

דף ב ע"א בגמ' הכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה דיעבד.

הנה אם הכל לא היה מרבה מידי לא שייך לשון דיעבד כלל ולא היה לו להקשות רישא אסיפא אלא אסיפא לחוד היה לו להקשות שחיטתן כשרה דיעבד ולכתחילה מי ישחוט. ולפי זה היה לו להגמ' לכתחילה לפרש דהכל לאתויי אתי ואח"כ למרמי רישא אסיפא.

ואולי לזה כיון רש"י במשנתנו כל היכא דתניא הכל וכו' וכונתו דדבר זה דהכל לאתויי אתי דבר פשוט ומפורסם הוא ולא היה צריך לפרשו כלל ולכן מקשה תיכף רומיא דרישא אסיפא: רש"י במשנה ד"ה הכל וכו' למר לאתויי טמא בחולין ולמר לאתויי כותי או מומר הנה בגמ' פליגי בזה אמוראי דלאביי ורבא לאתויי כותי ולרב אשי לאתויי מומר והוי ליה לרש"י למימר למר לאתויי כותי ולמר לאתויי מומר.

אמנם כוונת רש"י למה דמסיק לקמן (דף ג' ע"ב) דרבא לדבריו דאביי קאמר וכו' ורבא עצמו מסיק לקמן (דף יז ע"א) דתרי הכל שוחטין חדא לאתויי כותי וחדא לאתויי מומר ולא פירש רבא אם רישא לאתויי כותי וסיפא לאתויי מומר או איפכא ולכן כתב רש"י למר והיינו רבא לאתויי כותי או מומר.

ואף שמדברי התוס' לקמן (דף ג' ע"ב) בד"ה מ"ט משמע דרבא מוקי רישא לאתויי מומר. נלענ"ד דכוונת התוספות דכאן בסוגיא זו דלא הזכיר מהכל שוחטין דסיפא היה לו לרבא להזכיר מומר כשמעתין ומשני דרבא לא משני מידי בשמעתין רק לדבריו דאביי אבל רבא לנפשיה משני אתרתי הכל שוחטין בבת אחת חדא לכותי וחדא למומר ושוב אין הפרש אם רישא לכותי וסיפא למומר או להיפך כיון שכבר מוכח שמעתיה דרבא תיתי מהי תיתי אי מרישא אי מסיפא: והנה השמיט רש"י אוקימתא דרבינא לפי שנדחת מהלכה שהרי מסיק סתם גמ' רוב מצויין וכו' וכדמסיק הרי"ף משא"כ טמא בחולין אף שכולהו ס"ל דחולין עש"ק לאו כקודש מ"מ הדין אמת שטמא בחולין שוחט לכתחילה ובקדשים דיעבד אלא ששאר אמוראי סברי שהוא מלתא דפשיטא דלאו כקודש דמי: גמ' הכל וכו' ושחיטתן כשרה דיעבד.

והקשה בספר אשל אברהם ודלמא הכל מרבה לכתחילה ואפ"ה מסיים ושחיטתן כשרה דיעבד כדי שיהיה חוץ מחש"ו אפילו לענין דיעבד והנה לקמן נאריך בזה ואמנם גם על פי פשטן של דברים אין זה קושיא דלמה יאמר התנא ברישא לשון דיעבד מיותר ואינו נכון כיון שכשר גם לכתחילה בשביל דיוקא דסיפא הלא יש בידו למסתם ברישא הכל שוחטין ובסיפא יאמר חוץ מחש"ו ששחיטתן פסולה.

תוס' ד"ה הכל שוחטין וכו' ואין נראה וכו'. ולענ"ד נראה סברת הלכות א"י משום דלקמן (דף ג' ע"ב) אמר לחד לישנא הכא עיקר התם איידי דתנא שאר פסולין תנא נמי טמא במוקדשין ולפי זה יפלא ששינה בזבחים לומר לשון דיעבד בכל הפסולין שכשרים לכתחילה משום טמא במוקדשין וטמא גופיה אין מקומו שם ולא שנאו רק איידי והני מיילי דשייך איידי השתא דתנן לשון דיעבד אבל אם היה שונה משנתו בזבחים לשון לכתחילה א"כ אין טמא שייך שם כלל ולא שייך איידי וא"כ הוא גופא קשיא נימא שם לשון לכתחילה כדין כל אותן הפסולין אשר מקומם קבוע שם ולא ליתני טמא במוקדשין שם וצריך לומר דשם קאי הסוגיא למסקנא דלקמן דכולהו כרבה בר עולא לא אמרי

להך לישנא דאמרת הכא עיקר אדרבא התם עיקר וא"כ כיון דכולהו שאר אמוראי ס"ל התם עיקר שפיר קאמר שם דתני לשון דיעבד איידי דתנא טמא במוקדשין ולפי זה לרבה ב"ע להך לישנא דהכא עיקר והתם איידי נשאר קושית הגמרא בזבחים כל הפסולין וכו' דיעבד והתנן וכו' וצריך לומר דרבה ב"ע להך לישנא סובר דנשים לא ישחטו לכתחילה ומשני שם באמת דתנן דיעבד משום נשים וכקושית התוס' כן הוא האמת להך לישנא דרבה ב"ע וחייש הלכות א"י לסברת רבה בר עולא משום דמשנתנו כוותיה דייקא דלכולהו אוקימתא קשיא וכולן ששחטו רק לאוקימתא דרבינא ואוקימתא דרבינא דחו כל הפוסקים מטעם דסתם גמרא סובר רוב מצויין מומחין ומוחזקין הם וכמבואר ברי"ף ושאר פוסקים דדחו דברי רבינא מהלכה ולכך חייש הלכות א"י לדברי רבה ב"ע להך לישנא דהכא עיקר: אלא כיון שזכינו לדין שמצד הסברא אין להחמיר בנשים כלל שאם היה מקום לומר זה מצד הסברא קשה קושיית התוס' למה אמר שם בזבחים משום דבעי למיתני טמא והרי נשים קודמות במשנה והוה ליה למימר משום נשים אלא שכתבתי דלאוקימתא דרבה ב"ע לישנא דהתם איידי מביא ההכרח לפסול נשים לכתחילה ממה דתנן שם לשון דיעבד וא"כ דיינו למפסלינהו בקדשים לכתחילה ולא בחולין והסברא לחלק בין חולין לקדשים בנשים הוא משום דבקדשים פסולין נשים לשאר עבודות אפילו כהנות לכך גזרו בנשים לכתחילה בשחיטה אטו כהנות בשאר עבודות.

שם בתוס' ד"ה הכל שוחטין כתוב בהלכות א"י דנשים לא ישחטו ואין נראה דאפילו במוקדשין שוחטות לכתחילה כו' ונ"ל לתרץ לפי מ"ש אאמ"ו בספרו נודע ביהודא על דברי התוס' לקמן ד"ה שמא יגע בבשר שמקשים והא דם קדשים אינו מכשיר ומתמצים חיבת הקודש מכשירתו א"נ כגון שהעבירו בנהר והקשה לתירוץ שני של התוס' מאי מתרץ הגמ' בריש כל הפסולין דתני לשון דיעבד משום טמאים דלכתחילה לא ישחטו הא ברוב קדשים שוחטים אפילו לכתחילה היכא דלא העבירו בנהר א"כ קשה למה תני דיעבד דלא שייך בכל שאר הפסולין טפי הוה ליה למיתני לכתחילה שהוא שייך בכל הפסולין אף בטמאים היכא שלא העבירו בנהר ומוכח מזה כתירוץ ראשון של התוס' דלכך טמא במוקדשין לא ישחוט בכל הקדשים אף שלא העבירו בנהר משום דחיבת הקודש מכשירתו וא"כ בכל הקדשים חיישינן לשמא יגע בבשר רק לפ"ז מקשה הגאון הנ"ל לרב יוסף דס"ל לקמן (דף לו) דחובת הקודש שהוא מכשיר הוא רק מדרבנן א"כ קשה מ"ש בחולין שנעשו עטה"ק דטמא שוחט אפילו לכתחילה ולא גזרינן לשמא יגע בבשר הואיל והוא רק מדרבנן כמ"ש רש"י לקמן ד"ה כקודש דמי ע"ש א"כ גם טמא במוקדשין נמי ישחוט לכתחילה ולמה גזרינן לשמא יגע בבשר הא אף שיגע בבשר יהיה ג"כ רק טומאה מדרבנן דהא חיבת הקודש הוא רק מדרבנן והאי בשר קודש אינו מקבל טומאה מדאורייתא ומ"ש הך דרבנן בחולין שנעשו עטה"ק דלא גזרינן מהך דרבנן בבשר קודש.

ומתרץ דבאמת צריכין לומר לרבה בר עולא כאביי שם דחולין שנעשו עטה"ק הוא מדאורייתא ע"ש שמאריך ליישב בזה דברי הרמב"ם. והשתא מתורץ בזה קושית התוס' על הלכות א"י דבאמת הגמרא שם בפ' כל הפסולין הוה יכול לתרץ דנקט דיעבד משום נשים אלא דהגמ' נקט משום טמאים לאשמעינן אגב אורחא דין חיבת הקודש שמכשיר מדאורייתא וטמא במוקדשין לא ישחוט לכתחילה דגזרינן לשמא יגע בבשר אבל אי הוה

מתרץ דמתניתין תני דיעבד משום נשים ה"א דטמאים שוחטים אפילו לכתחילה ולא גזרינן לשמא יגע בבשר הואיל ומדאורייתא בשר קודש אינו מקבל טומאה אף שיגע.

ולפ"ז אני מוסיף ראייה לחזק דברי הלכות א"י ולהוכיח דגם ר"י ס"ל כותי' דהנה לר"י דס"ל דחיבת הקודש הוא רק מדרבנן א"כ למה לא ישחוט טמא במוקדשין אפילו לכתחילה וצ"ל דבאמת לר"י טמא במוקדשין היכא שלא העבירו בנהר ואי אפשר לבוא לידי טומאה מדאורייתא מותר לשחוט אפי' לכתחלה ואין להקשות מבריייתא שמביא שם בפ' כל הפסולין מה סמיכה בטהורין אף שחיטה בטהורין ומוכח מהך ברייתא דעכ"פ מדרבנן טמא לא ישחוט שמא יגע בבשר כמו שמתרץ שם להאי ברייתא ז"א דלפ"ז באמת מוקמינן האי ברייתא דוקא היכא שהעבירו בנהר כמו שצריכין לומר לתירוץ של התוס' אבל לפ"ז לר"י קשיא מתניתין למה תני שם במתניתין לשון דיעבד כמו דפריך בגמ' שם בזבחים ואלבא דר"י לא שייך תירוץ דהגמ' דנקט דיעבד משום טמא במוקדשין דהא גם טמא במוקדשין שוחט לכתחילה ברוב קדשים אם העבירו בנהר כקושית אאמ"והגאון אלא ע"כ צ"ל דר"י באמת מתרץ מתניתין שם דתני לשון דיעבד משום נשים דלא ישחטו לכתחילה הרי מוכח כהלכות א"י מר"י: אבל זה יש לדחות דמר"י אין ראייה די"ל דגם לר"י אף שסובר חיבת הקודש הוא דרבנן אפ"ה טמאים לא ישחטו בקדשים ולא משום חשש שמא יגע בבשר אלא משום חשש שמא אתי למשוך לפנים כקושית התוס' לקמן בד"ה שמא יגע בבשר ע"ש.

אמנם לפי תירוץ של התוס' לקמן דכתבו לחד תירוץ דבטמא לא שייך למגזור לשמא אתי למשוך לפנים שפיר מוכח כהלכות א"י וק"ל. ועיין מה שכתבתי בזה לקמן על דברי הגמ' האי טמא במוקדשין כו' ובגוף הדין של הלכות א"י כתבתי לקמן דהנך שני תירוצים בגמ' אי הכא עיקר אי התם עיקר מחולקים בהך דין אי נשים שוחטין לכתחילה או לאו: מחדושי נכד המחבר שם בתוס' ד"ה שמא יקלקלו כו' וקשה לפירושו דהא מסיפא שמעינן עכ"ל.

ונ"ל לתרץ לפי הדין בש"ע סימן א' דאלם וערום לא ישחטו מפני שאינן יכולין לברך ולפ"ז אני אומר דמהך סיפא דתני וכולן ששחטו כו' ה"א דלא ישחטו לכתחילה משום ברכה דהא חרש ושוטה אינן יכולין לברך על השחיטה ואפילו אחרים אינן יכולין להוציא אותן הואיל ואינן יודעים לכוין את הברכה ולכך לא ישחטו לכתחילה אבל משום חשש קלקול בשחיטה ה"א דמותר להם לשחוט אפילו לכתחילה אם אחרים רואין אותן ונפקא מניה היכא דהדין הוא לשחוט בלא ברכה כגון דאתילד ריעותא קודם שחיטה דשוחטין בלא ברכה ועיין ביו"ד סי' י"ט סעיף א' בהגה ולרוב הפוסקים אף אחר שחיטה לא יברך כמ"ש הש"ך שם ס"ק ג' וא"כ בכה"ג הוי אמינא דחו"ש שוחטין אפי' לכתחילה אם אר"א ולכך תני ברישא שמא יקלקלו כו' לאשמעינן דאף שאחרים רואין אותן לא ישחטו לכתחילה משום חשש קלקול שחיטה וא"כ אף היכא דלא שייך טעמא דברכה אפ"ה לא ישחטו לכתחילה.

ואף שרש"י בתשובה סובר אף היכא דאיכא רעותא מברך קודם שחיטה הואיל ועכ"פ מועיל השחיטה לטהרה מידי נבילה אפ"ה יש נפקא מינה כגון שיש רעותא בסימנים

דבזה מודה רש"י דלא יברך דשמא ימצא שם נקב בושט והוי נבילה מחיים ולא מהני ליה שחיטה כמ"ש סי' ל"ג סעיף ג' ובכמה דוכתי.

ועוד יש נ"מ בקטן אי אמרינן משום ברכה א"כ קטן מותר לשחוט לכתחילה אם אר"א הואיל וקטן יכול לברך על כל המצות אבל אי אמרינן משום חשש קלקול שחיטה גם קטן לא ישחוט לכתחילה אף בשאחרים רואין אותו ואין להקשות איך אפשר לומר דטעמא דסיפא דלא ישחטו לכתחילה משום ברכה הא גם קטן תני לה בסיפא וקטן שפיר יכול לברך וי"ל דה"א דבאמת קטן שוחט לכתחילה כשאחרים רואין אותו רק דנקט דיעבד משום ח"ש ואף דאליבא דאמת פריך הגמ' לקמן על אביי ואי אכותי הא מצי שחיט אפילו לכתחילה כשאחרים ר"א ולא ניחא להגמ' לומר דנקיט דיעבד משום חש"ו מ"מ אפ"ה י"ל דמתניתין לא רצה לסמוך על הסיפא לחוד פן יטעה לומר דטעמא משום ברכה ונקט דיעבד משום ח"ש אבל קטן מצי לשחוט אפי' לכתחילה ודוק: שם בגמרא וכל הכל לכתחילה הוא וכו'.

הנה כל מפרשי הש"ס משתוממים על הך שקלא וטרי' במה היו מחולקים ר"א בריה דרבא עם רב אשי ומה היה מהדר ליה ר"א בריה דרבא וכל הכל לאו לכתחילה וכי לא היה יכול לרגוש בעצמו דאם הכל הוא דיעבד עדיין קשה תרתי דיעבד למה כמו שמקשה ליה לבסוף ועיין בחידושי רשב"א ובחידושי מהר"ם מלובלין וגם על רב אשי קשה למאי מתרץ התם כדקתני טעמא ובאיזה סברא היו מחולקים שהקשה לו לבסוף אנא שחיטתן כשרה קשיא לי.

ונראה לי דבזה היו מחולקים דמתחלה כשהקשה ר"א רישא אסיפא דהכל שוחטין לכתחילה ושחיטתן כשרה דיעבד וקא מתרץ לו ר"א בריה דרבא וכל הכל לכתחילה הא מצינו בתמורה הכל שהוא לשון דיעבד ולא היה קשיא ליה א"כ תרתי דיעבד למה לי דלמא זה גופא אתי התנא דמתניתין לאשמעינן דהכל הוא לשון דיעבד כמו שמצינו בתמורה ופריך ליה ר"א התם כדקתני טעמא כו' ר"ל לענין מאי צריך המתניתין לאשמעינן דהכל הוא לשון דיעבד ובאיזה מקום יש לטעות שאתה אומר שמתניתין דהכא אתי לאשמעינן שהוא לשון דיעבד ואי משום מתניתין דתמורה אתי לאשמעינן שלא תאמר דהכל ממירין אפילו לכתחילה הא מפורש שם במקומו לא שאדם רשאי להמיר לכתחילה ומהדר ליה אלא הכל מעריכין ר"ל דלמא לעולם אתי מתניתין דהכא לאשמעינן דהכל הוא לשון דיעבד ואשמעינן בזה דהכל מעריכין ונודרין הוא ג"כ לשון דיעבד.

ואין להקשות והא מהכל ממירין נשמע דהכל הוא לשון דיעבד כדמפורש שם בסיפא זה אינו דשם דתני לא שאדם רשאי וכו' אינו נשמע דקא מפרש להכל דרישא שהוא לכתחילה אלא דקא עקר ליה להכל דרישא וא"כ אדרבא משם ממשנה דתמורה יש לומר דכל הכל לכתחילה הוא רק דבסיפא קא עקר ליה אבל הכא דלא קא עקר ליה אלא דמפרש ושחיטתן כשרה שהוא לשון דיעבד דגם הכל מעריכין הוא לשון דיעבד שלא תטעה לומר דשם הוא הכל לכתחילה ופריך ליה אלא מעתה הכל סומכין שהוא בודאי לכתחילה וא"כ איך אפשר לומר דמתניתין אתי לאשמעינן דהכל הוא לשון דיעבד הא מצינו הכל שהוא דוקא לכתחילה וממ"נ אי הכל הוא לשון דיעבד לא ה"ל למתני שם

הכל סומכין שהוא לכתתלה וע"כ צ"ל דהאי הכל מעריכין ונודרין הוא לכתתלה וכגון שנודר בעת צרה כמ"ש התוס' בסוף ד"ה אבל כו' ע"ש ומהדר ליה אין איכא הכל לכתתלה ואיכא הכל דיעבד ואין אתה יכול לדון ולדמות המשניות להדדי ובאמת הכל דהכא הוא דיעבד ומתני' דהכא באמת אתי לאשמעינן דלשון הכל הוא סובל גם לשון דיעבד וקא פריך ליה אנא שחיטתן כשרה קא קשיא לי וזהו כוונתו דהנה יש לדקדק אמאי קאמר שחיטתן בלא ויו ולא נקט לשון המשנה ושחיטתן בויו כדפריך מתחלה ושחיטתן כשרה לכך נראה לפרש דהשתא הוא פריך מסיפא דמתני' וכולן ששחטו ואחרים ר"א שחיטתן כשרה והכי פירושו של קושייתו אנא שחיטתן כשרה קשיא לי מדתני שחיטתן כשרה דיעבד מכלל דהכל לכתתלה דאי דיעבד תרתי דיעבד למה לי ר"ל דליתני רק הכל שוחטין ואנא ידענא דהוא דיעבד דאי לכתתלה היאך שייך עלה חוץ מחרש שו"ק הא חשו"ק גם בדיעבד לא יכול לשחוט וא"כ לא הוי ליה למיתני אלא הכל שוחטין חוץ מחשו"ק ואנא ידענא דהאי הכל הוא דיעבד.

וא"ל דה"א דבאמת חשו"ק כשרין לשחוט בדיעבד והאי חוץ מחשו"ק הוא רק לכתתלה. זה אי אפשר לומר דהא מדתני בסיפא וכולן ששחטו ואחרים ר"א שחיטתן כשרה דוקא בדיעבד.

דשחיטתן כשרה הוא ודאי דיעבד וע"כ אי אין אחרים ר"א גם בדיעבד שחיטתן פסולה וא"כ מוכח מהאי שחיטתן כשרה דתני בסיפא גבי וכולן ששחטו דהאי הכל הוא דיעבד וא"כ תרתי ל"ל ולמה תני גם ברישא ושחיטתן כשרה ודוק: תוס' ד"ה וסופג את הארבעים וא"כ הל"ל וסופג שמונים עכ"ל והקשה המהרש"א דהא אמרינן בתמורה דלאו דמימר הוי ניתק לעשה דכתיב ואם המר ימיר הוא ותמורתו יהיה קודש וא"כ אין מקום לקושיתם דאהנך תרי לאוי לא לקי אלא חד זימנא דאי לא הוי אלא חד לאו לא הוי לקי כלל כיון שניתק לעשה עכ"ל.

ושמעתי מאמ"ו הגאון ז"ל דהא בלא"ה קשה דקושית התוס' אין לה שייכות הכא במס' חולין וכבר הקשו קושיא זו שם במס' תמורה וצ"ל דקושית התוס' אדלעיל קאי מ"ש בדבור הקודם בשם ר"ת דמפרש התם כדקתני טעמא דתני הכל ממירין לאשמעינן אף במזיד דלא נימא ארבעים בכתפי' וכשר ואשמעינן דאף שהמיר במזיד מומר וע"ז מקשים דאף אם לא הוי תני הכל ממירין ג"כ הוי ידעינן דאפי' במזיד הוי תמורה דאל"כ לא הוי ניתק לעשה במזיד דהא אינו תפוס לגבי מזבח אם המיר במזיד וכיון דלא הוי ניתק לעשה קשה הל"ל וסופג שמונים כיון שאינו ניתק לעשה וממ"נ בשוגג ליכא מלקות כלל ובמזיד לא הוי ניתק לעשה אלא ע"כ צ"ל דגם במזיד הוי ניתק לעשה הואיל ותני וסופג את הארבעים וא"כ קשה לפירוש ר"ת למה צריך ברישא הכל ממירין לאתויי מזיד הא מסיפא מוכח דגם במזיד הוא התורה מדתני וסופג אתהארבעים ולא תני וסופג שמונים זה הוא כוונת קושית התוס' וא"כ שפיר שייך קושיא זו כאן הואיל ומפר"ת כן על מה שאמר בגמ' דהכא כדקתני טעמא וגם שם צריכין לפרש כן קושית התוס' שקאי על פיר"ת שמבואר שם בדבור שאחריו: בגמ' האי טמא במוקדשין כו' ואפילו בקדשי קדשים כו' ולכאורה הך סיפא דאפילו בקדשי קדשים לא צריך להביא דהא עיקר קושיא הוא מטמאים דתני ברישא דמתניתין ונראה לי לתרץ דהנה תוס' בד"ה שמא יגע בבשר

כו' מתרצים דלהכי מקבל האי בשר קודש טומאה אע"פ שאין דם קדשים מכשיר דמיירי שהעבירו בנהר ועדיין משקה טופח עליו והקשה אאמ"ו הגאון בספרו נ"ב דלפי תירוצו זה של תוספות א"כ לא מצינו דטמא במוקדשין לא ישחוט אלא היכא שהעבירו בנהר אבל שאר קדשים שלא העבירו בנהר מצי שחיט אפ"ל לכתחלה הואיל ואינו מקבל טומאה ולא חיישינן לשמא יגע בבשר א"כ איך מתרץ הגמ' שם בריש פרק כל הפסולין לשון דיעבד משום טמאים הא גם בטמאים הוי יכול למיתני לכתחלה ברוב קדשים אם לא העבירו בנהר דטמאים שוחטין לכתחילה וטפי הוי ליה למיתני לכתחלה שהוא שייך בכל הפסולין דתני שם במתניתין ונראה לי לתרץ קושית אאמ"ו הגאון דהתוס' קיימי הכא לאי נמי דמתרצים לקמן בא"ד דיש עוד טעם דטמא במוקדשין לא ישחוט משום שמא אתי למשוך לפניו רק דהכא נקט האי חששא דשמא יגע בבשר משום דבעי למימר ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי כו' וא"כ שפיר מתרץ הגמ' שם דנקט לשון דיעבד משום טמאים דאסור לשחוט בכל הקדשים משום שמא אתי למשוך לפניו רק הכא צריך רבה ב"ע למנקט האי חששא משום שמא יגע בבשר על זה מתרצים שפיר דהכא מיירי בבהמת קדשים שהעבירו בנהר דשייך גם הך חששא לשמא יגע בבשר.

והנה התוס' בסוף ד"ה שמא יגע בבשר מקשים איך יתכן שיהיה הסכין ארוכה כל נודע ביהודא ז"א דנטמא בפנים הוא לא שכיח כלל וממלתא דלא שכיח לא מיירי מתניתין ולכך לא מצי למינקט לכתחלה הואיל וע"פ רוב איירי שהטמא עומד בחוץ ואז בודאי אסור לו לשחוט לכתחלה משום דאתי למשוך לפניו ודוק: ובטמאים כתבו דבקדשי קדשים אי אפשר לטמא לשחוט בצדי עזרה הואיל וקדשי קדשים נשחטים בצפון ולא משכחת פתח שיהיה מכוון לצד הצפון ולפירוש ר"ת דאמר היכא דנטמא בעזרת נשים לא גזר כך ומתרץ ר"ת דבאמת מיירי שהוא נטמא בפנים ומעתה אני אומר דיש נ"מ אי אמרינן דלא ישחוט לכתחלה משום שמא יגע בבשר א"כ אפילו נטמא בפנים ע"כ לא ישחוט דעדיין חיישינן שמא יגע בבשר אבל אי אמרינן דטעמא דטמא לא ישחוט משום דאתי למשוך לפניו א"כ אם נטמא בפנים שוחט אפילו לכתחלה דלא שייך למגזור דלמא אתי למשוך לפניו דהא כבר הוא בפנים עומד ולפ"ז מתורץ קושיא דלעיל בלאו הך סיפא דואפילו בקדשי קדשים כו' לא הוי יכול להקשות הא מהתם נפקא דיש לתרץ אי מהתם הוי אמינא דטעמא דטמאים לא ישחוט משום דחיישינן שמא אתי למשוך לפניו אבל לשמא יגע הגה"ה ואף שר"ת לא אמר אלא היכא שנטמא בעזרת נשים דשם לא גזרו רבנן לצאת כדמשמע שם במסכת זבחים אבל אם נטמא בעזרה שהוא מחנה שכינה הוא מוזהר תכף לצאת מן התורה שהוא איסור כרת וא"כ אף לר"ת ע"כ צ"ל שנטמא בעזרת נשים וא"כ אכתי שייך למגזר שמא אתי למשוך לפניו לעזרת אנשים שהוא מחנה שכינה אפ"ה יש נ"מ כגון שנטמא בעזרת אנשים היינו מחנה שכינה ואף שאסור לו לעכב שם מ"מ אם יכול לשחוט דרך הליכתו לחוץ בלי עיכוב כגון שסכין בידו והוא הולך ושוחט בלי עיכוב ודוק: צ"ל דשוחט בסכין ארוכה כ"ב אמה עכ"ל התוס' ע"ש וא"כ הגמרא דהכא סובר דבקדשי קדשים ע"כ מיירי שנטמא בפנים דהיינו בעזרת אנשים שהוא מחנה שכינה וכגון שיכול לשחוט דרך הליכתו לחוץ בלי עיכוב כלל דאי מיירי שהוא עומד בחוץ בעזרת נשים ג"כ אי אפשר לו לשחוט דאיך יתכן שיהיה הסכין

ארוכה כל כך כ"ב אמות דהאמפתח עזרה עד הצפון הוא כ"ב אמות וקדשי קדשי' שחיטתן ועיין לעיל בהגה"ה ועיין ברמב"ם בהלכות ביאת מקדש בפ"ו הלכה כ"ב.

בצפון אלא ע"כ צ"ל דהוא עומד בפנים בצד הצפון וא"כ ליכא חשש לשמא ימשוך לפנים דהא הוא עומד בפנים אלא ודאי טעמא דלא ישחוט הוא משום שמא יגע בבשר ושפיר פריך הגמ' ודוק היטב: אבל הקושיא במק"ע דלמא גם בקדשי קדשים לא חיישינן לשמא יגע בבשר ומש"ה לא ישחוט טמא לכתחלה אף שהוא עומד בפנים בעזרה משום דחיישינן שמא ישהה שם דהא תכף הוא מוזהר לצאת ואם שהה כדי שיעור השתחויה חייב כרת כמ"ש הרמב"ם בפ"י מהלכות ביאת מקדש הלכה כ"ב ע"ש וא"כ בלא הך סיפא ובקדשי קדשים נמי מצי לפרוך הא מהתם נפקא ואף אם נימא דשם הוא הטעם דלא ישחוט משום שמא אתי למשוך לפנים מ"מ מוכח דלכתחלה טמא לא ישחוט יהיה מאיזה טעם שיהיה כיון שאין נ"מ בין שני טעמים דהא אף אם לא חיישינן לשמא יגע בבשר אפ"ה לא ישחוט אפי' אם נטמא בפנים מטעם שמא אתי להשהות שם וק"ו הוא אם הוא עומד בחוץ חיישינן לשמא אתי למשוך לפנים מכ"ש אם הוא כבר בפנים פשיטא דחיישינן דאתי להשהות שם אבל י"ל דשפיר יש נ"מ אם שוחט דרך גגין כמו שמתרץ הר"ר אפרים שם בתוס' בזבחים בד"ה טמאים וא"כ אמרינן דאתי למשוך לפנים מותר לו לשחוט דלא חיישינן שמא אתי למשוך לפנים דאף אם ימשוך בפנים הוא פטור דטמא הנכנס דרך גגין פטור כדמפורש ברמב"ם שם הלכה י"ט אבל משום חשש שמא יגע בבשר אסור לו לשחוט ולפ"ז הקישיא דלעיל במק"ע מאי פריך הגמרא הא מהתם נפקא דאי מהתם ה"א דלכתחלה לא ישחוט אפי' בקדשי קדשים משום דאתי למשוך לפנים או משום דאתי להשהות בפנים אבל היכא דלא שייך הך חששא כגון שנכנס דרך גגין הגה"ה א ועיין משנה למלך פ"ג מה' ביאת מקדש ה' י"ט בד"ה ודע דזה שכתבנו כו' ע"ש היטב ודוק ועיין מש"כ לקמן בתוס' ד"ה שמא יגע: ה"א דמותר לשחוט ולכך אתי מתניתין דהכא לאשמעינן דאפי' בכה"ג לא ישחוט לכתחלה משום שמא יג בבשר וצ"ל דהגמרא הוכיח דע"כ גם התם הוא מטעם שמא יגע בבשר הואיל בבשר לא חיישינן כלל וא"כ היכא דנטמא בפנים מותר לשחוט אפילו לכתחילה ולכך צריך למיתני גם הכא דין טמא במוקדשין לאשמעינן דאפילו בכה"ג שנטמא בפנים ג"כ לא ישחוט לכתחלה הוא משום שמא יגע בבשר ולכך מביא הגמרא הך סיפא דאפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר ובקדשי קדשים ע"כ ליכא למיחוש לשמא אחי למשוך לפנים אלא משום שמא יגע בבשר דהגה התוס' במס' זבחים בריש פרק כל הפסולין בסוף ד"ה הגה"ה אין להקשות איך אפשר לומר דהיכא דנטמא בפנים שוחט אפי' לכתחילה א"כ אמאי נקט שם במתני' לשון דיעבד משום טמאים טפי ה"ל למנקט לשון לכתחלה שהוא שייך אף בטמאין כגון שנטמא בפנים כקושית ותני בסיפא ובלבד שלא יהיו טמאין נוגעין בבשר דאין לומר דמתניתין תני שלא יהיו נוגעין בבשר לענין שאם נגע שהזבח פסול זה הוא דבר פשוט ולא צריך לאשמעינן אלא ודאי דמתני' טעמא דמלתא אתי לאשמעינן דלכתחילה לא ישחוט משום חשש נגיעת בשר וק"ל: א"נ י"ל דהגמרא הוכיח דע"כ בקדשי קדשים הוא הטעם משום שמא יגע בבשר דאם עומד בחוץ אי אפשר לשחוט כנ"ל ובפנים נמי אף שנטמא בפנים אי אפשר לו לעכב שם כנ"ל וע"כ מיירי בבמה כתירוץ אחרון של תוספות שבבמה לא שייך למגזר שמא ימשוך לפנים: בגמ' ואב"א

הכא עיקר כו' לכאורה יש לדקדק מאי נ"מ אי הכא עיקר או התם עיקר ונ"ל דיש נ"מ אי נשים שוחטין לכתחלה דהנה אי אמרינן דהתם אידי א"כ לא שייך תרוצי דגמרא שם דנקט לשון דיעבד משום טמאים הא טמאים גופא לא אצטריך שם ולא תני אלא אידי דתני שאר פסולין ואיך שייך לומר דתני בכולהו לשון דיעבד משום טמאים שהוא משנה שאינה צריכה א"ו ע"כ צ"ל להך לישנא דהתם אידי דבאמת מה שתני שם לשון דיעבד הוא משום נשים דלא ישחטו לכתחלה אבל אי אמרינן התם עיקר שפיר י"ל דתירוץ הגמרא שם דתני לשון דיעבד משום טמאים אבל נשים שוחטות אפילו לכתחילה ולפ"ז הנך שני לשונות אי התם עיקר אי הכא עיקר מחולקים בדין של א"י: בתוס' ד"ה אבל אמר הרי עלי כו'.

עיינן מה שכתבתי לקמן בדף י"ג ע"א בתוס' ד"ה ר' עקיבא כו' ע"ש: בתוס' ד"ה שמא יגע בבשר כו'. וא"ת אמאי לא קאמר דלא ישחוט משום דלמא אתי למשוך לפנים עכ"ל ולפי מה דמתרצים התוספות במס' זבחים בשם ר' אפרים על קושיא שניה שמקשים איך יתכן שיהיה סכין ארוכה כל כך ומתרץ שם ר"א דמיירי שטמא שוחט דרך גגין ועליות א"כ גם קושיא זו לא קשה דאם שוחט דרך גגין לא שייך למגזור דלמא אתי למשוכי דאף אם נכנס דרך גגין פטור כדאמרינן במסכת שבועות (דף יד ע"ב) ומהתימא שהתוס' לא הביאו בכאן הך תירוץ של ר' אפרים ועיינן מה שכתבתי לעיל על הגמ' האי טמא במוקדשין כו'] וגם לפי תירוץ שכתבו כאן במס' חולין שמיירי בבמה ג"כ לא שייך למגזור דאתי למשוך לפנים אמנם אפשר לומר דאף בבמה אסור לטמא לכנוס ואף אם הבמה עומד תחת הרקיע ולא תחת שום אוהל אפ"ה יש לגזור שמא אתי למשוך ויעמוד עצמו על הבמה ואפשר הוא בכלל ולא יטמא את מחניהם אך בהדיא איתא בגמרא דאין שילוח מתנות בבמה: אמנם לפי מה שכתב המשנה למלך בפ"ג מה' ביאת מקדש הל' י"ט דאף נכנס דרך גגין אפ"ה אם שהה שם חייב שפיר מקשים התוס' דאף אם ישחוט דרך גגין אפ"ה יש לגזור שמא יכנוס וישהה שם ודוק: בא"ד וי"ל דלמאי דפירש ר"ת בעלמא דלא גזר היכא דנטמא בפנים עכ"ל.

ר"ל דנטמא בפנים בעזרת נשים דהואיל ומן התורה טמאים אינן אסורים לכנוס אלא למחנה שכינה דהיינו מפתח עזרה ולפנים אבל בעזרת נשים ליכא איסור תורה אלא דרבנן גזרו שלא לכנוס גם לעזרת נשים וא"כ היכא שנטמא בפנים בעזרת נשים לא גזרו וצ"ל דעומד בפנים בעזרת נשים סמוך לפתח עזרה וקדשים מונחים סמוך לעזרה והוא שוחט אבל אם נטמא בעזרת אנשים אי אפשר לו לשחוט הואיל ואסור לו לשהות שמה.

אבל אין לומר דכוונת התוס' הוא שנטמא בפנים ממש וכגון ששוחט דרך הליכתו בלי עיכוב או שאינו צריך לשהות בשחיטה בכדי שיעור שהייה שהוא שיעור השתחויה אפים ארצה כדמפורש במס' שבועות וברמב"ם שם דלשון לא גזור לא משמע כן וכן מוכח מתוס' בפ' כל הפסולין שכתבו דאף לפי ר"ת אי אמרינן מרחק צפון צ"ל שהסכין הוא ארוך כ"ב אמה הרי מפורש דאף לר"ת אינו מיירי שנטמא בעזרת ישראל דה ג ע"כ בתוס' ד"ה בודק סכין ונותן לו כו' דחיישינן דלמא מתשלי ואכיל כמ"ש ר"ת לעיל עכ"ל עיינן במהר"ם מלובלין שהקשה למה לא פירשו גם הכא כתירוץ ר"ת דהיינו מפני

הרואים שיראו שנותן לו לשחוט בלי בדיקה יסברו שמותר לאכול משחיטתו בלי בדיקה ובאמת הר"ן מתרץ כן מפני חשש הרואים ונ"ל דהתוס' לא חשו הכא מפני תקלת הרואים די"ל דהתוס' סוברים כדעת ר"י והגאונים שמביא הש"ך סימן ב' ס"ק ד' דגבי מומר אף אם ישראל כשר בדק הסכין קודם שחיטה אפ"ה צריך לבדוק גם לאחר שחיטה דחיישינן שמא בעור נפגמה ולפ"ז י"ל דסבירא להתוספות דלא חיישינן להרואים דלא אתי למטעי ולומר מדלא בדק הסכין קודם שחיטה מכלל דשחיטתו כשרה בלי בדיקה לזה אין לחוש דכיון דהדין הוא שצריך למיבדק גם אחר השחיטה לא אתי למטעי דידיעי שהוא סומך על הבדיקה שלאחר השחיטה ולכך לא בדק קודם שחיטה ולכך מתרצים התוס' דחיישינן לשמא מתשיל ואכל דהיינו שמא יאבד הסכין לאחר שחיטה ויתשיל ויאכל בלי בדיקה כלל ולכך צריך למבדק קודם שחיטה דאף אם יאבד הסכין אחר שחיטה לית לן בה דכיון שבדק קודם שחיטה האי בדיקה שלאחר שחיטה אינו מעכב אם אבד הסכין כמ"ש הש"ע שם אמנם אעפ"כ היה להתוס' לומר חשש מפני הרואים אשר לא ידעו כלל שהוא מומר ויסברו שהוא ישראל כשר וק"ל: רש"י ד"ה מומחין הן הלכך לא בעי למבדקה עכ"ל.

והקשה המהרש"א וט"ז בסימן א' ס"ק ג' על שיטת רש"י ובעל העיטור דסברי דהאי רוב מצוין כו' מהני רק בדיעבד דלא צריך למבדקה אבל לכתחלה לא סמכינן ארוב וצריך לידע אם הוא מומחה לפ"ז אכתי קשה דה"ל לאביי ורבא ור"א לאוקמי מתניתין בהכי הכל מומחין שוחטין לכתחלה בד"א ביודעין בו שהוא מומחה אבל אם לא יודעין לא ישחטו ואם שחטו שחיטתן כשרה.

וא"ל דלא הוי מצי לאוקמי בהכי משום דקשה וכולן ששחטו אהייא הא לאביי ורבא ור"א עדיין קשה האי וכולן וכו' אהייא ע"כ קושייתם. ואמרת ליישב דודאי לאביי ורבא ור"א לעצמם לא היה קשה האי וכולן וכל אחד היה יודע ליישב האי וכולן אהייא לפי אוקימתו רק סתם גמ' לא היה רוצה לאוקמי כותיהו ולכך הניחו בקושיא דהנה בהגהת אשר"י מביא בשם ר"ב הואיל והקשה הגמרא לרבינא אלא אשאינן מומחין בבודקין אותו סגי ומדלא פריך אפילו לכתחלה נמי ש"מ דלכתחלה אין להניחו לשחוט אפילו באחרים ר"א והקשה בספר תבואת שור דלמא משום הכי לא פריך הגמרא אפילו לכתחלה נמי משום דיש להשיב ולומר דנקט לשון דיעבד הואיל וקאי גם אחש"ו דלא ישחטו לכתחלה אף אם אחרים ר"א ומתריך דא"כ מאי פריך הגמרא לעיל לאביי ואי בכותי הא אמרת בישראל ע"ג שחיט אפילו לכתחלה הא איכא למימר דנקט דיעבד משום חש"ו וא"כ לפ"ז אני אומר דהגמ' דקאי בקושיא לאביי דלא ניחא להגמ' לומר דנקט במתני' דיעבד משום חש"ו אבל לאביי בעצמו לא היה קשה קושיית הגמרא דאביי היה סובר דנקט דיעבד במתני' משום חש"ו הואיל וקאי גם אחש"ו, ולפ"ז מתורץ קושיית המהרש"א וט"ז על אביי דאביי לא רצה לאוקמי מתניתין במומחין משום דקשיא ליה האי וכולן ששחטו אהייא אבל לעצמו לא היה קשה הואיל והיה לעצמו תירוץ בעל ת"ש.

והנה גם לר"א נמי לא היה קשה האי וכולן ששחטו אהייא דהנה התוס' בד"ה בודק סכין ונותן לו כתבו דבמומר לא מהני יוצא ונכנס דאינו מרתת דאינו סובר שיבדוק הסכין אחריו לפי שהוא מחזיק עצמו לישראל לכל דבריו עכ"ל התוס' ולפ"ז יש לומר דרב

אשי היה סובר דאם אחרים ר"א בשעת שחיטה ולא הניחו לשחוט לו לבדו בודאי הוא מרתת דהא הוא רואה דישראל כשר אינו מאמינו ורואין עליו כשהוא שוחט וכיון שהוא רואה שהוא מוחזק אצלם למומר בודאי הוא מרתת שמא יבדקו אחריו הסכין והשתא לא קשה קושית הגמרא לר"א אי ליכא לסכין כי אחרים ר"א מאי הוי דלמא בסכין פגומה שחיט דר"א סובר כיון שאחרים ר"א הוא מרתת ובודאי לא שחיט בסכין פגום.

אמנם הגמרא דהניחו בקושיא לא היה סובר הך סברא דהוא מרתת כשאחרים ר"א ולכך הניחו בקושיא אבל לר"א לעצמו לא היה קשה קושית הגמ' הואיל ואית ליה הך סברא ולפ"ז גם לר"א לא קשה קושית המהרש"א דר"א לא רצה לאוקמי במומחין משום דקשיא ליה האי וכולן ששחטו אהייה אבל לעצמו לא היה קשה כנ"ל.

אמנם על רבא עדין קשה קושית המהרש"א דהא רבא מוקי מתניתין בכותי וישראל יוצא ונכנס ולדידיה ע"כ האי וכולן ששחטו קאי רק אחש"ו לחוד דאי אכותי אפילו ביוצא ונכנס שחיט אפילו לכתחלה [ובזה בודאי לא שייך לומר איידי דחש"ו הואיל ודין אחרים ר"א לא שייך כלל בכותי] וע"כ האי וכולן קאי רק אחש"ו וא"כ קשה קושית המהרש"א אמאי לא מוקי מתניתין במומחין: אבל באמת גם לרבא לא קשה דהא אליבא דאמת רבא לא אמר אלא אליבא דאביי וליה לא סבירא ליה והואלעצמו באמת מתרץ מתניתין כשמעתיה בישראל מומר כרב אשי ולא קשה ליה האי וכולן ששחטו אהייה כנ"ל רק לאביי אמר לדידך יש לאוקמי מתני' בכותי וישראל יוצא ונכנס הואיל ורבא לא היה סובר לאביי דהאי וכולן קאי גם אכותי הואיל ונקט לשון דיעבד ובכותי מצי שחיט לכתחלה ואיידי דחש"ו לא סבר ליה לרבא והיה סובר באמת דהאי וכולן קאי לאביי רק אחש"ו כקושית הגמ' והיה אמר לדידך מצי לאוקמי בכותי יוצא ונכנס אבל לרבא לעצמו היה מוקי מתניתין במומר ולא קשיא ליה הך וכולן ששחטו כו' כנ"ל ולפ"ז מתורץ קושית מהרש"א גם לרבא שלא רצה לאוקמי במומחה משום קושיא דוכולן ששחטו אהייה: ולפ"ז אמרתי נמי לתרץ מה שיש לדקדק על דברי התוספות לקמן ד"ה מ"ט לא אמר כשמעתיה דמתרצים דהגמרא פריך דקמייתא אבעי' ליה לאוקמי כשמעת' ולכאורה יפלא מאי אולמא האי הלכה מהאי הלכה דלמא גם דין כותי וישראל יוצא ונכנס הוא ג"כ שמעתתי' ולמה לו להקדים הך שמעתתא דישראל מומר מהך שמעתתא ועיין במהרש"א מה שמביא בשם בעל המאור והוא דחוק קצת] דכותי וישראל יוצא ונכנס ובמה כחה יפה אבל לפמ"ש א"ש דקושית הגמ' הוא דיותר היה לו לאוקמי מתניתין דהכא במומר כי היכי דיתורץ גם האי וכולן ששחטו דתני במתני' דהכא ומתניתין דלקמן דלא תני בה וכולן ששחטו ה"ל לאוקמי בכותי אבל השתא דמוקי מתניתין דהכא בכותי קשה עליו האי וכולן ששחטו אהייה והגמרא ידע דרבא מדקדק האי וכולן דאל"כ למה לא מוקי מתניתין בישראל מומר כקושית מהרש"א] ומתרץ דבאמת רבא לעצמו מתרץ מתניתין דהכא במומר ומה שמוקי בכותי לדבריו דאביי קאמר ודוק: שם בתוס' ד"ה חולין שנעשו עטה"ק כו' האי טעמא הוי מצי למימר אף ללישנא קמא עכ"ל ולא ידעתי מאי קשיא להו דאי אמרינן הכא עיקר אין להשיב כלל דאף דאמרינן חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש אפ"ה י"ל דהכל שוחטין הוא טמא בחולין ולא קשה מאי למימרא די"ל איידי דבעי ושחיטתן כשרה לאשמעינן דין טמא במוקדשין דלא ישחוט לכתחלה תני נמי הכל שוחטין לדין טמא בחולין ותני טמא בחולין

אגב טמא במוקדשין אבל אי אמרינן התם עיקר והכא אידי שפיר מתרין ליה קסבר חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש וטמא בחולין הוא מלתא דפשיטא ולא שייך למימר דתני להו אגב טמא במוקדשין הא טמא במוקדשין גופא לא צריך למיתני הכא ואין מקומו כאן כי התם הוא העיקר וכל הבבא הוא מיותר.

וי"ל דהתוספות מקשים שפיר דע"כ אין לומר דתני טמא בחולין אידי דטמא במוקדשין אף שהכא עיקר דע"כ סבירא להגמרא דהכא דלא אמרינן רישא אידי דסיפא דאל"כ קשה מאי פריך הגמ' לעיל לרבה ב"ע טמא בחולין מאי למימרא מאי קושיא דלמא באמת תני ליה אידי דטמא במוקדשין דהא עד השתא קודם שפריך הא מהתם נפקא בודאי הוי קיימינן דהכא עיקר אלא ודאי ע"כ צ"ל דהגמ' סובר דלא אמרינן רישא אידי דסיפא ושפיר מקשים התוס'.

אמנם אעפ"כ יש לדחות דברי תוספות ולומר דהך ב' תירוצים בגמרא אי הכא עיקר או התם עיקר באמת פליגי אי חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמי או לא ולהך תירוץ דהכא עיקר באמת אמרינן גם לרבה ב"ע דחולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמי וטמא בחול באמת אגב נקט לה אידי דתני טמא במוקדשין ודוק: דף דף ע"א ולאביי קשיא סיפא לכאורה קשה לפ"מ שכתבו התוס' לעיל (דף ג' ע"א) ד"ה המניח דגם לאביי י"ל דהאי דבעי חותך כזית בשר הוא רק משום כדי לברר והוא רק חומרא בעלמא אבל אם אין הכותי בפנינו מותר אף בלא כזית בשר ע"ש וא"כ קשה מאי פריך הגמרא דלמא משום הכי נקט בסיפא דברייתא בא ומצאו שחוט ולא נקט יוצא ונכנס הואיל וברייתא רוצה למנקט דבעי כזית בשר מדינא לכך נקט בא ומצאו ששחט אבל ביוצא ונכנס לא בעינן חותך כזית בשר אלא משום חומרא בעלמא כדי לברר, אמנם לפי מ"ש אאמ"ו בספרו נודע ביהודא בתחילת חלק י"ד דמה שכתבו התוספות דדין חותך כזית בשר הוא רק משום חומרא הוא דוקא אם שחט הכותי בהמת ישראל אבל אם שחט הכותי בהמתו מדינא צריך לחתוך כזית בשר א"ש דהגמרא פריך הואיל ותני כיוצא בו מצא בידו דקוריא של צפורין שהוא משמע שהם של כותי הואיל ותני מצא בידו בזה שפיר פריך דה"ל למיתני אפילו יוצא ונכנס ודוק.

שם ע"ב בתוס' ד"ה מותר מיד וכו' ונראה שמרויחין נמי לגבי דידהו למאי דס"ד השתא שהוא מדאורייתא עכ"ל. ולי נראה דפשוט היו יכולין לפרש שמרויחין גם לגבי דידהו דאם לא החליפו א"כ כשנותנין לישראל כשר חמץ שעבר עליו הפסח הוא עובר אלפני עור לא תתן מכשול הואיל ונותן לו דבר האסור מדאורייתא ולכך החליפו כדי שלא יעבור על לפני עור כו' ודוק: דף ה' ע"א תוס' ד"ה על פי הדיבור כו' וא"ת למאי דס"ד דלא הוי עפ"ד תקשי הא דאמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור עכ"ל.

ונ"ל לתרין דהנה לקמן בד"ה עורביים מבעי ליה כתבו התוס' אע"ג דכתיב עבריים מצרים כו' התם ליכא למטעי והנה י"ל דכל זה לפי האמת דאמרינן דעל פי הדיבור היה א"כ שפיר ה"ל לפרש עורביים הואיל ואיכא למטעי דעורבים ממש היו א"ו באמת הפירוש הוא עורבים ממש אבל לפי מה דקיימינן השתא קודם שמתרין עפ"י דיבור שאני ואליהו אכל מבי טבחי דאחאב הואיל ומדינא שרי כדרב ענן דמומר לע"ז לא הוי מומר לכל התורה כולה א"כ שפיר י"ל דעורבים הוא הפירוש תרי גברי דהיה שמן עורב על

שם מקומן ואין להקשות א"כ עורביים מ"ל די"ל דתני עורבים כמו מצרים עברים הואיל וגם הכא ליכא למטעי ולומר דעורבים ממש היו א"כ היכי אכל בשר שנתעלם מן העין אלא ודאי דתרי גברי מישראל היו דליכא משום בשר שמה"ע ונקראו עורבים על שם מקומן כמו עברים מצרים וא"כ לא קשה קושית התוס' דלפי מה דקיימינן השתא דלא עפ"י הדיבור היה א"כ יש לומר דתרי גברי היו מביאין לו הבשר וליכא משום בשר שמה"ע אבל לפי האמת דמסיק ע"פ הדיבור היה א"כ שפיר צ"ל דעורבים ממש היו דאי על שם מקומן ה"ל למכתב עורביים הואיל ואיכא למטעי דעורבים ממש היו ואפ"ה ליכא משום בשר שמה"ע הואיל ובאמת עפ"י דיבור שאני ולפ"ז מאד יומתק לנפשך ההמשך בגמרא דבתר דמתרץ ליה עפ"י דיבור שאני פריך ליה מאי עורבים ונכון הוא: בגמ' האי מומר ה"ד כו' הקשה הרשב"א אמאי לא מוקי הגמ' האי מומר דסיפא במומר לאותו דבר דאמרינן לקמן דאין מקבלין מהם ונ"ל לתרץ דהא ברייתא דדרש מכם בנדבה כתיב ובנדבה לא שייך לומר לאותו דבר דהא נדבה לא בא לכפרה וזהו כונת רש"י בד"ה מכם וגבי נדר או נדבה כתיב כו' דהא כי יקריב משמע כשירצו להקריב עכ"ל.

ולכאורה שפת יתר הוא זה בדבריו אלא שרש"י בא לתרץ קושית הרשב"א דגבי נדבה לא שייך לומר מומר לאותו דבר כיון שאינו בא על חטא אלא שמביא כשירצה ואפ"ה פריך הגמרא שפיר הא מהתם נפקא מעם הארץ פרט למומר כו' היינו כיון שחזינן דחטאת שהוא חובה לא מקבלינן ממומר ה"ד בנדבה דעד השתא לא ידע הגמ' לחלק בין חטאת לעולה וא"כ כיון דחזינן דבמומר לאותו דבר לא מקבלינן מניה בחטאת חובה ממילא ידעינן דבמומר לכל התורה לא מקבלינן אף קרבן נדבה ועיין מה שכתבתי בסמוך ודוק: שם ע"ב בגמ' וצריכי כו' הנה המקשה לא ידע לחלק בין חטאת לנדבה ואף שהיה יודע דבנדבה לא שייך לומר מומר לאותו דבר כמ"ש לעיל מ"מ לא ידע דטעמא דמלתא דמומר לאותו דבר דלא מקבלינן מניה משום דלאו בר כפרה הוא אלא היה סובר דאף בחטאת לא מקבלינן מניה משום דזבח רשעים תועבה וגם לפי טעמא דזבח רשעים תועבה יש לחלק בין מומר לדבר אחר לחומר לאותו דבר הואיל ובמומר לדבר אחר לא שייך למימר זבח רשעים כו' הואיל ומשום איסור אחד לא מקרי רשע כל כך אבל במומר לאותו דבר לא מקבלינן מניה משום שהוא רשע לאותו דבר שמביא עליו קרבן חטאת שפיר הוי זבח רשעים דהא על ענין אותו דבר הוא רשע וא"כ שפיר פריך הא מהתם נפקא כיון דחזינן דלא מקבלינן קרבן חובה משום זבח רשעים א"כ ממילא במומר לכל התורה כולה לא מקבלינן מניה קרבן כלל אף קרבן נדבה משום זבח רשעים הואיל והוא רשע גמור שעובר על כל התורה ופשיטא שאין מקבלין מהם שום קרבן אפילו נדבה ומתרץ ליה דהא בעולה הגהת נכד המחבר ואף דגם בהביא קרבן על הדם ומומר לאכול חלב נמי קאמר דאין מקבלין ג"כ טעמא הוא הואיל והוי מומר לאותו דבר דבחד לאו נאמר דם וחלב והוי רשע לאותו לאו והוי זבח רשעים וזהו לתירוץ שני של תוספות ולר"ת הוא נכון יותר דלא מחלקינן כלל בין מומר לדבר אחר למומר לאותו דבר דגם מומר לאותו דבר מקרי רק מומר לדבר אחד ולא ממעטינן אלא מומר לכל התורה כולה ודוק: כו' וצריכי דאי אשמעינן חטאת משום דלכפרה כו' ר"ל דבחטאת איכא למימר מה דמעט קרא מומר לאו משום דזבח רשעים תועבה הוא אלא משום דלא ניתן לכפרה הואיל ועדיין עומד במרדו ובזה דעת לנפשך ינעם דברי התוס' ד"ה מעם הארץ ודוק:

דף ו בגמ' ור"ג וב"ד נמי כר' מאיר ס"ל קשה לי לפי מה שהקשה הרא"ש לקמן (דף יב) למה סמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ולא אמרינן סמוך מיעוטא דאינו מומחין לחזקה דבהמה בחי' בחזקת איסור עומדת ואתרע ליה רובא ותירץ הרא"ש ז"ל דמיעוט דאינו מומחין לא שכיח ואפי' ר"מ דחייש למיעוט דלא שכיח לא חייש עכ"ל ע"ש ברא"ש ולפ"ז קשה לי למה צריך הגמרא לומר דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל הא אף אי לא סברי כר"מ ולא חיישי למיעוט אפי"ה שפיר גזרו על שחיטת כותי משום דסמוך מיעוט כותים שהם מומרים לע"ז לחזקה ואתרע ליה רובא כקושית הרא"ש והכא ליכא למימר כתירוץ הרא"ש דהא ע"כ האי מיעוט גבי כותים הוי מיעוט דשכיח דהרי באמת ר"מ חייש לאותו מיעוט: ויש לומר דכאן לא שייך לומר חזקה כלל די"ל דאסרו שחיטת כותים משום חשש שמא מחשבתו לע"ז ולפ"ז דוקא לר"מ דחייש למיעוטא אסרינן שחיטת כותים משום האי מיעוט שהם עובדי ע"ז כדאמרינן דמות יונה מצאו להם וכו' אבל לדידן דלא חיישינן למיעוט לא שייך לומר סמוך מיעוטא לחזקה הואיל ובהמה בחייה לא היתה כלל בחזקת איסור תקרובות ע"ז רק בחזקת איסור אינה זבוחה וכאן לא משום איסור אינה זבוחה נגעו בה הואיל ונשחטה כהוגן רק משום איסור ע"ז ולזה לא הוחזקה הך בהמה מעולם: אמנם אני אומר דאפי"ה הקושיא במק"ע דהנה לקמן על המתני' דשחיטת נכרי נבילה כתבו התוספות והרא"ש טעמא הואיל וכתביב וזבחת ואכלת מי שהוא בר זביחה אכול מזבחו ומי שאינו בר זביחה אין אתה אוכל מזבחו וכן כתב הרא"ש אחר זה גבי מומר להכעיס אסור לאכול משחיטתו אפי' בדק לו סכין וראה ששחט יפה אפי' הכי אסורה הואיל ואינו חושש לזבוח הוי ככותי שאינו בר זביחה עכ"ל.

ולפ"ז אני אומר שיש עוד טעם מלבד הך טעמא שמחשבתו לע"ז עוד טעם אחר אפי' לא היה מחשבתו לע"ז ג"כ אסור מטעם שאינו בר זביחה הואיל ומומר לע"ז הוי מומר לכל התורה כולה כדמסקינן לעיל (דף ה' ע"ב) וא"כ הנך כותים שעובדים לע"ז לא הוי בר זביחה הואיל והוא מומר לכל התורה כולה וכמו שאמר האי סבא לר' אבוהו לקמן לית כאן שומרי תורה.

היוצא מזה דכל שחיטות כותי שאינו מקיים מצות לא הוי כלל שחיטה מעליא ולא נקרא כלל בשם שחיטה רק כנהרגה ועיין בת"ש ריש סי' ב' ולפ"ז הקושיא במק"ע למאי צריך הגמרא לומר דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוט הא אפי' אם לא חייש למיעוטי אפי"ה שפיר גזר על שחיטת כותים שאסורה ולא מטעם שמחשבתו לע"ז אלא מטעם הואיל והך מיעוט שהם עובדי ע"ז אינן כלל בעלי זביחה ושחיטתן לא מקרי כלל שחיטה הואיל ואינן בכלל וזבחת וא"כ אף שרובם אינן עובדי ע"ז והם בכלל בעלי זביחה מ"מ אמרינן סמוך מיעוטא שאינן בעלי זביחה לחזקה שבהמה בחי' בחזקת איסור אינה זבוחה ואיתרע לה רובא ואמרינן דגם השתא לאו זבוחה היא הואיל וכותי שחטה וחיישינן שמא אותו כותי הוא ממיעוט שאינן בעלי זביחה ושחיטתן נבילה וא"כ למאי צריכין לומר דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל: ומכח קושיא זו אמרתי להוכיח כדעת הרמב"ם בפרק ד' מהלכות שחיטה הלכה י"ב שכתב דנכרי שאינו עובד ע"ז ששחט שחיטתו אינו אסורה הגהת נכד המחבר עיין בש"ע סי' ב' ובט"ז ס"ק א' ע"ש: אלא רק מדרבנן ולית ליה לרמב"ם הך דרשא שמביא הרא"ש דזבחת אלא ס"ל להרמב"ם דאף שאינו בר זביחה נמי שחיטתו כשרה מדאורייתא ולפ"ז שפיר קאמר הגמרא ר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דע"כ טעמא דר"ג

וב"ד שאסרו שחיטת כותים הוא משום דחיישינן שמא מחשבתו לע"ז אבל משום חשש שאינו בר זביחה בודאי לא גזר על כל הכותים הואיל והוא רק איסור דרבנן וכיון שע"כ טעמא דר"ג הוא לאסור שחיטת כותים משום שמחשבתם לע"ז שפיר צ"ל דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוט הואיל ואלו כותים שעובדים ע"ז המה מיעוט אבל משום סמוך מיעוטא לחזקה ליכא למימר הואיל ובהמה בחי' מעולם לא היה בחזקת איסור ע"ז ודוק אבל להרא"ש לשיטתו דסובר דהאי דרשא וזבחת ואכלת הוא דרשא גמורה ומי שאינו בר זביחה שחיטתו אסור מן התורה א"כ שפיר י"ל דאסרו שחיטת כותים לאו משום חשש שמחשבתו לע"ז אלא משום חשש שהם אינן במצות ואינן בעלי זביחה שפיר קשה דה"ל טעמא דר"ג וב"ד משום שבהמה בחי' בחזקת איסור אינה זבוחה עומדת וסמוך מיעוט שאינן בעלי זביחה לחזקת איסור אינה זבוחה.

וצ"ל דלהרא"ש באמת הגמרא דהכא קאי אליבא דרב ענן לעיל דמומר לע"ז לא הוי מומר לכל התורה והאי סבא שאמר לר"ש בר' אליעזר ושמת סכין בלועיך לא אמר אלא שהם עובדי ע"ז משום שמצאו דמות יונה אבל שאר מצות מקיימים וא"כ כל הכותים אף אלו שעובדים להך דמות יונה הם בעלי זביחה ולא אסר ר"ג וב"ד וגם ר"מ שחיטת כותים אלא משום שמא מחשבתו לע"ז ושפיר צ"ל דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוט הואיל ולענין איסור שחיטת ע"ז לא שייך למימר סמוך מיעוט לחזקה דהא הבהמה לא הוחזקה מעולם לע"ז ועפ"ז אמרתי נמי ליישב מה שיש לדקדק על הגמרא לקמן דקאמר אינהו גזרו ולא קבלו מינייהו אתי ר"א ור"א גזרו וקבלו מינייהו ולכאורה קשה למה לא קבלו מר"מ ומר"ג וב"ד ומר"א ור"א קבלו ובאמת רש"י בד"ה וקבלו מינייהו הרגיש בזה וכתב לפי שהיו רגילים בהם ובדורו של ר"א ור"א היה אפשר להם לפרוש ודבר זה הוא דוחק מאד ועוד קשה על ר' אבוהו איך שלח לאתווי יין מבי כותאי ולא חש לגזירת ר"מ ור"ג וב"ד ואף שכל הדור היו רגילים והיה דור פרוץ ולא חשו לגזירת רבנן למה לא חש ר' אבוהו שהיה ת"ח [ודוחק לומר שלא היה ידע מהך גזירה] אבל לפי מ"ש אתי שפיר דגבי ר"מ לא אמר האי סבא אלא ושמת סכין בלועיך והיינו משום שדמות יונה מצאו להם בהר גריזים ובאמת לא אמר עליהם אלא שהם חשודים לעובדי ע"ז וא"כ גזרת ר"מ ובית דינו לא היה אלא משום שחיישי למיעוט ולכך לא קבלו מהם הואיל והלכה כחכמים דלא חיישינן למיעוט וא"כ שחיטתן מותרת וגם יינם מותר הואיל ורוב מהם לאו עובדי ע"ז ולכך שדר ר' אבוהו לקנות מהם יין הואיל וגם ר"א ס"ל כחכמים דלא חיישינן למיעוט אבל לבתר הכי דקאמר האי סבא לר"י בן יוסף לית כאן שומרי תורה היינו שהכותים שבכאן אינן מקיימים התורה וא"כ גם מצות שחיטה אינן מקיימין וא"כ בלאו הך טעמא דשחיטתו הוא לע"ז נמי שחיטתן אסורה הואיל ואינן בר זביחה ולפ"ז שפיר גזר ר"א ור"א על שחיטתן אף דלא חיישינן למיעוט מ"מ מטעם סמוך מיעוטא לחזקה שבהמה בחי' בחזקת איסור אינה זבוחה עומדת וסמוך מיעוט שאינן בר זביחה להך חזקהוואתרע ליה רובא ולכך קבלו מינייהו הך גזרה הואיל ואף לרבנן דלא חיישי למיעוטא נמי שחיטתן אסורה וזהו שמתרץ אינהו גזרו ולא קבלו מנייהו הואיל וגזרתם היה רק משום ע"ז ולא משום שאינן בעלי זביחה ולכך לא קבלו מנייהו אבל ר"א ור"א גזרו משום שאינן שומרי תורה שפיר קבלו מנייהו ונכון הוא: וזה שאמרתי רק לחדודי בעלמא אבל האמת יורה דרכו דבדורו של ר' אמי ור' אסי ע"כ

קבלו מטעם שבדורם היו רוב כותים מזלזלים במצות ועובדים ע"ז דאי משום טעם
דסמוך מיעוטא לחזקה כנ"ל א"כ הא תינח שגזרו על שחיטתן דאיכא למימר הך חזקה
אבל יין שלהם וגם לבטל רשותם לענין שבת למה גזרו ולמה לא אזלינן בתר רוב כותים
שאינן מזלזלין במצות א"ו דבדורם של ר"א ור"א רוב כותים היו מזלזלין במצות:
ואפשר ג"כ כיון שהיו רוצים לחזק לאסור שחיטתן הגהת נכד המחבר
גזרו גם על יינם ולענין רשות עיין לקמן דף צ"א: שבת משום מגדר מלתא:
דף ח ע"א בגמ' אר"ז אמר שמואל ליבן סכין כו' והאיכא צדדין כו'.

כתב הפ"ח דמסתבר אפילו להאוסרים דס"ל דלא אמרינן בית השחיטה מרווח רוח וא"כ
נגעו הצדדין בסימנים מ"מ בעוף אם תפס הקנה לבדו באופן שלא נגע בושט כלל כשר
בסכין מלובנת דקודם שנשחט הרוב אע"פ שנגע הסכין בצדדין כשר דפסיקת הגררות
ברובא ואחר שנשחט הרוב לא מטרפי עכ"ד.

והקשה בספר תבואת שור לפ"ז מאי פריך הגמ' והאיכא צדדין דלמא ר"ז בעוף אמרה
וכגון ששחט הקנה ע"ש. ונ"ל לתרץ דע"כ איירי ר"ז בבהמה ולא בעוף דבש"ע סימן
צ"ד סעיף ז' איתא בשר רותח שחתכה בסכין חולבת כל החתיכה אסורה וכתב הש"ך
שם ס"ק כ"ה דאפילו הסכין למטה והבשר למעלה דתתאה הוא צונן אפ"ה אסור דאגב
דוחקא דסכינא בלע טובא, עוד מקשה שם בש"ך למה אמרינן בשוחט בסכין של איסור
דסגי בקליפה אף שבית השחיטה הוא חם ולא אמרינן שכל הבהמה נאסר כמו דאמרינן
גבי בשר רותח שחתכו בסכין של איסור דאסור כל החתיכה ומתרץ דשאני הכא דכל
החתיכה היא רותח ונבלע האיסור בכל החתיכה אבל גבי שחיטה אין כל הבהמה רותחת
אלא בית השחיטה לבד.

ולפ"ז אני אומר דאם נמצא בזה הסכין מלובנת שנבלע בו איזה איסור ושחט בו בודאי
לא סגי בקליפה ואוסר כל הבהמה ששחט בו אם אין ששים נגד הסכין דהואיל והסכין
הוא חם א"כ אגב דוחקא דסכינא מחפשי' בכולו ומכ"ש אם האי סכין מלובנת נבלע
מאיסור שמן דפשיטא שאוסר בכולו הואיל והסכין הוא רותח והאי שמנונית שנבלע בו
מפעפע בכולו ודבר זה מפורש בש"ך שם ס"ק כ"ז ע"ש ודע שכל זה אי לא אמרינן
דבית השחיטה מרווח רוח ושפיר שייך לוחר דאגב דוחקא דסכינא האיסור שנבלע בסכין
מחפש בכל הבשר אבל אי אמרינן בית השחיטה מרווח רוח לא שייך כלל לומר כאן
דוחקא דסכינא.

ומעתה אני אומר דאי לא אמרינן בית השחיטה מרווח רוח יש לאסור אותה הבהמה או
אותו עוף שנשחט בסכין מלובנת אם אין ששים נגד הסכין דהנה הט"ז בסי' י' ס"ק י'
מקשה על המחבר ושאר פוסקים דס"ל דסכין ששחט בה כשרה אע"פ שמלוכלך בדם
יותר לשחוט בו פעם אחרת והקשה הט"ז מהגמ' לקמן דפריך מ"ש טרפה דקא בלע
איסורא התירא נמי קא בלע אבר מן החי ומשני אימת בלע סכין לכי חיימא ואימת חיימא
בתר שחיטה האי שעתא אין שם אמ"ה עליו ולפ"ז מקשה הט"ז דאם לא קנח הסכין א"כ
יש עליו איסור אמ"ה שהוא בעין על הסכין ומה שהוא בעין לא צריך חימום כלל דהא
אף למ"ד בית השחיטה צונן יש איסור ממה שהוא בעין על הסכין וא"כ כששוחט בהמה
כשרה יהיה אסור לשחוט בהמה אחרת אחריו משום איסור אמ"ה שיש עדיין בעין על

הסכין ע"ש בט"ז שהאריך בזה ובסוף דבריו שם מקשה על הב"ח והאגודה דפסקו שבעי קינוח להסכין משום שמנונית איסור אמ"ה שעליו ומקשה איך אמרה תורה לשחוט שום שחיטה נימא דבתחלת השחיטה בולע קצת איסור אמ"ה וחוזר ואוסר בגמר שחיטה.

והנה הט"ז מתרץ שם ואומר דדוקא אם החשש משום טעם הבלוע בסכין שיחזור ויבלע בסימנין פרכינן דיש ג"כ בכשרה טעם איסור הבלוע מן אמ"ה משא"כ אם אין החשש אלא שנשאר בעין עליו זה לא שייך באמ"ה שהרי אין שם ממשות מן אמ"ה ואפילו לחלותית אלא שנבלל בדם וכיון שהדם אינו מבליע אלא שהסימנין טרודים לפלוט דם ע"כ אין איסור גם משום אמ"ה אלא דשמנונית של בהמה טרפה חששו שהוא נדבק בעין שהוא דבר הנסרך ונדבק בה בודאי חששו עכ"ל הט"ז ע"ש בעיון היטב, ולפ"ז אני אומר אם שחט בסכין מלובנת בודאי יש כאן איסור אמ"ה בלוע בסכין קודם גמר שחיטה ובגמר שחיטה פולט ואוסר הבהמה או העוף שנשחט משום איסור אמ"ה הנבלע בסכין שהרי הסכין הוא רותח ואגב דוחקא דסכינא מחפש האיסור בכל הבהמה או העוף ואוסר בכולו כסברת הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ח' וס"ק כ"ז ולפ"ז קשה על ר"ז אמר שמואל איך סתמו דבריהם בשחט בסכין מלובנת ששחיטתו כשרה ולא אמרו שעדיין נאסר משום איסור אמ"ה אבל יש לומר דלא צריך לפרש הואיל ובכלל הבהמה מסתמא יש ששים נגד הבלוע של איסור אמ"ה הנבלע בסכין ולפ"ז יש לומר דהגמרא ידע דדוקא בבהמה שהיא גדולה ואפ"ל בבהמה דקה בזה אמרינן דיש ס' נגד הבלוע של אמ"ה אבל בעוף כיון שיש עוף קטן שאין בו ס' בזה בודאי אסור אם שחט בסכין מלובנת הואיל ואין בו ס' א"ו דשמואל לא איירי כלל בעוף רק בבהמה ושפיר פריך הגמ' והאיכא צדדין: דף ט ע"ב בתוס' ד"ה התם הלכתא גמירי לה כו' וא"ת כל ספק ברה"י מנ"ל דטמא היכא דאיכא חזקת טהרה אי מסוטה הא איתרע לה חזקה וי"ל דגמרינן שפיר מסוטה דעשאה הכתוב כודאי כו' עכ"ל וקשה לי לדעת הרשב"א דס"ל דכל ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה א"כ מנ"ל דעשאו הכתוב כודאי ואי משום שנאסרה על בעלה קודם שבדקו אותה המים הא אף אם הוי כספיקא נמי אסורה מספק וא"כ קושית התוס' במק"ע דגבי ספק טומאה ברה"י מנ"ל דספיקו אסור אם יש לו חזקת טהרה ובזה ליכא למימר דספיקו טמא משום ספק דאורייתא לחומרא הואיל ויש לו חזקת טהרה, אמנם זה יש לדחות דאי משום ספק אסרה תורה ל"ל שני פעמים ונטמאה חד לאסרה על בעלה הא בלא"ה ידעינן שהיא אסורה מכח ספיקא דאורייתא לחומרא ולזה לא צריך קרא הכא לאשמעינן שהיא אסורה מכח ספיקא דהא להרשב"א מאשם תלוי ילפינן דכל ספיקא דאורייתא אסור אלא ודאי דקרא ונטמאה דכתיב גבי סוטה אתי לאשמעינן דלאו משום ספיקא נאסרת על בעלה אלא שהיא אסורה על בעלה מכח ודאי ונפקא מניה כי היכי דלילף מסוטה לטומאה ברשות היחיד שספיקו טמא אף דאית ליה חזקת היתר: דף י' ע"א השוחט בסכין ונמצאת פגומה נחלקו רבותינו הרמב"ם והראב"ד אם חייב לבדוק הסכין אחר שחיטה.

שלדעת הרמב"ם חייב לבדוק אם אין בו פגם. ולדעת הראב"ד אינו צריך אא"כ רוצה לשחוט אחריה.

וכמבואר בדבריהם פ"א מה' שחיטה הלכה כ"ד. ולכאורה נראה כדברי הרמב"ם.

והנה הראב"ד השיגו שאילו היה צריך היו אומרים כן בגמרא בהדיא. כמ"ש השוחט צריך שיבדוק בסימנין אחר שחיטה.

אמנם אני אומר רואה אני ק"ו הדברים. שהרי שם נחלקו אם הוא נבילה או טרפה.

וכתבו התוס' הטעם משום דרוב פעמים שוחט כדרכו. וכאן אמר רב הונא פסולה. ולשון פסולה אינו חוזר על הבהמה רק על השחיטה שהשחיטה פסולה. וכיון שהשחיטה פסולה א"כ נבילה היא.

וא"כ דין זה חמור יותר. ולא שייך למימר רוב פעמים אינו נפגם בעור וראוי לשחיטה בדיקה חיובית יותר.

אמנם אין זה ראיה דעד כאן לא החמיר רב הונא אלא בנמצא פגום לפנינו ואז לא שייך לומר רוב פעמים אינו נפגם בעור דגמבעצם רוב פעמים אינו נפגם. וע"כ סכין זה יצא מרוב וחיישינן לעור.

אבל לענין לבדוק הסכין נוכל לומר שא"צ ורוב פעמים אינו נפגם כלל. ועוד איך אפשר לתרץ כן לרמב"ם ולומר דק"ו הוא ואיהו הרמב"ם מדויל ידיה משתלים דאיהו ס"ל בלא בדק בסימנין אחר שחיטה ונחתך הראש קודם שיבדוק הרי זו נבילה כמבואר בדבריו פ"א ה' י"ב ומדכתב הרי זו נבילה ולא כתב ספק נבילה משמע נבילה ודאי דמוקמינן לה בחזקת אינה זבוחה.

ובשוחט בסכין ונמצא פגום כתב ה"ז ספק נבילה. הרי שאפילו נמצא פגום לפנינו קיל יותר מלא בדק בסימנין.

והטעם נ"ל משום דכאן הרי היא זבוחה לפניך. אבל לא בדק בסימנים אין כאן זבוחה לפניך.

ואדאון בהא שאם נמצא סכין פגום הוא ספק נבילה. קשיא לן מה דאמר הוה עובדא וטריף רב יוסף עד תליסר חיותא.

ולעיל (דף ט) בלא בדק בסימנין אמרינן ר"א בן אנטיגנוס וכו' אמר טרפה ואסורה באכילה במתניתא תני נבילה ומטמא. הרי דלשון טרפה לא שייך על נבילה.

וכן לקמן (דף לב) הקשה ורמינהי אלו טרפות ואפילו למאי דמשני תמן אלו אסורות ויש מהם נבילות. היינו כיון דחשיב כולהו לא שייך למתני נבילה שהרי יש מהם שהם רק טרפה.

אבל כאן בדבר יוסף דכולהו ספק נבילות. הוה ליה למימר וטימא רב יוסף או עכ"פ ואסר ר"י.

אבל וטריף רב יוסף לא שייך רק על טרפה. וצריך לומר דרב יוסף סובר כר"א בן אנטיגנוס דגם לעיל אמר טרפה ואסורה באכילה.

אמנם הטעם כתבו שם התוס' משום דרוב פעמים שחיט שפיר. וא"כ גם כאן צ"ל משום דרוב פעמים אינו נפגם עד מפרקת האחרון משום דבראשונות מזהיר זהיר וכמ"ש התוס'.

אלא דלפי מה דרצה לומר כרב חסדא ולבר מקמייתא וא"כ לית ליה סברא דמזהיר זהיר. וא"כ למה טריף הוה ליה לטמא.

ואומר אני לפי מה שנתחבטו האחרונים בדין ס"ס במקום חזקת איסור. והרשב"א רצה להוכיח דמהני.

שהרי ועפ"ז יש לתרץ שינוי דברי ס"ס עדיף מרוב. וכיון דרוב התוספות בנדה שכתבו שלש מהני אפילו במקום חזקת איסור ספיקות וראיה ממצא גדיין ותרנגולין שחוטין דמתירין מטעם רוב מצויין אצל שחיטה וכו' אלא שהוקשה להרשב"א שהרי כאן בסכין פגום איכא בקמייתא ס"ס וקיי"ל לאיסור אפי' קמייתא.

ודברי הרשב"א בתשובה ההיא הם קושי ההבנה. ואין לנו עתה עסק בביאור לשונו: אמנם נבאר לדינא מה שנלע"ד דהנה מצינו רוב מהני בשחיטה.

כהאי דמצא גדיין ותרנגוליו ומצינו רוב דלא מהני כמו בלא בדק בסימנין שרוב פעמים שחיט שפיר ואפ"ה למר נבילה ולמר טרפה. ומצינו ס"ס דלא מהני כהאי דסכין פגום.

ואומר אני דבמקום דלא אתייליד ריעותא והיא זבוחה לפנינו מהני רוב ולהכי מצא גדיין וכו' מהני רוב שהרי זבוחה לפניך ולא אתייליד ריעותא. ובלא בדק בסימנין אף דלא אתייליד ריעותא ואיכא רובא דרוב פעמים קשחיט שפיר.

מ"מ אינה זבוחה לפניך ולכך לא מהני רובא וכן בנמצא סכין פגום אף דאיכא ס"ס מ"מ כיון דאתייליד ריעותא שהרי פגום לפניך לא מהני ס"ס. וק"ו דלא מהני רובא שהרי ס"ס עדיף מרובא כמו שהוכיח הרשב"א בתשו' סי' ת"א דרובא לא מהני לענין ממון דאין הולכין בממון אחר הרוב וס"ס מהני לענין ממון מיהו דוקא רובא דליתא קמן.

אבל רובא דאיתא קמן מהני גם לענין ממון וסנהדרין יוכיח שנים אומר' חייב ואחד אומר זכאי מוציאין ממון ע"פ הרוב. וא"כ רובא דאיתא קמן איכא למימר דעדיף מס"ס.

ורובא כזה מהני בחזקת איסור אף דאתייליד ריעותא. ולהכי כל איסורים שבתורה חז בתרי בטיל אך שאין לך איתחזיק איסורא ואתייליד ריעותא גדול מזה שיש בו ודאי איסור.

ובזה כל מה שהוקשה להרשב"א הנ"ל ניחא ומיושב שפיר. ולפ"ז קשיא לדעת הרמב"ן שהביא הרשב"א בחידושו דאוסר בנאבד הסכין.

והרי שם אין ריעותא לפניך ולמה יהיה אסור והלא איכא ס"ס שמא אינו פגום ואת"ל פגום שמא במפרקת איפגום ואם רוב מהני במקום דליכא ריעותא אף בחזקת איסור. ק"ו לס"ס דעדיף מרוב וכמ"ש הרשב"א בתשובה הנ"ל.

נראה כאשר נדקדק עוד בתשובת הרשב"א שהוכיח ס"ס לא מהני במקום חזקת איסור. שהרי בקמייתא איכא ס"ס שמא באחרונה.

את"ל בראשונה שמא במפרקת. והלא גם באחרונה איכא ס"ס שמא במפרקת.

ואת"ל בעור שמא לא שחט נגד הפגימה. וצריך לומר דמזה לא הוה הוכחא דשמא מיירי שאין בסכין מלא שני צוארים חוץ הפגימה אלא דבנדה כתבו התוס' עוד ספק שמא במיעוט בתרא וצריך לומר דס"ל לרשב"א דזה לא הוה ס"ס שכל זה שם א'.

שמא שחט בלא פגם. ואין ספק א' מתיר יותר מחבירו.

אבל בקמייתא איכא ס"ס שמא במפרקת האחרון. ואפ"ל השניה כשרה.

ואת"ל בעור ונטרפה השניה אכתי שמא בשניה. או על דרך זה שמא במפרקת האחרון ואת"ל בראשו שמא במפרקת.

ועכ"פ מוכח דלא מהני ס"ס שהרי אפילו רק ראשונה אסורה. והיינו באתייליד ריעותא אבל בנאבד הסכין איכא למימר דגם הרמב"ן אינו אוסר כי אם כששחט רק אחת דליכא ס"ס אבל בשחט ב' ונאבד אז הראשונה כשרה.

ובזה מתורץ קושיית הרשב"א לקמן דקאמר למפסל קמייתא. והקשה הרשב"א דלהרמב"ן הוה ליה למימר לאכשורי קמייתא.

שהרי אם לא יבדוק כלל ממילא אסורה ולדידי ניהא שאם לא בדק כלל וישחוט עוד תהא הראשונה כשרה אפי' לא יבדוק אח"כ כלל מטעם ס"ס ואפילו להרמב"ן אלא שכל זמן שאינו שוחט אחרים ליכא ס"ס. ולהכי מצריך רב כהנא בדיקותא שאין עושין בידיים ס"ס לכתחילה.

כן היה נראה לע"ד לולי שהרמב"ן עצמו הקשה על עצמו קושיא זו דהו"ל למימר לאכשורי קמייתא. והנה למ"ד לעיל בלא בדק בסימנין טרפה ואסורה באכילה.

א"כ אף דלא מהני רובא כיון שאינה זבוחה לפניך מ"מ היינו לענין איסור אכילה שהוא נגד חזקת איסור דבהמה בחזקת איסור עומדת. אבל מהני עכ"פ לטהר מידי טומאה.

משום דלענין טומאה ליכא לדידיה חזקה דבחזקת איסור עומדת ולא בחזקת טומאה. ה"ה לס"ס דמהני עכ"פ לענין טומאה אף דאתייליד ריעותא והיינו בראשונה דאיכא ס"ס אבל אחרונה דליכא ס"ס היא אפילו ספק נבילה.

ובזה נבין דברי רב יוסף. דהא בלא"ה יש לדקדק לפי מה דאוקמה לרב יוסף כרב הונא ואפי' קמייתא.

א"כ מה זה שאמר וטריף עד תליסר דמשמע עד תליסר ולא יותר וכיון דלרב הונא כולן אסורות הו"ל למימר הוה עובדא וטריף רב יוסף תליסר חיותא אמנם לדידי אתא שפיר דמעשה שהיה ארבעה עשר שחיט ועד תליסר דהיינו הראשונה טריף אבל לא טימא. אבל האחרונה דליכא ס"ס טימא אפילו משום ספק נבילה.

ולקמן נדבר עוד בזה: ונשובה למחלוקת הרמב"ם והראב"ד. והנה הראב"ד הקשה על הרמב"ם שאלו היה צריך היו אומרים כן בגמ' בהדיא כמו שאמרו השוחט צריך שיבדוק בסימנים והכ"מ הליץ בעד הרמב"ם דלא דמי לסימנין דשם אפילו דיעבד אם לא בדק למר נבילה ולמר טרפה.

ולכך אמרו צריך שיבדוק משא"כ בסכין אפי' לרמב"ם היינו לכתחילה אבל דיעבד אם לא בדק כשר לכך לא אמרו בגמ' צריך שיבדוק הסכין: ולפ"ז להרמב"ן דסובר אם נאבד הסכין אסור. א"כ נשאר קושיית הראב"ד.

ולא שייך תירוצו של הכ"מ. אמנם ע"כ לא קאמר הרמב"ן כן אלא לרב הונא.

וא"כ איכא למימר שמואל דאמר לעיל צריך שיבדוק בסימנין ולא קאמר צריך שיבדוק סכין סבר כרב חסדא. ואף דדוחק לאוקמי שמואל דלא כהלכתא.

מ"מ איכא למימר דסבר כרב חסדא בשבר עצמות דהיינו כהלכתא. וא"כ ק"ו דכשר בנאבד וכמו שכתבו הפוסקים: ואומר אני דעדיין צריך טעמא מנין לו להרמב"ם דין זה דבעי בדיקה.

ונראה שיצא לו זה ממה דרב כהנא מצריך בדיקותא בין כל חדא וחדא. ולפ"ז סובר הרמב"ם דבדיקה זו חיובית.

ודלא כרמ"א שסובר שזה רק עצה טובה אמנם נוכל לומר דזה עצה טובה ומזה ממילא מוכח דעכ"פ בסוף השחיטה בעי בדיקה מן הדין. מדיהיב עצה טובה למבדק בין כל חדא כדי שאם ישתכח לבסוף פגום לא יפסיד למפרע מכלל דבסוף בעי בדיקה דאל"כ לא יבדוק כלל לא באמצע ולא בסוף: עוד נ"ל טעם הרמב"ם דהוה קשיא ליה מה דאמר כמאן כרב הונא ולמפסל קמייתא.

והרי לרב הונא אפי' אם לא יבדוק עתה ויבדוק לבסוף תפסל קמייתא. וס"ל להרמב"ם דס"ס לא מהני בחזקת איסור.

וא"כ אדרבא הוה ליה למימר כרב הונא ולאכשורי קמייתא. אלא ודאי שעיקר כוונתו על עיקר הבדיקה שהצריך לבדוק אחר כל שחיטה לא לבדוק כלל.

אלא שבדיקה זו הכרחית שאם ימצא פגום למפסל קמייתא. אבל לרב חסדא היה סבור שאין צורך בבדיקה כלל.

דלרב חסדא אין דרך עור לפגום ולא עצם המפרקת באמצע השחיטה כל זמן שזהיר לשחוט עוד. שהרי רב חסדא מכשיר כולם להואי בעית אימא דלעיל.

ומשני כרב חסדא ולאכשורי בתרייתא דהיינו כלישנא קמא. וגם לרב חסדא עצם המפרקת עשוי לפגום ולכך בדיקה זו הכרחית גם לרב חסדא לאכשורי בתרייתא: ואומר אני דיש להוכיח כהראב"ד.

וגם צריכין אנו להבין דעת הראב"ד שפסק שא"צ לבדוק כי אם ברוצה לשחוט עוד. וממ"נ אם מוקמינן הסכין אחזקתו א"כ אפי' רוצה לשחוט למה צריך לבדוק וכבר בדקו בראשונה עדיין הוא בחזקתו ואי חיישינן שיפגם א"כ גם הראשונה אסורה כל זמן שאינו בודקו.

והנה נפרש דברינו שיש להוכיח כהראב"ד דאי כהרמב"ם א"כ בדיקה זו חיובית אחר כל שחיטה ושחיטה. ואדרבא אחר האחרונה הוא עיקר החיוב שבאמצעות הוא רק עצה טובה לדעת רמ"א.

א"כ למה אמר רב כהנא מצריך בדיקה בין כל חדא וחדא. הוה ליה למימר מצריך בדיקה בתר כל חדא וחדא דמשמע אפילו אחר האחרונה.

אבל בין כל חדא משמע דוקא בנתיים שרוצה לשחוט עוד הוא דמצריך בדיקה. משא"כ בתר בתרייתא שאינו רוצה לשחוט עוד א"צ בדיקה.

ומזה יצא לו להראב"ד לחלק בין רוצה לשחוט עוד או לא. ולקמן נפרש הטעם בזה ועכ"פ לדעת הרמב"ם קשיא.

ורציתי לומר דרבנותא קמ"ל לא מבעי באחרונה פשיטא שיבדוק. אבל באמצעיות הוה אמינא שא"צ לבדוק שיסמוך עצמו על מה שיבדוק באחרונה וכדעת רמ"א באמת קמ"ל דמצריך לבדוק אפילו בין כל חדא וחדא.

וכדעת הב"ח שאינו רשאי להמתין עד לבסוף. אלא דקשה תינח לדעת הב"ח אבל לדעת רמ"א קשה, ועוד דגם לדעת הב"ח מי ניחא דהרי אי הוה אמר בתר כל חדא וחדא גם האמצעיים גם האחרונה בכלל.

דהרי בתר כל חדא וחדא כולל כולם. וא"כ ממילא הוה שמעינן רבותא דהב"ח והוה ידעינן גם בתר בתרא.

ולמה דקדק בלשונו בין כל חדא וחדא דמשמע לאפוקי בתר בתרייתא. ואדרבא נוכל לומר דלדעת רמ"א יותר ניחא.

דלדעת רמ"א הבדיקה אחרונת היא חיובית מצד הדין. והבדיקה בנתיים אינה חיובית ורב כהנא מצריך רק משום עצה טובה.

וא"כ אי הוה אמר מצריך בדיקה בתר כל חדא וחדא היה כולל האחרונה ובינתיים בחדא מחתא. והוה אמינא שכמו שהאחרונה היא חיובית כן בינתיים.

ולכך לא כללם בחדא. אמנם גם בזה לא נחה דעתי דאכתי קשה איך שביק בדיקה אחרונה החיובית ולא הזכירה והאמצעיים שהוא רק עצה טובה הזכיר יציבא בארעא וכו'.

וא"כ הוה ליה לאוכוחי כרב חסדא לאכשורי בתרייתא. ולכך לא הוצרך בתר האחרונה שהרי לרב חסדא בדיקה זו אינה מועלת כלל כיון שכבר בדק הסכין בינתיים קודם האחרונה.

אפילו אם ישתכח בתר בתרא פגום כשרה. ולמה נסתפק כרב הונא.

אלא ודאי כראב"ד דאפילו לרב הונא א"צ בדיקה אחר שחיטה כל זמן שאין ריעותא לפנינו מטעם ס"ס שמא אין כאן פגימה כלל. ואת"ל יש שמא לא אפגם אלא במפרקת.

ואף דיש לפנינו לברר ספק זה אם יש פגימה שהרי הסכין לפנינו נבדקנו. מ"מ כבר כתב רמ"א בסי' ק"י סוף סעיף ט' שיש להתיר ס"א אף שיכול לברר א"צ לבדוק ואף דגם באשתכח פגום יש ס"ס כמו שכתבו התוספות שמא במפרקת.

ואת"ל בעור שמא לא שחט נגד הפגימה. מ"מ באשתכח פגום כיון דאתילד ריעותא לא מהני ס"ס בחזקת איסור.

משא"כ כשעדיין לא בדק. ואפילו לרמב"ן דפוסל בנאבד אפילו לא אתייליד ריעותא.
ופירשתי טעמו דזה לא מחשב ס"ס שאין ספק א' מתיר יותר מחבירו. מ"מ נלע"ד
דהרמב"ן יכול להיות שאינו חולק על הראב"ד וס"ל שא"צ לבדוק אחר שחיטה אפילו
לרב הונא.

ואפ"ה בנאבד הסכין לגמרי אוסר. והטעם דכשהסכין לפנינו שפיר יש ס"ס ספק ראשון
שמא אין כאן פגם בסכין והבהמה כשרה וגם הסכין כשר לשחוט בו עוד.
ואת"ל איפגם ונאסר הסכין אכתי שמא במפרקת והבהמה כשרה. וזהו כשהסכין לפנינו
שאנחנו צריכין לדון גם על הסכין.

אבל בנאבד הסכין שוב אין לנו עסק לדון על הסכין שהרי איננו ואנחנו דנין רק על
הבהמה לא מחשב ס"ס שאין ספק האחד מתיר יותר מחבירו והכל שם אחד שמא שחט
בסכין פגומה. וכ"ז לענין בדיקת הסכין לצורך הבהמה שכבר נשחטה יש ס"ס.

אבל אם רוצה לשחוט מחדש ודאי צריך בדיקה שאין כאן רק ספק אחד שמא איפגם
בראשונה ולכך קאמר מצריך בדיקותא בין כל חדא וחדא. אבל בתר האחרונה לא
הוצרך.

וכל זה לרב הונא דחושש שנפגמה. אבל לרב חסדא היה סבור שא"צ לבדוק כלל.
שהרי לרב חסדא כולן כשרות אפילו בתרייתא משום דבין עור ובין מפרקת אינם
עשויים לפגום באמצע השחיטה דמזהר זהיר. ומשני כרב חסדא ולאכשורי בתרייתא.
שגם רב חסדא חושש לאחרונות. וגם לדידיה מפרקת אפילו דקמייתא רגיל לפגום וצריך
בדיקה.

אלא דקשיא לדעת הראב"ד שא"צ לבדוק אחר שחיטה כי אם ברוצה לשחוט עוד וא"כ
אפילו אי כרב הונא. מ"מ אין הבדיקה משום הראשונה רק בשביל מה שרוצה לשחוט
עוד.

והוי בדיקה דלפני שחיטה. וא"כ גם לרב הונא קשה תבעי בדיקת חכם.
ולמה אמר אי הכי תבעי בדיקת חכם. דמשמע אי הכי דמוקמית כרב חסדא.
תבעי בדיקת חכם. הלא גם לפי מה דאוקמית כרב הונא גם כן תבעי בדיקת חכם: ונראה
לענ"ד דלכאורה יש להקשות על מה דאמר אי הכי תבעי נמי בדיקת חכם.
והיכן נרמז בדברי רב כהנא שאין צריך בדיקת חכם. ודלמא הא דמצריך רב כהנא
בדיקות היינו בדיקת חכם.

אמנם לרב חסדא לפי אוקימתא לאכשורי בתרייתא. א"כ הבדיקה אינה חיובית.
שאם רצה להכניס עצמו בספק דאם אשתכח פגום בסוף לאסור האחרונות הרשות בידו
וא"כ אין כאן בעובדא דרב כהנא שום הוראה לא לאיסור ולא להיתר רק עצה טובה
אתמהה, וצ"ל דהיא גופא קמ"ל דמהני בדיקותו של הטבת. וא"כ היא גופא קשיא למה
תהני בדיקתו תבעי בדיקה לחכם.

אבל לרב הונא איכא למימר שהבדיקה חיובית שהרי רב הונא חושש שמא בעור נפגמה. וא"כ רב כהנא מצריך בדיקותא להוראה.

ואיכא למימר דבאמת בדיקת חכם קאמר: עוד נלע"ד דהא ודאי היכא דלא איתחזיק איסורא ע"א נאמן רק באתחזיק איסורא מסופק בריש פ' האשה רבה ובריש מס' גיטין. וא"כ לרב הונא הבדיקה חיובית מחשש שמא נפגם בראשונה וחזקת איסור אין כאן.

חזקת איסור של הבהמה יש חזקת בדוק של הסכין. ועדיין לא אתרע חזקת הסכין. ולכך ע"א נאמן אבל לר"ח להכשיר בתרייתא היינו אם ישתכח פגום לבסוף ואז איתרע חזקת הסכין. ובהמה איתחזק איסורא.

א"כ איך מאמינים לטבח שבדקו. והא אתחזק איסורא.

ומשני דע"א נאמן. וכמו שכתבו הפוסקים דדבר שבידו מהימן.

אלא שעל שני התרוצים הנ"ל קשה לי שהרי לאוקימתא זו לאכשורי בתרייתא גם ר"ח חושש שהסכין איפגם במפרקת דראשונה. וא"כ ל"ל להגמרא למימר לאכשורי בתרייתא אם ישתכח פגום.

נימא ג"כ דלר"ח הבדיקה מחשש שמא כבר איפגם. ולע"ע עדיין חזקת הסכין לא איתרע רק מחשש ספק ולכך ע"א נאמן וכמו שרצינו לומר אליבא דרב הונא נימא אליבא דר"ח.

ולכן נראה דמה דאמר לעולם כרב חסדא ולאכשורי בתרייתא אין הפירוש כמ"ש רש"י דהדר בי' עכשיו ממה דאמר תחלה מכדימתלי תלינן וכו'. אלא נראה דלא הדר ביה.

והנה הטעם דלרב חסדא תלינן כתבו התוספות משום דבראשונות זהיר הואיל ודעתו לשחוט עוד. וכל זה שייך אם נמצא פגום אחר שפסק מלשחוט כולם כשרים דודאי במפרקת דבתרייתא הוא דנגע ובראשונות זהיר אבל אם שוחט הרבה ודעתו לשחוט עוד ופתאום באמצע השחיטה אחר ששחט ד' או ה' נמצא פגם.

והוא היה דעתו לשחוט עוד א"כ אין כאן שום סברא לתלות באחרונות יותר מבראשונות וא"כ קשיא בעובדא דרב יוסף דאמר כמאן כרב הונא ואפי' קמייתא. הלא גם לרב חסדא משכחת לה אפילו קמייתא וכגון שהיה בדעתו לשחוט יותר מתליסר.

אמנם הא ליתא דאכתי לא זכינן שטעמו של רב חסדא משום שזהיר עד דאמר ואבע"א מכדי מתלי תלינן וכו'. אלא על האיבעית אימא קשה למה לא אוקמי כרב חסדא ואפילו קמייתא וכגון שהיה דעתו לשחוט עוד.

אך נלע"ד דעד כאן לא הוצרכו התוספות לדחוקי ולומר שמזהר זהיר בראשונות יותר מבאחרונה אלא להכשיר בתרייתא דמאי סברא יש לתלות במפרקת האחרון יותר מבראשון זה עצם וזה עצם. ואם זה ודאי פוגם גם זה ודאי פוגם.

אבל להכשיר הראשונה א"צ שום טעם. שהרי רב חסדא פירש טעמו דעור ספק פוגם עצם ודאי פוגם.

ואף שנזהר שלא ידחוק בכח. מ"מ מנגיעה אי אפשר לו להזהר ונגיעת המפרקת ג"כ פוגם יותר מחתיכת העור ולכן אי אפשר בשום אופן לרב חסדא לפסול הראשונה אבל

הא קשיא לפי ואי בעית אימא עדיין ישאר כרב חסדא ובאמת בר מקמייתא ואף דמתלי תלינן מ"מ שמא מיירי שהיה בדעתו לשחוט עוד וליכא למיתלי כלל להכשיר בתרייתא. אלא שאין זה קושיא כל כך שהרי זה הלכה למעשה היה על מעשה שהיה. ואולי היה קים להו דעובדא הכי הוה שלא היה רוצה לשחוט יותר מתליסר הללו.

ומעתה לפי ואיבעית אימא לרב חסדא לא חיישינן כלל לפגם של הסכין באמצע השחיטה. שאין דרך העור לפגום וגם לא עצם המפרקת כל זמן שזהיר שלא ידחוק.

אבל מ"מ אי אתרמי שנמצא פגם באמצע השחיטה כולם אסורים בר מקמייתא. ומעתה נוכל לומר דמה דאמר דרב כהנא מצריך כו' כר"ח לאכשורי בתרייתא היינו אפילו לפי אבע"א דלעיל דתלינן מ"מ חשש ונתן עצה טובה פן אעפ"כ ימצא פגם ויהיו אחרונות אסורים וצוה לבדוק בין כל חדא ומעתה בדיקה זו אין בה צורך רק אם ימצא פגם ואז איתרע חזקת הסכין ונשאר רק חזקת בהמה בחייה בחזקת איסור.

והיה סבור דע"א אינו נאמן. ושפיר קשה תבעי נמי בדיקת חכם: עוד נ"ל לפרש דמה דאמר כר"ח לאכשורי בתרייתא אתיא גם אליבא דהלכתא דאמר מכדי מתלי תלינן.

ונקדים עוד לפרש מה דאמר בעובדא דרב יוסף כמאן כרב הונא וכו' פירש"י לשון בעיא הוא. וע"ז דחי הגמרא לא כרב חסדא וכו' וקשיא לי שהרי בעובדא דרב יוסף בלא שיבר עצמות מיירי ובזה איפסקא הלכתא כרב הונא.

וא"כ מה תבעי לך פשיטא דכרב הונא. ויותר קשיא לן מה דדחי לא כרב חסדא משכונן נפשין אדרב יוסף לאוקמי ליה דלא כהלכתא למה לן כיון דלרב הונא ודאי אתי שפיר.

ונראה משום דקשה בדברי רב יוסף דטריף עד תליסר חיותא והוה ליה למימר וטריף תליסר חיותא וכבר כתבתי לעיל מה שכתבתי ונלענ"ד דזה היה דברי הגמ' כמאן כרב הונא וכו' לשון קושיא הוא דמסתמא עביד כהלכתא והיינו כרב הונא. וא"כ קשה ואפילו בקמייתא דלר"ה גם קמייתא טרפה.

וא"כ למה אמר עד תליסר דמשמע שרק עד תליסר הטרפיף והראשונה הכשיר. היא גופא קשיא למה הכשיר הרי לרב הונא כולם טרפה.

ומשני לא כרב חסדא ולבר מקמייתא ולכן אמר עד תליסר. ואף דהלכתא כרב הונא דחיק לאוקמי כר"ח משום לשון עד.

ושוב אמר ואבע"א לעולם כר"ה דאיכא למימר דע"כ לא פליג רב הונא אלא בשוחט בהמה אחת דליכא ס"ס. דס"ס של התוס' אינו נחשב ס"ס שאין ספק א' מתיר יותר מחבירו.

אבל אם שוחט שנים. איכא בראשונה ס"ס שמא במפרקת של אחרונה ואפילו אחרונה כשרה.

ואת"ל בראשונה ואחרונה אסורה אכתי שמא במפרקת של ראשונה וראשונה מותרת. אלא דקשה א"כ בשוחט הרבה לרב הונא ראשונה מותרת.

וכיון דאשכחן דפליגי רב הונא ור"ח גם בשוחט הרבה כדמשמע בעובדא דרב יוסף דאמר כר"ח ולבר מקמייתא ואב"א מכדי מתלי תלינן וכו' וא"כ לר"ח גם אחרונות כשרות וקשה איפכא הא איכא ס"ס לאיסורא שמא בעור דקמייתא וגם קמייתא אסורה ואת"ל במפרקת שמא במפרקת קמייתא ואחרונות אסורות או עד"ז שמא בעור קמייתא ואת"ל לאו בקמייתא שמא בעור השניה וראשונה מותרת ושניה אסורה וספק א' אוסר יותר מחבירו ומקרי ס"ס גמור לאיסור.

וא"כ למה יכשיר ר"ת האחרונות: ולפ"ז אני אומר בשוחט בהמות רבות משלש ומעלה מתחלק לשלשה חלקים. בראשונה יש בה ס"ס להתירא ואין בה ס"ס לאיסורא.

שהרי לאיסור אין כאן אלא ספק אחד שמא בעור דקמייתא. ובאחרונה יש בה ס"ס לאיסורא.

ואין בה ס"ס להתירא. שהרי להתיר אין כאן אלא ספק אחד שמא במפרקת האחרונה.

ואף שיש עוד ספק שמא לא שחט כנגד הפגימה. אין ספק זה מתיר יותר מחבירו.

ובאמצעיים יש בכל א' ס"ס להתיר וס"ס לאיסור. ס"ס להתיר שמא במפרקת אחרונה שבאחרונות וכולם כשרים.

אפילו אחרונה שבאחרונות ואת"ל בעור שמא בעור של האחרונה והיא אסורה והאמצעיים מותרים, ונגד זה יש בהו ג"כ ס"ס לאיסורא. וגם ס"ס גמור שספק אחד אוסר יותר מחבירו.

ספק שמא בראשונה ובעור איפגם וכולם אסורות אפי' ראשונה שבראשונות. ואת"ל במפרקת שמא במפרקת הראשונה והיא מותרת וכל האמצעיים אסורים ולפ"ז נוכל לומר דגם לפי ואבע"א מכדי מתלי תלינן ולרב חסדא תלינן לקולא, היינו באמצעיים.

אבל אחרונה שבאחרונות גם ר"ח אוסר אפילו לפי האבע"א משום דבזו יש ס"ס לאיסור ולא להיתר. אבל רב יוסף דלא כר"ח דכיון דמתלי תלינן האמצעיים כשרים דבהו איכא ס"ס לכל הצדדים בין לאיסור בין להיתר.

ומה דאמר דלמא בעצם דמפרקת דבתרייתא. היינו כיון שיש לתלות בבתרייתא מתירים האמצעיים.

ולפ"ז מה דאמר דמה דמצריך רב כהנא בדיקותא אפילו לר"ח לאכשורי בתרייתא אתי גם לפי ואבע"א משום שעכ"פ האחרונה אסורה: ונמצא עולה לנו ראשונה שבראשונות גם לר"ח מותרת מטעם ס"ס אחרונה שבאחרונות גם לר"ח אסורה אפי' לפי ואיב"א. אמצעיים לר"ח אסורים כיון שיש ס"ס לכל הצדדים ממילא ר"ח לטעמיה ובחזקת איסור עומדת.

ולרב חסדא לפי ואיבעית אימא מותרים ולתירוץ קמא אסירי. ולתירוץ קמא לא שייך פלוגתא דר"ח ור"ח כ"א בשוחט רק בהמה אחת דליכא ס"ס כלל לא לאיסור ולא להיתר.

ולר"ח אסורה ולר"ח מותרת דעור ספק פוגם ועצם ודאי פוגם. אלא דזה ניחא אם לרב הונא הוא בגדר ספק.

אבל אם לר"ה הוא ודאי נבילה. א"כ אינו נכנס אצלו בגדר ספק דמוקי אחזקה א"כ לא מהני ס"ס.

ופשטא דלישנא דרב הונא דאמר פסולה משמע קצת שודאי פסולה. אך שאין זה כ"כ הוכחה דנוכל לומר פסולה מספק.

אמנם נראה להוכיח דלר"ה פסולה ודאי דקשיא לן בדברי הגמרא דקאמר הלכתא כר"ה בלא שיבר והלכתא כר"ח בשיבר. כפול למה לי הלכתא והלכתא.

ואם יאמר הלכה כר"ה בלא שיבר. ממילא דייקנין דבשיבר הלכה כר"ח וכן להיפך.

אלא ודאי שיש פלוגתא רחוקה בין ר"ה לר"ח דלר"ה פסולה בודאי ואפילו ספק אין כאן ומטמא ודאי משום נבילה וכן מותר לשחוט בנה בו ביום. ולר"ח כשרה בודאי ומותרת באכילה.

וא"כ אי הוה אמר הלכה כר"ה בלא שיבר. הוה אמינא בלא שיבר הלכה כר"ה ונבילה ודאי ואכתי בשיבר לא הוה ידעינן דהלכה כר"ח.

אלא דבשיבר אסורה מספק. וכן אי הוה אמר להיפך הלכה כר"ח בשיבר.

הוה אמינא בשיבר מותרות לגמרי כר"ח. ואכתי בלא שיבר לא הוה ידעינן דהלכה כר"ה שהיא נבילה ודאי.

אלא דהוה אמינא ספק. .

ולכן הוצרך לומר כפולה הלכתא כר"ה והלכתא כר"ח. ובלאשיבר הוא נבילה ודאי ובשיבר היא מותרת לגמרי.

ועכ"פ יצא לנו מזה דלרב הונא הוא נבילה ודאי. א"כ לא נכנס בכלל ספק.

וא"כ לא מהני בראשונה ס"ס וגם ראשונה אסורה, וזה שמתמה בגמרא כמאן כר"ה דהלכתא כותיה. וא"כ קשה ואפילו קמייתא.

ולמה אמר עד תליסר דמשמע שהראשונה הכשיר אמנם נוכל לומר לעולם דלר"ה ג"כ הראשונה מותרת מטעם ס"ס ופסולה דקאמר ר"ה היינו מספק. והא דקאמר הלכתא והלכתא היינו משום דאי אמר הלכתא כר"ה בלא שיבר הוה אמינא דבשיבר לית הלכתא כר"ה.

ואם שחט א' מותרת משום דעור ספק פוגם ועצם ודאי פוגם. אבל בשחט הרבה אפילו שיבר אעפ"כ האמצעיים אסורים מחשש עצם דקמייתא דג"כ ודאי פוגם קמ"ל הלכה כר"ח בשיבר ואפילו האמצעיים מותרים ואי הוה אמר הלכה כר"ח בשיבר הוה אמינא בשיבר הלכה כר"ח אפילו אמצעיים מותרים.

ובלא שיבר לית הלכתא כר"ח ואמצעיים אסורים. אבל אעפ"כ אין הלכה כר"ה דבשוחט אחת לאסור אותה.

דהוה איכא למימר עור ספק פוגם. ואין ספק מוציא וכו'.

קמ"ל הלכה כר"ה לגמרי בלא שיבר. אלא דכל זה אם ר"ח פליג באמצעיים.

וסובר מתלי תלינן. אבל קודם שזכינו לזה הוה מוכח דלר"ה אין כאן ספק רק ודאי נבילה ומקשה שפיר דאי כר"ה א"כ אפילו קמייתא, ומשני כרב חסדא ולבר מקמייתא ושפיר אמר עד תליסר.

וקאמר ואבע"א לעולם כר"ה ואפילו לר"ה שפיר קאמר עד תליסר ולבר מקמייתא שמוותרת מטעם ס"ס דאי כר"ה מכדי מתלי תלינן וכו' וא"כ ר"ה פליג גם באמצעיים והוצרך לומר כפול הלכתא והלכתא ולעולם דלר"ה הוא רק ספק נבילה וראשונה מותרת מטעם ס"ס. ושפיר אמר עד תליסר ודוק: והנה גם בעובדא דרב כהנא דמצריך בדיקה וכו' קאמר בגמרא ג"כ כמאן כר"ה וכו' ודחי לא כרב חסדא ג"כ תפול קושיא זו והרי הלכתא כר"ה.

ומאי דוחקא לאוקמי לר"נ כרב חסדא. ונראה מזה להוכיח דעת הרמב"ן דלר"ה אם נאבדה בלא בדיקה אסורה.

והנה הרשב"א נחלק עליו בחידושיו וכן בספרו תורת הבית בבית הראשון כתב להדיא דאפילו לר"ה אין איסור אלא א"כ היא פגומה לפנינו. והרא"ה בבדק הבית השיגו וכתב וז"ל ואינו נכון דלר"ה ודאי אם נאבד הסכין אחר שחיטה אסורה שהרי בכלל שיבר עצמות כל היום שישבר הסכין לשיברי שברים ואין לך אבידת הסכין יותר מזה וכו' עיין בדבריהם.

וכן הסברא שאם ר"ה אוסר בשיבר עצמות א"כ אף בלי ריעותא אוסר מספק זה"ד כנאבד הסכין. והנה רב כהנא דמצריך בדיקה וסבר דלמפסל קמייתא דהיינו שאם לא יבדוק אסורה והא דקאמר למפסל ולא קאמר להכשיר.

עיין בדברי הרמב"ן הביאו הרשב"א בחידושיו. ולכך מתמה כיון שאתה אוסר מספק ומצריך לבדוק לידע בודאי שלא נפגם.

א"כ כר"ה דאוסר אפילו בשיבר עצמות. והלא בהא קיי"ל כר"ה ומשני כרב חסדא ולאכשורי בתרייתא.

ואין הכוונה שאם ימצא פגום. שלא לאסור בתרייתא.

דהרי אם לר"ה א"צ לבדוק ק"ו לרב חסדא. ואם חושש פן יזדמן שימצא פגום.

א"כ בהא הלכתא כר"ה. והול"ל לאכשורי קמייתא אלא הפירוש הוא לאכשורי בתרייתא שצריך לידע ששוחט בהכשר בסכין שאינו פגום דאף שהראשונה שכבר נזבחה שרי לר"ה וגם לר"ה א"צ בדיקה היינו מטעם הרי היא זבוחה לפניך.

אבל בתרייתא שעדיין לא נזבחו ובחזקת איסור עומדת צריך לידע כמה ישחטו. והיינו ממש כדעת הראב"ד שא"צ לבדוק אחר שחיטה כ"א ברוצה לשחוט עוד.

ועל זה דעיקר הבדיקה הוא רק לפני השחיטה שפיר פריך ותיבעי בדיקת חכם: שם ע"א בגמרא ור"ה אמר כשרה שמא בעצם נפגמה לכאורה לפי מה דקאמר בגמרא טעמא דר"ה הואיל ועצם ודאי פוגם לשון שמא אינו מדוקדק והכי הוה ליה למימר ור"ה אמר כשרה דבעצם ודאי נפגמה וצ"ל דהגמרא נקט הכא לפי האמת דלאו טעמא דר"ה הוא

הואיל ושיבר בה עצמות אלא דתלינן דבעצם המפרקת נפגמה שפיר נקט לשון שמא וק"ל שם בגמרא מאי לאו לאתויי כה"ג.

לכאורה יש לדקדק דה"ל להגמרא להקדים הך קושיא שהוא עדיין שחיטה עצמה קודם שהקשה לו מהך ברייתא דטבל ועלה כו'. ויש ליישב דמקודם שהקשה לו מהך ברייתא דטבל ועלה לא היה יכול להקשות מהך דכל ספק בשחיטה דהואיל ועד השתא קיימינן טעמא דר"ח הוא משום דעצם ודאי פוגם ואין ספק מוציא מידי ודאי וא"כ ר"ח מכשיר דוקא היכא דשיבר בה עצמות לאחר שחיטה אבל היכא דלא שיבר בה עצמות גם ר"ח מודה דפסולה הואיל וליכא ודאי דליכא למתלי בעצם המפרקת דגם זה הוא ספק אם נגע בעצם המפרקת וא"כ לא קשה כלל מהך ברייתא די"ל דכל ספק בשחיטה אתי לרבוויי אם נמצא סכין פגום ולא שיבר בה עצמות אבל היכא דשיבר בה עצמות ליכא ספיקא כלל הואיל ועצם ודאי פוגם אבל השתא לבתר דפריך ליה מהא דטבל ועלה וע"כ ליכא למימר טעמא דר"ח הוא משום דעצם ודאי פוגם הא גם התם ודאי טבל ואפ"ה אתי ספק ומוציא מידי ודאי אלא ע"כ צ"ל דטעמא דר"ח באמת לאו משום דעצם ודאי פוגם אלא הואיל וסכין איתרע בהמה לא איתרע וא"כ לפי טעם זה ליכא לחלק בין שיבר בה עצמות ללא שיבר דבכל גווני הבהמה לא איתרע ושפיר פריך הגמרא מאי לאו לאתויי כה"ג.

ולפ"ז אתי נמי שפיר מה שהוכיח המהרש"א דלפירש"י ולא ינך תירוצים של תוספות ד"ה סכין דליכא למתלי בעצם המפרקת יותר מבעור וכן באחרונות טפי מבראשונות ובכל גווני תלינן לקולא לר"ח א"כ צ"ל דהאי טעמא דעצם ודאי פוגם לא קיימי למסקנא עכ"ל המהרש"א. ובאמת דברי המהרש"א מוכרחים מהגמ' הואיל והגמרא מסיק דר"ח מכשיר אף אם לא שיבר בה עצמות אבל הא גופא קשיא על הגמרא מנ"ל להגמרא דר"ח מיקל כל כך ומכשיר אף אם לא שיבר בה עצמות דלמא דוקא בשיבר מכשיר ולפי מ"ש אתי שפיר דכיון דמהך דטבל ועלה מוכח דאתי ספק ומוציא מידי ודאי וע"כ צ"ל דטעמא דר"ח הוא הואיל ובהמה לא איתרע ולטעם זה לא שייך לחלק בין שב"ע ללא שיבר ודוק.

אמנם להך תירוצו של התוספות דגם לפי האמת צ"ל טעמא דר"ח משום דעצם ודאי פוגם ובאמת לר"ח צריכין שני טעמים הואיל ועצם ודאי פוגם וגם הבהמה לא איתרע וחד טעמא אינו מספיק הואיל ומהך ברייתא דטבל ועלה כו' מוכח דספק מוציא מידי ודאי ומהאי ברייתא דמקוה שנמדד כו' מוכח דהך טעמא דבהמה לא איתרע ג"כ אינו מספיק וטעמא דר"ח הוא הואיל והכא איכא תרתי לטיבותא דעצם ודאי פוגם וגם הבהמה לא איתרע ולפ"ז הקושיא במק"ע מנ"ל להגמרא דר"ח סובר דגם עצם המפרקת ודאי פוגם דלמא דוקא כשיבר בה עצמות ס"ל דעצם ודאי פוגם.

שם ע"ב ומ"ש התם איתילד בה כו'. עיין במהר"ם מלובלין דמקשה מאי פריך הגמרא ומ"ש וכי לא ידע שנויא דלעיל סכין אתרעי כו'.

והנה המהר"ם באמת רוצה לומר דזה כונת התוספות בסוף ד"ה סכין כו' דכתבו והשתא פריך שפיר כו' דלא ידך שני תירוצי קמא של התוספות קשה מאי פריך הגמרא מ"ש הא

שנא ושנא אבל לפי תירוץ בתרא דפירש בהמה לא איתרעי והוי ס"ס פריך שפיר ומ"ש דגם שהייה ודרסה הוא לא שכיח ע"ש במהר"ם.

ואני אומר דגם לפירש"י ותירוץ קמא של התוס' דמפרשי בהמה לא איתרעי כיון דלאו בגופה ממש אתילד רעותא אלא בסכין ג"כ שפיר פריך הגמרא ומ"ש דהא גם גבי ספק שמא שהה דרס ג"כ לאו בגופה ממש אתילד רעותא אלא בהשוחט ששהה או דרס וגוף הבהמה השתא כשהיא לפנינו אינו נראה בה שום רעותא ומאי חילוק יש בין ספק סכין פגומה לספק שהה ודרס וע"ז מתרץ הגמרא לחלק התם אתילד רעותא בבהמה ולא קאמר כמו שמחלק לעיל בסתמא בהמה לא איתרעי ור"ל דאתילד בה תיכף בשעת שחיטה נולד האי ספק אם שהה או דרס והוי זה כמו רעותא שיש בבהמה גופה הואיל ובאמצע שחיטה אתילד האי ספק אבל בסכין פגום בשעת שחיטה אינו יכול להרגיש אם הסכין פגום או לא וא"כ, בשעת שחיטה לא אתילד שום רעותא ואילו היה נאבד הסכילאחר שחיטה היה כשר לכ"ע אף שלא נבדק (ועיין ברא"ש מה שמביא בשם בעל המאור ובעל העיטור ועיין גם בר"ן בשמעתין דאף לר"ה אם נאבד הסכין כשרה בדיעבד] רק עכשיו ע"י הבדיקה שלאחר שחיטה נמצא הסכין פגום זה לא מקרי כלל רעותא בבהמה הואיל והאי ספק אתילד אחר שחיטה והוי רק הסכין איתרע ובהמה לא איתרעי ודוק כי היא סברא ישרה בעיני: שם ברש"י ד"ה יכול יהיה לו רשות כו'.

הנה המהרש"א ומהר"ם עמדו על דברי רש"י דברישא יכול לילך לתוך ביתו ויסגיר מפרש רש"י שהוא בעצמו יחזור ויסגיר ובסיפא הלך לתוך ביתו והסגיר מפרש ע"י חבל ארוך ונ"ל ליישב דהואיל והגמרא פריך על ר"א ב"י מסיפא ולכך מפרש רש"י דמרישא עדיין לא קשה על ראב"י דהואיל ולראב"י דלית ליה חזקה מקרא א"כ צריך להיות תמיד שהכהן רואה את הנגע בשעת הסגר וכגון שיוצא דרך אחריו ע"כ צ"ל דמאי דקא ממעט דלא ילך לתוך ביתו ויסגיר ע"כ מייירי שהוא בעצמו חוזר לבית המנוגע לסגור הדלת אבל היכא שהוא אינו חוזר לסגור רק שע"י חבל ארוך הוא מסגיר לזה לא צריך קרא למעט דבכה"ג אפילו דיעבד אין הסגור דחיישינן דלמא אדנפיק ואתא בציר ליה שעורא דכיון שהוא מסגיר ע"י חבל והוא עומד בביתו רחוק מבית המנוגע בודאי לא יכול לראות את הנגע אבל בסיפא דמרבין דאף אם הלך לתוך ביתו הסגור הסגר דפירוש דקרא והסגיר את הבית משמע בכל הסגרות ובאמת מקשינן על ראב"י שפיר צריך רש"י לפרש דמרבין אף אם הוא מסגיר ע"י חבל ארוך ואינו יכול לראות את הנגע בשעת הסגר אבל אי לא הוי מרבין אלא שאם הוא בעצמו חוזר לבית המנוגע לסגור לא הוי מקום קושיא כלל על ראב"י דכיון שהוא חוזר באמת הוא רואה הנגע בשעת הסגר שלא נתמעט וק"ל: שם בגמרא אתיא מרישא של עולה כו'.

קשה לי הא טרפה דפסלינן בקדשים גמרינן מדכתיב מן הבקר להוציא את הטרפה וכו' ובקדשים צריכין שני לימודים כדי שיהיה שינה הכתוב לעכב וא"כ הכא דליכא שני לימודים להוציא את הטרפה א"כ שמעינן דלכתחלה לא יביא טרפה אבל בדיעבד אינו מעכב ולפ"ז כל טרפות שאי אפשר לבדוק כגון הכא ברישא של עולה הוי כמו דיעבד דאי אפשר בענין אחר וא"כ מאי מוכיח הגמרא דלמא לעולם לא אזלינן בתר רובא ואפ"ה שפיר מביאין עולה להקרבה הואיל וכל טרפות שאי אפשר לבדוק אחריו הוי

כמו דיעבד ובדיעבד לא קפיד קרא על טרפה רק לכתתלה שצריך לבדוק אחר טרפות שיש לה בדיקה.

ודע שיש עוד לימוד להוציא את הטרפה מקרא דכל אשר יעבור תחת השבט אמנם צריכין לגופה למעט טרפה שלא היה לו שעת הכושר אבל לעכב בדיעבד לא מצינו שום קרא ועיין במס' תמורה (דף כט ע"א) ובמס' מנחות (דף ו ע"א) אמנם אחר החיפוש מצאתי במסכת נדה (דף מ ע"ב) דממעטינן מזאת תורת העולה גם טרפה שאם עלו ירדו וכן בזבחים (דף פד ע"א) ע"ש הרי מוכח שאין המזבח מקבלתו וממילא ידעינן דטרפה ליכא בתורת הקרבה כלל: שם תוס' ד"ה מנא הא מלתא כו' אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא אע"ג דאיכא חזקה כנגד.

והקשה המהרש"א הא איכא חזקה בהדי מיעוט ולמה לא נימא סמוך מיעוט לחזקה ולא אזלינן בתר רובא ומתרץ דזה הוי מיעוט דלא שכיח כמ"ש הרא"ש ע"ש במהרש"א ולכאורה יש להקשות לפי סברת המהרש"א דהאי מיעוט דפרה אדומה הוי מיעוט דלא שכיח א"כ מאי מייתי הגמרא ראייה מפרה דאזלינן בתר רובא לקטן וקטנה דלמא דוקא בפרה וכל הנך דמייתי בזה אזלינן בתר רובא הואיל והוי רוב גמור דלא חיישינן למיעוט דלא שכיח אבל קטן וקטנה שהוא מיעוט דשכיח כמו שמפרש במסכת נדה (דף לב ע"א) ובהרבה מקומות דמיעוט דאיילונית הוי מיעוט דשכיח ביה מנ"ל לרבנן דאזלינן בתר רובא ולא חיישינן למיעוט דשכיח.

ועוד קשה לקמן מאי מוכיח מר"מ היכי אכל בישראל הא גם ר"מ לא חייש אלא למיעוט דשכיח אבל לחשש טרפה שהוא מיעוט דלא שכיח לא חייש ר"מ כלל. ונ"ל לתרץ הואיל וגבי פרה איכא חזקה בהדי מיעוט דהא העמיד טמא על חזקתו א"כ הך חזקה מסייע ליה ומשוי ליה למיעוט דשכיח וגם לר"מ פריך שפיר הואיל ובהמה בחייה בחזקת איסור אינה זבוחה עומדת א"כ האי חזקה מסייע ליה להך מיעוט וחיישינן שמא במקום נקב קא שחית ואינה ניתרת כלל בשחיטה וה"ל מיעוט דשכיח ושפיר מוכיח הגמרא מפרה אדומה הואיל וחזקה דטמא מסייע למיעוט ומשוי ליה מיעוט דשכיח.

אבל מ"מ קשה תינח פרה דאיכא חזקה בהדה אבל מעולה מפסח ומשעיר המשתלח קשה מאי מייתי הגמרא ראייה הא התם ליכא חזקה נגד הרוב וא"כ י"ל דמש"ה אזלינן בהו בתר רובא הואיל והמיעוט הוא לא שכיח אבל בקטן וקטנה מנ"ל דאזלינן בתר רובא כנ"ל וצ"ע. וצריך לדחוק ולומר דבאמת חשש דטרפות הוא מיעוט דשכיח רק גבי פ"א כתב המהרש"א דהוי מיעוט דלא שכיח הואיל ופרה בת שתיים ויש לה חזקת כשרות ואף שאינה חזקה אלימתא הואיל ואינה מוכרת בשעתה מ"מ קצת חזקה הוי למשויה מיעוט דטרפות למיעוט דלא שכיח והוא דחוק שם ע"ב בתוס' ד"ה כגון שהיו אביו ואמו כו' דהעמיד האם בחזקת צדקת עכ"ל.

כתב המהרש"א לפי מה דס"ד השתא ה"ה דהוי מצי לשנויי הכי אבל למאי דמסיק אין אפוטרופס לעריות צ"ל דליכא חזקה להעמיד האם בחזקת צדקת דאימא נמי דנאנסה האם עכ"ל. והנה דברי המהרש"א סתומים ונ"ל דכונת המהרש"א דקודם שמתרץ ליה אין אפוטרופס לעריות שפיר י"ל העמיד האם כו' ולא תלינן שמא נאנסה דאונס לא שכיחא כלל ולא חיישינן ליה אבל לבתר דמתרץ ליה דגם אם בעלה חבוש עמה בבית

אסורין נמי חיישינן הואיל ואין אפטרופס כו' ע"כ צ"ל דחיישינן שמא נאנסה בבית האסורין בפני בעלה דלשמא זינתה ברצון ליכא למיחוש כלל כשבעלה עמה דודאי אין אשה מזנה בפני בעלה וא"כ הפירוש של אין אפטרופס דיכול להיות שנאנסה בפני בעלה ולפ"ז שפיר כתב המהרש"א דלפי מה דמסיק אין אפטרופס דיכול להיות דנאנסה בפני בעלה לא שייך לומר העמיד האם כו' כיון דחיישינן לנאנסה אבל קודם שמתרץ לו אין אפטרופס כו' שפיר הוי מצי לדחויי ליה דהעמיד האם כו' דלאונס לא חיישינן הואיל והוא לא שכיח כן נראה לי בכונת המהרש"א ועיין מה שאכתוב לקמן בתוספות ד"ה ליחוש ודוק: שם בתוספות ד"ה וכו"ל דבדקינן ליה כו' דלמא הרוצח גופא הוא טרפה וטרפה שהרג את הנפש פטור עכ"ל לכאורה יש לדחות זה דמצינו רוצח שחייב מיתה כגון שהרג בפני ב"ד וטרפה שהרג בפני ב"ד חייב ועיין במס' סנהדרין (דף עח ע"א) וצ"ע: שם בתוספות ד"ה ליחוש דלמא כו' ותירץ ר"ת דכיון דממ"נ הוא נהרג לענין באיזה מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא עכ"ל.

שמעתי להקשות בשם הגאון אב"ד דק"ק ה"ש דלפי סברת התוס' דמיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא א"כ בת כהן בשרפה היכי משכחת לה וליחוש ודלמא לאו אביה הוא ולא בת כהן היא וא"ל דאזלינן בתר רובא הא מיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא ותידון בסקילה כדין בת ישראל שזינתה. ונראה לי לתרץ דכיון דאשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה וא"כ לא חיישינן כלל לשמא לאו אביה הוא כיון שיש להאם חזקת כשרות כמ"ש תוס' לעיל ד"ה כגון שהיו כו'.

ואין לתרץ כמו שתירץ מהרש"א דחיישינן שמא נאנסה דודאי אי נאנסה לא היתה דרה עם בעלה כהן כיון שאסורה עליו ובודאי מוקמינן לה בחזקת כשרות גם לענין דלא נאנסה הואיל ובעלה דר עמה אבל לעיל שפיר מתרץ מהרש"א דחיישינן לנאנסה הואיל ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה. ואין להקשות לפ"ז מאי ראייה מייתי הגמרא ממכה אביו ואמו דלמא באמת לא אמר רחמנא דקטלינן ליה אלא בכהן דאיכא למימר העמיד האם כו' אבל ישראל שהכה אביו ואמו באמת לא קטלינן ליה דדלמא לאואביו הוא ואמו נאנסה דדוחק להעמיד קרא דוקא בכהן ודוק: שם בגמרא שהלכה ובאה כדרכה.

הקשה רש"י ז"ל דהוי מצי לתרוצי שיש בסכין חוץ לצואר כמלא צואר דסגי בהליכתו לחוד. ונ"ל דהגמ' מתרץ אליבא דאמת דר"נ מכשיר אף שאינו מכוין לשום חתיכה ואתי הגמרא לאשמעינן אפילו אם שחט באיזמל וצריך גם הובאה ובהך הובאה לא היה כונה לשום חתיכה דהא כשחזר מהכותל ליכא כונה לחתיכה אפ"ה מכשיר ר"נ: דף יב ע"ב תוס' ד"ה מאן תנא בסוף הדיבור וי"ל דגבי גט מוכחא מלתא טפי דעביד לשמה כשמניחין לכתוב שמו ושמה כו' עכ"ל.

לכאורה יש לדקדק כיון דבחליצה אינו מוכח מלתא דעביד לשמה א"כ הדרא קושיא ראשונה של תוס' לדוכתי' למאי צריך קרא למעט קטן וגם גבי חרש וחרשת משום דלא בני קרייה נינהו הא בלא"ה נמי לא יחלוץ כיון דאינו מוכחא מלתא דעביד לשמה ועיין ברשב"א בשמעתינן שמחלק בין שוטה לחרש וקטן דשוטה גרע טפי דעומד על גביו לא מהני עד שמוכחא מלתא ע"ש ועיין בתוס' יבמות (דף קד) ד"ה והא אמרי דבי ר"י כו'

שכתבו דחליצה הוי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו ע"ש וצריכין לחלק שאף דהוי מחשבתו נמ"מ לא הוי מעשה מוכיח שיהיה מוכחא מלתא כמו גבי גט וק"ל: דף יג ע"ב רש"י ד"ה לכתחלה לא ישחוט בלילה שמא לא ישחוט רובא והוא לא ידע.

הקשה הט"ז ריש סי' י"א הא לעיל (דף ט ע"א) אמר ר"י אמר שמואל דצריך לבדוק אחר הסימנים ואם לא בדק שחיטתו אסורה וא"כ למה לא ישחוט בלילה מ"מ אם יבדוק וימצא רוב הסימנים שחוטין אף בלילה כשר ואם לא יבדוק בל"ז שחיטתו אסורה אף ביום וכן הקשה הב"ח ומתוך דהואיל ובלילה לא יוכל לבדוק ואף אם יבדוק ביום וימצא רוב הסימנים שחוטין חיישינן שמא ע"י הפרכוס נתרחה החתך אחר שחיטה ונראה כאלו נחתך הרוב והקשה בט"ז שם דלפ"ז גם בדיעבד נמי יהיה אסור ועוד מקשה הא בסי' כ"ה פסק דלא חיישינן לשמא נתרחה החתך ע"י פרכוס ע"ש.

ונ"ל דהב"ח אזיל למאן דסובר דמה דאמרינן בסי' כ"ה דלא חיישינן שנתרחב ע"י פרכוס היינו היכא שנמצא כל הסימן שחוט ואם נחתך כולו לא אמרינן שע"י פרכוס נתרחה ונקרע כולו אבל אם לא נמצא אלא שנשחט הרוב בזה חיישינן שמא ע' פרכוס נתרחה ועיין בש"ך סי' כ"ה ס"ק ד'. ועתה לפ"ז מיושב גם קושיא הראשונה של הט"ז דודאי אם שחט בלילה ובדק ביום ונמצא כל הסימן מחותך שחיטתו כשרה בדיעבד ולא חיישינן שע"י פרכוס נקרע כולו ואם נמצא שרק הרוב נשחט אסורה דשמא ע"י הפרכוס נתרחה החתך ומשום זה לא ישחוט בלילה שמא לא ישחוט הרוב וע"י הפרכוס יתרחה החתך ומי שלא ידע ששחט בלילה וימצא שנשחט הרוב יסבור שנשחט ביום ובודאי בדק תיכף אחר שחיטה כי רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן ובודאי עשה כדין ולכך לא ישחוט בלילה משום חשש זה שלא ידע שנשחט בלילה ויבוא לאכלה וק"ל: דף יד משנה השוחט בשבת שחיטתו כשרה.

הנה המהרי"ק בשורש ק"ס והדרישה וכן הגאון מוהרר"ס בספרו בכור שור כולם נדחקו לפרש מאי קמ"ל דשחיטתו כשרה עיין עליהם ולדידי אדקשיא לי מאי קמ"ל איפכא קשיא לי ואמאי שחיטתו כשרה והלא אביי ורבא נחלקו במס' תמורה במידי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד אי מהני וקי"ל כרבא דלא מהני וא"כ למה במתניתין שחיטתו כשרה ואף דאיירי בשוגג מ"מ מה בכך דאיהו עביד בשוגג מ"מ עביד מה דאמר רחמנא לא תעביד.

ואף אם היה מקום לחלק בין שוגג למזיד מ"מ כבר איצטריך הדבר להאמר ואיננו מלתא דפשיטא להקשות מאי קמ"ל והיא גופא קמ"ל דבשוגג לא אמרינן אי עביד לא מהני. אמנם לפי דרצה בגמרא לאוקמי במזיד כר"מ קשיא והלא אי עביד לא מהני.

אמנם לפי מ"ש הש"ך בח"מ סי' ר"ח עיין עליו א"כ כאן אי עביד מהני. ובזה כבר עלתה ארוכה שעכ"פ שמעינן חידוש דין בדיני שחיטה דאי הוי אמרינן בזה אי עביד לא מהני א"כ לא אהני שחיטתו והוה כמתה מאליה שהיא נבלה.

ובזה נלע"ד לתרץ קושית הת"ח דלמה לי למיתני יוה"כ והלוא ק"ו הוא משבת ומזה רוצה לפרש דמכאן הוכיח דשבת דומיא דיוה"כ דאסירא ליומא ולדידי הדבר יפלא דעיקר משנתנו לדיני שחיטה אתיא ולהיתרא אלא שאגב אורחא קמ"ל דומיא דיוה"כ

שאסירא ליומא משום איסור שבת אבל לומר שכל עיקר יוה"כ נזכר כאן בשביל דבר זה לא נהירא שדין זה אין עיקר מקומו במסכת חולין ובדיני שחיטה רק במסכת שבת ובכל מלאכת שבת: ולדידי אתי שפיר דלפי משמעות הרמב"ם בפירוש המשנה לא משכחת לה בשבת שתהיה שחיטתו במזיד כשרה דהרמב"ם לא ס"ל כדעת התוספות לחלק בין פעם ראשון וכו' ועיין בב"י סימן מ"א.

והנה נתקשיתי בדברי הרמב"ם הללו שלפי משמעות דבריו שם משמע דלא משכחת הכשר לשחיטת שבת במזיד בשום אופן והלא אף לדבריו לא הוה מומר לשבתות מומר לכל התורה כי אם בפרהסיא וכמבואר שם בפירוש המשנה שאחר זה וכן מבואר לעיל בסוגיא דגמרא וכן מבואר בספרו הגדול פ"ד מה' שחיטה הלכה י"ד ע"ש א"כ משכחת גם במזיד ובצינעא: והנלע"ד בזה דהנה אף דלמחשב מומר בעינן בפרהסיא היינו שאם חילל שבת בפרהסיא הרי הוא כמומר לכל התורה ואם שחט אח"כ אפילו אחרים עע"ג ורואים שחיטתו כהוגן ובדקו סכיננו מ"מ אינו בר זביחה ושחיטתו נבלה אבל עכ"פ אף בחילל שבת בצינעא כבר הוא חשוד לכל התורה כולה דחשוד לחמירתא חשוד לקילתא וא"כ הרי הוא חשוד על השחיטה ואיך משכחת לה שחיטתו כשרה ועיין בש"ך סי' קי"ט ס"ק י"ג.

אמנם משכחת לה שחיטתו כשרה באחרים עע"ג ובאמת מה שהקשו כאן התוספות דכר"מ בעי לאוקמי ולר"מ מומר לד"א הוא מומר לכל התורה השיב מהרי"ק שם בתשובה הנ"ל דלר"מ חשוד לכל התורה משכחת לה משנתנו באחרים עע"ג וא"כ לפ"ז שיהיה באותו שחיטה במזיד מחלל שבת לא משכחת לה שחיטתו כשרה כלל שאם אחרים עע"ג הרי הוא פרהסיא ואם אין אחר רואהו א"כ איך מאמינים לו להכשיר שחיטתו והרי הוא עכ"פ חשוד על השחיטה.

ומזה נלענ"ד דמה דאמרינן מחלל שבת בפרהסיא אין הפירוש בפני עשרה מישראל וכמו שכתב בספר שמלה חדשה בסי' צ"ו ואף שכן הוא בתשובת הרשב"א מ"מ נלענ"ד שאין כן דעת הרמב"ם שא"כ למה סתם דבריו ואין לדמות לקידוש השם דשם אתי תוך תוך כדאמרינן בשלהי בן סורר וכן משמע בפ' הדר (דף סט ע"א) דחזי' לר"י נשיאה וכסי' ואמר כגון זה מבטל רשות דמשמע דאי לא כסיה לא הוי מבטל רשות אף שלא היה שם רק ר"י נשיאה: והנה יש לדקדק בדברי הרמב"ם בפ' המשנה שכתב ושמא תאמר ולמה לא תהא שחיטת מזיד בשבת כשרה וכו' דמשמע שדבר זה נזכר שאין שחיטת מזיד כשרה ודלמא באמת גם במזיד שחיטתו כשרה ומתניתין קתני שוגג דאפילו בשוגג אסורה ליומא דומיא דיוה"כ.

נלענ"ד דהוי קשיא ליה לרמב"ם כיון שיש להתנא שני דרכים אם למתני מתניתין במזיד והוא רבותא לענין הכשר השחיטה והתירא אם למתני שוגג והוא רבותא לאסור ביומא משום מתהני ממלאכת שבת יותר הוי ליה למיתני מזיד שהוא רבותא בדיני שחיטה ושייך למס' זו מלמיתני שוגג שהוא רבותא לאסור ביומו שאין ענינו עיקר כאן רק במס' שבת ואינו ענין לשחיטה רק לכל מלאכת שבת ועוד כחא דהיתרא עדיף.

ואין לומר דבאמת משנתנו מיירי בכל גווני בין בשוגג ובין במזיד זה אינו דהא כר"י מוקמינן לה וא"כ ודאי לא איירי במזיד דבמזיד אין לומר שחיטתו כשרה דהא לדידיה

אסורה לעולם ותנא דידן סתמא קתני שחיטתו כשרה והוה ליה למיתני במזיד ולומר שחיטתו כשרה לאחרים אלא ודאי דלא היה יכול התנא למתני מזיד משום דבמזיד באמת שחיטתו פסולה משום מומר לחלל שבתות וא"כ לדעת הרמב"ם השוחט בשבת היינו דוקא בשוגג אבל במזיד שחיטתו פסולה אבל ביוה"כ אפי' מזיד שחיטתו כשרה דמומר לחלל שבת הוה מומר לכל התורה דחמירא שבת כע"ז אבל מומר לחלל יוה"כ הוא רק כמו לאחד משאר עבירות ששחיטתו כשרה וא"כ שבת ויוה"כ שהוזכרו שניהם במשנתנו לצדדים קתני שבת דוקא שוגג ויוה"כ מיירי במזיד ולכך הוצרך להזכיר יוה"כ אף שכבר תנא שבת ומתורץ קושית הת"ח ואף דביוה"כ במזיד עכ"פ אסור לו לעולם לר"י כמו בשבת וא"כ איך תני שחיטתו כשרה וכדדייק לקמן לר"י הסנדלר י"ל דלר"י הסנדלר בין בשבת ובין ביוה"כ אסור לו לא היה לו למתני סתמא אלא לפרש כשרה לאחרים אבל לר"י אי שבת מיירי שוגג לא שייך זה.

וא"ת א"כ מאי מקשה לקמן ומי מצית מוקמת לה בשוגג וכו' והא אע"פ שמתחייב בנפשו קתני. ומאי קושיא והא אע"פ שמתחייב בנפשו בסיפא דמתניתין היא ודלמא איוה"כ לחוד קאי דאיירי באמת במזיד ושפיר מתחייב בנפשו אך אנן לפרש דעת הרמב"ם קיימינן עתה ולדעת הרמב"ם לא שייך מתחייב בנפשו רק על שבת וכמבואר בדברי הכ"מ סוף פרק א' מה' שחיטה: והנה העליתי דלרמב"ם לא משכחת שוחט בשבת מזיד שתהא שחיטתו כשרה וגם העליתי דבפרהסיא לאו דוקא עשרה אלא כל עובר ומחלל אפי' בפני אחד מקרי פרהסיא ולכאורה קשה על דברי קושיא גדולה וחזקה דהנה הרב מו"ה זלמן עמרם הקשה לדעת הרמב"ם דמחלל שבת אפילו פעם א' שחיטתו פסולה א"כ במס' ב"ק (דף ע"א) ובכתובות (דף ל"ד ע"א) שהקשה אלא שוחט בשבת שחיטה ראויה היא דתנן השוחט בשבת וכו' ודחוק לשנויי דסברי כר"י הסנדלר וכיון דע"כ במזיד מוקי לה דאי בשוגג גם לר"י הסנדלר שחיטה ראויה היא וא"כ לדעת הרמב"ם הלא לכ"ע שחיטה שאינה ראויה היא שהרי הוא מומר לחלל שבתות.

ואני השבתיו דמיירי בצינעה ואף דודאי מיירי בטבח בפני עדים דאל"כ מה ענין ארבעה וחמשה לכאן הלא קנס אינו משלם ע"פ עצמו מ"מ לדעת הרשב"א לא מקרי פרהסיא כי אם בפני עשרה מישראל אבל לפי מה שכתבתי להוכיח דלדעת הרמב"ם אפילו אין שם רק אחד מקרי פרהסיא א"כ נשאר קושית הרב הנ"ל בתימה: אמנם נלענ"ד דהלא גם לדעת התוספות קשה הלא משכחת לה בפעם שניה ובפרהסיא אלא דיש לומר למה לו לדחוקי ויותר נוח לו לאוקמי בכל גווני ולר"י הסנדלר אבל למסקנא שם למ"ד מעשה שבת דרבנן וקאמר דלא פליגי רבנן אשבת כלל והוא דוחק גדול דא"כ למה הזכיר שבת כלל וכמו שהקשו התוספות שם בכתובות בד"ה כי קא פטרי רבנן וכו' והוה ליה לשנויי דמיירי בפרהסיא לדעת הרמב"ם ולדעת התוס' בפעם ב'.

אמנם נלענ"ד דלדעת הרמב"ם בלא"ה לא קשה כלל דלדעת הרמב"ם אפי' שחיטת עכומ"ז אינה אסורה מן התורה כי אם בעובד ע"ז אבל עכומ"ז שאינו עובד ע"ז הוא רק מדרבנן וק"ו דמומר אפילו מומר לע"ז ולכל התורה מ"מ אע"פ שחטא ישראל הוא ואינו בכלל אזהרת וקרא לך כו' ועיין בדברי הכ"מ בפ"ד מה' שחיטה הלכה י"ב ודלא כש"ך בסימן ב' ס"ק ב' ומה שהביא הש"ך ראייה ממה דאמר מכם ולא כולכם כבר השיב על

דבריו הגאון מוהר"ר סענדר בספרו תבואת שור וא"כ לדעת הרמב"ם לא היה יכול לשנויי דהוי שחיטה שאינה ראויה מטעם מומר כיון שזה רק מדרבנן מקרי שחיטה ראויה: אלא אפי' לדעת הרא"ש שטעם שחיטת נכרי נבילה דכתיב וזבחת מי שהוא בר זביחה וכו' ונכרי אפי' אינו עובד ע"ז אסור מן התורה מ"מ ישראל מומר אפי' לע"ז ולכל התורה מקרי בר זביחה שהרי מוזהר הוא על הזביחה וכמ"ש הרשב"א לענין מומר להכעיס ועיין בט"ז סי' ב' ס"ק א' ולכן נלענ"ד דשחיטת מומר לכ"ע אינה אסורה רק מדרבנן ולכך הוכרח שם לומר דלמ"ד מעשה שבת דרבנן לא פליגי רבנן כלל אשוחט בשבת: אמנם אי קשיא לשיטת הרמב"ם הא קשיא דמה מקשה לקמן ונוקמה במזיד כר"מ איך אפשר לאוקמי במזיד כלל והא שחיטתו כשרה תנן ואומר אני דהנה אמרתי מדקאמר רב אסורה באכילה ליומא וטעמא משום דשבת דומיא דיוה"כ ולכאורה מנ"ל הא והלא הא דאסור ביוה"כ אינו מטעם שחיטה אלא שכל מאכל שבעולם אסור ביום הצום ומה ענין לומר שבת דומיא דיוה"כ בזה ודברי הת"ח כבר הבאתי.

אמנם לפי שיטתו של הרמב"ם נדחית ראייה זו דהרי שבת בשוגג מיירי ויוה"כ במזיד מיירי וא"כ מנ"ל לרב דאסור באכילה ליומא אלא ודאי דס"ל לרב דגם במזיד לא מחשיב מומר בפעם א' כסברת התוספות וא"כ שבת משכחת במזיד ולמה תני יוה"כ כלל אלא ודאי להורות דשבת דומיא דיוה"כ וא"כ רב על כרחך כשיטת התוס' ס"ל ולכן על רב הקשה שפיר ונוקמי' במזיד כר"מ אלא דאם אליבא דרב הי' הוכחה דפעם אחד לא מקרי מומר ולא אשכחן על רב חולק בזה איך יחלוק הרמב"ם על רב.

ונדבר אח"כ מה שיש לדון בדעת הרמב"ם וכעת הואיל ואני עומד בסברא זו דעיקר הוכחתו של רב דשבת דומיא דיוה"כ הוא משום דגם שבת משכחת מזיד ומיותר יוה"כ לגמרי אני אומר עפ"י זה להסביר דברי רש"י ששינה פירושו בסוגיא זו מפירושו במסכת כתובות והנה מה ששינה בדברי ר"י עיין מהרש"א אבל בדברי ר"מ שינה ג"כ דכאן פירש במזיד לא יאכל בו ביום והוא הדין לאחרים ובכתובות פירש בדברי ר"מ במזיד לא יאכל הוא לעולם אבל לאחרים אוכלים והנה יש כאן תרי שינויים חדא דכאן התיר רש"י לו במוצאי שבת ובכתובות פי' דאסור לו לעולם ועוד דכאן אין חילוק בינו לבין אחרים ובכתובות חילק אלא דהנך שכתב חדא נינהו שאם הטעם משום שלא יהנה מעבירה א"כ דוקא בו ביום אסור אבל למו"ש בכדי שיעשו שוב אינו נהנה אבל בו ביום גם לאחרים אסור שגם להם האיסור משום שלא יהנו ממלאכת שבת בעבירה אבל אם אסרינן לו לעולם א"כ הטעם משום קנס א"כ לדידי' קנסינן ולאחרים לא קנסינן ומותר להם אפשר אפי' בו ביום.

והנה בדברי ר"י מה ששינה רש"י פי' מהרש"א דכאן הוצרך לפרש כן בשיטת רב אבל בכתובות פי' הסוגיא שלא אליבא דרב אבל מה ששינה אליבא דר"מ קשה איך בב"ק פי' רש"י בדברי ר"מ כמו כאן בחולין וכתב שם הכי איבעי לן לפרושי בהכל שוחטין וכוונתו מבוארת דאם היה לר"מ במזיד אסור לו לעולם א"כ מאי מקשה ונוקי במזיד כר"מ והלא במתניתין שחיטתו כשרה סתמא תנן ל"ש לו ול"ש לאחרים ולכך פירש"י כאן דלר"מ לא יאכל בשבת אלא דהיא גופא קשיא מנ"ל להמקשן דרב פי' בדברי ר"מ כך דלמא רב מפרש מזיד דר"מ כפירש"י בכתובות ולכך לא מוקי במזיד כר"מ משום

דשחיתתו כשרה תנן אמנם לפי מה שכתבתי לעיל ניחא דא"כ על כרחך אי אפשר למימר במזיד שחיתתו כשרה לשום תנא דהרי לכ"ע במזיד אסורה לו לעולם וא"כ היא גופא קשיא מנ"ל לרב דמתניתין ר"י היא ואסורה ליומא דלמא ר"מ היא ומותרת גם ביומו ושבת לאו דומיא דיוה"כ ויוה"כ איצטריך למזיד ושבת איירי רק בשוגג ואי משום הא גופא קשיא דנתני שבת ומזיד זה אינו דשבת ומזיד לא משכחת לשום תנא שחיתתו כשרה אלא ודאי דס"ל לרב דלר"מ במזיד שחיתתו כשרה לגמרי למוצאי שבת אפילו לו וא"כ מכלל דמתניתין ר"י הוא ולר"י אסורה ליומא וכל זה כאן בחולין אליבא דרב אבל בכתובות ששם קאי רש"י בסוגיא דלאו אליבא דרב פירש"י לא יאכל עולמית ונחזור לדברי הרמב"ם ואומר אני דמה דסובר רב שבת דומיא דיוה"כ אין הטעם כמו שכתב הת"ח רק דקשיא ליה לרב כיון דמתני' חשיב לרבנותא כל המתחייב בנפשו ואעפ"כ שחיתתו כשרה למה לא חשיב השוחט ע"מ לזרוק דמה לע"ז דג"כ מתחייב בנפשו ואעפ"כ מותרת באכילה לריש לקיש אלא ודאי דלא חשיב אלא מה שהוא דומיא דיוה"כ דאסורה ליומא אבל בשוחט לע"ז דבחול קאי ואינה אסורה ליומא לא חשיב ומוכח מזה דרב סבר כרשב"ל ואליבא דרשב"ל שפיר הוכיחו התוס' דלא הוי מומר בפ"א וא"כ בשיטתו של רב שפיר הוקשהונוקמי במזיד כר"מ אבל הרמב"ם פסק כר"י ואין לנו הוכחה לחלק בין פ"א או לא ולא לתר הוי מומר.

ובזה ג"כ נראה לענ"ד לתרץ מה ששינה רש"י בדברי ר' יהודה כאן מפירושו בכתובות ובגיטין ונראה משום דהוכחה זו שהוכיח רש"י כאן דאם טעמו של ר"י משום קנס היה לו לעשותו כמזיד גמור ולאסור עולמית זו אינה כל כך הוכחה ברורה אלא דרב סמך על הוכחה זו לפי שלדעתו מוכח ממשנתנו לאסור דומיא דיוה"כ וא"כ מתני' אמאן תרמי' ובשבת הואיל וקנסוהו ליומו קנסוהו ג"כ לעולם אבל ביוה"כ דלא איצטריך לקנסו ליומו לא קנסו כלל משום יומא אחריו אי נמי אף דגם ביוה"כ אסור לו לעולם מ"מ כיון דשבת מיירי שוגג שייך למיתני סתמא כמ"ש לעיל: ובזה נלענ"ד לתרץ מה שהקשה ונוקי כר"י הסנדלר דלכאורה כיון שיש ביד רב לאוקמי כר"י יותר ראוי לאוקמי כר"י דעכ"פ מיירי בפירקא כותי' אך הכי פירושו כיון דרב פוסק כר"מ א"כ מסתבר להתיר לגמרי בשוגג וא"כ מי הכריחו לפרש אליבא דר"י לאסור אף לאחרים ואם מטעם משנתנו הלוא בידינו לאוקמה כר"י הסנדלר ולכך על הוכחה כל דהו וגילוי מלתא בעלמא סמך לפרש דברי ר"י כן אבל בגיטין שם הסוגיא דהיזק שאינו ניכר ר' יוחנן הוא מרא דשמעתיה וכן בכתובות ר' יוחנן הוא מרא דשמעתיה דמיירי בטובח ע"י אחר ולר' יוחנן אין אנו צריכין לומר דשבת דומיא דיוה"כ ולכן פירש רש"י באופן אחר ועדיין צריך עיון על ששינה רש"י בבבא קמא מפירושו בכתובות ואין כאן מקומו: והנה הדרנא בי מה שפירשתי דהמקשה שהקשה ונוקמי במזיד לשיטת רב הקשה דאיהו ודאי סובר דבפעם א' לא הוה מומר מדהוכיח הוכחתו שבת דומיא דיוה"כ מדלא נקט במשנה שוחט לזרוק לע"ז דהרי איכא למימר לעולם דהוה מומר בפעם א' אלא דכי היכי דחשיב שבת וצריך לומר דמיירי בשוגג דלא הוה שחיתת מומר הכי נמי יחשוב לזרוק לע"ז וג"כ בשוגג אלא ודאי דומיא דיוה"כ דאסירא ליומא וכנ"ל: ואומר אני לפרש דהרמב"ם הוכיח לעצמו מסוגית הגמרא דלא משכחת מזיד שלא יהא מומר ונדקדק מתחלה בדברי רש"י בד"ה ונסבין חבריא פירש"י בני הישיבה עלה על דעתם לומר דמתני' דפירש רב

דאסורה באכילה ליומא משום דסבר מתני' ר"י הוא ודייק טעמא לקמן מדקתני שבת דומיא דיוה"כ אלמא אסורה באכילה ס"ל לתנא דמתני'.

והנה כל דברי רש"י בזה הם תמוהין חדא במה דאמר עלה על דעתם לומר לשון זה אינו שייך אלא על דבר שהוא הוה אמינא ונדחה במסקנא אבל דבר זה שמתני' ר' יהודה היא לרב נשאר במסקנא ועוד דדברי רש"י סותרים זה את זה תוך כ"ד ולא רישא סיפא וכו' דמתחלה כתב רש"י דמתניתין דפירשה רב דאסורה באכילה ליומא משום דקסבר ר"י היא והמסובב ממנו נאסורה ליומא ואי לאו דמוקי לה כר"י לא היה מפרש שאסורה ליומא ותיכף מסיים רש"י ודייק טעמא לקמן מדקתני דומיא דיוה"כ וכו' אלמא שדבר זה שאסורה ליומא הוכרח הוא במתני' והוא הסבה והמסובב ממנו שבשביל זה הוכרח לאוקמי למתני' כר"י דאשכחן ליה דסבר שאסורה ליומא וגם בד"ה הי ר"י פירש"י מאיזה משנת ר"י שמע רב דאסורה ליומא והדבר תמוה אטו רב הזכיר בדבריו ר"י כלל רב ממתניתין פירש ודייק טעמא ממתני' אך התלמידים פירשו שהוא ר"י והוה ליה לרש"י לפרש מאיזה משנת ר"י שמעו חבריא דאסורה וכו' ורציתי לומר שדייק רש"י לפרש דהקושיא סובב לרב כדי שיבואו על נכון דברי הגמרא לקמן מידי הוא טעמא אלא לרב ואעפ"כ הדבר תמוה הלא רב לא אמר כלל שטעמו משום דמתני' ר"י הוא רק רב דייק הוכחתו מגופא דמתניתין וכמו שפירש רש"י לפני זה דדייק טעמא וכו'.

ולתרץ דבר זה נקדים הקדמה אחת שאם ר"י זה ששמעין מדבריו שאסורה וכו' ס"ל לרב להלכתא כותי' אז אין לנו צורך לומר שהיה לרב שום הוכחה במשנתנו שאסורה ליומא והא דדריש רב שאסורה ליומא היינו שרצה שתבוא משנתנו אליבא דהלכתא אבל אם ר"י זה דמוקמינן משנתנו אליביה לית הלכתא כותיה א"כ מי דחקו לרב לפרש משנתנו נגד ההלכה.

וצריך לומר שהיה לרב הוכחה לזה בגוף דברי המשנה ומתני' קשיתיה לאוקומי כר"י אף דלית הלכתא כר"י והנה דבר זה ידוע דרב פסיק במוקצה ובהכנה כר"י ובמבשל סובר רב כר"מ דכי מורי רב לתלמידים כר"מ מורי והנה היה קשה לרש"י על ר' אבא ורב יוסף שנדחקו הרבה לפרש משנתנו לר"י וכי היה נעלם מהם פלוגתא דר"י במבשל ומה היה חסר להו לאוקמי תכף כר"י דמבשל.

והנה לפי תירוץ של ר' אבא ורב יוסף לכאורה לא דייק שבת דומיא דיוה"כ דהרי לדידהו ביושב ומצפה או בחלה והבריא ליכא מוקצה כלל וביוה"כ אסורה ליומא ועיין בדברי הגאון מוהררא"ב ז"ל וא"כ כיון דלא דייקי א"כ היא גופא מי דחקו לרב למימר אסורה ליומא ולכן נדחקו לאוקמי כר"י דהכנה ובזה ס"ל לרב כר"י לכן דחיק לאוקמי מתניתין כותיה אבל כר"י דמבשל לא היה אפשר להו לאוקמי דהרי רב גופא פסיק דלא כר"י אלא כר"מ ובמשנה אין לו הכרח לאסור וא"כ מי דחקו לאוקמי כר"י דלא כהלכתא אבל רב אשי דמוקי כר"י דמבשל באמת הוכרח לומר דשבת דומיא דיוה"כ וזה הביאו לרב שהוכיח לעצמו דמתני' ע"כ ר"י היא אף דלית הלכתא כותי' וא"כ זה שכתב רש"י בתחלה בני ישיבה עלה על דעתם וכו' כונתו על רבי אבא ורב יוסף שהם עלה על דעתם דלכך דריש דאסורה ליומא משום דקסבר ר"י הוא וזה באמת אינו במסקנא ודייק טעמא לקמן היינו במסקנא באוקימתא דרב אשי שם דייק ממתני' גופא זהו הנלענ"ד בכונת

רש"י וק"ל וא"כ רש"י בדיבור השני יפה כתב מאיזה משנת ר"י שמע רב דעתה לפי ההוה אמינא היינו טעמא דרב דדריש שאסורה ליומא היינו שרצה לאוקמי כר"י והנה הוה קשיא ליה לרמב"ם ר' אבא ורב יוסף אכתי מאי דוחקיהו לכנס בפירצה דחוקה וכאשר נדחה באמת דבריהם שלא מצאו ראיה מדברי ר"י הוה להו למימר דטעמא דרב דרצה לאוקמי כר"מ דמבשל דסבר כותיה ובמזיד ולדידהו לא שייך תירוץ הגמ' דומיא דיוה"כ שהרי הם לא דייקו דומיא דיוה"כ אלא ודאי דס"ל לר' אבא ורב יוסף דפעם אחד מחשיב מומר ואי אפשר לאוקמי מתני' במזיד כלל ומזה הוכיח הרמב"ם הדין שלו ולקמן דפריך ונוקי במזיד כר"מ לרב אשי פריך כיון דמוקמת כר"י דמבשל א"כ מוקי רב מתני' שלא אליבא דהלכתא שהרי רב כר"מ מורה א"כ נוקי במזיד ואף דס"ל לרב כברייתא דלעיל (דף ה ע"א) דמוכח מינה דמומר לע"ז ולחלל שבת הוה מומר לכל התורה מ"מ נימא דמתני' לא סבירא לה כן ויותר נוח לאוקמי מתני' אליבא דר"מ ושלא אליבא דהלכתא מלאוקמי אליבא דר"י ושלא אליבא דהלכתא שהרי סתם משנה כר"מ: עוד נלענ"ד להוכיח כדעת הרמב"ם והוא דאותו דקדוק שדקדקנו בדברי רש"י עלה על דעתם אותו דקדוק עצמו יש לנו לדקדק על דברי הגמרא דלשון ונסבין חבריא הכי משמע דנסבו למימר הכי ולא נשאר במסקנא והרי נשאר כן במסקנא והכי הוה ליה למימר ומוקמי לה חבריא כר"י או ואמרי חבריא ר"י היא.

ונראה משום דקשיא לדעת הרמב"ם דס"ל במזיד הוה מומר וביוה"כ אפי' במזיד אינו מומר דיוה"כ אינו חמור יותר משאר כריתות שבתורה ומומר לד"א אינו מומר לכל התורה וא"כ בעיקר דין שחיטה שבת אינו דומיא דיוה"כ ובדין הנגרה אגב גררא לאסור ביומא נימא שבת דומיא דיוה"כ יציבא בארעא וכו'.

ואין לומר דלענין מזיד אי אפשר להיות שבת דומיא דיוה"כ ועכ"פ כל מה דאפשר לדמות מדמינן ולהכי מוקמינן כר"י לאסור שוגג ביומו על זה קשה מ"ט לא מוקי לה כר"מ ומשני מוקצה מחמת איסור וצריך לומר כמו שכתבו התוס' בד"ה כי שרי וכו' משום דדומיא דיוה"כ אפילו בחלה והבריא נמצא אי הוה מוקמינן כר"מ הוה בין שוגג ובין מזיד דומיא דיוה"כ דלר"מ גם יוה"כ מחשיב מומר דמומר לד"א הוה מומר לכל התורה ובשוגג אסור ביומו כמו ביו"כ משום מוקצה רק בדבר אחד פרטי בחלה והבריא לא הוי דומיא דיוה"כ ופרטהזה אינו מדיני שחיטה ועכשיו דמוקמית כר"י א"כ לא הוה במזיד בהכשר שחיטה דומיא דיוה"כ אלא למה נסבין חבריא למימר ר"י הוה אלא ודאי דעלה על דעתם כסברת התוספות דבפעם א' לא מחשיב מומר וא"כ לר"י הוה לגמרי דומיא דיוה"כ בין בשוגג בין במזיד וכ"ז לית ליה לפי ההוה אמינא של הנך חבריא אבל למסקנא יהיה מוכח מדברי רב כסברת הרמב"ם דפעם א' מחשיב מומר וא"כ אדרבה אליבא דר"י בעיקר דיני שחיטה לא הוה שבת דומיא דיוה"כ ומוקמינן למתניתין באמת כר"מ ולכן אמר ונסבין חבריא למימר ר"י הוה אבל באמת למסקנא ר"מ היא: ולבאר זה נביא דברי הרשב"א לקמן במה דאמר אבל שוחט דאינו ראוי לכוס וכו' כתב הרשב"א דגם ר"י מודה בהא דרחוק הוא שיהיה יושב ומצפה שתשחט הבהמה בשבת ואינה דומה לנבילה דמיתה שכיחא ומצפה וכו' ותדע דאם איתא דחלוק היה ר"י אף בשוחט א"כ איכא להקשות אטו כיון דרב ס"ל במוקצה כר"י מאן דתני כר"ש משתיק ליה ורבינו נר אמר דחלוק ר"ש אף בהא ולית ליה מוקצה מחמת איסור אלא כשדחאו בידים ואינו

יושב ומצפה דאיכא תרתי לריעותא והא דלא פריך אטו מאן דתני כר"ש משתיק ליה היינו משום דלא הוזכר דברי ר"ש בהדיא בשום משנה וברייתא עכ"ל בקיצור: הואיל ואני עוסק בזה אמרתי דלכאורה נלע"ד דדעת התוס' כדעת הרשב"א דהרי התוס' כתבו לקמן בד"ה כגון שקצץ וכו' דדלעת מיירי תלושה ודלעת לא חזיא לכוס והנה לפי זה יפלא דאמר תנא שוחט תני קמיה למה דילג ממבשל לשוחט נימא דמבשל תני אלא דדלעת תני קמיה וכי לר"י ר"מ בבשר דחזי לכוס אבל דלעת דלא חזי לכוס אלא ודאי משום דבהא קשיא אטו מאן דתני כר"ש משתיק ליה רב בשלמא שוחט גם ר"ש מודה שמקרי דחוי כיון שלא שחטו מאתמול דחאו אבל דלעת עכ"פ חזי לכלבים אבל שכתבו התוס' דדבר העומד לאדם לא מהני מוכן לכלבים היינו לר"י דאית ליה מוקצה אבל לר"ש מהני כיון שהוא מוכן לשום דבר כי היכי דמהני לר"ש נבילה אף שלא היתה מוכנת לכלבים כלל.

אך דנוכל לומר לעולם דר"ש פליג גם בשוחט והא דלא מוקי בדלעת דמשתיק ליה רב משום דלא חזי לכוס היינו משום דבשלמא שוחט מקרי מוקצה מחמת איסור ואף דלית ליה לר"מ מוקצה מחמת מיאוס אבל מחמת איסור אית ליה אבל דלעת אף דלא חזי לכוס מ"מ לא מקרי מוקצה מחמת איסור וכמו שכתב המהרש"א בתוספות בד"ה כגון שקצץ עיין בדבריו.

אומר אני שתי תשובות בדבר דאטו שמעינן ליה לר"מ דאית ליה מוקצה מחמת איסור והלא לא שמענו אלא מכאן מדמשתיק ליה רב וכמו שכתבו התוספות בד"ה אימר דשמעת ועיין מהרש"א מה שכתב שם וא"כ גם בדלעת נוכל לומר דמשתיק ליה וסבירא ליה לרב דאף דלית ליה לר"מ מוקצה מחמת מיאוס אבל דלעת דלא חזי לכוס כלל אית ליה הא חדא: שנית שעל גוף דברי המהרש"א שכתב דדלעת לא מקרי מוקצה מחמת איסור אני חוכך שאם כדבריו א"כ דלעת לית ביה מוקצה מחמת איסור וא"כ איזה מוקצה יש בו צריך לומר מוקצה מחמת שאינו מן המוכן וא"כ בהמה בחיה לא גרע מדלעת והיא מוקצה מחמת עצמה ושוב יש בה מוקצה מחמת איסור אמ"ה וכמו שכתב מהרש"א עצמו וא"כ בשוחט יש בו שני מיני מוקצה וא"כ איך הוכיחו התוס' בד"ה אימור דשמעת דמוקצה מחמת איסור חמור ממוקצה מחמת מיאוס שהרי ר"מ לית ליה מוקצה מחמת מיאוס ואית ליה מוקצה מחמת איסור דהא לקמן אמר עד כאן לא שרי כו' אבל שוחט דאינו ראוי לכוס לא.

והנה המהרש"א הקשה למה לא הוכיחו דר"מ אית ליה מוקצה מחמת איסור ממה דאוסר נר שהדליקו בו באותו שבת וכתב משום דשם י"ל דמיירי בשל חרס דאית ביה תרתי מוקצה מחמת מיאוס ומוקצה מחמת איסור וא"כ אי ס"ד דגם בשוחט אית ביה תרתי מיני מוקצה א"כ גם משוחט אין ראיה דמוקצה מחמת איסור חמור ממוקצה מחמת מיאוס ושאיני שוחט דאית ביה תרתי.

ואולי באמת כן כונת התוספות דכאן בשוחט בהמה עכ"פ חמור ממוקצה מחמת מיאוס לחוד. אבל האמת יורה דרכו דלדברי התוס' דלעיל מקרי מוקצה מחמת איסור שאסור לבשלם וחי לא חזי דאל"כ א"כ גם בהמה בחיה אף בהמה גדולה דלא חזי ליתנו חי לפני כלבים מ"מ הרי לכלבים לא שייך איסור אמ"ה וא"כ לדברי מהרש"א הרי הוא כמו

מוקצה דדלוועין ולא מקרי מוקצה מחמת איסור והרי התוס' בד"ה אם לא היתה נבילה וכו' הקשו אמאי שתיק רב ואמאי לא מפרש טעמא משום מוקצה מחמת איסור וכי תימא בעוף וטלה דחזי ליתנו חי לפני נץ וארי ל"ל לאוקמי בכי האי גוונא לוקמי דאין ראוי להאכילו חי דהוה מוקצה מחמת איסור הרי דאפילו ליתנו לפני כלבים דלא שייך אמ"ה מ"מ כיון דלא חזי ליתנו חי מקרי מוקצה מחמת איסור ועוד דע"כ כונת התוס' דאפילו מוקצה מחמת איסור לחוד חמור ממוקצה מחמת מיאוס דהנה בדברי התוס' הנ"ל בד"ה אם לא היתה נבילה וכו' הקשו מ"ט שתיק רב ואמאי לא מפרש טעמא משום מוקצה מחמת איסור ומפרש הר"ר יוסף דממשנה יתירא דייק כיון דתני אסור ל"ל למיתני לפי שאינו מן המוכן אלא משמע דאי ליכא טעמא דמוקצה מחמת איסור וכו' אסור מטעם שאינו מן המוכן והנה אמרתי ממ"נ או שהתוס' אינם מקשים כלום או שאינם מתרצים כלום.

ומתחלה אמרתי לפרש סוגית הגמרא והנה באוקימתא דרב יוסף הקשה הגאון מהררא"ב דמאי ענין ר"י דכלים לכאן הא עיקר טעמו משום הואיל ועומדת לשחיטה גזרה שמא ישחטנה והוה ליה למימר ר"י דסחיטה הוא דמודה בסלי זיתים וענבים וכו' אבל ר"י דכלים הוא מטעם נולד וזה אין ענין כלל לשוחט בהמה דבהמה לאכילה עומדת.

ואני רציתי לומר דלדעת רב יוסף גם ר"י דכלים הוא מטעם זה שאם נתיר היכא דחזי למלאכה חדשה חיישינן שיתקן השבר שיהיה ראוי למלאכה וחיישינן שאם נתיר לו יתקן כלי ולכן גם בבהמה אם נתיר לו ישחטנה. והנה הגאון כתב לתרץ ע"פ דברי התוספות דבהמה כיון שעומדת לשחיטה מדמינן לה לפירות העומדות לאכילה עיין בדבריהם בד"ה מודה ר"י ולפ"ז תינח בהמה העומדת לאכילה דבקל יש לגזור שמא ישחטנה הואיל ולשחיטה עומדת אבל בבהמה העומדת לגדל לא שייך לגזור שמא ישחטנה וא"כ למה אסורה ולכך מביא ר"י דכלים וא"כ ממ"נ אם עומדת לגדל ממילא אסורה מטעם נולד כדמוכח ר"י דכלים ואם עומדת לשחיטה אסורה מטעם ר"י דסלי זיתים ע"כ תורף כונתו של הגאון הנ"ל בספרו אשל אברהם.

ואני הקשיתי לפ"ז א"כ עיקר כונת רב יוסף בהביאו ר"י דכלים לאסור בהמה העומדת לגדל ולזה לא היה צריך לחדש ר"י דכלים ומה חסר לו בר"י דהכנה שהביא ר' אבא דדי בזה לאסור לר"י בהמה העומדת לגדל ועיקר קושיתו של אבבי היה דסתם בהמה לאכילה עומדת והוה ליה לרב יוסף לחדש ולהביא הך דסלי זיתים ואמרתי דרב יוסף לשיטתו ולדידיה אינו מוכח מר"י דהכנה לאסור אפילו בהמה העומדת בפירוש לגדל דהנה התוס' כתבו בד"ה מחתכין את הדילועין אומר ר"ת דמיירי שנתלש מן המחובר בשבת דומיא דנבילה וצ"ל לפירושו דמיירי בענין שאין לאסור הדילועין לא משום שמא יעלה ויתלוש ולא משום דלהוי כגרוגרת וצימוקין וכו' אי נמי הכא איירי ביושב ומצפה מתי יתלשו ובהמה נמי איירי ביושב ומצפה שמא ישחטנה חש"ו ואחרים רואין אותם וכן צריך להיות על כרחך דהא בריש המביא מוכח דכל היכא דאין יושב ומצפה אית ליה לר"י מוקצה וליכא למיחש נמי שמא יתלוש אלא בפירות האילן שהם קלים להשיר וכו' והנה עלה על דעתי דיושב ומצפה מהני רק דלא להוי כגרוגרת וצימוקין דלר"י שרי אבל אכתי לא נפיק מכלל מוקצה מחמת איסור דמה אנן משגיחין במה שהוא מצפה

והדבר אסור לעשותו אבל זה אי אפשר לפרש כן דא"כ קשה אמאי לא פליג ר"י ג"כ אדילועין אלא ודאי דיושב ומצפה מהני דלא להוי מוקצה אפילו מחמת איסור ופליג ר"י רק הבהמה הואיל ואינה מוכן לכלבים דגם הוא לא היה מצפה שתמות רק שישחטנה חש"ו ואחרים רואין ונשארת מוכן לאדם ולא לכלבים וצריכין אנו לומר לפי זה דביושב ומצפה עצמו יש הפרש דהרי חזינן דפליג ר"י נר שהדליקו בו באותו שבת אף שמצפה שיכבה נרו דאל"כ לא היה מתיר ר"י אבל ההפרש הוא דהתם יושב ומצפה שיכבה באמצע השבת וכבר איתקצי בין השמשות שהרי אינו מצפה שיכבה תיכף בה"ש ובזה פליג ר"י ור"ש אבל כאן מצפה שיתלשו תכף בה"ש אלא דקשיא אכתי אמאי לא פליג ר"י בדילועין כיון שאוסר במבשל בשוגג שלא יהנה ממלאכת שבת א"כ גם דילועין אסורין שלא יהנה ממלאכת שבת ונראה שלא כתבו התוס' כן דלועין מיירי במחוברין רק לר' אבא והא ראייה שבריש מס' ביצה כתבו התוס' דמיירי בתלושין והיינו משום דר' אבא דלא מוקי כר"י דמבשל איכא למימר דס"ל דגם במבשל דוקא לדידיה קניס ר"י אבל לאחריני לא קניס לא משום קנס ולא משום שלא יהנה ממלאכת שבת אבל למסקנא דמשנתנו כר"י דמבשל א"כ מכלל דאוסר ר"י אף לאחריני דומיא דיוה"כ לכך כתבו התוס' דמיירי בדלועין תלושין: והנה לפי זה שהוכחתי דביושב ומצפה לר"י ליכא כלל מוקצה מחמת איסור וכאן ע"כ ביושב ומצפה איירי דומיא דלועין דאפילו לשיטת רבו של הרשב"א דר"י פליג אף בשוחט בהמה דלא הוה כגרוגרת וצמוקין מודה במחובר ומטעם שכתב הב"י בא"ח סי' שי"ח דבשלמא בהמה איכא למימר הא דלא שחטה לא משום דאקצי דעתיה מינה אלא משום שלא היה לו סכין בדוק או שאר הכשר שחיטה כגון שוחט מומחה וכיוצא אבל במחובר מדלא תלשיה מע"ש אדחיה בידיים וכדמוכח בפרק המביא בסוכה שנפלה ע"ש וא"כ כיון דלועין ע"כ ביושב ומצפה א"כ מינה דהה"ד בבהמה איירי ביושב ומצפה וא"כ ליכא מוקצה מחמת איסור כלל אפילו לר"י וכמו שהוכחתי לעיל א"כ נסתר קושית התוס' בד"ה אם לא היתה וכו' שהקשו מ"ט לא מפרש טעמא משום מוקצה מחמת איסור והדבר יפלא והלא ביושב ומצפה איירי וצריך לומר דקושיא זו היא לפי הפירוש השני שכתבו בסוף דבור הקודם.

ועוד יש לפרש דמיירי בדלועין שנתלשו בע"ש וא"כ לא מיירי כלל ביושב ומצפה ולפ"ז קשה שנסתר התירוץ שכתבו התוס' דממשנה יתירה דייק כיון דתני אסור ל"ל למיתני לפי שאינו מן המוכן וכו' ולדידי קשה דלמא ר"י תרתי בעי מוקצה מחמת איסור ואינו מן המוכן וא"כ אכתי אמאי שתיק רב בשלמא אם היה דבריהם לפי פירושם דמיירי במצפה א"כ אין כאן רק איסור אינו מן המוכן אבל כיון שדבריהם לפי התירוץ השני קשה אמנם אמרתי כיון דאליבא דאמת כתבו התוס' לקמן בד"ה אימור דשמעת דמוכח דמוקצה מחמת איסור חמור ממחמת מוקצה מחמת מיאוס א"כ שוב ליכא למימר דר"י תרתי בעי דכיון דלר"י אסור במחמת מיאוס לחוד ק"ו מחמת איסור לחוד וא"כ שפיר הוכיחו התוס' דמדאמר לפי שאינו מן המוכן בא להוסיף איסור אף במקום דלא שייך מחמת איסור וא"כ שוב ממילא מוכח דס"ל להתוס' דמוקצה מחמת איסור לחוד חמור ממוקצה מחמת מיאוס וא"כ מדהוכיחו זה ממודה ר"י בשוחט א"כ בשוחט ליכא רק מוקצה מחמת איסור וא"כ גם דילועין מקרי מוקצה מחמת איסור ודלא כסברת מהרש"א: ונחזור לדברי הגמרא והנה אכתי ר' אבא ורב יוסף לא סלקא אדעתיהו

מוקצה מחמת איסור וכדדחי לקמן אימור דשמעת לר"י מוקצה מחמת מיאוס מחמת איסור מי שמעת לי' וא"כ לדידהו קשה מנ"ל כלל דלר"י אסור משום שאינו מן המוכן לחוד דלמא תרתי בעי אינו מן המוכן ומוקצה מחמת איסור וא"כ משנתינו דאוסרת דומיא דיוה"כ אפ"י בחלה והבריא דליכא מוקצה מחמת איסור לאו ר"י היא.

ואין לומר דלר' אבא אכתי לא סליק אדעתיה חלה והבריא דהרי אמר נשחטה הובררה וכו' וכתב רש"י בד"ה לא נשחטה כגון זו שלא שחטה אתמול ומסתמא לא הניחה ע"ש לשחטה בשבת וכו' ואי ס"ד דהיה לו חולה מבע"י עסקינן א"כ אמאי לא נימא שהניחה ע"מ לשחטה בשבת. אומר אני שזה אינו דבשלמא אם היה באמת שוחטה בשביל החולה איכא למימר הוברר הדבר דאתמול בה"ש לכך עומדת אבל כיון דמיירי שהחולה הבריא בשבת ושחטה עתה לא בשביל החולה וא"כ לא שייך לומר הוברר הדבר שאתמול בה"ש לכך עמדה ואסורה שפיר לר"י מטעם שאינה מן המוכן אכן אם ר"י בעי תרתי אינו מן המוכן ומוקצה מחמת איסור א"כ משנתינו דתני דומיא דיוה"כ אפילו בחלה והבריא דליכא מוקצה מחמת איסור לאו ר"י היא ואין לומר דאכתי ודאי ר' אבא לא סליק אדעתיה שבת דומיא דיוה"כ דביוה"כ אפילו ביושב ומצפה לא מהני ובשבת לדידהו כיון שהטעם משום דלגדל עומדת ואם יושב ומצפה מתי ישחטנה חש"ו אינה עומדת לגדל וזה באמת עלה על דעת הגאון מוהר"א ב דלר' אבא שבת לאו דומיא דיוה"כ מחמת סברא זו דיושב ומצפה: ואני אומר דהא ליתא דהא קשיא לקמן דאמר כי שרי ר"מ בהיה לו חולה והבריא ועל זה הקשו התוספות ממוקצה לחצי שבת ונדחקו בזה ולמה לן כל הדותק הוה ליה למימר כי שרי ר"מ ביושב ומצפה ובודאי האמת כן דבאינו יושב ומצפה אפילו ר"י מודה לדעת ההר"ב והא דלא מוקי משנתינו כר"מ משום דמשנתינו דומיא דיוה"כ דאפ"י יושב ומצפה אסורה באכילה ליומא ולכך מוקי כר"י דמבשל.

אלא נלענ"ד דלענין יושב ומצפה לא שייך כלל למימר דומיא דיוה"כ דמה ענין יושב ומצפה ליום הכפורים דלמא יצפה שישחטנה חש"ו ואף אם תהא שחוטתה אי אפשר לו למיכל מינה משום איסור יוה"כ ולכך הוכרח למימר דר"מ שרי בהיה לו חולה דבזה שייך שבת דומיא דיוה"כ ודוק ואף דשייך יושב ומצפה ביוה"כ שישחטנה סמוך לשקיעה שתהי' מוכנת לו למוצאי יוה"כ מ"מ ביושב ומצפה בזה באמת לר"י בשבת אסור אם אינו מצפה שישחטנה תכף בה"ש וכמו שהוכחתי מנר שהדליקו בו דפליגי ר"י ור"ש: ונחזור לראשונות דלר' אבא קשה דלמא ר"י תרתי בעי וצריך לומר דר' אבא סובר כפ"י ר"ת דדלועין מיירי במחוברין וא"כ ע"כ ביושב ומצפה מיירי ודומיא דהכי מיירי נבילה וא"כ ליכא מוקצה מחמת איסור כלל רק מוקצה שאינו מן המוכן אלא דקשיא איך אפשר דמיירי במחוברין א"כ הוה למיסר משום שמא יתלוש וצריך לומר כמו שכתבו התוס' דדוקא בפירות האילן שקל לתלוש גזרינן וכל זה לר' אבא אבל רב יוסף דאיהו קאי בשיטת שמואל דפליגי ר"י אף בזיתים ומדמה שמא ישחוט לשמא יסחוט ואף דסחיטה היא קלה ושחיטה אינה דבר קל מ"מ מדמה בהמה העומדת לשחיטה וכו' וכמו שכתבו התוס' בד"ה מודה ר"י וא"כ גם דילועין העומדות לתלוש גזרינן שמא יתלוש וא"כ לדידהו דלועין על כרחך בתלושין מיירי א"כ הוכרח רב יוסף להביא ר"י דכלים דמדור"י דהכנה אין ראייה לאסור אפילו בהמה העומדת בהדיא לגדל דליכא למימר דר"י תרתי בעי ודוק: ונשובה לדברי הרשב"א ורבו דלדעת הרשב"א מודה ר"ש בשוחט בהמה

בשבת דאל"כ אמאי משתיק ליה רב לתנא ולרבו פליג ר"ש אלא שלא נזכר דעת ר"ש בהדיא בברייתא והנה דעת רבו הוא דוחק ולפום מה דאמר דאשתיק ליה רב משום כי שרי ר"מ במבשל וכו' צריך באמת לומר כדעת הרשב"א והנה במסקנא דשמעתיה אמר רב דימי הלכתא השוחט לחולה מותר לבריא באומצא ורש"י פירש דמיירי בחולה מבע"י והוא דחוק אבל הריף לא הביא רק מימרא זו לפי דאנן פסקינן כרש"י וא"כ למסקנא זו מיירי דלא היה חולה מבע"י וא"כ מכלל דפליג ר"י בהא וא"כ קשה למה משתיק רב לתנא.

וצריך לומר דבר חדש מה דאשתיק לפי שאיהו אמר במזיד לא יאכל דמשמע איהו הוא דלא יאכל הא אחרניי אכלי ובאמת אסור משום מומר ולמסקנא זו צריך לומר דמחשיב מומר בפעם א' א"כ אי מוקמינן כר"י אדרבה שבת לא הוה דומיא דיוה"כ בעיקר דין שחיטה וצריך לומר באמת דמתני' ר"מ ואסור ליומא משום מוקצה והוה שבת דומיא דיוה"כ בעיקר דין שחיטה דגם ביוה"כ דוקא שוגג דמומר לד"א הוה מומר לר"מ ואף דבחלה והבריא אינו דומיא דיוה"כ מ"מ העיקר דין שחיטה קפדינן יותר שיהיה דומיא ולכך אמר ונסבין חבריא למימר ר"י היא דהיינו מתחלה שהיינו סוברים דמודה היה בשוחט וא"כ איכא למימרדפעם א' לא הוה מומר והא דמשתיק רב היינו משום דאינו ראוי לכוס אבל למסקנא דרב דימי דפליג ר"י וא"כ אטו מאן דתני כהאי משתיק וצריך לומר דמשתיק מטעם מומר כדעת הרמב"ם וא"כ למסקנא לאו ר"י היא ודוק שם בתוס' ד"ה השוחט בשבת כו' וי"ל דהתם בפרהסיא הכא בצנעה עכ"ל.

הנה לפי מה דמחלקו התוס' בין מומר בפרהסיא למומר בצנעה וכן בתירוץ שני בין פעם א' לפעמים הרבה קשה מאי פריך הגמרא לעיל (דף ה ע"א) הא גופא קשיא אמרת מכם להוציא את המומר והדר תני מקבלין קרבנות מפושעי ישראל דלמא הפירוש של פושעי ישראל הוא כגון דעביד בצנעה או בפעם אחת וי"ל דעדפא מיניה מתרץ אבל אי קשיא הא קשיא מאי פריך הגמרא מהך ברייתא על ר' ענן הא ברייתא מיירי בפרהסיא כדתני בה ומחלל שבת בפרהסיא וא"כ מניה דגם עובד ע"ז דתני בברייתא מיירי בפרהסיא ור' ענן מיירי בעובד ע"ז בצנעה.

ואחר כתבי זאת מצאתי בספר תבואות שור שהרגיש בזה ומתרץ דגם ר"ע מיירי בעע"ז בפרהסיא הואיל ומביא ראיה מיהושפט שאכל משחיטת אחאב ואחאב היה עובד ע"ז בפרהסיא. ולפ"ז אני אומר דמה שאותיב ר"ע מברייתא היינו לענין מומר בפרהסיא אבל מומר בצנעה לא מוכח כלל מהך ברייתא ושפיר יש לומר דמומר לע"ז בצנעה לא הוי מומר לכל התורה ולפ"ז לא מביא התוס' ראיה כלל אמאי דמתרץ הגמרא לקמן בדף מ"א הכא במ"ע במומר ומוכיח התוספות מזה דע"כ בפעם א' לא נעשה מומר וכן ריש לקיש דמתיר הבהמה לאכילה אף שמחשבתו לזרוק דמה לע"ז ולתירוץ ראשון של התוס' אין כאן ראיה כלל די"ל דשם מיירי בעובד ע"ז בצנעה וריש לקיש סובר דמומר לע"ז בצנעה לא הוי מומר לכל התורה ושחיטתו כשרה ודוק: שם ע"ב בתוס' ד"ה אימר דשמעת כו' ומוקי מתני' כר"י דמבשל משום דלא מתוקמי מתניתין משום מוקצה מחמת איסור דמשמע ליה שבת דומיא דיוה"כ אפילו היה לו חולה והבריא עכ"ל.

קשה לי לפי תירוץ ראשון של תוס' לעיל בד"ה ונסבין חבריא למימר ר"י היא דמיירי כגון שעבר ומלחה עכ"ל אבל בלא מליחה אסור לו לאכול אפילו באומצא ובשבת אסור למלחה כקושית התוס' ולפ"ז אף אם היה לו חולה בין השמשות אפ"ה הוא מוקצה מחמת שאסור לו למלוח בשבת ואף אם היה לו חולה אסור לו למלוח יותר מכפי צורך לחולה וא"כ אף אם יש לו חולה אפ"ה הוא מוקצה לבריא בשביל איסור מליחה וקושית התוספות במק"ע וצ"ל כיון דאיסור מליחה בשבת אינו איסור תורה דאנן קי"ל אין עיבוד באוכלין כמ"ש במס' שבת (דף עה ע"ב) רק שקושית התוס' לעיל הוא הואיל והוי איסור מזרובן ועיין במג"א (סי' שכ"א ס"ק ה') וס"ל להאי תירוץ ראשון של התוס' דדבר שאינו אסור מדינא לא מקרי מוקצה מחמת איסור כדעת רש"י במס' ביצה (דף לא ע"ב) ד"ה נוטל ממקום הפחת ע"ש ובאמת לשיטת התוספות שם דגם באיסור דרבנן שייך מוקצה מחמת איסור צ"ל כתירוץ שני של תוס' לעיל דדם אברים שלא פירש מותר וק"ל: דף טו ע"ב בגמ' ורמינהו בכל שוחטין, בין בצור כו'.

הקשה המהרש"א לפי מה דמסיק בריש מכילתין דאיכא הכל שהוא גם לשון דיעבד א"כ לא פריך הגמרא מידי מהך ברייתא ומתריך המהרש"א דלפי מה דמסיק רבא לקמן דבכל שוחטין בסיפא דמתני' אתי לאתויי בין בצור בין בזכוכית ובין בקנה והיינו ע"כ לכתחילה מרבינן דמדקתני רישא שחיטתן כשרה בדיעבד ע"כ הכל שוחטין לכתחילה עכ"ל.

ולכאורה קשה אמאי לא פריך מסיפא דמתניתין דקא מרבינן דבצור וקנה שוחט אפילו לכתחילה ולמאי צריך להקשות מבריייתא. ונ"ל דהנה התוספות כתבו בד"ה ורמינהו כו' דעיקר קושית הגמרא הוא צור אצור אבל על קנה יש לחלק בין קנה דאגמא לשאר קנים וא"כ ממתניתין לא קשה די"ל דסיפא דמתני' בכל שוחטין אתי לרבוויי זכוכית וקנה דאגמא אבל צור ושאר קנים לא מרבינן מסיפא ואינו שוחט בהם לכתחילה ולכך פריך מבריייתא דתני גם צור שוחט בו לכתחילה ובבריייתא בודאי לכתחילה משמע הואיל ותני בה גם זכוכית וזכוכית בודאי מרבינן גם בסיפא דמתניתין דשוחטין בה לכתחילה הואיל ובזכוכית ליכא לחלק בין לכתחילה לדיעבד שם בגמרא ע"כ לא מכשיר ר"ח אלא בדיעבד כו'.

הנה התוספות מקשים לקמן (דף טז ע"ב) בסוף ד"ה תלוש ולבסוף כו' היכי הוי בעי הכא לאוקמי מתניתין כר"ח הא צפורן פסול במתני' משום דהוי מחובר והא ר"ח מכשיר במחובר. ואני אומר דלא קשה קושית התוספות דהנה הרשב"א כתב לפי מה דבעי הגמרא לומר דפלוגתא דרבי ור"ח הוא רק לענין דיעבד ע"כ צ"ל דפליגי בתלוש ולבסוף חברו דקא מכשיר רק בדיעבד אבל לא לכתחילה ע"כ משום דגזרינן אטו מחובר מעיקרו אבל משום קרא דויקח המאכלת לשחוט ליכא לאסור לכתחילה ולהתיר בדיעבד דממנ"פ אי אסור מדאורייתא לשחוט במחובר גם בדיעבד אסור ואי לא דריש קרא דויקח את המאכלת גם לכתחילה מותר אלא ודאי דלאו מן התורה אוסר ר"ח לכתחילה אלא משום גזרה דמחובר מעיקרו.

ולכאורה קשה על דברי הרשב"א דמנ"ל דטעמא דר"ח משום דגזר תלוש ולבסוף חברו משום חיבור מעיקרו דלמא גם במחובר מעיקרו מתיר ר"ח בדיעבד אמנם לכתחילה

אסור לשחוט במחובר משום גזרה שמא ידרוס כמ"ש התוס' לקמן בד"ה כאן במחובר כו' ובד"ה תלוש ולבסוף חברו כו'. ונ"ל דהרשב"א מוכיח דע"כ הגמרא סובר דפלוגתא דר"ח ורבי הוא רק בתלוש ולבסוף חברו אבל במחובר מעיקרו גם ר"ח מודה דאפילו בדיעבד פסול דאל"כ קשה קושית התוספות הא במתניתין פוסל שחיתת ציפורן משום מחובר אע"כ צ"ל דמחובר מעיקרו גם ר"ח פוסל בדיעבד רק דפלוגתייהו הוא בתלוש ולבסוף חברו כמ"ש הרשב"א אבל מ"מ קשה למאי צריך הרשב"א לומר דטעמא דר"ח הוא דלא ישחוט לכתחלה בתול"ח משום גזרה דמחובר מעיקרו דלמא טעמא דר"ח הוא משום גזרה שמא ידרוס.

וצ"ל דניחא ליה להרשב"א לפרש טעמא דר"ח דאוסר לכתחלה בתול"ח הוא משום גזרה דמחובר מעיקרו כדי לאסור גם בעוף לשחוט לכתחילה דאי משום גזרה דשמא ידרוס א"כ גבי עוף דלא שייך שמא ידרוס כמ"ש רב פפא לקמן א"כ מאי פריך הגמרא מברייתא דמתיר לכתחלה במחובר דלמא הך ברייתא מיירי בעוף דלא שייך שמא ידרוס אע"כ צ"ל דהגמרא היה סובר דר"ח גם בעוף מיירי ואוסר לכתחלה גם עוף וע"כ לאו משום גזרה דשמא ידרוס אוסר ר"ח לכתחלה אלא משום גזרה שמא ישחוט במחובר מעיקרו וצדקו דברי הרשב"א ודוק: שם תוס' ד"ה אלא צור וכו' וא"ת ודלמא נקט לשון דיעבד משום מגל יד וכו'.

נראה דלכאורה כל הרישא מיותר דמדקתני סיפא חוץ ממגל קציר וכו' ולא חשיב מגל יד וקנה וצור מכלל דהנך כשרים אלא דמדיוקא דסיפא אין הכרח למפסלינהו לכתחלה ונוכל לומר דאפילו לכתחלה כשרים ואיצטרך רישא למימר דדוקא שחיתתו כשרה דיעבד וא"כ כל הרישא בכללה לא איצטרך אלא לאסור לכתחלה: אמנם המקשה מדויל ידיה משתלים דעל כרחך איהו גופיה ס"ל דכללא דסיפא לאו דוקא ואין למידין ממנו אפי' נאמר בו חוץ דהרי מדרמי קנה אקנה ולא ניחא ליה לפרש דברייתא מיירי בסימפונא דאגמא ומשנתינו בשאר קנים אלא על כרחך דאיהו ס"ל דשאר קנים אפילו דיעבד פסולי וכדעת בעל העי' וכדעת הט"ז בס"ק א' וא"כ על כרחך משנתינו בסימפונא דאגמא ומזה ניחא לי לפרש הבשלמא דהרי קשה איך אפשר להיות דעת המקשה דשאר קנים אפילו דיעבד פסולי הלא מברייתא עצמה דמכשיר קנה מוכח דשאר קנים כשרים בדיעבד דאל"כ הוה לן לגזור קנה אגם אטו שאר קנים וצ"ל דס"ל דלא גזרינן קנה אטו קנה וקשה הא גזרינן מגל יד אטו מגל קציר לכן הקדים בשלמא וכו' שמא ישחוט בצד האחר דלא גזרינן אלא בסכין זה גופיה אבל לגזור דבר זה אטו דבר אחר לא גזרינן אבל לעולם שאר קנים אפילו דיעבד אסירי ולכן הקדים הבשלמא שרצה להקשות גם קנה אקנה וא"כ כיון דהמקשה סובר דשאר קנים אסירי אפילו דיעבד א"כ איך תנן בסיפא בכל שוחטין חוץ וכו' למה לא קחשיב שאר קנים דאפי' נימא דלא פרט בסיפא רק מה שאסור אפילו דיעבד מ"מ הרי שאר קנים אסירי דיעבד אלא ודאי תנא ושייר א"כ גם צור ושאר פרטי דרישא לא ידעינן מסיפא כלל ואיצטרך רישא לגופיה להכשיר צור וקנה האגם ולעולם דמותרים לכתחלה ונקט לשון דיעבד משום מגל יד דצריך לאסור לכתחלה וא"כ ממ"נ חד דיבור מכל דיבורי התוס' נסתר או מה שכתבו בד"ה אלא צור או מ"ש בד"ה ורמינהי: ונראה דאף דלשיתת התוספות קנה דלאו אגם כשר בדיעבד כנראה מדבריהם בד"ה ורמינהי אעפ"כ שפיר הקשו בד"ה אלא צור דעל כרחך ליכא

למימר דדייק דרישא רק למפסל לכתחלה אתי דאי להורות גוף הכשרייהו מוכח מדיוקא דסיפא דא"כ למסקנא דאוקי כרבי וא"כ אפי' סכין דלא מבטל אסור לכתחלה ואדנקט במשנתינו צור וקנה נימא סכין ואי להשמיענו דאפילו צור וקנה כשרים עכ"פ בדיעבד זה מוכח מסיפא מדנקט ציפורן שהוא מחובר מעיקרו מכלל דמידי דלאו מחובר מעיקרו אינו אסור עכ"פ בדיעבד אלא איצטריך רישא רק שלא להכשירם לכתחלה וא"כ נימא סכין ונימא מה סכין דלא מבטל אסור ק"ו לצור וקנה דאסור לכתחלה.

וכל זה לא קשה לשיטת הרא"ש דאיהו סובר דגם צור וקנה מיירי בלא מבטל ליה דהרא"ש סובר דבעיא דרבא לא סתרה לאוקימתא דא ולהרא"ש לא קשה הא דנקט ציפורן דמשמע מחובר מעיקרו דוקא הוא דפסל בדיעבד ולא נקט רבותא דאפילו תלוש לבסוף חברו ובטלו אסור דאיכא למימר דהיא גופא קמ"ל דציפורן מחשב מחובר דלא נימא כיון דהבעל חי כלו מטלטל הרי הוא כלו כבית יד וכמו שהוא בלחי תלושה מבעח"י וכן מחובר בו לדעת הרמב"ם קמ"ל משנתינו דמחובר בבעל חי מחשב מחובר וק"ו מחובר לקרקע אם בטלו דהוה כמחובר מעיקרו אבל הרמב"ן במלחמות שהשיג על הרז"ה מהא דנקט ציפורן משמע דיקא מחובר מעיקרו ולדידיה צור וקנה היינו לא ביטלו דלדידיה דוקא סכין לא עביד דמבטל א"כ קשיא לפי אוקימתא דאוקים כרבי וממ"נ איך הוה יליף בברייתא דמוכני דנקט מחובר ונקט סכין אם פרושי קמפרש א"כ בעינן דוקא לא ביטלו ואיך תהא משנתינו כרבי דמשנתינו לא פסלה רק מחובר מעיקרו ואם לאו פרושי מפרש א"כ תרתי למה לי וצריך לומר דאיצטריך שאר מחובר להכשיר דיעבד ואיצטריך סכין דאפי' סכין אסור לכתחלה א"כ מכלל דגם לדידיה אסיק אדעתא שיש רבותא בסכין וא"כ קשה למה נקט במשנתינו צור ולא נקט סכין: ונראה דסוגיא דגמרא כאן לא אסיק אדעתא כלל לחלק בין ביטלו ללא ביטלו וכל תלוש ולבסוף חברו שוים לדידיה והא דנקט תרתי במחובר לקרקע ונעץ סכין בכותל נראה משום דהש"ך בס"ק ח' פסק דאפילו נעץ סכין בדבר תלוש וצואר בהמה למטה אפ"ה דוקא דיעבד שחיטתו כשרה ולא לכתחלה וטעמו משום דגם בצואר בהמה למטה ג"כ שייך חשש דרסה לחוש עכ"פ לכתחלה והפר"ח השיג עליו מסוגיית הש"ס דמסיק לצדדין קתני ובצואר בהמה למטה מכשיר לכתחלה ואף דהיינו אליבא דר' חייא היינו משום דלרבי אסור משום מחובר אבל עכ"פ מדר' חייא נשמע לרבי דלא שייך חשש דרסה בצואר בהמה למעלה.

ואומר אני הוכחה לדברי הפר"ח ע"פ מה שהקשיתי כיון שהסוגיא בתחלה דמוקי משנתנו כרבי אינו מחלק בין ביטלו וכו' א"כ ל"ל תרתי ונראה דרצה לחדש לאפוקי מדעת הש"ך וקאמר נעץ סכין בכותל דהיינו במחובר הוא דשחיטתו כשרה דוקא בדיעבד הא נעצו בתלוש כשר לכתחלה ולא חיישינן לדרסה אלא דאיכא למימר דגם בתלוש כשרה דוקא דיעבד והא דתני בכותל הוא כחא דהתירא דדיעבד אפילו נעצו במחובר להכי תני במחובר לקרקע שחיטתו כשרה וא"כ כבר ידעינן הכשר מחובר בדיעבד והדר תנא נעץ סכין בכותל לדיוקא דדוקא בכותל הא נעצו בדבר התלוש שחטינן לכתחלה בצואר בהמה למטה דליכא חשש דרסה אפילו לכתחלה ולאפוקי מדעת הש"ך אמנם אי מהא לא תהוי תיובתא לדעת הש"ך דהגאון תבואת שור הביא ראייה לדברי הש"ך דלבעיא דרבא צריך לאוקמי משנתנו כר' חייא וכמו שכתבו התוספות בד"ה תלוש ולבסוף חברו וברייתא דמכשיר לכתחלה מיירי בעופא דקליל אי נמי כרבי

זביד וכו' ע"ש בתוס' והקדימו התוספות אוקימתא דעופא אף דשינויא דרב זביד נאמר בגמרא תחלה והיינו משום דאי מוקמינן כר' חייא וכשינויא דרב זביד א"כ בצואר בהמה למטה היינו ברייתא דשריא לכתחלה ומשנתנו מיירי בצואר למעלה וחיישינן לכתחלה משום דרסה ובדיעבד שרינן א"כ סותר לדברי שמואל משא"כ לשינויא דעופא א"כ ברייתא מיירי בעופא ושרי לכתחלה ומשנתנו בבהמה וצואר בהמה למטה ואפ"ה חיישינן לכתחלה משום דרסה ודיעבד שריא אבל בצואר בהמה למעלה אפילו דיעבד אסור כשמואל ושפיר אתי' בעיא דרבא אפילו לשמואל ע"כ תורף דברי התבואות שור בקיצור.

וא"כ דברי הש"ך אתיין לאוקימתא דרבא ולדידיה באמת אין הוכחא מדיוקא דנעץ סכין בכותל למעוטי תלוש דלגופיה איצטריך דאפי' נעצו במחובר שריא בדיעבד ואף דכבר תני במחובר לקרקע כשרה הרי לרבא פרושי מפרש ובבא אחד הוא ואין כאן ייתור למעוטי תלוש. ובזה מתורץ קושיית מהרש"א שהקשה מדוע לא אוקי לעיל ברייתא בעופא דקליל ומשנתנו בבהמה ואפילו לר' חייא דוקא דיעבד משום דרסה ודיעבד עכ"פ שרי כיון דצואר בהמה למטה זה תורף כוונת המהרש"א מדהקשה רק לאוקימתא דרבא פפא וניחא ליה לאוקימתא דרב זביד דוק בדבריו היטב ולדידי ניחא דלאוקימתא דלעיל לא הוה ניחא ליה למימר פרושי קמפרש שהרי כל תלוש ולבסוף חברו התיר לרבי לעיל וא"כ מכלל דלאו פרושי קמפרש וא"כ מכלל דנעץ סכין בכותל היינו למעוטי בתלוש וא"כ מכלל דאפילו לכתחלה לא חיישינן לדרסה בצואר בהמה למטה ולענין חשש דרסה אין חילוק בין נעצו בתלוש למחובר ואין מקום לקושיית מהרש"א רק לשיטת הרא"ש דגם סוגיא דלעיל בלא ביטלו איירי וא"כ אפשר דהיינו טעמיה דר"ף שדחה דברי רבא מכח סתם סוגיא דלעיל ולא ניחא ליה כדברי הרא"ש מחמת קושיית המהרש"א: ואדאנן ביה בקושיית מהרש"א נימא ביה מלתא הנה סוף ותכלית קושיית המהרש"א דהדרא קושיית התוס' לדוכתא לאשמעינן כחא דהתירא דר' חייא אפי' לכתחלה מכשיר דמהך דבכל שוחטין לא שמעינן לה דאימא שאני עופא דקליל ואומר אני כאשר נעמיד לעיל בתוספות בד"ה להודיעך וכו' על כוונת דבריהם שכתבו דכחא דר' חייא כבר שמעינן מברייתא דבכל שוחטין וקשה הא כחא דרבי כבר שמעינן מברייתא דהשוחט במוכני וכן הקשו המפרשים.

והנה לולא דברי התוס' יש לפרש דאדרבא הא דנקט כחא דרבי הוא כחא דהתירא עצמו דר' חייא דעכשיו דנקט פלוגתייהו בדיעבד א"כ מכלל דמיירי במחובר מעיקרו דאי בתלוש ולבסוף חברו לא הוה רבי אסור בדיעבד כדמוכח מברייתא דמוכני וא"כ מכלל דר' חייא מתיר אפילו במחובר מעיקרו עכ"פ דיעבד ושוב ממילא ידעינן דמתיר גם לכתחלה כמו שכתבו התוספות בד"ה כאן במחובר וכו' אבל אי הוה נקט פלוגתייהו בלכתחלה דר' חייא מתיר לשחוט במחובר לקרקע ור' אסור הוה מוקמינן לה בתלוש ולבסוף חברו ורבי רק לכתחלה אסור אבל במחובר מעיקרו הוה אמינא דגם ר' חייא מודה דאסור אפילו דיעבד אלא דלא גזור ר' חייא תלוש ולבסוף חברו אטו מחובר מעיקרו נמצא שבמה דנקט פלוגתייהו בלשון דיעבד הוא עצמו כחא דהתירא דמתיר ר' חייא אפילו במחובר מעיקרו.

ואמרתי שזה עצמו כיוונו התוס' והא דכתבו דכחא דר' חייא שמעינן מברייתא דבכל שוחטין משום דאי לאו דברייתא דבכל שוחטין גם עתה דנקט פלוגתייהו בדיעבד אכתי לא שמעינן דר' חייא מתיר במחובר מעיקרו ואכתי איכא למימר דתלוש ולבסוף חברו מיירי ורבי אפילו בזה אוסר דיעבד וברייתא דמוכני ר' חייא אבל השתא דשמעינן מברייתא דבכל שוחטין דר' חייא מתיר לכתחלה א"כ על כרחך ברייתא דמוכני לאו ר' חייא שהרי בברייתא דמוכני אוסר לכתחלה אפילו בתלוש ולסוף חברו וא"כ על כרחך רבי היא ורבי ג"כ מתיר תלוש וסוף חברו בדיעבד וא"כ על כרחך רב כהנא במחובר מעיקרו מיירי ואפילו הכי שרי ר' חייא ומתורץ קושיית המפרשים.

ומעתה גם קושיית המהרש"א מתורץ דעכשיו דנקט פלוגתייהו דיעבד ידעינן דר' חייא מתיר עכ"פ דיעבד אפילו במחובר מעיקרו משא"כ אי הוה נקט פלוגתייהו בלכתחלה הוה אמינא דמחובר מעיקרו גם ר' חייא אוסר אפילו דיעבד. ויש לומר דכוונת מהרש"א דליכא למטעי בהכי דכיון דמתיר בברייתא דבכל שוחטין לכתחלה אפילו אי מוקמית ליה בעופא מ"מ אי הוה אוסר מחובר מעיקרו דיעבד הוה גזור בתלוש וסוף חברו משום מחובר מעיקרו וכמ"ש מהרש"א עצמו דלהכי לא מוקי ברייתא דבכל שוחטין כרבי ובעופא ע"ש במהרש"א וא"כ אפילו אי הוה נקט פלוגתייהו בלכתחלה מ"מ ליכא למטעי במחובר מעיקרו לאסור אפילו דיעבד לר' חייא וא"כ נימא כחא דר' חייא ואיצטמיד קושיית מהרש"א דרך מ"מ"נ דלמה לא מוקמית ברייתא דבכל שוחטין גם כרבי ובעופא וצריך לומר שזה פשוט אצלך דמאן דאוסר מחובר מעיקרו דיעבד ודאי דגזור תלוש ולסוף חיברו משום מחובר מעיקרו וא"כ ממילא שוב ידעינן מהך דבכל דר' חייא מתיר עכ"פ מחובר מעיקרו דיעבד וא"כ לתני פלוגתייהו בלכתחלה כי נסתר תירוצי הנ"ל.

אמנם נלע"ד דסוגיא דלעיל לא ניחא ליה לאוקמי בעופא דקליל ולאוקמי גם לרבי משום דא"כ בעופא מתיר רבי לכתחלה בתלוש ולבסוף חברו ובבהמה אוסר לכתחלה ינוקי משנתינו בבהמה דוקא. ומשנתינו דומיא דמגל יד קתני דאסור אפילו בעוף ואף דמגל יד הוא תלוש וצור וקנה מחוברים בזה לא שייך דומיא דכל א' משום פסולו השייך בגופו מגל משום פגם וצור וקנה משום מחובר אבל בזה שייך דומיא כי היכי דמגל פסול אף בעוף לכתחלה ה"ה צור וקנה ובזה נלע"ד לתרץ הבשלמא מגל יד וכו' ומלבד שהוא למותר קשה ג"כ שאין ענין בשלמא לכאן.

התינח אם היה מקשה צור וקנה מ"ט הוי שייך בשלמא מגל יד יש בו טעם אבל כיון שאינו מקשה הטעם רק מרמי אהדדי מתניתין וברייתא. וחוז' לדרכינו אמרתי לפרש לפי דברי מהרש"ל שבתלוש אין שום רבותא והמהרש"א השיגו שאם לא היה בזה שום רבותא לא איצטריך תנא דמתניתין לרבות בסיפא דמתניתין בכל שוחטין עיין בדברי מהרש"א מ"ש לקמן בתוספות ד"ה תלוש ולבסוף חברו.

ואני אומר כדברי מהרש"ל וזה עצמו קושיית המקשה בשלמא מגל וכו' אלא צור וקנה לכתחלה לא בתמיה אי בתלוש איירי ואף אי איירי במחובר ורמינהי וכו' וליכא למימר דברייתא בתלוש איירי דא"כ פשיטא ולמימרא בעי ולהכי הקדים הבשלמא כדי שנדע ששואל על צור וקנה מ"ט לא דאל"כ לא הוה שום רומיא דהוה מוקמינן משנתינו

במחובר וברייתא בתלוש להכי הקדים להקשות מ"ט שאין שום טעם לפסול בתלוש וא"כ על כרחך ברייתא במחובר דאי בתלוש פשיטא.

ומשני כאן במחובר פירוש מחובר מעיקרו כשר רק דיעבד והיינו משנתינו כאן בתלוש פירוש שהיה פעם א' תלוש ועתה חברו והיינו ברייתא ומותר אף לכתחלה וסברא זו היא נגד דברי התוס' בד"ה כאן במחובר מעיקרו וכבר המציא הרמב"ן במלחמות טעם לפסול מחובר מעיקרו לכתחלה שמא יאמרו שחיטה שאינה באה מכח אדם כשרה ומקשה מברייתא דבכל שוחטין בין בתלוש וכו' וקשה תלוש מאי למימרא אלא ודאי תלוש היינו לבסוף חברו וא"כ מחובר היינו מחובר מעיקרו ותני תלוש לגלויי דמחובר היינו מחובר מעיקרו ואעפ"כ כשר לכתחלה ואף דרבא לקמן מוקי משנתינו כר' חייא היינו דמוקי ברייתא בעופא ומותר גם מחובר מעיקרו לכתחלה א"כ לצדדין ותני תלוש לאכשורי אפילו צואר בהמה למעלה אבל כאן אכתי לא אסיק אדעתיה לכל החילוקים הללו מדלא מוקי כר' חייא.

וא"כ הוכיח דתלוש דברייתא היינו לסוף חברו ומחובר היינו מחובר מעיקרו ומסיק דמשנתינו כרבי וברייתא דבכל שוחטין בין בצור במחובר מיירי וכו' חייא: אלא דלפי זה א"כ אי אפשר לאוקמי משנתינו כר' חייא דכבר מוכח דר"ח מכשיר אפילו מחובר מעיקרו א"כ קשיא מה דאמר ומנא תימרא דשני לן בין מחובר מעיקרו וכו' ולמה לו יותר הוכחה דאל"כ קשיא דרבי אדרבי.

בלא זה אמרתי שקושיית המקשה היא עצמו קושיית התוס' דלמה מחלק כן אליבא דרבי ולא מחלק אליבא דר' חייא דמחובר מעיקרו כשר רק דיעבד ותלוש ולבסוף חברו מותר לכתחלה וצריך לומר דבלא"ה אשכחנן אליבא דרבי שיש חילוק בין מחובר מעיקרו ולכן מקשה ומנא תימרא. אבל לפי מה שכתבתי כבר מוכח דלר"ח הכל מותר לכתחלה וא"כ על כרחך משנתינו רבי: ואומר אני כאשר נדקדק עוד בדברי רש"י בד"ה אלא לאו ש"מ וכו' והא מתניתין רבי היא דאי ר' חייא אפילו לכתחלה מכשיר ודבריו תמוהין דתיתי כמאן דהו עכ"פ מוכח שיש חילוק בין לבסוף חברו ובין מחובר מעיקרו ועוד למה לי להוכיח דאי ר' חייא אפילו לכתחלה מכשיר דזה לא שמענו אכתי שיכשיר ר' חייא אפילו לכתחלה במחובר מעיקרו ואולי גם לר"ח יש חילוק ועכ"פ היה לו מסיפא דאי ר' חייא ליכא פסול דיעבד.

ונלע"ד דהרשב"א הקשה למה לא מוקי כר"ח ובמחובר מעיקרו פסול דיעבד ובביטלו פסול לכתחלה גזרה משום מחובר מעיקרו ובלא ביטלו כשר לכתחלה ומשני דניחא ליה יותר לאוקמי כרבי דאיהו סתם למשנה: ואומר אני שזהו עצמו כוונת קושיית הגמרא ולכן מוכרח לומר משום דלרבי אשכחן חילוק זה ולר"ח לא אשכחן ואהא מקשה ומנא תימרא לרבי חילוק זה ומעתה הוכרח רש"י לפרש דמתני' רבי היא.

ומעתה לא היה יכול להוכיח מסיפא דהרי לסברא זו במחובר מעיקרו גם ר' חייא פוסל דיעבד אלא עיקר הוכחתו מרישא דנעץ סכין והיינו לא ביטלו ובהא ר"ח אפילו לכתחלה מכשיר וברייתא זו דיעבד קתני ומכלל דרבי היא ומעתה אף דהוכחתי ממה דקתני בין בתלוש בין במחובר אכתי איכא למימר תלוש היינו לא ביטלו ומחובר היינו ביטלו ובאלי שתייהן מכשיר לכתחלה ומחובר מעיקרו מכשיר רק דיעבד ושפיר קאמר ומנא תימרא:

אלא דקשה איך אפשר דברייתא דבכל שוחטין בין בצור מיירי בתלוש ולבסוף חברו א"כ קשה מדוע לא תני מגל יד דגם מגל יד יכול להיות בזה האופן כשר לכתחלה דהרי ודאי מיירי בצואר בהמה למטה דאל"כ גם דיעבד פסול כדמסיק שמואל.

וא"כ אם המגל מחובר וצדו החלק למטה היה להכשיר לכתחלה דהרי צדו הפנים למעלה ואם ישחוט בצד זה יביא צואר בהמה למעלה וזה לא חיישינן שישחוט באופן זה דאל"כ למה כשר צור לכתחלה ניחוש משום צואר למעלה אלא ודאי בזה לא יטעו וא"כ גם המגל כשר לכתחלה ודו"ק. וליכא למימר דמגל פסול לכתחלה גזרה שמא ישחוט עופא באיזדך גיסא דהרי המהרש"א כתב דמחזורתא דסוגיא דהכא כרב זביד עיין במהרש"א בסוף שמעתין: ועל פי זה נלע"ד לתרץ הבשלמא ויתורץ ג"כ מה דלא מוקי כר' חייא וברייתא דמכשיר לכתחלה בעופא.

דהנה ידע שיש לשנויי כאן בתלוש כאן במחובר אלא דידע במחובר מעיקרו וליכא למימר שהרי סיפא דמתניתין פסול ציפורן משום מחובר וצריך לומר אי רישא מיירי במחובר דמיירי בתלוש ולבסוף חברו. ומעתה הוכיח דאי אפשר לומר כן והקדים בשלמא מגל יד דלמא אתי למעבד באיזדך גיסא וא"כ לפי זה בחברו ליכא גזרה זו דהרי באיזדך גיסא יהיה צואר בהמה למעלה.

ומעתה מוכח דתלוש ולבסוף חברו אינו כשר לכתחלה דאל"כ משכחת מגל יד דכשר לכתחלה. ושלא נימא דתלוש ולבסוף חברו פסול אף דיעבד ליכא למימר שהרי מדתנן דציפורן פסול בדיעבד והיינו מחובר מעיקרו א"כ מכלל דאינו מחובר מעיקרו כשר בדיעבד עכ"פ וא"כ כל בבא דצואר וקנה מיותר אלא ודאי בתלוש מיירי ואיצטריך למימר דדוקא דיעבד כשרים והקשה ורמינהי והתרצן אעפ"כ תירץ לו כאן בתלוש וכו' וא"כ מוכרח לומר דאיצטריך רישא דאפילו בבהמה כשרים עכ"פ בדיעבד וסיפא בציפורן דמחובר מעיקרו פסול אפי' בעופא אבל בבהמה הוה אמינא אפי' תלוש ולבסוף חברו יהיה פסול בדיעבד דאיכא אתרתי גזרה משום מחובר מעיקרו וגזרה משום צואר למעלה קמ"ל דעכ"פ דיעבד כשר אי נמי רישא קמ"ל דאפילו בעופא אינו כשר לכתחלה דהוה אמינא דוקא בבהמה אינו כשר לכתחלה אבל בעופא אפילו צואר למטה כשר לכתחלה כיון דקליל ומשום מחובר מעיקרו לא גזרינן וא"כ שפיר לא משכחת מגל יד שיהיה כשר לכתחלה אפילו חיברו דאי בבהמה ממילא פסול לכתחלה אף בצואר למטה משום חשש דרסה ובעופא גזרינן דלמא אתי למעבד באיזדך גיסא ואף שבאיזדך גיסא יהיה צואר למעלה לא אכפת לן בעופא קמ"ל דאפ"ה אסור גזרה משום מחובר מעיקרו וא"כ מוכח על כרחך דגם בעופא אסור ר"ח לכתחלה ולכך מקשה מברייתא דבכל שוחטין בין בתלוש וכו' וליכא למימר בעופא דהרי מוכח דר' חייא אסור גם בעופא: אלא דלפי זה קשיא בעיא דרבא.

והנה אדאנן ביה בבעיא דרבא נימא מלתא טעמו של הרי"ף שדחה בעיא דרבא מהלכותיו והנה התוס' כתבו דבעיא דרבא אליבא דרבי ומוקי משנתינו כר' חייא ולכאורה יפלא א"כ דמשנתינו כר' חייא א"כ למאי הלכתא בעי רבא אליבא דרבי שהרי הלכה כסתם משנה ואמרתי שזה עצמו בעיא דרבא אי לענין שחיטה תלוש ולבסוף חברו כמחובר וא"כ לרבי אפילו לסוף חברו ג"כ פסול ומשנתינו על כרחך ר' חייא ומכשיר דיעבד בכל

מחובר אפילו מחובר מעיקרו א"כ הדין להכשיר בדיעבד אפילו מחובר מעיקרו או דילמא שגם לענין שחיטה יש חילוק וא"כ משנתינו רבי ודוקא לסוף חברו כשר אבל מחובר מעיקרו אפילו דיעבד פסול וא"כ הרי"ף אחז בעיא דרבא לחומרא ומשנתינו לחומרא דדוקא לבסוף חברו הא מחובר מעיקרו דיעבד נמי לא ככל בעיא דלא איפשטא דעבדינן בדאורייתא לחומרא.

ובזה אמרתי טעמו של הרי"ף שהביא משנתינו כצורתה והציפורן מפני שהם חונקין והשמיט מימרא דרבה בר רב הונא לקמן (דף יח ע"א) דציפורן תלושה שוחטין בה משום דהוה קשה ליה קושיית התוספות איך מוקי רבא משנתינו כר' חייא הא פסול במתניתין ציפורן וכתבו התוס' ולעיל דמוקי כר' חייא לא קשיא דלא קיימא במסקנא הכי ולכאורה דבריהם תמוהין ודקארי לה מה קארי לאוקמי כר' חייא כיון דתנן בהדיא ציפורן דפסול.

וחוץ לדרכנו רציתי לומר שמתחלה כשרצה לאוקמי כר' חייא ג"כ היה כוונתו דוקא תלוש לבסוף חברו מכשיר דיעבד אבל מחובר מעיקרו פסול כדמוכח מציפורן והקשה לו מברייטא דמכשיר לכתחלה ואפילו תוקמיה בתלוש ולבסוף חברו מ"מ שוב לא משכחת הכשר דיעבד לר' חייא דמחבר מעיקרו אפילו דיעבד פסול מסיפא דמשנה ותלוש ולבסוף חיברו אפילו לכתחלה כשר ובזה תוקמיה לרישא שמחלק בין תחלה לדיעבד והוכרח לומר רבי היא אמנם התוספות לא כיוונו לזה שהרי הקשו לעיל בד"ה כאן במחבר דנחלק לר"ח כך עיין בדבריהם: וגם דבריהם לעיל צ"ע מה הקשו דנחלק לר"ח כן דא"כ קשה ציפורן.

אמנם כוונתם מהמשנה אין שום הוכחה דאיכא למימר דטעמיה דציפורן מפני שחונק כפשטא דמשנה אלא מדברי רבה בר רב הונא דמכשיר ציפורן יחידי מוכח דפסיל ציפורן משום מחובר. וא"כ נוכל לומר דרבה בר רב הונא למסקנא קאי וכאן בדברי רבא הוקשה להתוספות שיהיה נגד רבה בר רב הונא וא"כ הרי"ף סובר באמת דבעיא דרבא סותרת לדברי רבה בר רב הונא ולכן השמיט דבריו.

אלא דלפי זה א"כ בעיא דרבא עיקר כוונתו להקל להכשיר גם מחובר מעיקרו לסתם משנתנו א"כ אף שהוא בעיא דלא איפשטא מ"מ ספיקא הוא ונ"מ לענין אותו ואת בנו ולענין כיסוי הדם ולמה סתם הרי"ף דמחובר מעיקרו פסול. ואמרתי שהרי"ף מפרש דבעיא דרבא היא דוקא אליבא דרבי והיינו משום דרבי יליף מויקח ובעינן דבר הניקח ביד וא"כ הסברא לפסול גם תלוש ולבסוף חברו.

אבל לר"ח נוכל לומר שפוסל מחובר מעיקרו אפילו דיעבד אבל לא מקרא דרבי וא"כ לדידיה יש להכשיר בתלוש ולבסוף חיברו ומשנתנו ר"ח ואעפ"כ מחובר מעיקרו פסול ונ"מ בבעיא דרבא היינו אי משנתנו כר' חייא וכיון דמצינו דר' חייא מכשיר לכתחלה א"כ מכלל דהיינו בעופא ומה שפוסל ר"ח תלוש ולבסוף חברו לכתחלה אין הטעם משום מחובר מעיקרו דא"כ גם בעוף נגזור אלא הטעם שמא ידרוס או גזרה משום צואר בהמה למעלה אבל בעופא מותר לכתחלה וא"כ בעופא מותר לכתחלה או דלמא משנתנו רבי והטעם דגזרינן תלוש וסוף חברו אטו מחובר מעיקרו ואפילו בעוף גזרינן וכיון דהוא בעיא דלא איפשטא עבדינן לחומרא לאסור אף בעוף ופסק הרי"ף על נכון רק נעלם

מאתנו טעמיה מה שהשמיט מימרא דרבה בר רב הונא: אבל לפי מה שכתבתי דאף אי משנתנו כר' חייא ג"כ מוכח לאסור בעופא לכתחלה א"כ אי אפשר לפרש בעיא דרבא כן דא"כ אין שום נפקותא בבעיא דיליה וקשה מה תבעי לרבא הוה ליה למפשט ממשנתנו: ונחזור לראשונות ע"פ מה שכתבתי למעלה דמשנתנו דנקט צור וקנה דומיא דמגל היינו שאפילו בעוף דוקא דיעבד כמו מגל נלע"ד לתרץ הבשלמא דבל"ז לא היה יכול למרמי דידע חילוק בין מחובר לתלוש אלא דאיהו סובר שפלוגתא דרבי ור' חייא הוא מצד לצד רבי פוסל דיעבד כדמשמע מדבריו רבי פוסל ור' חייא מכשיר אפילו לכתחלה כדמוכח מברייתא דבכל שוחטין בין בתלוש.

וא"כ אי משנתנו במחובר אכתי מני אי רבי אפילו דיעבד נמי לא ואי ר' חייא א"כ מטעם מחובר כשר לכתחלה וא"כ על כרחך הפסול לכתחלה איכא משום מחובר רק משום ריעותא דצור וקנה מצד עצמם ורמי ליה מברייתא והיה מתיירא דאכתי איכא למימר הריעותא מצד מחובר והא דמכשיר ר' חייא לכתחלה היינו בעופא דקליל ומשנתנו בבהמה ולכן הקדים בשלמא מגל יד דלמא אתי למעבד באידך גיסא וא"כ חשש זה שוה גם בעוף ודומיא דהכי תנן צור וקנה דאפילו בעוף דוקא דיעבד ומשני ע"כ לא קאמר ר' חייא אלא דיעבד דמצד מחובר פוסל לכתחלה והקשה לו מברייתא דבכל שוחטין בין בתלוש: דף טז ע"א אמר רבא פשיטא לי תלוש ולבסוף חברו לענין ע"ז הוי תלוש לכאורה קשה מנ"ל לרבא לחלק בין ע"ז לשחיטה וכיון שמצינו דלענין ע"ז הוי כתלוש אמאי לא נילף גם שחיטה מניה וי"ל דהואיל ובע"ז ממעטינן דמחובר אינו נאסר מדכתיב אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם א"כ בעינן דוקא דומיא דהר שהוא מחובר מעיקרו אבל תלוש ולבסוף חברו לא הוי דומיא דהר אבל גבי שחיטה פסלינן מחובר מדכתיב ויקח את המאכלת שפיר יש למעט גם תול"ח הואיל ולא הוי דומיא דמאכלת שהוא תלוש כיון דכתיב ביה קיחה ואינו מחובר גם בשעת שחיטה ובזה היה רבא מסופק אי דרשינן ויקח שצריך להיות גם תלוש לבסוף בשעת שחיטה או דמעטינן דוקא חיבר מעיקרו היינו שהיה שייך בו קיחה (דעיקר הדרש הוא מדכתיב ויקח ולא כתיב ויכין כמ"ש התוספות בד"ה מנין לשחיטה וכו' דוק שם) והיה תלוש מתחלה אבל אם חברו לבסוף אינו ממועט מהאי קרא וגם משם מכופה קערה על הכותל ליכא למילף לענין שחיטה דאף מי שסובר שם דתלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר היינו דוקא הואיל וממעטינן מחובר לענין הכשר הואיל וכתוב כללי וכיון דבעינן דומיא דכלי היינו דבר שמטלטל ואינו מחובר כלל ולפ"ז נראה לי דרבא קא מבעיא ליה דוקא למ"ד דסובר בהכשר זרעים דתול"ח הוי כמחובר אי גם שחיטה הוא כן או דלמא דוקא לענין הכשר הוי כמחובר הואיל ובעינן דומיא דכלי אבל לשחיטה י"ל דהוי כתלוש אבל למאן דסובר בהכשר זרעים הוי תול"ח בתלוש לא מספקא ליה כלל לענין שחיטה דמהי תיתי לחלק.

ולפ"ז מתורץ קושית הרשב"א וז"ל קשה לי דהא רבא קא מהדר להוכיח תנא דס"ל תול"ח כתלוש דמי א"כ אמאי נקט ליה כאוקימתא דר"א דאמר תברא לימא בהכשר זרעים כתלוש דמיא כאוקימתא דר"פ עכ"ל הרשב"א ולפי דברי אתי שפיר דדוקא לאוקימתא דר"א קמבעיא ליה אליבא דמ"ד דמחובר דמיא אבל לאוקימתא דר"פ דחד תנא הוא וליכא מאן דסובר לענין הכשר זרעים דתול"ח שהוא כמחובר לא קא מבעיא ליה כלל דלמה לא נילף שחיטה מהכשר זרעים ודוק: ולפ"ז מתורץ עוד קושיא אחת

שהקשה הרשב"א לקמן בגמ' דמאי קא פשיט מברייתא דצור יוצא מכותל דשחיטתו פסולה אמאי לא קא משני דהך ברייתא אתיא כת"ק דזרעים דסובר תול"ח כמחובר דמאי ע"ש ברשב"א שמתרץ בדוחק ולמ"ש אתי שפיר דעיקר האבעיא של רבא היה רק להת"ק דזרעים אי גם בשחיטה סובר דתול"ח הוי כמחובר או דלמא דוקא בהכשר זרעים הואיל ובעינן דומיא דכלי שהוא מטלטל אבל בשחיטה סובר דהוי כתלוש ולפ"ז מתורץ נמי קושית התוספות ד"ה תלוש וכו' דמתניתין ליכא למפשט די"ל דמתניתין אתיא כתנא בתרא דזרעים דסובר תול"ח הוי כתלוש אף לענין הכשר ורבא מספקא ליה אליבא דת"ק אבל מ"מ קשה לפי דברי מאי קא פשיט ליה מרישא דברייתא דנעץ סכין בכותל דשחיטתו כשרה דלמא הך אתיא כתנא בתרא דזרעים דסובר תלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש לענין הכשר זרעים מכ"ש לענין שחיטה ורבא מספקא ליה אליבא דת"ק דזרעים כנ"ל.

ונראה לי דהגמרא סובר דע"כ אתיא הך אף לת"ק דזרעים דלתנא בתרא לא צריך לאשמעינן הך לענין שחיטה דתול"ח שהוא כתלוש דכ"ש הוא מהכשר זרעים דשם כתיב כלי אפ"ה הוי כתלוש מכ"ש לשחיטה אלא ודאי דהך ברייתא דמכשיר נעץ סכין בכותל נשנית אף לתנא בתרא דזרעים ושפיר אתי לאשמעינן אף דלענין הכשר זרעים סובר דתול"ח הוי כמחובר אפ"ה בשחיטה מודה שהוא כתלוש ושפיר פשיט הגמרא מהך ברייתא דנעץ סכין אבל קשה דלמא לעולם אתיא הך ברייתא דנעץ סכין כתנא בתרא דברייתא דזרעים דסובר גם גבי זרעים שהוא כתלוש ואפ"ה אתי גם גבי שחיטה לאשמעינן דנעץ סכין בכותל דשחיטתו כשרה דאל"ה ה"א דשחיטתו פסולה משום שמא ידרוס כשמואל לקמן ולכך אתי לאשמעינן דלא חיישינן שמא ידרוס [עוד י"ל דאתי לאשמעינן דלכתחילה לא ישחוט משום דגזרינן תול"ח אטו מחובר מעיקרון] וצ"ל דהגמרא דקא פשיט מהאי ברייתא לא סבר הא דשמואל ולא חיישינן לשמא ידרוס הואיל ותני בברייתא בין שסכין למעלה כו' ולא סבר להאי דרב זביד דמתרץ לצדדין קתני אמנם לפי מ"ש התוס' בד"ה תלוש כו' דמתניתין לא יכול למפשט דמכשיר בדיעבד די"ל דמתניתין אתיא כר"ח ולכתחילה לא מטעם דשמא ידרוס הרי מוכח דשפיר חושש לשמא ידרוס וצ"ע ודוק: שם רש"י ד"ה אלא לאו וכו'.

והא מתניתין רבי היא וכו' ולכאורה יפלא תיתי כמאן תיתי על כל פנים מוכח דיש חילוק בין מחובר מעיקרו לתלוש ולבסוף חברו. ונראה דהוי קשה לרש"י מאי מקשה ומנא תימרא הא ע"כ מוכח ממשנתנו דאל"כ קשיא דרבי אדרבי והיה נראה לרש"י לפרש שקושית המקשן הוא קושית התוס' דלמה לא מוקמת כר"ח ולחלק בין מחובר מעיקרו אלא ודאי דאליבא דרבי אשכחינן בלא"ה חילוק זה ועל זה מקשה ומנא תימרא וא"כ שפיר מפרש רש"י והא מתני' רבי היא: שם בגמרא דיקא נמי דקתני דומיא דקנה עולה מאליו לכאורה קשה דקארי ליה מאי קארי ליה דלפי מה שהיה סובר דכותל דתני בברייתא מיירי בכותל בנין ותלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר א"כ למה נקט דוקא קנה עולה מאליו ויותר קשה לבתר דקא מדחה ליה דמיירי בכותל מערה וקאמר דיקא נמי מדקתני דומיא דקנה עומד מאליו א"כ אמאי לא קא פשיט ליה איפכא דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש הואיל ונקט דומיא דקנה עולה מאליו ובפרט לפירוש רש"י לעיל בד"ה

צור היוצא מכותל דתני קנה עומד מאליו לאפוקי היכא דנטעו אדם א"כ הרי מוכח דתלוש ולב"ח הוי כתלוש.

ונ"ל דהגמרא סובר דאין לפשוט מהאי דתני קנה עומד מאליו דיש לדחות ולומר דכותל הוא כותל בנין ותול"ח הוי כמחובר מעיקרו ולהכי נקט קנה עומד מאליו לאשמעין דצור היוצא מן הכותל הוי כמו קנה עומד מאליו דתלוש ולבסוף חברו אסור לשחוט ואין לפשוט כלל מהך ברייתא וק"ל שם ע"ב תוס' ד"ה תלוש ולבסוף חברו כו'.

וי"ל דאליבא דרבי מבעיא ליה הקשה המהרש"ל והמהרש"א אמאי צריכא לכל אלו נימא דתול"ח קא מבעיא ליה היכא דבטלו ומתני' וברייתא דמכשיר בתול"ח מיירי בלא בטלו ולא ידעתי מה קא קשיא להו דהתוס' לא רצו לתרץ כן משום דהוי קשה על הגמ' דפשיט מנעץ סכין בכותל דתני בברייתא וע"כ לא ידע לחלק בין בטלו ולא בטלו וע"ז קשה אמאי קא פשיט ליה ממתניתין דתול"ח בדיעבד כשר כקושית התוס' וע"ז צריכין התוס' לתרץ דמתניתין ליכא למפשט די"ל דמתניתין אתיא כר"ח וק"ל: דף יז ע"א בגמ' שבתחלה הותר להם בשר נחירה הא ודאי שנבלה היה אסור להם גם במדבר דהרי כתיב לא תאכלו נבילה ותדע שהרי לא קאמר דבא הכתוב לאסור בשר נבילה אלא ודאי דנבילה גם במדבר היתה אסורה רק בשר נחירה היה מותר להם ונחירתו זו היתה שחיטתו להוציאו מידי נבילה וכשם שבעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה אפ"ה יש בו נבילה שהרי נבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה מן התורה אלא שאע"פ שא"צ שחיטה מן התורה מ"מ נחירה בעי מן הסימנין וכמ"ש התוס' לקמן (דף ה' ע"א) בד"ה לא אמרן עיין שם.

כן היה לדברי ר' עקיבא גם בבקר וצאן במדבר אלא דקשה לי כיון שבמדבר היתה נחירתו מטהרתו מידי נבילה וגם מתירתו באכילה וכשבאו לארץ נאסר להם בשר נחירה מהאי קרא דכתיב וזבחת די לנו לומר שהתורה אסרתו באכילה אבל מנ"ל שהתורה עשאתו נבילה לטמא טומאת נבילות וא"כ לר"ע בהמה שנתנחרה לא תהיה נבילה רק אסורה באכילה והרי לקמן (דף לב ע"א) הודה ר"ע לר' ישבב שכל שנפסלה בשחיטה היא נבילה וצריך לומר שכך הוא הל"מ שדבר המכשיר אתו באכילה מטהרתו מידי נבילה וכיון שבמדבר היתה נחירתו מכשירתו באכילה היתה מטהרתו מידי נבילה וכיון שנכנסו לארץ אחרי ששוב אין נחירתו מכשירתו לאכילה ממילא אין מטהרתו מידי נבילה.

ובזה אתי שפיר מה שיש לדקדק לר"ע מנ"ל עתה איסור לאו בבשר נחירה ודי שנימא להאי קרא דכי ירחק וזבחת אתי לאיסור עשה שאינה זבוחה אבל לפי מ"ש ניחא שמה שאינו מכשירתו באכילה אינו מטהר מידי נבילה וממילא נשאר לאו דנבילה אלא דקשה למה טרפה ששחטה שחיטתה מטהרתה מידי נבילה והלא אינה מתירתה באכילה וצריך לומר דשאני טרפה שאין איסור אכילתה מחמת גרעון השחיטה רק מצד טרפתה: ונראה דהא ודאי שאותן איברי נחירה שהיה להם בעת בואם לארץ עכ"פ שוב נשארו בטהרתן ולא חלה עליהם טומאת נבילה שכיון שבשעת מיתה לא חל עליהם טומאת נבילה שוב אי אפשר אחר מיתה שיחול טומאת נבילה וע"כ לא בעי ר' ירמיה אלא לענין אכילה ומטעם גזירת הכתוב וזבחת ואכלת.

ואפילו אם נימא שהיו אסורים לא בלאו דלא תאכלו נבילה אית בהו שכיון שכבר יצאו מידי נבילה אי אפשר לחול אבל אם נימא שהיו אסורים אז היו אסורים מטעם אינו זבוחה באיסור עשה ונסתפק אם לא נאמרה עשה זו אלא על העתיד או אם גם על שנחרו מקודם. ובזה אתי שפיר מה שהקשה לקמן על בעיא דר"י אימת אם בשבע שכבשו וכו' ומאי קושיא ודלמא בעיא דר"י לענין טומאת נבילות אם חל על אותן אברי נחירה אלא ודאי דלענין נבילה אין כאן ספק שלא חל שם בעי ר"י אברי ב"נ שהכניסו ישראל עמהן לארץ וכו' הא דבעי ר"י בעיא זו על ביאתן לארץ דלא שייכא רק אליבא דר"ע ולא בעי על אברי בשר נבילה שהיה להם מקודם מתן תורה אם נאסרו להם במתן תורה כשנאמר להם לא תאכלו נבילה ובעיא זו שייכא אליבא דכ"ע אלא על כרחך אין בזה ספק וכשנצטוו באיסור נבילה אין חילוק בין נבילה שהיה להם מקודם שכבר היתה מותרת ובין נתנבלה אחר כך ודלא כסברת הרא"ש שכתב דנ"מ בבעיא זו אם דבר המותר יכול להיות נאסר וכגון בשעה שגזרו על גבינות הגוים אם הגבינות שהיו אז בידם נאסרו אם לא עיין ברא"ש ולפי מ"ש הרי זה דומה ממש ללא תאכלו נבילה שאין ספק שנאסר גם מה שהיה להם מקודם אבל בעי דר"י הוא משום שהרי בשר זה נחירתו עשה בו פעולה בשעת נחירה לטהרו מנבילה ולהכשירו באכילה להוציאו מאיסור לאו של לא תאכלו נבילה ועכשיו כשנצטוו על הזביחה הא ודאי שאי אפשר לחול איסור נבילה על מה שכבר נזהר במדבר אך שאפשר לאסרו באיסור עשה ולכך נסתפק כיון שאי אפשר לקיים איסורו בשוה למה שינחרו אח"כ אולי לא כיון הכתוב לעבר כלל רק להבא ומזה אתי שפיר מה שפירש רש"י בד"ה שהכניסו וכו' אליבא דר"ע וכו' ולכאורה קשה מה קמ"ל רש"י בזה ולפי מ"ש כוונת רש"י בזה למה שכתב בסוף הדיבור שהוא רק דרוש וקבל שכר ובאמת גם רש"י העלה על דעתו סברת הרא"ש ולאפוקי מסברת הרא"ש הקדים רש"י דבעי זו היא רק לר"ע והיא גופה קשיא למה לא בעי על אברי נבילה שקודם מתן תורה כנ"ל אלא ודאי שזה ודאי אסור וכנ"ל: ורבינו הגדול בפ"ח מה' מלכים זה לשונו חלוצי צבא כשיכנסו בגבול הגוים ויכבשום וישבו מהם מותר להם לאכול נבילות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים וכן שותה יין נסך מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בו.

והפרשת דרכים (דף כ' ע"ב) תמה עליו כיון שלדעתו לא הותרו אלו המאכלות האסורות אלא בעת הרעבון וכשלא מצא רק דבר האסור א"כ נסתר קושיית הגמרא כאן שהקשה אילימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא אשתרי וכו' הרי דבר טמא לא אשתרי רק בעת הרעבון ור"י בעי על בשר נחירה שהכניסו אם הוא מותר לגמרי כבשר שחוטא ממש שאפילו יש לו מה יאכל יהי מותר באברי ב"נ.

והנה הכ"מ כתב דמ"ש רבינו כשירעב ולא מצא מה לאכול אין כוונתו שיהיה מסוכן מחמת רעבון דא"כ מאי אריא חלוצי צבא לכל אדם נמי מותר מפני הסכנה אלא כוונת רבינו כשתאב לאכול ולא שכיח לי היתרא ע"ש בכ"מ. ואני מוסיף לפרש דהיינו שהוא רעב לאותו דבר אפילו יש לפניו מיני מאכלים המותרים אלא שאינם חביבים לו כמו בשר החזיר והוא רעב שאוותה נפשו לבשר חזיר הזה מותר לו ולא אתי לאפוקי שלא תאמר כיון שהתירה לו התורה א"כ אין הפרש בין נבילה לכשרה ואפילו יש לפניו נבילה

וכשרה והכשרה חביב לו כמו הנבילה יהיה מותר לו לאכול נבילה קמ"ל הרמב"ם שאינו רשאי למשבק התירא ולאכול איסורא ולדעת רבינו כוונת הפסוק ובתים מלאים כל טוב שהתורה התירה לחלוצי צבא שלא יחסר להם שום טוב ואשר תאוה נפשו הוא הטוב אצלו ומותר לו ומעתה אפילו אם היו לפניו כמה מיני מאכלות המותרים וגם דברים האסורים אפילו אם לעינינו הדברים המותרים טובים ודשנים ושמנים כמו האיסור ואף אם הדברים המותרים טובים ומתוקים יותר מהדבר האסור אעפ"כ אין לחייב את זה שאוכל האיסור באיזה עונש בבית דין כי אולי לו יותר ערב זה האיסור ובדעתו תלוי הדבר ואפילו למ"ד התראת ספק שמי' התראה היינו כשנתברר אח"כ שעכ"פ עבר עבירה אבל בזה אי אפשר לברר איסורו כי מי יודע חשק לבו של זה ואפי' אם יאמר שהאיסור וההיתר שוים אצלו לא ע"פ דבורו יתחייב מלקות והרמב"ם נגד חלוצי צבא עצמם מדבר שאם יודע בנפשו שאינו רעב לזה לא יאכלנו ומעתה ע"פ זה נברר סוגיית הגמ' שלא יוקשה מזה להרמב"ם וסובר הרמב"ם ג"כ כרש"י ולא כדברי הרא"ש מטעם ההוכחה שכתבתי מדלא מספקא לר' ירמיה באברי נבילה שהיו ביד ישראל מן קודם מתן תורה אלא ודאי שאף שהיה מותר עד עתה ניתנה תורה ואסרתו וכן אברי ב"נ שהכניסו מן המדבר לארץ בבואם לארץ ודאי נאסרו מהך קרא דאחר בואם לארץ מן הזבוחה אוכל ולא מן הנחירה אבל ספיקו של רבי ירמיה הוא אף שזה ודאי שמה שינחרו מחדש הוא נבילה וכמ"ש אבר שאינו מכשיר באכילה אינו מוציאו מידי נבילה מ"מ אלו שכבר ננחרו כבר פסק מהם איסור נבילה ודי שיהיו אסורים בעשה שעכ"פ לא נזבחו וחל עליהם איסור שאינה זבוחה או דלמא כיון שחל עליהם איסור שאינה זבוחה ממילא חל לענין איסור אכילה לאו דנבילה וכל עיקר ספיקו דר' ירמיה אם היו חייבים מלקות על איברי ב"נ שהכניסו או לא ועל זה שפיר הקשה אימת אילימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא אשתרי ואף שלא הותר רק אם תאבה נפשו לזה יותר מהמותר מ"מ עכ"פ מלקות אי אפשר לחייבו אפילו יש שם דבר המותר וכנ"ל וא"כ למה נ"מ ספיקו של ר' ירמיה: מחדושי נכד המחבר עיין מה שכתב רבינו בדיבור הקודם ולדעתי יש ליישב דעת הרמב"ם ז"ל דאף דמסוגיא דהכא במסכת חולין מוכח דלא כדעת הרמב"ם כמו שהוכיח הגאון בפרשת דרכים הנ"ל מ"מ מסוגיא אחרת מוכח כדעת הרמב"ם: דהנה במסכת קדושין (דף לז ע"ב) פריך הגמרא בשלמא למ"ד מושב בכל מקום שאתם יושבים היינו דכתיב ויהי ממחרת הפסח ויאכלו מעבר הירדן מתבואת הארץ מעיקרא לא אכלי דאקריבו עומר והדר אכלי אלא למ"ד לאחר ירושה וישיבה ניכלו לאלתר ע"ש ולכאורה יפלא הא למ"ד מושב בכל מקום נמי קשה ניכלו לאלתר ואף שהיה נוהג להם איסור חדש מ"מ קשה השתא דבר טמא אישתרי להם דכתיב ובתים מלאים כל טוב חדש מבעיא כמו שפריך הגמרא הכא במסכת חולין ובודאי אותה תבואה שאכלו מעבור הארץ היה משלל נכרים דהא היה בתחלת בואם לארץ כשבאו ממדבר ועדיין לא נלכד יריחו ולא היה שהות להם לזרוע ולקצור לעצמם וא"כ מזה מוכח כדעת הרמב"ם ז"ל דדבר אסור לא הותר להם כי אם ע"י הדחק שלא היה להם דבר היתר וא"כ למ"ד מושבות בכל מקום שאתם יושבים אתי שפיר דמעיקרא לא אכלו קודם הקרבת העומר מתבואת הארץ משום איסור חדש אבל למ"ד לאחר ירושה וישיבה ואיסור חדש עדיין לא נהג בהם שפיר פריך וניכלו לאלתר דהא היה מותר להם וא"כ כיון דתרי סוגיות במסכת

חולין ובמסכת קדושין ע"כ סותרים זה את זה והם סוגיות חלוקות דבמסכת חולין ס"ל דאף שלא ע"י הדחק הותר להם קדלי דחזירי וסוגיא דמסכת קדושין ס"ל דלא הותר להם דבר איסור כי אם ע"י הדחק כשלא היה להם דבר היתר וא"כ הרמב"ם פסק כסוגיא דמסכת קדושין והכריע כן מסברא דודאי לא נאמר להם להיות שבקו התירא ויאכלו איסור.

אמנם אחר העיון עדיין קשה למה לא פריך הש"ס שם גם למ"ד דמושבות בכל מקום כו' וניכלו לאלתר ואף שהיה נוהג בהם איסור חדש בכל מקום מושבותם מ"מ קשה השתא דבר טמא אשתרי להם איסור חדש מיבעיא ואין לומר דלכך לא אכלו עד יום המחרת הפסח אחר הבאת העומר ולא אכלו מקודם הואיל והיה להם דבר מותר א"כ גם למ"ד מושבות לאחר ירושה וישיבה לא פריך די"ל דלא אכלו מקודם לאו משום איסור חדש אלא דלא הוי צריכי כמו שמתרץ הש"ס שם וא"כ ממ"נ קשה אם ידע המקשן שהיה להם לאכול ולא היו צריכין עדיין לתבואות הארץ ונסתפקו ממן שבכליהם א"כ לא מקשי מידי די"ל דלא הוי צריכי ואי היה סבר המקשן שכבר כלה המן שבכליהם א"כ גם למ"ד מישבות בכ"מ שאתם יושבים ג"כ קשה ניכלו לאלתר ונהי שאיסור חדש היה נוהג בהן מ"מ כשלא היה להם דבר לאכול קשה השתא דבר טמא כו' ולמה לא אכלו גם קודם מחרת הפסח: ולכן נ"ל לתרץ קושית הפ"ד באופן אחר דכיון דהאי איבעיא דר"י באברי נחירה כו' הוא אליבא דר"ע דסבר בשר נחירה היה מותר להם כ"ז היותם במדבר קודם שבאו לארץ ולר"ע לשיטתו מוכח דקדלי דחזירי היה מותר להם בז' שכבשו אף אם היה להם דבר היתר.

אמנם לרבנן דפליגי על ר"ע במקום אחר יהיה מוכח דס"ל כדעת הרמב"ם דלא הותר להם כי אם ע"י הדחק כשלא היה להם דבר המותר ונקדים לזה מה שהקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו על התורה בפ' מטות למה צוה הקב"ה פרשת געולי נכרים במלחמת מדין ולמה לא צוה להם על הגעלת כלים במלחמת סיחון ועוג שהיה קודם מלחמת מדין ומתרץ דסיחון ועוג היו משבע עממין וגבי ז' עממין כתיב ואכלת את שלל אויביך ודרשו רז"ל דאפילו כתלי דחזירי הותר להם ולא היו צריכין הגעלת כלים דכיון דאיסור בעין היה מותר להם מכ"ש בלוע בכלים אבל מלכי מדין לא היו מז' עממין ולא הותר מהם דברים אסורים ושפיר היו צריכין הגעלת כלים ע"ש ברמב"ן [ועיין מ"ש זקני הגאון ז"ל בספר דורש לציון על דברי הרמב"ן הנ"ל] והנה מתירוץ של הרמב"ן ז"ל לנו למדין שלא כדעת הרמב"ם דאי ס"ד דגם משבע עממין לא הותר להם דבר אסור כי אם כשלא היה להם היתר א"כ לא הותר להם איסור משלל של ז' עממין כי אם ע"י הדחק כשלא היה להם היתר א"כ אכתי קשה למה לא נאמר להם פרשת געולי נכרים במלחמת סיחון ועוג דהא לא הותר להם דבר איסור משלל של ז' עממין כי אם ע"י הדחק והרי היו יכולים להגעיל הכלים: אמנם י"ל דקושית הרמב"ן מעיקרא ליתא דהא רבנן סברי במסכת פסחים (דף מד ע"ב) דגעולי נכרים חידוש הוא דמדינא הוי שריא בלא הגעלה משום דכל הכלים הם נטל"פ דגם קדרה ב"י א"א דלא פגמה פורתא ע"ש בגמרא ומעתה אני אומר כיון דגעולי כלי מדין היה חידוש ואין לנו יודעים מפני מה צוה השם הגעלה זו שוב לא שייך להקשות למה לא נאמר פרשה זו במלחמות סיחון ועוג כיון דמדינא לא צריך הגעלה זו דהוא נטל"פ ומותרים הכלים בלי הגעלה ואפ"ה נאמר להם הפרשה

לחידוש ואין אנו יודעים הטעם למה נאסרו כלי מדין ולמה נשתנה אצלם הדין מכל כלי עכו"ם שהם נטל"פ ומותרים ע"כ רק משום גזרת הכתוב לא שייך קושיא בזה למה במלחמת סיחון ועוג היו הכלים מותרים כיון שמדינא כל כלי עכו"ם מותרים ולא נאמר לאסור רק בכלי מדין וזהו חידושו ולפ"ז לרבנן בפסחים דסברי געולי נכרים חידוש הוא אין מקום לקושית הרמב"ן ז"ל אמנם קושית הרמב"ן אזיל אליבא דר"ע דיליף שם טעם כעיקר מגעולי נכרים וסובר דלא אסרה תורה כלי מדין ולא צותה להגעילם רק אלו שהיו ב"י ולא היו נטל"פ ולא מטעם חידוש ושפיר קשה כיון דמדינא צריכים הגעלה למה לא נאמר להם דין הגעלה מקודם במלחמת סיחון ועוג ועיין בספר אור חדש שהביא תירוץ על קושית הרמב"ן בשם א"ז הגאון ז"ל ע"פ מה דאיתא במסכת ע"ז (דף כה ע"א) כשם שעמדה חמה ליהושע כך עמדה חמה למשה במלחמת סיחון ועוג והנה בודאי בשעת מלחמה לא בשלו שהיו טרודים במלחמה וכיון שהמלחמה נמשך מעל"ע לכל הפחות כ"ד שעה ע"ש במס' ע"ז א"כ ממילא כל הכלים נעשו אינן ב"י והיו כלם נטל"פ לכך לא הוצרכו הגעלה משא"כ במלחמת מדין שלא נמשכה המלחמה כ"ד שעות והיו להם כלים שאינן ב"י ולכך נאמר להם דין הגעלת כלים במלחמת מדין ולא במלחמת סיחון ועוג, והגאון אור חדש רוצה לתלות תירוץ זה בדין שפלפלו התוספות במסכת ע"ז (דף עו ע"א) בד"ה ב"י אי אמרינן כשיטת רש"י דלינת לילה פוגמת או משך זמן מעל"ע פוגם ובמחילה מכבוד תורתו של הגאון הנ"ל דבריו אינם מובנים כלל דכל פלפולו של התוספות שם הוא אם לינת לילה פוגם אף שלא שהה מעל"ע אבל מעל"ע שהוא כ"ד שעות זה ודאי פוגם ואם כי ברוב ארצות ישוב הארץ אי אפשר למצוא כ"ד שעות בלא לילה מ"מ בארצות סמוכים לקוטב נמשך היום וכן הלילה כמה חדשים ושם יש מציאת מעל"ע היינו כ"ד שעות בלי לילה אלא בודאי לכ"ע משך הזמן כ"ד שעות גורם לפגום טעם הבלוע בכלים ופלוגתת הפוסקים היא רק אם לינת לילה בלי משך זמן כ"ד שעות ג"כ פוגם ועיין ברא"ש שם שלהי מס' ע"ז וכן במלחמת סיחון שלא שקעה החמה ביום ההוא עכ"פ משך זמן כ"ד שעות היה גורם לעשות טעם בליעת האיסור בכלים לפגם וא"כ יש שפיר מקום לתירוץ של א"ז הגאון ז"ל דלכך לא נאמר דין געולי כלים במלחמת סיחון ועוג הואיל והכלים היו פגומים.

אבל התירוץ בעצמו איננו עומד על יסוד קיים דגם במלחמת סו"ע היו צריכין לבשל בשביל נשים וקטנים והיה ראוי להגיד להם דין הגעלה בשביל הכלים ב"י שנמצאו תוך השלל ושפיר הקשה הרמב"ן אליבא דר"ע דסובר געולי נכרים לאו חידוש הוא דלא אסרה תורה כי אם כלים ב"י אמאי לא נאמר להם דין הגעלה במלחמת סו"ע וע"כ צריכין אנו לתירוץ של הרמב"ן הואיל ומלחמת סו"ע הי' משבע עממין ואפילו קדלי דחזירא הותר להם בז' שכבשו היתר גמור אף שהיה להם לאכול דבר המותר דלא כדעת הרמב"ם: היוצא מזה דדין זה של הרמב"ם תליא בפלוגתא דרבנן ור"ע במסכת פסחים הנ"ל אי ג"נ חידוש הוא או לא דלרבנן דסברי ג"נ חידוש הוא א"כ בלאו הכי לא קשה קושית הרמב"ן וממילא אין אנו צריכין לתירוץ של הרמב"ן ושפיר י"ל כדעת הרמב"ם דקדלי דחזירא לא הותר להם בז' שכבשו כי אם מתוך הדחק אם אין להם דבר היתר אבל לר"ע דס"ל ג"נ לאו חידוש הוא דלא אסרה התורה רק קדרה ב"י ומדינא היו כלים במלחמת סו"ע צריכים הגעלה וקשה קושית הרמב"ן ונצטרך לתירוץ כנ"ל וממילא

נשמע שלא כדעת הרמב"ם ומעתה מתורץ קושית הפ"ד על הרמב"ם דהאי סוגיא במסכת חולין אזלי אליבא דר"ע דסובר דבשר נחירה היה מותר להם כ"ז היותם במדבר ושפיר פריך הגמרא אימת אילימא כו' דר"ע לשיטתו דסובר ג"נ לאו חידוש הוא מוכח מכח קושית הרמב"ן דהותר להם קדלי דחזירי בז' שכבשו אף שלא בשעת הדחק והיה להם היתר גמור בשלל של נכרים אבל לרבנן דס"ל דג"נ חידוש הוא בלא"ה אין מקום לקושית הרמב"ן ז"ל ואין אנו צריכין לתירוצו וי"ל דלא הותר להם מאכלים אסורים בז' שכבשו רק ע"י הדחק א"כ הרמב"ם פסק כרבנן דר"ע ומיושב קושית הפ"ד הנ"ל: ולפ"ז ניחא ג"כ מה דהקשה רבינו לעיל בדברי רש"י ד"ה שהכניסו לא"י כתב רש"י אליבא דר"ע מהו לאכלן אחר כניסתן לארץ וכו' ולכאורה הוא שפת יתר דפשיטא דאליבא דר"ע קא מבעי דהא ליכא מאן דס"ל דבשר נחירה הותר להם במדבר כי אם ר"ע אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר דרש"י רצה ליישב מאי פריך הש"ס אילימא בז' שכבשו השתא כו' דלמא לא הותר להם כי אם ע"י הדחק ואבעיא דר"י קאי אם היה להם דבר אחר לאכול כקושית הפ"ד הנ"ל ולכן כתב רש"י אליבא דר"ע ור"ע לשיטתו סובר ג"נ לאו חידוש הוא וא"כ קשה קושית הרמב"ן וצריך לומר כתירוצו דסו"ע היו מז' עממין והותר שללם אפילו אם היה להם דבר המותר ושפיר פריך הגמרא מכדי דבר טמא כו'.

אולם בעצם הדבר קשה על הרמב"ם מנ"ל דרבנן פליגי בסברא זו על ר"ע ולהרבות בפלוגתא דלמא גם רבנן ס"ל כר"ע ולא פליגי כי אם בהא מלתא דלרבנן אפילו קדרה ב"י א"א דלא פגמה פורתא וגעולי מדין חידוש הוא ור"ע סובר לא אסרה תורה רק קדרה ב"י וג"נ לאו חידוש הוא אבל בזה דאם היה להם דבר המותר מודים רבנן לר"ע ומנ"ל להרמב"ם להמציא עוד פלוגתא בין רבנן לר"ע: ונלע"ד לומר דמהאי סוגיא גופא מאיבעיא דר"י מוכח דס"ל לרבנן כדעת הרמב"ם דלא הותר להם כי אם ע"י הדחק לפי מה שהקשה רבינו לעיל [ועיין נ"ב מ"ת חלק יו"ד סי' סג] דלמה קא מיבעי ר"י באברי בשר נחירה כו' שהוא רק אליבא דר"ע ולמה לא מיבעי אליבא דכ"ע דעיקר ספיקא בדבר המותר שנתחדש בו איסור אם מה שנשאר בידו קודם שנאסר אסור לו ג"כ או לא ועיין ברא"ש בסוגיא זו שכתב שיש נפקותא בזה גם לדין כגון שאסרו הב"ד איזה דבר והיה בידו מאותו המין מקודם שנאסר וקא בעי אם המאכלים אלו שהיו אצלו מקודם מ"ת אסורים ג"כ או לא.

ועוד הקשה זקני הגאון ז"ל בספר דורש לציון (דף מ ע"א ודף סו) מסוגיא דמס' יבמות דדריש ריב"ח מדכתיב גבי יבמה ולקחה יתירא מלמד שמגרשה בגט ומחזירה מזה נפשט בעיא דר"י לקולא דאי ס"ד דדבר המותר עד עכשיו לא נאסרה החתיכה שהיה אוכל ממנה עד שעת האיסור א"כ ל"ל קרא ולקחה מלמד שמגרשה כו' הא כיון דקודם גירושין היתה מותרת לו לכלהביאות אף אחר ביאה ראשונה איך ס"ד לאסרה עליו אחר גירושין הא אותה חתיכה דהיינו היבמה היתה מותרת לו עד עתה וא"א שתחזור איסורה משום אשת אח עכשיו ע"י הגירושין ע"ש.

אמנם לדברי הנ"ב הנ"ל שהוכיח מדברי הרא"ש שכתב מזמן ידוע ואילך דסבירא ליה דלא מספקא ליה לר"י אלא במה דדמי לאברי נחירה שאלו לא נאסרו במדבר לר"ע

וילפי לה מדכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת כמו שפ"י רש"י שם בדברי ר"ע שאמר מתחלה הותר להם בשר נחירה ומשנכנסו לארץ נאסר להם פירש"י הותר להם כו' מהאי קרא נפקא דכתיב כי ירחק כו' מכלל דעד עתה לא נצטוו על הזביחה והאי קרא במדבר נאמר להם להזהיר להם על הזביחה רק שלא יתחיל האיסור רק אחר שיכנסו לארץ אבל בדבר שנאסר ומתחיל האיסור תיכף בזה לא קא מיבעי ליה לר"י ולכך נקט הרא"ש הנפקותא במה שאדם אוסר על עצמו מזמן ידוע ואילך שהוא דומיא דבשר נחירה דג"כ לא התחיל האיסור רק אחר בואם לארץ אבל בדבר שמתחיל האיסור תיכף אין שום חילוק בין מה שהיה בידו מקודם או מה שיבוא לו אח"כ ע"ש בנ"ב שהאריך בזה.

ולפ"ז לא קשה קושיא הנ"ל דבשעת מ"ת נאסרו להם האיסורים תיכף וכן מה שצריך ביבמה קרא להתיר שמגרשה בגט ומחזירה אינו דומה כלל ואין לו ענין לבעיא דר"י בב"נ דתכף כשמגרשה נאסרה ואין הפסק בזמן משעת הגירושין. אך עדיין קשה למה לא נקט ר"י האיבעיא אליבא דכ"ע והיינו בקדלי דחזירי שהיה בידם בז' שכבשו וז' שחלקו והאיסור התחיל אחר שכלו אותן י"ד שנים דזה הוה ממש כמו ב"נ שהכניסו לארץ מזה מוכח דר"י סובר דהא דאמרינן דשלל של נכרים אשתרו להו אף שלא מתוך הדחק זהו דוקא לר"ע דסבר געולי נכרים חידוש הוא וקשה קושית הרמב"ן וצריכין אנו לתירוצו ע"כ צ"ל דס"ל לר"ע דדבר טמא אשתרו להו בז' שכבשו וז' שחלקו היתר גמור אף שהיה להם דבר המותר כנ"ל אבל לרבנן דס"ל ג"נ חידוש בלא"ה אין מקום לקושית הרמב"ן ממילא אוקמינא רבנן מסברא דלא הותר להם שלל נכרים רק אם לא היה להם דבר המותר ועדיין היה שם איסור על אותו שלל ומהיכי תיתי נימא שיהיה מותר אחר ז' שכבשו כיון שלא היה להם היתר ברור מעולם ובודאי נאסר להם אף אם היה להם היתר וא"כ גם כפי גונא לא היה קאי האיבעיא כי אם אליבא דר"ע: היוצא מזה דמר"י דנקט האיבעיא בב"נ ולא בדבר טמא אליבא דכ"ע שנשאר להם מז' שחלקו מוכח דס"ל אליבא דרבנן דלא הותר להם כי אם ע"י הדחק א"כ פסק הרמב"ם כרבנן ודוק היטב: שם תוס' ד"ה וכל שכן וכו' וקשה וכו' אדרבה אקריבו להו טפי כיון דהותרו הבמות עכ"ל.

ואני תמה על דבריהם דהרי רבי ישמעאל קאמר שמשנכנסו לארץ הותרו להם בשר תאוה וע"ז קאמר כאן דאשתרו דהו מרחקי ממשכן והרי זה משנה ערוכה בפרק בתרא דזבחים דתכף משבאו לגלגל הותרו הבמות כל י"ד שנים שכבשו ושחלקו ולמה הותר להם בשר תאוה והרי הו מקרבי טפי שהותרו הבמות ור' ישמעאל תכף בכניסתן לארץ קאמר שהותר בשר תאוה אלא ודאי סובר ר' ישמעאל דכל זמן שהיה אפשר להקריב במשכן שם הקרבנות חביבים ביותר אסר להם בשר תאוה כדי שיקרבו במשכן אבל בשעת היתר הבמות אף שהותר להם להקריב בבמות מ"מ אין הקרבנות הנקריבים שם חביבים כל כך לאסור בשבילם לאכול בשר תאוה לכך תכף כשנכנסו לארץ כיון דארחיקו להו מן המשכן אף שהיו יכולים להקריב בבמות הותר להם בשר תאוה ושפיר קאמר דכ"ש השתא דארחיקו להו טפי.

והוכחה לסברא הנ"ל שהרי גם במדבר לר' ישמעאל לא נאסר להם בשר תאוה רק בשנה שניה אחר שהוקם המשכן אבל קודם שהוקם המשכן היה מותר בשר תאוה וכדמשמע

מפירש"י בד"ה נאסר להם בשר תאוה שהביא רש"י קרא דאל פתח אוהל מועד וכו' ובינותי בספרים וראיתי להרמב"ן בפרשה ראה בפסוק כי ירחיב וגו' שכתב וז"ל אבל כאן אמר כאשר דבר והם הגוים האלה אשר ה' אלהיך נותן לך את ארצם כי מיד לאחר שכבשו וחלקו הותר להם בשר תאוה וכו' א"כ נראה דעת הרמב"ן שבאמת לא הותר בשר תאוה כי אם אחר י"ד שנים.

ואמנם לשון הגמרא משנכנסו לארץ הותר משמע תכף משנכנסו ותדע שהרי בבעיא דר' ירמיה קאמר אברי ב"נ שהכניסו ישראל עמהן לארץ וכו' והיינו תכף משנכנסו שהרי קאמר על זה אימת אילימא בשבע שכבשו וכו' וא"כ כשם שבדברי ר"ע דקאמר לענין בשר נחירה משנכנסו לארץ נאסר להם היינו תכף בכניסתן הה"ד בדברי רבי ישמעאל דקאמר משנכנסו לארץ הותר להם היינו נמי תכף בכניסתן: דף יח ע"א מתניתין השוחט מתוך הטבעת ושייר בה מלא החוט ע"פ כולה שחיטתו כשרה וכו'.

הנה לא נזכר במשנתנו פלוגתא בין רבנן לר"י ב"י רק במה דמכשרי רבנן בכולה מכשיר ר' יוסי ברובה אבל במקום השחיטה עצמה באיזה מקום אין זכרון במחלוקותם וכיון דאשכחין לר"י ב"י בברייתא דמכשיר לשחוט מתוך שאר הטבעות למה נחלקו עלינו את השוים ולומר דפליגו רבנן עליו וא"כ איך יחלוקו רב ושמואל על ר' יוסי מסברא דנפשייהו במה שאין להם סיוע משום תנא: ולתרץ זה נדקדק עוד לקמן (דף יט ע"א) ואמר ריב"ל מוגרמת דרבנן כשרה לרבי יוסי ב"י ומוגרמת דרבי יוסי כשרה לר"ח ב"א פשיטא מ"ד ר"ח ב"א אדרבנן קאי קמ"ל ואימא ה"נ א"כ העיד עליו מבעיא ליה והלכתא כר"ת ב"א דקאי רב נחמן כוותיה.

והנה יש לדקדק אכתי מה דאמר מוגרמת דרבנן כשרה לרבי יוסי היא מלתא דפשיטא ומאי קמ"ל. וגם באמרו והלכתא כר"ח דקאי רב נחמן כוותיה קשה קושיית מהרש"א דתיפוק ליה דכל עדות הלכתא היא.

וגם יש לדקדק למה בתוספתא שהביא רש"י במשנתנו קאמר ור' חנינא בן אנטיגנוס מכשיר ולמה לא אמר בלשון עדות כמו בתוספתא השניה שהביא הגמרא וצריך לומר דשני מיני מוגרמת יש ובחזא העיד מפי רבותיו ובחזא הכשיר מסברא ומעתה נחזי אנן באיזו מהם היה לו עדות מרביתו ובאיזה הורה מסברא וליכא למימר דמוגרמת דר' יוסי העיד מרביתו שהיא כשרה ובמוגרמת דרבנן הורה מסברא.

שאם היה לו קבלה על מוגרמת דר' יוסי שלא שחט רובו בטבעת שכשר ק"ו מוגרמת דרבנן ויש בכלל מאתים מנה והיה לו עדות גם על מוגרמת דרבנן. אמנם איכא למימר איפכא שהיה לו קבלה מרביתו דרובו כמוהו לענין הגרמה והיינו מוגרמת דרבנן שכשרה אמנם במוגרמת דרבי יוסי דהיינו שאפילו רובו לא שחט בטבעת ועיקר ההכשר בזה משום דגם למעלה מטבעת הוא מקום שחיטה בזה הורה רק מסברא ולא מפי עדות.

אמנם גם זה אי אפשר דהרי בהאי דהעיד אמר על מוגרמת ולא אמר העיד עלה א"כ מכלל שגם על מוגרמת דרבי יוסי העיד כמו שאמרו בגמרא וא"כ באיזה הורה מסברא. וצריך לומר שיש שלשה מיני מוגרמת דהיינו חזא דרבנן ששחט הרוב בטבעת ובמיעוט בתרא הגרים וחזא מוגרמת דר' יוסי ואפילו רובו לא שחט בטבעת הגדולה והגרים

למעלה והשלישי הוא מוגרמת השני דרבנן דהיינו ששחט בשאר טבעות עצמן דלרבנן לא הוה זה מקום שחיטה לפירוש רש"י במימרא דרב ושמואל ונקרא מוגרמת כמו שפירש"י בעובדא דר' זירא דאכל מוגרמת דרב ושמואל וכבר כתבתי דעכ"פ בתרי הוה ליה עדות מפי הקבלה בהאי מוגרמת דעלה קאי בתוספתא שהביא ומדלא קאמר עלה מכלל דכלל עוד אחת ומעתה נברר באיזה תרי מתלת הוה ליה עדות וליכא למימר במוגרמת דרבנן ודר' יוסי דמשנתינו כי גם במשנתינו דקדקתי להאיך לישנא דגם שחט ב' שלישים והגרים שלישי פסלי רבנן א"כ טעמייהו משום דלא סברי בשחיטה רובו של אחד כמוהו ומשנה דלקמן בהשוחט דרובו של א' כמוהו רבי יוסי היא א"כ אין עיקר פלוגתייהו בהגרמה רק בגוף דין שחיטה אם היא בכלל הסימן דוקא או ברובו ולמה פליגי בהגרמה.

ואמרתי משום דמלתא אגב אורחא קמ"ל מפלוגתייהו דעכ"פ תרוייהו ס"ל דלמעלה מטבעת הגדולה ליכא מקום שחיטה וא"כ לרחב"א אם עדותו על אלו שני מיניהגרמה דכשרה והיינו משום דס"ל שיש מקום שחיטה משיפוי כובע ולמטה א"כ הוה ליה למימר העיד ר"ח ב"א שחיטה משיפוי כובע ולמטה שכשרה שזה עיקר הדין לדידיה ולמה תלה עדותו בהגרמה ובזה כולל הכל כיון ששם מקום שחיטה אלא ודאי בהנך תרי מוגרמת דרבנן הוה ליה עדות דהיינו במוגרמת דשאר טבעות שכשרה ששם מקום שחיטה וגם שרובו של אחד כמוהו וממילא אם שחט רובו בטבעת כשר אפילו אם למעלה אינו מקום שחיטה ואיך הוה כייל למכלל הנך בחדא והוצרך לומר על מוגרמת ומדלא קאמר עלה ש"מ שכולל עוד מוגרמת וא"כ כן הוא הפירוש בתוספתא דר"י ב"י אמה ששחיטה בשאר טבעות כשר ומסיק ומוגרמת פסול והיינו רבנן לחלוק על ר' יוסי בזה והעיד ר"ח על מוגרמת דא ועל מוגרמתא דרבנן דמתני' שכשרה ובתוספתא שניה הכשיר מוגרמת דרבי יוסי דהיינו אפילו לא שחט רובו בטבעת הורה מסברא שכשרה שס"ל שזה מקום שחיטה ואמר סתם ור"ח ב"א מכשיר משום דלעיל מיני' אומר הכשר שחיטה מטבעת וכו' ואמרו מוגרמת פסולה ולא הזכיר שם לא רוב ולא מיעוט ולא רבנן ולא ר' יוסי ומקרי מוגרמת בשחט כולו למעלה דגם זה מקרי מוגרמת ור"ח מכשיר ולפי זה שוב ניחא במה דאמרו הלכה כר"ח דקאי רב נחמן כוותיה ולא אמר משום דעדות היא והיינו כמו שכתבתי שעל זה לא היה לו עדות וגם מזה הוכיחו רב ושמואל דלרבנן יש שני מיני מוגרמת וכנ"ל ולכן לא סברי בזה כר' יוסי דסברי כרבנן.

ומעתה נבוא לפרש דברי ריב"ל אמר ריב"ל מוגרמת דרבנן כשרה לר' יוסי ב"י ואין הכוונה על מוגרמת דמשנתינו שהרי אנו רואין שנחלקו בו רבנן ור' יוסי ב"י ומאי קמ"ל אלא הכוונה בשחט שאר הטבעות וקמ"ל שזה מקרי הגרמה לרבנן וזה לא שמענו ממשנתנו ומוגרמת דר' יוסי וכו' והקשה פשיטא דכיון דחזינן דר' חנינא פליג בשני מקומות בחדא מסברא ובחדא מעדות א"כ מכלל שיש עוד מוגרמת ואי הוה קאי רחב"א בעדותו אר' יוסי ב"י א"כ שוב נכלל גם מוגרמת דרבנן דמתני' ואין לנו לפרש בתוספתא השני כי אם על מוגרמת דשאר טבעות ומכלל דאסרי רבנן וקאמר מהו דתימא ר"ח ארבנן קאי פירוש ארבנן דמתני' בהא הוה ליה עדות ובתוספתא השנית קאי אר' יוסי ב"י ובזה הכשיר מסברא קמ"ל דא"כ העיד עלה מבעיא ליה ודוק דלא אמר קמ"ל דאדר' יוסי קאי לפי שגם לפי האמת לא קאי אר' יוסי רק אשני מוגרמת דרבנן ואמוגרמת דר'

יוסי הכשיר בברייתא שניה מסברא ולא מעדותו: ובוזה ניחא לי מה דכתב רש"י כאשר הכריע לשון ראשון בדברי רב ושמואל כתב ואין כאן מכשול להחליף ההלכה דהא לית הלכתא ככולהו אלא כרחב"א ולכאורה פירושו תמוה דמנ"ל דרחב"א מכשיר מוגרמת דרב ושמואל דלמא ריב"א מכשיר רק מוגרמת דרבנן ודר' יוסי דמשנתינו ולפי מה שכתבתי ניחא וניחא ג"כ מה דכתב רש"י העיד ר"ת וכו' וכל עדות הלכה היא ומה בעי רש"י בזה.

אמנם לפי מ"ש הוא הוצעה למה שסיים לבסוף שאין מכשול וכו' ולכן הקדים דכל עדות הלכה היא וא"כ למה אמר לקמן מטעם דקאי רב נחמן כוותי' אלא ודאי דבעדותו קאי אמוגרמת דרב ושמואל ואמוגרמת דרבנן דמתני' ובתוספתא שניה קאי אמוגרמת דר' יוסי וכו"ל ודוק. ובוזה נתיישבו כל הדקדוקים הנ"ל על נכון.

אך נשאר עוד ליישב מה שאמר והלכתא כרחב"א דקאי רב נחמן כוותיה וכבר אמר לעיל והלכתא משיפוי כובע ולמטה כשרה והיינו דשייר בחיטי והיינו הך ולמה לי הכפל בזה. ועוד למה תלה ברב נחמן והלא שמעתתא דאמוראי כוותיה ופשיטא לשיטת התוס' כולהו אמוראי אחד לא נעדר קיימי כוותיה דגם רב פפא משמיה דרבא לא הטריף אלא למעלה מהחיטי דהיינו פגע ולא נגע לשיטת התוס'.

ולכן נלע"ד לפרש דמה דהעיד רחב"א על מוגרמת היינו מוגרמת דרבנן ומוגרמת דר' יוסי דמתניתין והא דלא העיד סתם על משיפוי כובע ולמטה שהוא מקום שחיטה וכמו שהקשיתי לעיל היינו שכלל בעדותו תרתי העיד על מוגרמת דר' יוסי שכשרה בזה העיד שמקום שחיטה הוא משיפוי כובע ולמטה והעיד על מוגרמת דרבנן שכשרה בזה כלל שרובו ככולו ונ"מ אם הגרים אחר הרוב עד למעלה משיפוי כובע אפ"ה כשרה הואיל וכבר נשחט רובו.

ובתוספתא שניה שהכשיר מסברא דנפשיה בלי עדות מרבתי זה קאי על מוגרמת השניה דרבנן דהיינו ששחט בשאר טבעות דהיינו מוגרמת דרב ושמואל יעל זה כיון ריב"ל בתחלת דבריו מוגרמת דרבנן כשרה לר' יוסי וכמ"ש למעלה. ועל זה אמר והלכתא כרחב"א להכשיר מוגרמת דשאר טבעות שעל זה עדיין לא פסק לעיל כלום ואמר דרב נחמן קאי כוותיה דרב נחמן אמר לעיל ר' זירא משמו דמוגרמת כשרה.

והא דלא אמר והלכתא כר' יוסי שהרי גם ר' יוסי מכשיר בשאר טבעות היינו משום שר' יוסי אין הלכה כמותו בכל דבריו אבל רחב"א הלכה כמותו בכל דבריו: עוד נלע"ד לתרץ מה שהקשיתי כיון שלא נזכר במשנה דפליגי רבנן על ר' יוסי בשאר טבעות אם הם מקום שחיטה א"כ איך יחלוק רב ושמואל על ר' יוסי.

ואומר אני כיון שרב ושמואל אמרי דאף ר' יוסי לא אמר וכו' ופירש רש"י דאית לי לר' יוסי רובו ככולו במקום שחיטה אבל לשויה מקום כשר לשחיטה משום האי טעמא לא אמרינן רובה ככולה. הרי דיותר נוח לומר במקום שחיטה על גוף השחיטה רובו ככולו מלומר רובו ככולו לשויה מקום שחיטה וא"כ רבנן דסברי אפי' במקום שחיטה לא אמרינן רובו ככולו ק"ו דלא סבירי לשויה מקום שחיטה על רובו ככולו וא"כ אף למסקנא דר' יוסי תרתי קאמר מ"מ רבנן דפליגי בהא ק"ו דפליגי וסבירא להו דלא

משוינן לשאר טבעות מקום שחיטה משום רובו ככולו וא"כ רב ושמואל הכריעו בפלוגתא דרבנן ור"י שהיא מן ההיפך אל ההיפך דר' יוסי ס"ל דאפילו משוינן מקום שחיטה משום רובו ככולו ורבנן ס"ל דאפילו במקום שחיטה לא משוינן רובו ככולו הכריעו רב ושמואל בחדא כר' יוסי ובחדא כרבנן: ודנה זה ניחא ללישנא קמא דרב הונא משמיה דרב אסי דאפילו בשחט שני שלישים והגרים שלישי אסרי רבנן וא"כ על כרחך טעמייהו משום דלא ס"ל רובו של אחד כמוהו אבל ללישנא בתרא דבהא גם רבנן מכשרי ופלוגתייהו בהגרים שלישי ושחט ב' שלישים וטעמייהו דרבנן דבעידנא דנפקא חיותא בעינן רובא בשחיטה ולא דמי לחצי קנה פגום משום דהכא אינו מקום שחיטה א"כ הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל לרב ושמואל דרבנן פליגי על ר' יוסי בזה.

אמנם ללשון שלישי שברש"י ניחא דהא ודאי דפליגי רבנן דהשתא בטבעת עליונה דליכא למגזר רוב חללו אטו רוב עוביו אסרי ק"ו בשאר טבעות וכן לפירוש התוס' ג"כ ניחא דודאי פליגי רבנן דאם פליגי בעליונה שרוב הטבעת היא רוב חלל ק"ו דפליגי בשאר טבעות. אמנם רש"י מיאן בפירוש השלישי מטעם דא"כ ליכא קושיא מברייתא דברייתא בלא הגרים מיירי ומטעם זה נדחה גם פירוש התוספות דגם לפירוש התוס' קשה קושיא זו עצמה וכמ"ש מהר"ם מלובלין.

אמנם לאית דמפרשי יש דברים בגו דהנה רש"י פירש בגמרא בלשון שני שהוא לשיטת האית דמפרשי וזה לשונו ובהגרים היכי מצי לאכשורי הא לא שחיט רובא וכי תימא משום דקמ"ל דיציאה דשאר טבעות לא חשיב הגרמה וכו' וכתב מהרש"א ז"ל פירש השתא אית לן למימר הכי לר' יוסי ב"י דלית ליה הגרמה בשאר טבעות ולעיל במשנה דפירש רש"י לאית דמפרשי בכל טבעות חשיב הגרמה היינו לרבנן ולר' יוסי ב"י היינו כדס"ד מעיקרא לרב ושמואל דאף ר"י לא אמר היינו לא אמר ממש עיין מהרש"א.

ולפי זה השתא בברייתא מוכח דלר' יוסי ב"י לית ליה הגרמה בשאר טבעות וא"כ השוחט מתוך הטבעת היינו טבעת הגדולה דאל"כ ל"ל לר"י ע"פ רובא וא"כ לא אשכחן כלל לרבנן מפורש דפליגי בזה ארבי יוסי וא"כ מנ"ל לרב ושמואל לחלוק על ר' יוסי בזה. והנה במה שכתבתי דעכ"פ ע"פ ברייתא זו מוכח דגם לאית דמפרשי משנתינו בטבעת הגדולה מיירי ניחא לי מה דהוה קשה לי במה דאמר לקמן רב נחמן אכשר משיפוי וכו' אלא רב חנן כמאן לא כרבנן ולא כר"י הנה כמה אמוראי שחשיב בגמרא לעיל מיניה דאכשרו בשייר בחיטידהיינו הך ומדוע לא הקשו לשום אחד מהם כמאן לא כרבנן וכו' ודוקא לרב נחמן.

ועוד לאית דמפרשי א"כ משנתינו לא איירי כלל בטבעת הגדולה רק בכל הטבעות יש הגרמה אם מתחיל בטבעת והגרים לצאת מן הטבעת וא"כ אין ענין כלל לפלוגתא דרבנן ור' יוסי להתחלת מקום השחיטה שבזה מיירי רב נחמן ומאי הקשה לו רב חנן כמאן. אמנם ע"פ מה שכתבתי ניחא שהרי מברייתא מוכח דר' יוסי ב"י לית ליה הגרמה בשאר טבעות וא"כ על כרחך משנתינו בטבעת הגדולה מיירי אמנם כל זה אם הברייתא מיירי בהגרים אבל אם הברייתא מיירי בלא הגרים ובאמת לא תהוי קושיא מברייתא לרב ושמואל כאשר נכתוב לקמן שזה היתה כוונת ר' זירא באמרו יוסף בר' חייא מכ"ע גמיר

א"כ גם לר"י בר יהודה יש הגרמה בשאר טבעות ואין כוונת משנתינו כלל לתת גבול להתחלת מקום שחיטה וליכא קושיא מינה להנך דמכשרי משיפוי ולמטה.

אמנם רב נחמן מדויל ידיה משתלים דאיהו אמר לעיל ר' זירא משמיה מוגרמת כשרה והיינו מוגרמת דרב ושמואל דלפירוש אית דאמרי היינו בשאר טבעות שאחר שחיטת חצי עוביו הגרים בין טבעת לטבעת וא"כ על כרחך רב נחמן ס"ל דבשאר טבעות ליכא הגרמה וא"כ על כרחך משנתינו בטבעת הגדולה וכאן הכשיר רב נחמן משיפוי כובע ולמטה א"כ לרב נחמן דוקא הקשה כמאן לא כרבנן ולא כר"י ב"י אבל לשאר אמוראי אין כאן קושיא שהם מפרשים משנתנו בשאר טבעות וכאית דמפרשי ונחזור לראשונות שהקשיתי לאית דמפרשי מנ"ל לרב ושמואל הא וממה למדו דפליגי רבנן בזה אר' יוסי ואית להו הגרמה בשאר טבעות.

ולברר דבר זה אעמיק וארחיב הדבור בשיטת האית דמפרשי להצילם מקושיית רש"י במשנה שהקשה מדקתני בתוספתא סמוך לראש מכלל דלא קפיד אי נפיק ממנה ולמטה אלא ממנה ולמעלה דלאו מקום שחיטה. והנה מקום אתי לתרץ זה והוא דדעת הר"ץ שהביא בתבואת שור סי' כ' ס"ק ד' דכללא הוא אם לא נגע בחיטי ודאי שייר חוט מטבעת הגדולה והיינו משום דס"ל דהחיטי המה למעלה מטבעת הגדולה וסוף החיטי מגיע עד מעט תוך חלל הטבעת הגדולה בחלק עליונו של טבעת.

וכן הוא לדעתי דעת הרמב"ם בפ"ג מה' שחיטה הלכה י"ב אמנם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה המה קשים להולמם. והנה לכולהו אמוראי שייר בחיטי כשרה היינו דיעבד וא"כ בתוספתא דקתני שייר בה כחוט סמוך לראש מוקף כולה כשרה והוא לשון דיעבד לכך אמר סמוך לראש דאי שייר כחוט למטה בטבעת וא"כ שחט בתחתיתו של טבעת ולא פגע ולא נגע בחיטי כלל פשיטא דכשרה ואפילו לכתחלה מותר אלא אפילו סמוך לראש שאי פגע ונגע בחיטי אפ"ה עכ"פ דיעבד כשרה.

אמנם רש"י לשיטתו דס"ל פגע ולא נגע היינו ששחט למטה מהחיטי וא"כ אין מקום לסברת הר"ץ דאיך אפשר שהחיטי מגיעים עד תוך חלל הטבעת א"כ מאי קמבעי לקמן או דלמא פגע ולא נגע איך אפשר שפגע ולא נגע יהיה טרפה הלא לסברת הר"ץ א"כ ודאי שייר מלא החוט ואפילו לרבנן כשרה אלא ודאי שהחיטי המה כולם למעלה מטבעת הגדולה אבל האית דמפרשי איכא למימר דסבירא להו כפירוש התוספות בד"ה או דלמא וכו' דפגע ולא נגע היינו ששחט למעלה מהחיטי ואומר דהנך אית דמפרשי מדויל ידיהו משתלמי דאינהו ודאי דלא ס"ל דכשרה הוא לשון דיעבד דוקא.

דהנה גם במשנתנו דקדקתי דקתני השוחט מתוך הטבעת וכו' הכל לשון דיעבד והלא כששייר מלא החוט ע"פ כולה א"כ זהו הכשר שחיטה גם לכתחלה. ואמרת דנקטי לרבנותא דרבנן דלא תימא דוקא לכתחלה בעו רבנן ע"פ כולה ודיעבד סגי ברובא ולכך קתני שחיטתו כשרה דיעבד לדיוקא שאם לא שייר ע"פ כולה אפילו דיעבד פסולה אי נמי משום ר"י בר יהודה נקט לשון דיעבד דלדידיה הטעם משום רוב אחד כמוהו והיינו דיעבד וכמו שאמרו לקמן בריש פרק שני דנקט השוחט לשון דיעבד משום רובו של אחד כמוהו.

בדבריהם וגם אין סברא לומר כן ששם עיקרו של קנה רק שס"ל שאם התחיל בטבעת אינו יכול להגרים חוץ לטבעת אבל מתחלה אם רוצה לשחוט בין טבעת לטבעת שפיר דמי ולפי זה מצינו לדבריהם הגרמה במקום הראוי לשחיטה והגרמה זו ודאי שוה לחלדה לפסול במיעוט בתרא.

והנה לר' יוסי בר יהודה ליכא הגרמה במקום שחיטה וכמו שכתבתי לעיל. דאף הנך אית דמפרשי לא אמרו זה אלא לרבנן.

ומעתה נסתר קושיית רש"י מהתוספתא דהתוספתא דנקט למעלה לצד הראש לרבנותא נקט כן לא מבעיא לצד מטה דהוה הגרמה במקום הראוי לשחיטה בין טבעת לטבעת ודאי דלא מהני ע"פ רובה דשם פוסל הגרמה ע"פ כולה אפילו במיעוט בתרא כמו החלדה אלא אפילו למעלה לצד הראש שאינו מקום שחיטה ויש מקום לומר כסברת ריב"ם דלא תפסול שם הגרמה במיעוט בתרא ותסגי ע"פ רובה קמ"לדאפ"ה בעינן ע"פ כולה וכדעת רש"י שחולק על ריב"ם ופוסל גם בהגרמה במיעוט בתרא.

ומעתה גם מה שהקשיתי אני למעלה להנך אית דמפרשי מנ"ל לרב ושמואל דפליגי רבנן על ר' יוסי בזה וסברי דזה ממש כהגרמה לתרץ דרב ושמואל ס"ל דהיינו טעמא דרבנן דבעי ע"פ כולה והלא רוב אחד כמוהו אלא ודאי דרבנן ס"ל דגם בשאר טבעות איכא הגרמה כדעת אית דמפרשי ושם ודאי בעינן ע"פ כולה דשם הגרמה במקום שחיטה הוא וגזרי רבנן טבעת הגדולה בעליונו אף דשם שוב לאו מקום שחיטה הוא גזרה משום שאר טבעות או גזרינן חלק העליון גזרה שמא יגרים למטה בחלק התחתון בין טבעת לטבעת ור' יוסי לטעמיה דס"ל בין טבעת לטבעת לא הוה הגרמה וא"כ לא משכחת בשום מקום הגרמה במקום שחיטה ולכך סגי ע"פ רובה דליכא למגזר כלל.

אלא דקשיא לפי זה כשאמרו רב ושמואל ואף ר' יוסי לא אמר אלא בטבעת הגדולה וא"כ אף ר' יוסי אית ליה הגרמה בשאר טבעות לאית דמפרשי וכמ"ש מהרש"א דלפי מה דס"ל מעיקרא לא אמר ממש אף לר' יוסי שייך האית דמפרשי א"כ למה להו לרב ושמואל לתלות הטעם הואיל ואינן מקיפים ובזה ממועט רק אם שחט רק רוב הטבעת ולא רוב החלל יותר הוה להו למימר הטעם משום דשם הוה הגרמה במקום שחיטה ופוסל כמו חלדה אפי' במיעוט בתרא וגם רוב חלל לא מהני ונלע"ד דבמשנתינו לא קתני שייר למעלה רק סתם שייר ולאית דמפרשי נכון דגם למטה צריך ששייר דגם כאן איכא הגרמה ור' יוסי דאומר ע"פ רובה א"כ אף למטה סגי בטבעת הגדולה ע"פ רובה ולפי ההוה אמינא גם ר' יוסי אית ליה הגרמה בשאר טבעות וא"כ ליכא למימר הטעם משום דשאר טבעות הוה מקום שחיטה לכן מודה ר' יוסי דלא סגי ע"פ רובה דקשה מ"ש מטבעת הגדולה לצד מטה דג"כ הוה מקום שחיטה ואפ"ה סגי לדידיה ע"פ רובה וא"כ מכלל דאיהו ס"ל באמת בכולהו דיני שחיטה דלא פסלי במיעוט בתרא וצריך להמציא טעם אחר הואיל ואינן מקיפים כל הקנה אבל למסקנא דר' יוסי תרתי קאמר וא"כ לית ליה הגרמה בשאר טבעות וא"כ על כרחך משנתינו בהגרים לצד הראש מיירי דאל"כ למה בעי ר' יוסי ע"פ רובה הא לצד מטה לא הוה לדידיה הגרמה כלל א"כ לפי זה באמת רב ושמואל שהכריעו בשאר טבעות דלא סגי ע"פ רובה באמת הטעם משום דהוה מקום

שחיטה והה"ד בטבעת הגדולה לצד מטה דלא סגי ע"פ רובה אלא דמה דגזרי רבנן לצד מעלה אטו צד מטה בזה לא ס"ל לרב ושמואל כוותיהו.

והנה הארכנו לתרץ קושיית רש"י על האית דמפרשי אמנם רש"י לשיטתו דלא ס"ל לקמן חילוקו של ריב"ם ולא שני ליה בין מקום שחיטה ללאו מקום שחיטה. אמנם ללישנא אחרני דרב אסי לקמן מחלוקת שהגרים שלישי.

ובזה ודאי טעמייהו דרבנן דשאני הגרמה דלאו מקום שחיטה א"כ נוכל לומר כאית דמפרשי וגם נוכל לומר לרבנן דאפילו בשאר טבעות הדין כן דפסלי הגרמה במיעוט קמא משום דאף דשם הוא מקום שחיטה מ"מ נגד מקום שגמר השחיטה מקרי זה לאו מקום שחיטה א"כ יש לומר דהתוספתא דקתני למעלה לצד הראש לרבנותא דר' יוסי קתני לא מבעיא למטה ס"ל לר' יוסי דסגי ברובה אף שהתחיל בהגרמה כיון שכל אחד בפ"ע מקום שחיטה אלא אפי' למעלה דהוה לאו מקום שחיטה אפ"ה ס"ל לר' יוסי דלא גרע מחצי קנה פגום.

אמנם רש"י לשיטתו דתפס עיקר לקמן כרבנן טרופאי דהיינו לישנא קמא דרב אסי ולכן דחה דברי האית דמפרשי. והנה דברי האית דמפרשי נדחים לרש"י מתרי טעמי חדא מכח התוספתא כמו שהקשה רש"י במשנה וחדא מכח קושיית הגמרא על רב ושמואל שהקשה רש"י על האית דמפרשי מנ"ל דמיירי בהגרמה.

ועוד אי בהגרים מיירי היכי מצי לאכשורי הא לא שחיט רובא והנך תרי קושיות המה חדא מגו אידך דעל קושיא דתוספתא ללישנא בתרא דרב אסי לא קשה ולא מידי וכמ"ש לעיל דנקט לצד הראש לרבנותא דר' יוסי. ועל קושיא שבגמרא אי בהגריס איך מצי לאכשורי יש לתרץ כמו שכתב רש"י בעצמו שלר' יוסי באמת יציאה דשאר טבעות לא חשיבא הגרמה אלא דממ"נ נשאר קושיא אחת דהנה על קושיא שבגמרא כתב רש"י בעצמו שאף לאית דמפרשי היינו לרבנן אבל לר' יוסי ליכא הגרמה בשאר טבעות א"כ לא קשה מהתוספתא דלהכי נקט לצד מעלה משום ר' יוסי בר יהודה דלצד מטה אפילו רובא לא בעי דלדידיה לא מחשב זה הגרמה אלא דס"ל לרש"י א"כ מנ"ל דרבנן פליגי בזה דלא אשכחן פלוגתא בזה בין רבנן לר' יוסי.

וגם הקושיא שהקשה רש"י בגמרא קמה על עמדה מכח זה דאי ברייתא בלא הגרים א"כ לא הקשה בגמרא כלום ואי בהגרים א"כ על כרחך ר' יוסי לית ליה הגרמה בזה ומנ"ל לרב ושמואל דרבנן פליגי בזה אמנם ללישנא בתרא דרב אסי לא קשה מהתוספתא וכמו שהארכתי לעיל וקשה רק מכח קושיית הגמרא ולפי זה אם נימא דמעולם לא הקשו קושיא זו על רב ושמואל וא"כ באמת ברייתא בלא הגרים כלל אבל בהגרים אף ר"י מודה וכמו שאמרו רב ושמואל בתחלה א"כ נשאר פירוש האית דמפרשי ואדרבא פירוש רש"י נדחה דלפירוש רש"י על כרחך ר' יוסי ס"ל דשאר טבעות המה מקום שחיטה וכמו שאמר בהדיא השוחט בשאר טבעות וא"כ מנ"ל לרב ושמואל דחכמים פליגי.

וליכא לתרץ דזה תלוי בזה כיון דלא סברי רבנן רובו של א' כמוהו ק"ו דלא מחשב ע"י רוב מקום שחיטה דהרי ללישנא בתרא דרב אסי גם חכמים ס"ל רובו של א' כמוהו. והעולה מזה דלא דחה רש"י פירוש האית דמפרשי אלא לשיטתו דלקמן דס"ל כרבנן

טרופאי דהיינו לישנא קמא אבל ללישנא בתרא אדרבא פירוש רש"י נדחה ופירוש האית דמפרשי קיים.

והנה אף דברוב המקומות קיי"ל כאידך לישנא וא"כ רב אסי ודאי העיקר כאידך לישנא מ"מ רש"י פסק לקמן לחומרא והיינו כיון דרב הונא בר נתן בעי שהייה ונשאר בתיקו וכן בחלדה בעי רב פפא ונשאר בתיקו וסובר רש"י דהה"ד להגרמה דלדידיה אין חילוק והכל מקרי פסול בשחיטה אבל רב אסי עצמו ודאי לא ס"ל פסול השחיטה שאני דא"כ לא הוצרך למימר דרוב א' כמוהו ר' יוסי היא א"כ ודאי לישנא בתרא עיקר ואתיא משנה דהשוחט ככ"ע: ובזה נלע"ד לתרץ מה ששינה רש"י פירושו במסכת ב"ק מפירושו דכאן שכאן דחה רש"י פירוש האית דמפרשי בשתי ידים.

וגם ס"ל לרש"י דלרב ושמואל שאר טבעות אינן מקום שחיטה ובמסכת ב"ק (דף צט ע"א) בהוא מוגרמתא דאתיא לקמיה דרב טרפיה ופטרין לטבח מלשלומי ופירש רש"י מוגרמתא שחט מתוך אחת מטבעות והגרים חוץ בין טבעת לטבעת ושייר מלא החוט ע"פ רובא ור' יוסי מכשיר ע"פ רובא ורבנן בעו ע"פ כולה בהכל שוחטין עכ"ל רש"י.

והנה שינה רש"י ותפס שיטת האית דמפרשי דלפירוש רש"י אדרבא תחלת שחיטתו בשאר טבעות הוא כבגרמה לרב ולמה הוצרך רש"י לפרש דהגרים חוץ בין טבעת וכו'. ועוד קשה דגם לשיטת האית דמפרשי לא אתי' שפיר דכיון דמסקינן דר' יוסי תרתי קאמר וא"כ רב יוסף לית ליה הגרמה בשאר טבעות וכמו שפירש רש"י עצמו כאן א"כ למה אמר דלר' יוסי מכשיר ע"פ רובה הא אפילו ע"פ רובה לא בעי דאין כאן הגרמה כלל לר' יוסי ומתחלה נפרש דברי ר' זירא דאכל מוגרמת דרב ושמואל ואמר להו מאן אמרה יוסף בר חייא יוסף ב"ח מכ"ע גמיר ופירש רש"י יוסף בר חייא דתירץ לעיל דרב ושמואל סברי כוותיה בחדא וכו'.

והנה קשיא ליה הלא תחלת המימרא דרב ושמואל לאו רב יוסף אמרה משמייהו אלא סתם גמרא וא"כ אף דרב יוסף תירץ הקושיא מבריייתא דהשוחט בשאר טבעות דלתירוץ רב יוסף מהכא אכתי גוף המימרא רב ושמואל אמרו ואיך אכל ר' זירא מה שאסרו רב ושמואל. ומעתה נ"ל פירוש הגמרא כך דרבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל דהיינו שנשחט מתוך שאר הטבעות שזה מקרי הגרמה לרב ושמואל אם כוונת רב ושמואל היה כפירוש רש"י אבל אם כוונת רב ושמואל היה כאית דמפרשי או כפירוש התוס' א"כ אין זה הגרמה כלל לרב ושמואל.

אמנם רש"י מיאן בפירוש התוס' וכן דחהפירוש האית דמפרשי וכן דחה הפירוש השלישי דא"כ לא מקשה כלום מבריייתא. אמנם אם באמת לא היו מקשים מבריייתא היינו יכולים לפרש כוונת רב ושמואל כאחד מן הפירושים הנ"ל שדחה רש"י וא"כ הך דאכל ר' זירא דהיינו שחיטה בשאר טבעות לא מקרי הגרמה כלל ומעתה אני אומר לא שר' זירא הכחיש מימרא דרב ושמואל מעולם אלא ר' זירא הכחיש הפירוש שפירש רש"י וס"ל כאחד משאר פירושים אלא שרב יוסף שדחק לומר ר' יוסי תרתי אומר וכו' א"כ לדידיה היה קשה מבריייתא וא"כ איהו על כרחך ס"ל כפירוש רש"י ומרב יוסף הקשו על ר' זירא לאו מאתריה דרב ושמואל אתיא והשיב להם מאן אמר הפירוש הזה

ודחק לתרץ הקושיא יוסף ב"ח מכ"ע גמיר ולא שמע מרב ושמואל הפירוש הזה רק מאדם אחר שלא דקדק לפרש כהוגן דברי רב ושמואל.

העולה מזה הפירוש בדברי רב ושמואל נחלקו רב יוסף ור' זירא דרב יוסף פירש כרש"י ור' זירא פירש כאית דמפרשי ולר' זירא באמת לא הקשו מברייתא זו כלל וא"כ ברייתא באמת מיירי בלא הגרים כלל ואף ר' יוסי ס"ל כאית דמפרשי ואיכא הגרמה בשאר טבעות אלא דסגי ע"פ רובא וכבר כתבתי דללישנא בתרא דרב אסי ס"ל דבהגרים שליש ושחט שני שלישים פליגי אין מקום לפירוש רש"י וגם מתורצים כל הקושיות שהקשה רש"י על האית דמפרשי אם נימא שמעולם לא הקשו מברייתא דר' יוסי על רב ושמואל.

והנה במס' ב"ק שם פגעו ביה רב כהנא ורב אסי ולרב אסי ללישנא בתרא על כרחך צריך לומר כפירוש האית דמפרשי וממילא צריך לומר כר' זירא דלא קשיא כלל מברייתא על רב ושמואל לכן פירש רש"י כאית דמפרשי ופירש דלר"י סגי ע"פ רובא ודוק: אלא דלפי זה יקשה עלינו דברי רש"י לקמן בסוף הסוגיא דפירש רש"י (בדף יט ע"ב) וכל הנך הגרים דקאמרי רב הונא ורב יהודה הכא לאו בהגרמה דרבנן ור"י קאמרי וכו' דא"כ קשיא דרב הונא וכו' אלא ההוא אפלוגתא דרבנן ור' יוסי קיימי ור"ה משמיה דרב אסי קאמר לה וכו'.

והנה רש"י ארכבי' אתרי רכשי דלעיל רב הונא משמיה דרב אסי ואפלוגתא דרבנן ור' יוסי והא אמוגרמת דשיפוי כובע ורב הונא משמיה דרב. והנה די היה באמרו דלעיל משמיה דרב אסי וכאן משמי' דרב אבל מה שקאי לעיל אמוגרמת דרבנן ור' יוסי וכאן אמוגרמת דשיפוי כובע לא יוסיף שום כח בהתירוץ דכל מה שהשיב מוגרמת לרבנן או לר' יוסי לכל מר כדאית ליה בטבעת הגדולה לפי ערך זה ראוי להיות לדידן במוגרמת דשיפוי כובע בכולה או ברובו לכל מר כדאית ליה וכבר הרגישו בזה מהרש"א ומהר"ם והנה בדברי רב חסדא יש לנו לדקדק דאמר ונימא מר איפכא מחלוקת כשהגרים שליש וכו' מאי ונימא מר הלא לאו משמיה דנפשיה קאמר והלא משמיה דרב אסי קאמר והוה ליה למימר ונימא רב אסי איפכא או סתם אדרבא איפכא מסתברא.

ונראה דרב חסדא הקשה לו ונימא מר איפכא מר דייקא דהא מר עצמו הוא דאמר לקמן הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש משמיה דרב דכשרה ולפי דברי מר כיון דבהגרים שליש ושחט שני שלישים כ"ע מודו דפסולה א"כ רב דלא כמאן. ולחלק בין הגרמה דרבנן ור"י ובין הגרמה דר"ת ב"א וכמו שמפרש רש"י לקמן אין סברא דעד כאן לא נחלקו רחב"א ורבנן דמתניתין אלא על מקום הגרמה באיזה מקום היא אבל על אופן ההגרמה לא שמענו וא"כ למה סמך מר על רב אסי ולא על רב.

אלא דלפי זה באמרו באמת אח"כ איפכא וכמו כן בדברי רב חסדא בלישנא קמא דאמר ונימא איפכא מחלוקת דהגרים שליש ושחט ב' שלישים לא אמר ושחט ב' שלישים אלא לרבותא דרבנן דאפילו בזה פסלי רבנן אבל לר' יוסי אפילו בהגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש כבר איתכשיר בשליש האמצעי דאל"כ אכתי רב הונא לקמן משמיה דרב דלא כמאן ואנן חזינן לרש"י דלא פירש כן דרש"י כתב בהדיא ומיהו הכא בתוספת כל שהו לא סגיא הואיל ולא מקום שחיטה.

ולכן נראה לפרש לסוגיא דרש"י באופן אחר ונקדים מה דקשיא לן בדברי רש"י לקמן (דף ל ע"א) בבעיא דרב פפא החליד במיעוט סימנים מהו תיקו ופירש"י ולחומרא וגבי הגרמה נמי דפירקא קמא בין הגרים וכו' בין שחט שני שלישים והגרים שלישי מספקא לן דלמא קיי"ל כרבנן טרופאי ועבדינן לחומרא.

והדבר תמוה דמשמע כאן בשמעתין דללישנא קמא דמטרפי רבנן אפי' בשחט שני שלישים והגרים שלישי לא סבירא להו לרבנן כלל רובו של אחד כמוהו ומתני' דהשוחט דרובו של א' כמוהו ר' יוסי בר יהודה היא וא"כ איך אפשר לחוש כלל לחומרא זו הואיל וסתם תנא כר' יוסי והוה מחלוקת ואח"כ סתם והלכה כסתם.

אמנם משמעות רש"י לקמן דחיישינן לכל החומרות במיעוט בתרא אף דרובו של א' כמוהו היינו אם לא שחט רק הרוב ופסק אח"כ מלשחוט אבל אם גמר שחיטתו בפסול במיעוט בתרא הוה הכל שחיטה אחת ופסול בשחיטה מקרי אלא דריב"ם רצה להקל בהגרמה הואיל ולא מקום שחיטה ורש"י לא ניחא ליה בחילוק זה ולכך מחמיר רש"י אף דקיי"ל רובו של אחד כמוהו אלא דלפי זה קשיא סוגיא דכאן למה נדחק לאוקמי ללשון זה כל רובי דשחיטה כר' יוסי בר יהודה ולא כרבנן.

ונראה דדוקא לרב הונא הוא דדחקינן הכי משום דרב הונא על כרחך אית לית כריב"ם לחלק בין הגרמה לשאר פסולי דשחיטה דרב הונא הודה לקמן לדברי רב יהודה ואמר שפיר קפיד חזא דאיהו שמיע ליה מיניה דרב ושמואל ועוד האיכא רובא בשחיטה וא"כ הדר ביה רב הונא ומכשיר שחט שלישי והגרים שלישי ושחט שלישי ואע"פ דבדרסה ובהחלדה כה"ג ששחט שלישי ודרס או החליד שלישי האמצעי ושחט שלישי האחרון היא נבילה ודאי וכמבואר ברמב"ם פ"ג מה' שחיטה ובש"ע סימן כ"ד סעיף י"ג ולפי פירושה של הכסף משנה והר"י שושאן ועיין בש"ך ס"ק י"ח.

וא"כ על כרחך צריך לומר הטעם דקולא דהגרמה היא ולפי שהוא שלא במקום שחיטה וכסברת ריב"ם ולא מקרי פסול בשחיטה וא"כ לרב הונא הוא דהקשה רב חסדא ונימא מר איפכא וכו' דהא תנן רובו של אחד כמוהו דעל רב אסי לא קשה כלל ממתני' דרובו של אחד כמוהו דאיכא למימר דפסול בשחיטה שאני אבל מר דייקא והוצרך לדחוק דרובו של אחד כמוהו ר' יוסי היא ואף דאכתי קשה איך אמר רב הונא כאן הגרים שלישי ושחט ב' שלישים ד"ה פסולה דבעידנא דנפקא חיותא בעינן רובא בשחיטה ולקמן הכשיר שחט שלישי והגרים שלישי ושחט ב' שלישים אמנם לפי פירוש התורת חיים נימא דחיותא נפקא ברוב שלישי האמצעי וא"כ שחט שלישי והגרים שלישי כי נפקא חיותא ברובו של שלישי האמצעי איכא רובו בשחיטה דהשחיטה היתה בשלישי שלם והגרמה רובו של שלישי ואז נפקא חיותא קודם שישלם הגרמה של שלישי האמצעי ואעפ"כ בעינן שישחוט שוב שלישי האחרון שיהיה ג"כ רוב הסימן בשחיטה משא"כ הגרים שלישי ושחט ב' שלישים תיכף כששחט רוב שלישי האמצעי נפקא חיותא ואז היתה ההגרמה שלישי שלם הראשון והשחיטה עדיין לא היתה אלא ברובו של שלישי האמצעי ודוק: אלא דלרש"י גם זה אינו נכון דהרי רש"י כתב בסוף הסוגיא דאל"כ קשיא דרב הונא אדרב הונא דאפילו בהגרים שלישי ושחט ב' שלישים טריף לעיל לדברי הכל ק"ו בהגרים שלישי ושחט שלישי והגרים שלישי וא"כ על כרחך בלא"ה רב הונא

דלקמן סותר דבריו בכאן ואף דהדר ביה רב הונא והודה לדרב יהודה היינו להכשיר גם בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש אבל במה דהכשיר הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש לא הדר ביה ולכן השיב לו באמת רב חסדא לא תהדר כך דאפסדת לקמייתא: ונחזור לראשונות דרש"י פירש לקמן דלעיל משמיה דרב אסי ואמוגרמת דרבנן ור' יוסי וכאן משמיה דרב ואמוגרמת דשיפוי כובע.

נראה דהוצרך רש"י ג"כ למה שחידש דכאן אשיפוי כובע ולא סגי לתרץ דלעיל משחיה דרב אסי וכאן משמיה דרב משום דרש"י פירש לעיל במוגרמת דרב ושמואל היינו שחיטה דשאר טבעות שאינן בתורת שחיטה ופירש דר' יוסי תרתי קאמר ולר' יוסי הויין מקום שחיטה אלא דרב ושמואל לא ס"ל בהא כוותיה וכתבתי לעיל דהיכא רמיזא דרבנן נחלקו בזה.

וכתבתי דזה בזה תלוי כיון דנחלקו רבנן על ר' יוסי וס"ל דלא אמרינן רובי של אחד כמוהו לענין השחיטה עצמה ק"ו דלא משוינן מקום שחיטה בשביל רובו כמוהו וא"כ על כרחך רב ס"ל דר' יוסי לא הכשיר אלא בשחט שני שלישים והגרים שליש וא"כ רבנן דפליגי בזה לא ס"ל רובו כמוהו אבל אי אמרינן דר' יוסי אפילו בהגרים שליש ושחט ב' שלישים מכשיר וא"כ רבנן דפליגי ג"כ איכא למימר דס"ל רובו של א' כמוהו אלא דשאני הכא דבעידנא דנפקא חיותא וכו' וא"כ מנ"ל לרב דפליגי רבנן בשאר טבעות ולכך הוצרך רש"י לחדש חילוק בין מוגרמת דטבעת ובין מוגרמת דשיפוי כובע והיינו טעמא דסובר רב דר' יוסי לא מהני מה דמהני לר"ח ב"א במוגרמת דידיה לפי שלשון ע"פ רובא דר' יוסי משמע ליה רובא ממש וע"פ כולה דרבנן משמע ליה ממש: אמנם לפי מה שכתבתי דר' זירא נשאר פירוש אית דמפרשי בדברי רב וגם ר' יוסי ב"י לא אמר ממש וא"כ לא קשיא כלל מנ"ל לרב דרבנן פליגי אר' יוסי דבאמת לא פליגי כלל א"כ דלמא רב הונא סבר כר' זירא וגם רב הונא אליבא דרב קאי אמוגרמת דר' יוסי ורבנן וצ"ע: דף יט ע"ב במתניתין השוחט מן הצדדים שחיטתו כשרה ופרש"י אפי' לכתחלה ונקט דיעבד משום מליקה ואומר אני תינח אם היה במליקה מקום לחלק בין תחלה לדיעבד לכן תני דיעבד להורות דמליקה אפילו דיעבד פסולה אבל אם אין במליקה שום סברא לחלק בין תחלה לדיעבד [ואפילו אם נימא דס"ל לרש"י דגם בשחיטה אין שום סברא לאסור לכתחלה וכן מוכח דס"ל לרש"י כן דאל"כ קשה מנ"ל לרש"י להתיר לכתחלה אם לא מסברא מ"מ קשה ליתני כחא דהתירא לשני לכתחלה] ובשחיטה ודאי שיש מקום לחלק דלכתחלה גזרינן שמא יקדים חיתוך המפרקת לסימנין והוה ליה למתני לשון לכתחלה שוחטין מן הצדדים ואין מולקין מן הצדדים והנה גם במליקה יש סברא לחלק אי בעינן במליקה שיקדים מליקת המפרקת לסימנין וכדעת ר' ינאי א"כ יש לומר דלהכי מן הצדדים לכתחלה לא שמא יקדים הסימנין למפרקת אבל לבני ר' חייא דאף מחזיר נמצא שאין קפידא במליקה איזה מהם יקדים ואין שום סברא לאסור מן הצדדים לכתחלה אי כשר בדיעבד וא"כ אף אי הוה תנן לשון לכתחלה אין טעות במליקה וקשה למה נקט לשון דיעבד.

וצריך לומר דלבני ר' חייא באמת שחט מן הצדדים היינו דוקא דיעבד ורש"י לדידן הוא דפירש כן במשנה דלית לן הך דבני ר' חייא וכדתניא לקמן כיצד מולקין וכו'. אלא

דמבריייתא זו אין קושיא לבני ר' חייא אלא אי אמרינן מחזיר דוקא אבל אי אמרינן אף מחזיר אין כאן סתירה דבריייתא מצות מליקה לכתחלה איירי ועיין מהרש"א בריש סוגיין וא"כ קשה מנ"ל לרש"י להכריע במשנתינו להלכה דלא כבני ר' חייא.

ואין לומר כיון דבני ר' חייא סברי מוליך ומביא פסול סובר רש"י דלית הלכתא כוותייהו כיון דרב כהנא ור' ירמיה ורב הונא בחדא שיטתא קיימי דמוליך ומביא כשר וכן הרמב"ם בפ"ו ממעה"ק פסק דמוליך ומביא כשר וכתב הכ"מ טעם הנ"ל. אומר אני רש"י מדויל ידיה משתלים שאם זהו הטעם שמפרש רש"י משנתנו דלא כבני ר' חייא היינו משום מוליך ומביא ס"ל לרש"י דכשר והרי רש"י במשנתנו אדרבא תפס לעיקר אידך סברא דמוליך ומביא פסול שהרי בשוחט מן העורף דשחיטתו פסולה פירש"י הטעם דקודם שהגיע לסימנין נטרפה בשבירת המפרקת.

והנה נדחק רש"י בזה שהרי לפי זה אינה פסולה ממש שהרי עכ"פ מהני שחיטתה לטהרה מידי נבילה ולמה לא פירש רש"י הטעם משום חלדה והוה פסולה ממש אלא ודאי דתפס רש"י שיטת רבא דחלדה הוא דוקא כחולדה הדרה בעקרי הבתים. וא"כ במלק בסכין הטעם משום דורס משום דשם מלק תנן ומליקה הוא דוקא קוצץ ויורד דמוליך ומביא פסול במליקה אבל במשנתנו השוחט מן העורף תנן דהיינו דרך שחיטה בהולכה והבאה ולכך הוכרח רש"י לפרש לשון פסולה היינו טרפה משום שבירת המפרקת והא דלא פירש רש"י דמיירי שחתך גם רוב בשר ואז כבר היא נבילה משום דקשה א"כ מאי אריא שוחט מולק נמי אם קצץ מפרקת ורוב בשר קודם סימנין תו לא הוה מליקה דוכי מתה עומד ומולק וג"כ מליקתו פסולה ועכ"פ רש"י שפירש משום שנטרפה במפרקת היינו בשיטת רבא דאמר מלק בסכין משום דורס ולא משום חלדה וא"כ הרי רש"י תופס דמוליך ומביא פסול וא"כ מפני מה דחה שיטת בני ר' חייא: ואומר אני דרש"י דחה שיטת בני ר' חייא דהא צריך להבין דעת בני ר' חייא שאחזו החבל בתרין ראשין דהרי רשב"א כתב לקמן בדברי ר' ירמיה דכ"ש מוליך ומביא ופירש הטעם משום דכל מה דעביד בהכשר שחיטה טפי עדיף וכתב הרשב"א שזה עצמו הטעם דאמרינן אף מחזיר.

ולפי זה לבני ר' חייא קשה ממ"נ אי אמרינן דעדיף טפי לעשות במליקה כהכשר שחיטה א"כ למה מוליך ומביא פסול אלא ודאי דס"ל דאדרבא מן הסתם קפיד קרא לשנות הכשר מליקה מהכשר שחיטה וכשר בזה פסול בזה א"כ למה אף מחזיר ג"כ נימא דאדרבא קפיד קרא לשנות מליקה מהכשר שחיטה אלא דקשה כיון דס"ל לבני ר' חייא אין שחיטה לעוף מן התורה וא"כ למ"ד מחזיר דוקא ליכא במליקת עוף לא מעשה נבילה ולא מעשה טרפה ואפילו בחולין מותר כה"ג מן התורה.

וא"כ ביחזקאל דכתב נבלה וטרפה לא יאכלו בבהמה דס"ד הואיל ואשתרי מליקה גבייהו וכו' ועיין בתוס' בד"ה לא אמרן וכו' וצריך לומר דבני ר' חייא סברי כר' יוחנן במנחות (דף מה) דאמר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה: ואמרת דס"ל לבני ר' חייא אין שחיטה לעוף מן התורה וא"כ לענין מוליך ומביא אין שום מעלה מחמת הכשר שחיטה דאפי' בעוף חולין נחירתו זו היא שחיטתו ולא שייך בו דרסה ולא שום דין מדיני שחיטה ולכך סברי מוליך ומביא פסול.

אבל בהחזרת סימנין אם לא מחזיר יש בו טרפות מחמת שבירת המפרקת וא"כ אם הכשיר רחמנא ע"י מעשה טרפות ק"ו שהכשיר בהחזרת סימנין דליכא טרפות ואפילו למ"ד אין שחיטה לעוף אבל טרפות שוה עוף לבהמה. ואולי דזה הוא טעמו של רש"י דפירש בהחזרת סימנין שחותך הסימנין לבדן והמהרש"א פירש הטעם משום לא יבדיל והוא דוחק מתרי טעמי חדא דא"כ לדידן דקוצץ ויורד וחותך שזרה ומפרקת עד שמגיע לסימנין וחותך סימן אחד ורוב בשר עמו למה חותך רוב בשר נימא ולא יבדיל וכבר הגיע לסימן ודיו אלא ודאי ולא יבדיל לא קאי אבשר והכי נמי לא קאי אמפרקת.

ועוד דתינח בחטאת עולה מאי איכא למימר ואטו רש"י דוקא בחטאת קאי ואדרבא לשונו של רש"י משמע דבעולה קאי שהרי פירש רש"י וחותך הסימנין ואי בחטאת הוה ליה למימר וחותך הסימן ולקמן נפרש עוד דיותר נייחין דברי בני ר' חייא בעולה מחטאת: וחוז' לדרכנו אמרתי דטעמו של רש"י משום דס"ל דעוף אחר שחיטת שני סימנין ודאי ששוב כמתה חשיבה ואיך אפשר להיות עוד אח"כ המפרקת בכלל מליקה וכי מתה מוליק ולקיים מצות ההבדלה לא שייך במפרקת שאינו בשחיטה.

אמנם לפי מה שכתבתי בלא"ה דברי רש"י נכונים דלפי מה שכתבתי עיקר טעמם של בני ר"ח להנצל מטרפות שבירת המפרקת ואם המפרקת היה בכלל מצות מליקה א"כ כי היכי דבשחיטה הרי נטרף בנקיבת הוושט ואעפ"כ שוחט כל הוושט דמצותו בכך ולא איכפת לן במעשה טרפות בשעת מעשה ה"נ במליקה במפרקת ועוד מה בצע בהקדמת הסימנין ונעשים הסימנין קודם מעשה טרפות המפרקת ונגד זה יעשה אח"כ המפרקת אחר מעשה טרפות הסימנין ואין לנו שום יתור ולכן פירש רש"י דלבני ר"ח אין מצות מליקה במפרקת כלל רק בסימנין רק אי לא מחזיר צריך לחתוך המפרקת ולא משום עצמו אלא כדי שיגיע לסימנין ועכ"פ אין מקום לקיים שני דברים הללו יחד לפסול מוליך ומביא ולהכשיר החזרת סימנין אם לא נימא שאין שחיטה לעוף מן התורה וכיון דאנן קיי"ל יש שחיטה לעוף מן התורה ממילא נדחה שיטת בני ר' חייא מהלכה ולכן פירש רש"י משנתנו דלא כשיטת בני ר' חייא ופסק להכשיר צדדין לכתחלה אלא דנלע"ד טעם אחר דסברי בני ר' חייא מחזיר סימנין ולא ס"ל מוליך ומביא וגם במחזיר אין הטעם שלהם כמ"ש הרשב"א דכל מה דאפשר לעשות בהכשר מסתמא עדיף אלא דס"ל לבני ר' חייא דבעוף בשוחט סימן א' אחר שכבר שבר המפרקת שוב הוה כמתה אפילו עדיין לא חתך הבשר וא"כ אי ס"ד דאינו מחזיר א"כ בעולת עוף דבעי שני סימנין וכי מתה עומד ומולק ולפי זה נוכל לומר ולתרץ קושיית מהרש"א דמברייתא דלקמן כיצד מולקין וכו' איכא תיובתא למ"ד מחזיר דוקא.

ולשיטת רש"י לא אכפת לן בזה דכבר אותביה ממתני' אבל לשיטת התוס' דמתני' ליכא תיובתא רק מסתברא וא"כ למה לא אותביה מברייתא דלקמן. ולדידי איכא למימר דמ"ד מחזיר דוקא טעמיה משום דוכי מתה ולא ס"ל מה דדחי בגמ' לקמן שהוא רק לקיום מצות הבדלה וא"כ דוקא בעולת העוף הוא דס"ל הכי אבל חטאת דהכשרו בסימן א' מודה דלא אמרינן מחזיר דוקא וא"כ ברייתא דלקמן מיירי בחטאת ואף דסיים בסוף ברייתא ובעולה שנים או רוב שנים לאו אכולי מלתא דברייתא נקט עולה רק לדבר זה

דבחתא ושט או קנה ובעולה שנים או רוב שנים אבל בעולה צריך להחזיר משא"כ כחטאת.

והא דהקשה ממשנתנו למ"ד מחזיר דוקא ומאי קושיא ודלמא משנתנו בלא החזיר ובחטאת העוף מיירי אומר אני דשפיר מקשה דאדמפליג בין שחיטה למליקה נפלוג במליקה גופה בין חטאת לעולה דבעולה מליקתו פסולה ולפי זה אין טעם של בני ר' חייא כלל משום דס"ל לחלק בין הכשר טרפות להכשר שחיטה מטעם אין שחיטה לעוף אלא מטעם וכי מתה עומד ומולק אלא דתינח למ"ד מחזיר דוקא אבל למ"ד אף מחזיר א"כ ליכא למימר דמחשב מתה ולדידיה צריך טעם הראשון משום אין שחיטה לעוף וכנ"ל.

ועוד דודאי לא מחשב בסימן אחד ומפרקת מתה בלי רוב בשר דאל"כ קשה מברייתא דכיצד מולקין דמסיק שם באחר שחתך שזרה ומפרקת חותך סימן א' ורוב בשר ואי ס"ד דחשוב מתה א"כ למה חותך רוב בשר וכי מתה מולק וכמו שהוכיח מהרש"א: עוד נלע"ד להוכיח דלית הלכתא כבני ר' חייא דלקמן בפלוגתא דרב הונא ורבא דר"ה אומר משום מחליד ורבא אומר מפני שהוא דורס מ"ד מפני שהוא מחליד מ"ט לא אומר מפני שהוא דורס קסבר מוליך ומביא כשר במליקה והנה יש לדקדק דלמה הוצרך למימר דס"ל מוליך ומביא כשר נימא שסבר פסול ואעפ"כ הוצרך לומר מפני שהוא מחליד: והנה מתחלה נבאר מה שקשה לנו לפי אוקימתא דגמרא דרב הונא ס"ל מוליך ומביא כשר ומלק בסכין שמתמא בגדים היינו מטעם מחליד וא"כ מכלל דמחזיר סימנין פסול במליקה דאל"כ הא משכחת מליקה בלי החלדה כגון שהחזיר סימנין.

וא"כ קשה לרב הונא משנתנו דתנן כשר בשחיטה וכו' למעוטי מאי דלדידיה ליכא למימר למעוטי מחזיר וכדמוקי רבינאי דלדידיה זה כבר שנינו במשנה דמלק בסכין וליכא לאוקמא למעוטי מוליך וכדמוקי בני ר' חייא דהא לדידיה מוליך ומביא כשר. ואומר אני שיש עוד לפנינו לומר דמשנתנו משום סיפא דכשר במליקה וכו' לומר דעיקור במליקה כשר שאין עיקור סימנין בעוף ופסול בשחיטה וכרבין בר קיסי דבשחיטה יש עיקור ולאפוקי מדשמואל דסובר דלרמי בר יחזקאל אף בשחיטה אין עיקור והא דלא מוקי הכי לבני ר' חייא הוא מתרי טעמי חדא כיון שיש בידינו לומר למעוטי מוליך ואז רישא עיקר דכשר בשחיטה וכו' וסיפא איידי דרישא יותר ניחא מלומר למעוטי עיקור והיינו מסיפא דכשר במליקה דאז רישא איידי דסיפא ואף ששנויא דשן וציפורן לפרש"י היינו סיפא עיקר דכשר במליקה מחובר פסול בשחיטה היינו להרויח דתהא ככ"ע בלי שום מחלוקת אבל בשינויי דלמעוטי עיקור היינו דלא כשמואל והשתא דדחי שן וציפורן בהדיא שנינו השיב למעוטי מוליך ואף שהוא במחלוקת דרב הונא ורבה מ"מ עדיף מעיקור דתהוי רישא דוקא הא חדא: ועוד נלע"ד דלבני ר' חייא ליכא לשנויי עיקור ונקדים מה דקשה לנו על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל שלא הביא כלל דין שוחט מן העורף לא לפוסלו אפילו דיעבד בלא החזיר ואין דרכו להשמיט דין מפורש במשנה השוחט מן העורף וכו' ולא דין דשחיטתו כשרה בהחזיר שהוא מפורש בגמ' דאמר מסתברא וכו' ואי בהחזיר מאי אריא מולק אפילו שוחט נמי: והנה מה דלא הביא הפסול דשחיטת עורף יש לתרץ כיון שהביא מלק בסכין נבילה והיינו מלק בסכין והיינו

שוחט מן העורף דבשלמא לרבא דאמר מלק בסכין הוא משום דורס א"כ שוחט מן העורף אינו בכלל זה דשוחט היינו בסדר שחיטה שהוא דרך הולכה והובאה משא"כ מלק בסכין שעושה דרך מליקה שקוצץ ויורד אבל הרמב"ם שפוסק מוליך ומביא כשר במליקה וא"כ הטעם מלק בסכין כרב הונא משום החלדה א"כ היינו מלק בסכין והיינו שוחט מן העורף אבל אידך קשיא למה לא הביא ההכשר שאם החזיר סימנין שכשר כדמוכח בגמ'.

ולכן נלע"ד שס"ל להרמב"ם שאי אפשר להחזיר סימנין כל כך בריחוק מקום מן הצואר עד העורף אם לא יתעקרו הסימנין בזה [ונוכל לומר עוד שע"י שמחזיר הסימנין בריחוק מקום המה מתוחים מאד ומתעקרים בעת שחיטה ויש בו טרפות מצד עיקור ונוסף לזה כיון שנעשה בשעת שחיטה הוא ג"כ נבילה לדעת בה"ג מפירושו לדעת הרמב"ן שהביא הר"ן בריש חולין והפר"ח בסימן כ"ד ס"ק כ"ח מסיק דלרמב"ם עיקור הוה טרפה וגם אין שחיטה מעלה בו וא"כ לדברי הרמב"ם בלא"ה דברי שכתבתי נכונים ודו"ק] והא דקאמר בגמ' ואי מחזיר דוקא מאי אריא מולק אפילו שוחט וכו' ואיך אפשר להכשיר הא הוה עיקור סימנין ונלע"ד משום דבשלמא למ"ד אף מחזיר יש לומר דס"ל לבני רבי חייא כיון דלא אשכחן דקפיד קרא בזה א"כ אף מחזיר כשר אבל למ"ד דוקא מחזיר ולפירש"י אפילו פסול בדיעבד אם לא החזיר קשה מנ"ל לבני ר' חייא הא והיכא אשכחן דקפיד קרא בזה וצריך לומר דס"ל לבני ר' חייא דכל כמה דלא אשכחן מפורש שהתיר קרא טרפות במליקה מהיכי תיתי נתיר וכיון שאם לא החזיר הרי היא נטרפת ע"י שבירת המפרקת קודם שיגיע לסימנין מהיכי תיתי נתיר טריפות ומסתמא מליקה דקרא במחזיר סימנין וליכא טרפות דשדרה אלא דקשה הרי ע"י חזרת סימנין יש עיקור סימנין ולרש"י עיקור בכלל טרפות הוא וא"כ מה שהרווחנו להנצל ע"י חזרת סימנין מטרפות דשדרה יצא שכרו בהפסד הטרפות דעיקור סימנין ואם לא החזיר הי' ניצול מטרפות הזה.

ולכא למימר דס"ל לבני ר' חייא כרבין בר קיסי דאין עיקור סימנין במליקה ובשחיטה ס"ל דיש עיקור דאי ס"ל הכי א"כ על כרחך צריך לחלק בטרפה בין שחיטה למליקה ולהתיר במליקה טרפות דעוף מנ"ל להתיר טרפות דעיקור ובהחזרת סימנין ודלמא נתיר טרפות דשדרה ובלי חזרת סימנין אלא ודאי דס"ל לבני ר' חייא כסברת שמואל בברייתא דרמי בר יחזקאל שאין טרפות דעיקור סימנין בעוף כלל ואפילו בשחיטה דעוף חולין ולכן ס"ל מחזיר דוקא להנצל מטרפות דחוט השדרה שזה שוה בעוף כבהמה לכ"ע דעכ"פ ליכא למ"ד שלא יהיה שום טרפות בעוף.

העולה מזה דלמ"ד מחזיר דוקא על כרחך ס"ל אין עיקור סימנין בעוף אפילו בשחיטה עוף חולין ושפיר הקשה א"כ מאי אריא מולק אפילו שוחט נמי והיינו בעוף דומיא דמליקה ודו"ק בדברי הגמרא דקאמר מאי אריא וכו' דמשמע מדיוקא מקשה והלא בהדיא שנינו השוחט מן העורף שחיטתו פסולה והכי הוה ליה להקשות ואי במחזיר שוחט אמאי פסול ולדידי נחא דשוחט איכא למימר דאיירי בבהמה ואז ודאי פסול משום עיקור ולכן הקשה מדיוקא מאי אריא מולק ומולק היינו בעוף אפילו שוחט דומיא דמולק דהיינו בעוף נמי אבל לדידן דקיי"ל יש עיקור בעוף בשחיטה אי אפשר להכשיר שום שחיטה מן העורף ולכן השמיטו הרמב"ם.

אלא דקשיא מה דסיים בגמ' אלא ש"מ אף מחזיר ומתני' בדלא אהדר כיון דמסיק אף מחזיר א"כ שוב אין לנו הכרח לזה למימר דסברי בני ר' חייא דאין עיקור לעוף בשחיטה ומצי סברי יש עיקורא"כ אפילו מיירי מתני' בדאהדר אפ"ה שחיטתו פסולה מטעם עיקור סימנין. ונלע"ד דזה כיון רש"י בלשונו שפירש ומתני' בדלא אהדר ולא הוה מתני' לא תיובתייהו ולא סייעתייהו משום דלכאורה איכא למימר אף אי אמרינן אף מחזיר מ"מ משנתנו בדאהדר דהיינו אי אמרינן דחלדה הוה דוקא כחולדה דלא מתחזיא וא"כ שוחט מעורף לית ביה משום חלדה ומתני' שחיטתו פסולה תנן.

ורש"י באמת נדחק במשנתנו שהוא טרפה מטעם שבירת מפרקת ושדרה אמנם לשון פסולה משמע יותר נבילה מטרפה והוה אמינא שהטעם משום דמיירי בדאהדר ונבילה משום עקירת סימנין וא"כ נימא מסייע לבני ר' חייא ממתני' ולכן אמר מתני' בדלא אהדר ופסולה או היינו טרפה או נבילה ומטעם חלדה לכל מר כדאית ליה וא"כ לא הוה מתני' סייעתייהו ואף שרש"י בודאי לא כיון לזה שהרי רש"י פסק במשנתנו להכשיר שחיטה מעורף בדאהדר סימנין וא"כ ודאי אי אפשר לומר לרש"י שיש כאן עיקור סימנין אלא שאני לשיטתו אומר דלהכי מוקי בגמ' בדלא אהדר כדי דלא תהוי סייעתייהו: דף כע"א בגמ' אמר ר' ינאי יקבלו הרובין וכו' מאי לאו למעוטי מחזיר סימנין.

והנה לפי מה שכתבתי איך אפשר למימר דאתי לומר כשר בשחיטה מחזיר סימנין הרי זה הוא עיקור סימנין וצריך לומר דכך הקשה ר' ינאי למעוטי מחזיר ונידוק באמת ממשנתנו שאין עיקור סימנין בעוף אפילו בשחיטה. אלא דלפי זה קשה אדרבה נימא איפכא למעוטי מחזיר דפסול בשחיטה משום עיקור וכשר במליקה דאין עיקור במליקה וסיפא דוקא ורישא אידי.

ונראה דכך הקשה ר' ינאי דאם אמרת אף מחזיר ליכא למימר דסיפא דוקא ולמעוטי עיקור דפסול בשחיטה דהרי בקושיית ר' ינאי עדיין קיימין דמוליך כשר במליקה שהרי התרצן הוא שהמציא למעוטי מוליך. [אי נמי אמר ר' ינאי סובב אדלעיל לותיב תיובתא למ"ד מחזיר דוקא ולדידי' אין עיקור בעוף ובזה מתורץ המזרחי] ולפי זה מלק בסכין מטמא בגדים על כרחך משום מחליד דאין לומר דלפי המסקנא דמפרקת ורוב בשר הוה נבילה א"כ הטעם משום רוב בשר ומפרקת דעד כאן לא נדחקו רב הונא ורבא אלא לפי ההוה אמינא שלא תהא מזה סיוע לזעירי אבל להלכתא דקיי"ל כזעירי א"כ פשוט דמלק בסכין הטעם משום מפרקת ורוב בשר.

זה אינו דא"כ מאי אריא בסכין אפילו מלק בציפורן כדינו אם חתך רוב בשר קודם הוה נבילה דוכי מתה עומד ומולק וא"כ על כרחך גם לדידן לא מיירי מלק בסכין ברוב בשר וא"כ על כרחך הטעם משום מחליד ואי ס"ד אף מחזיר א"כ קשה הא משכחת בלי החלדה ובהחזיר סימנין וצריך לומר דממ"נ נבילה היא אם החזיר הרי שחט בסכין בסימנין עקורות ואם לא החזיר הוא מחליד וא"כ כבר מוכח ממשנה דזבחים דעיקור פסול בשחיטה בעוף וא"כ למה לי למימר כאן נמצא כשר וכו' וליכא למימר דאתי להורות דעיקור כשר במליקה דא"כ נימא איפכא פסול בשחיטה כשר במליקה וכמ"ש התוס' לענין דורס בסוף ד"ה לא למעוטי וכו' אלא ודאי דמתני' אתי למעוטי מחזיר סימנין במליקה דבעינן דוקא מול עורף כדרכן בלי חזרת סימנין ובשחיטה כשר דאין

עיקור סימנין בעוף ומלק בסכין נבילה משום חלדה דאי אפשר דרך מליקה שהוא בלי חזרת סימנין אלא בחלדה אלא דמשם אינו מוכח דמחזיר פסול במליקה דאיכא למימר איפכא דמחזיר כשר במליקה ופסול בשחיטה משום עיקור.

אלא דלפי זה קשה הא איכא למימר גם איפכא דסיפא דוקא ולהורות דעיקור פסול בשחיטה ואי ממשנה דמלק בסכין הוה אמינא דעיקור כשר בשחיטה וטעמא דמלק בסכין משום מחליד ומחזיר פסול במליקה ולכן קתני משנתינו כשר במליקה פסול בשחיטה ולהורות דעיקור פסול בשחיטה. אומר אני לו יהי כן דשני הצדדים שוים על כל פנים מוכח שזה אינו סברא ברורה מצד הסברא שמחזיר כשר במליקה שאם היה זה סברא ברורה בלי ספק לטעות בו כלל וא"כ בודאי מלק בסכין נבילה היינו משום מ"נ אם החזיר סימנין הרי שחט בסימנין עקורין ואם לא החזיר הרי שחט בחלדה וכבר מוכח דעיקור פסול בשחיטה וא"כ משנתינו למעוטי מאי.

הרי הוכחה שאין זה סברא ברורה ואף שגם אידך גיסא להיות מחזיר סימנין כשר בשחיטה אי אפשר להיות מצד הסברא ברור דא"כ אז בודאי מלק בסכין מטעם שודאי מחליד דמלק היינו בלי חזרת סימנין דמחזיר סימנין פסול במליקה וא"כ משנתינו למעוטי מאי מ"מ כיון דשני הצדדים שקולים א"כ עדיין לא שמענו ממשנתינו הכרעה בין הצדדים ולא בא התנא לסתום אלא לפרש אלא ודאי שהתנא סמך עצמו דמסתמא רישא דוקא וסיפא אידי וא"כ רישא למעוטי מחזיר סימנין.

ומשני לא למעוטי שן וציפורן ומחזיר כשר במליקה מצד הסברא ודו"ק: ולפי מה שביירנו מכל הנ"ל דלמסקנא שוחט מעורף פסול אפילו החזיר סימנין משום דאי אפשר בלי עיקור יצא לנו דברי התוס' בד"ה השוחט מן הצדדים כפשטן דכבר ידוע שנחלקו בפירושן הב"י והמהרש"א ולכל א' קשיא דלשיטת הב"י קשה קושיית המהרש"א דמה בין שוחט מעורף לשוחט מן הצדדין ולשיטת מהרש"א קשה קושיית הש"ך דלא מצינו גזירה כה"ג דנגזור אטו לא החזיר ובלא החזיר גופה יהיה כשר בדיעבד וכל זה לשיטתייהו שהיה פשוט אצלן דבמחזיר אפילו מעורף שחיטתו כשרה כדמשמע מדברי הגמרא אי ס"ד מחזיר דוקא מאי אריא מולק אפילו שוחט וכו' אבל לדידי שכתבתי שכל זה דוקא אי אמרינן מחזיר דוקא שאז צריך לומר אין עיקור בעוף [וגם לפי ההוה אמינא דאין עיקור בעוף אפילו בשחיטה יש חילוק בין צדדין לעורף דצדדים כשר גם בבהמה משא"כ מעורף דבבהמה עיקור פסול] אבל כיון דמסיק אף מחזיר יש עיקור בעוף בשחיטה וא"כ שוחט מעורף תמיד פסול ושפיר יש חילוק בין צדדין לעורף.

אלא דקשיא דלשיטת התוס' נסתר כל זה דלשיטת התוס' אין עיקור טרפה כלל רק שאין שחיטה מועלת בו א"כ ודאי דבמליקה כשם שדורס ושאר דיני שחיטה כשרים כך עיקור כשר ולכך מחזיר דוקא כדי להנצל מטרפות פסיקת השדרה שזה אינו תלוי בשחיטה לחלק בו בין מליקה לשחיטה וא"כ לדברי התוס' נסתר כל הנ"ל ודברי הגמרא כפשטן דמחזיר כשר גם מן העורף וא"כ נסתר פירושו בדברי התוס' בד"ה השוחט מן הצדדין: ואומר אני לפרש דברי התוס' דלא כב"י ודלא כמהרש"א דעד כאן לא נחלקו ב"י ומהרש"א אלא בשוחט מן הצדדין בלי חזרת סימנין דלהב"י אפילו דיעבד טרפה ולמהרש"א כשר בדיעבד.

אבל זה פשוט לכולהו דבמחזיר דוקא דיעבד הוא דכשר לשיטת התוספות ונחלקו התוס' על רש"י לדינא דלרש"י כשר לכתחלה אפילו בלי חזרה ולהתוס' אפילו במחזיר דוקא דיעבד. ואומר אני אף דפשטן של דברי התוס' משמע כן מ"מ לבי לא כן ידמה מתרי טעמי חדא ממה שכתבו התוס' מצינן לפרש דוקא דיעבד והוה להתוס' למימר בקיצור השוחט וכו' דוקא דיעבד ואפילו החזיר ועוד דמסיימי התוס' ובקונטרס לא פירש כן והוה להו למימר ובקונ' לא פסק כן.

ולכן נלע"ד דבמחזיר לא נחלקו התוס' על רש"י לדינא כלל וגם להתוס' בשוחט מצדדים ומחזיר סימנין מותר לכתחלה ולא נחלקו התוס' על רש"י אלא בפירוש המשנה דלרש"י פירוש המשנה גם לכתחלה אלא דנקט לשון דיעבד משום מולק ולהתוס' אין זה סברא וסברי דכשרה היינו דיעבד ומוקי התוס' משנתנו בלא החזיר ואז דוקא דיעבד אלא דהוה קשה להתוס' בדברי הגמרא דדייק מסתברא כמ"ד אף מחזיר והוכיח זה מסיפא דמלק מן העורף וקשה נידוק זה מרישא דתנן השוחט מן הצדדין שחיטתו כשרה דוקא דיעבד ואי במליקה מחזיר דוקא א"כ גם רישא מיירי במחזיר דאי לא החזיר מאי אריא מלק מצדדין פסולה אפילו מעורף נמי פסולה אלא בודאי בהחזיר א"כ אמאי דיעבד דוקא ולא לכתחלה ולכן כתבו התוס' דמזה לא היה יכול להוכיח דמצינן לפרש דוקא דיעבד ואפילו החזיר ונימא באמת דלא החזיר אפילו דיעבד טרפה ולכן לא היה יכול להוכיח מרישא דאף מחזיר ואף דאי אפשר לומר כן דמחזיר דוקא דיעבד ולא החזיר אפילו דיעבד לא דא"כ קשה למה תנן בסיפא השוחט מן העורף שחיטתו פסולה הרי אפילו מן הצדדין פסולה וכמו שהקשה מהרש"א.

אלא דא"כ על כרחך יצטרך להביא סיפא ועדיף לי' להקשות מסיפא לחוד וכל דברי התוס' הוא רק דמצינן לפרש כן כל זמן שלא שנינו סיפא השוחט מן העורף ועל זה כתבו בקונ' לא פירש כן דלדידהו עכ"פ הפירוש כשרה הוא דיעבד ורש"י מפרש דכשרה היינו לכתחלה אלא דהתוס' מדויל ידיהו משתלמי דלדידהו דכתבו בדבור המתחיל מסתברא דלכתחלה פליגי אבל בדיעבד לכ"ע כשרה בכל ענין וא"כ מסיפא קאמר שפיר מסתברא דהמולק מן העורף משמע בדין מליקה לכתחלה שהיא מן העורף.

וא"כ כל זה מסיפא אבל מרישא אפילו מחזיר דוקא מ"מ המולק מן הצדדין ודאי דלא מיירי כדין מליקה לכתחלה וא"כ מיירי באינו מחזיר ואין להקשות א"כ מאי אריא צדדין אפילו מעורף נמי זה אינו דין העורף עכ"פ בדיעבד כשר משא"כ לצדדין ואולי התוספות כתבו כן לשיטת רש"י דפירש בגמ' דלענין דיעבד פליגי ולהכי נתחכם במשנה לפרש כשרה היינו לכתחלה משום דהוה קשה לי' דא"כ למה לא מקשה מרישא וכנ"ל ועל זה כתבו התוספות דאפילו לשיטתו מצינן לפרושי וכו' וכנ"ל אלא שבקונ' לא פירש כן.

ונחזור לדלעיל שכתבתי טעם למה לא מתרץ לבני ר' חייא דסיפא דוקא כשר במליקה עיקור פסולה בשחיטה וכתבתי דאם מחזיר כשר א"כ כבר מוכח ממשנה דזבחים דמלק בסכין וכו' דעיקור פסול בשחיטה. ומעתה מתורץ מה שהקשיתי לרב הונא דמולך ומביא כשר ומלק בסכין משום חלדה וא"כ ממילא ממועט מחזיר סימנין דאל"כ ליכא חלדה וא"כ משנתנו למעוטי מחי וניחא לי עתה דלרב משנתנו סיפא דוקא וכשר במליקה עיקור פסול בשחיטה דלדידה לא שמענו זה ממשנה דמלק דמלק היינו דרך

מליקה בלי חזרת סימנין דחזרה פסול לדידיה ולכך הוה תמיד חלדה: עוד נלע"ד לתרץ דאף דמאן דאמר מוליך ומביא כשר במליקה לא מוקי מלק בסכין משום דורס משום דמליקה יש גם בלי דרסה דהיינו מוליך ולא מוקי במליקה כהנ"ל דקוצץ דאיכא דרסה משום דלמ"ד מוליך כשר א"כ עדיף טפי להוליך ולהביא במליקה מלהיות קוצץ ויורד וכמ"ש בגמרא לרב כהנא דזו היא מצותה היינו אף זו היא מצותה וכ"ש מוליך ומביא ופרש"י בהדיא דכי עביד מליקה כשחיטה עדיף טפי וא"כ היכי קאמר סתם מלק בסכין נבילה הא אדרבה מעשה מליקה לכתחלה היא בלי דרסה אבל במחזיר סימנין אף לבני ר' חייא אף מחזיר סברי ופירש"י דמצוה למלוק שדרה ומפרקת תחלה וכו' אלא שאם החזיר סימנין אף זו היא מצותה וא"כ שפיר שנינו מלק בסכין נבילה משום חלדה ואין להוכיח מזה דמחזיר סימנין פסול במליקה דאף אם מחזיר כשר מ"מ מלק בסכין היינו כדרך מליקה לכתחלה שהוא בלי חזרת סימנין והוה חלדה ואיצטריך משנתנו כשר בשחיטה למעוטי מחזיר סימנין: ואומר אני שעל כרחי צריך אני להשאר בתירוצי הראשון דלרב הונא משנתנו סיפא דוקא כשר במליקה עיקור פסול בשחיטה.

משום דעכ"פ אין סברא לומר דמוליך ומביא יהיה במליקה עדיף מקוצץ ויורד ולומר במחזיר אף מחזיר דהיינו לכתחלה עדיף בלי חזרת סימנין דממ"נ אי אמרינן דמאי דלא קפיד רחמנא לפסול מעשה שחיטה במליקה כי עביד מליקה כשחיטה עדיף ולהכי מוליך עדיף מקוצץ א"כ במחזיר נמי כיון דכי מחזיר נמי כשר ממילא עדיף להחזיר סימנין להיות בלי חלדה כמעשה שחיטה או קודם חיתוך מפרקת וא"כ כיון דר"ה לא מוקי משום דורס משום דמוליך עדיף וא"כ סתם בסכין היינו במוליך א"כ לפי זה ממילא מוכח דמחזיר סימנין במליקה פסול לגמרי דאי כשר א"כ לא קפיד רחמנא במליקה שלא לחזור סימנין וממילא עדיף לכתחלה להחזיר וא"כ מלק בסכין אמאי נבילה משום חלדה הא סתם מליקה לכתחלה היא בחזרת סימנין וליכא חלדה אלא על כרחך דאי אפשר להחזיר סימנין דבחזרת סימנין פסול במליקה וא"כ משנתנו למעוטי מאי.

אמנם לפי מ"ש דבחזרת סימנין מתעקרי הסימנין ואם נימא יש עיקור בשחיטה בעוף א"כ ניחא מתרי טעמי חדא דמלק בסכין ממ"נ נבילה או משום מחליד או משום עיקור ועוד דאיכא למימר אף מחזיר ולכתחלה לא לפי שאין לנו שום ייתור בחזרת סימנין להשוות לשחיטה שהרי גם ע"י עיקור נעשה מעשה פסול בשחיטה.

וע"פ זה נלע"ד ליישב מה שפירש"י בד"ה אמר שמואל וכו' ואי קסבר מוליך ומביא כשר וכ"ש קוצץ ויורד וכו' והנה יפלא בדברי ר' ירמיה לעיל דאף זו היא מצותו פירש רש"י דמוליך ומביא עדיף טפי וכאן פירש רש"י וכ"ש קוצץ דמשמע דאף למ"ד מוליך ומביא כשר היינו אף מוליך ומביא אבל קוצץ ויורד לכתחלה עדיף מדפירש רש"י וכ"ש קוצץ ויורד.

ועוד יש לדקדק בדברי רש"י אח"כ שכתב קשיא סיפא דדייקנין הא פסול פסול והא איכא קוצץ ויורד וכו' והנה אח"ז בד"ה ופרכינן הא פסול פסול דעל כרחך משום הך דיוקא נקט לה דאי משום היא גופה דכל מול העורף כשר למליקה הא בהדיא תני לה. הרי שאי איכא למימר דאשמעינן לגופה לא דייקנין כלל הא פסול פסול וא"כ לסברא זו דסובר שמואל מוליך ומביא כשר א"כ איכא למימר דהיא גופה קמ"ל כשר בשחיטה

דהיינו מוליך ומביא כשר במליקה ולא דייקנין כלל הא פסול פסול ואיך פירש רש"י קשיא סיפא דדייקנין וכו' וכבר הרגיש בזה מהרש"א ז"ל.

ואומר אני בדברי שמואל יש לדקדק דאמר כנגדו בעורף כשר במליקה מלת כנגדו היא מיותרת ומה חסר באמרו כל דכשר בשחיטה בעורף כשר במליקה. בשלמא לפי האמת דלא מיירי שמואל כלל בהלכות שחיטה ומליקה אלא בהכשר מקום לחוד וכדמסיק רש"י א"כ להכי דייק מלת כנגדו שמורה על המקום דכן הוא הפירוש כנגד מקום זה נגד זה אבל אם נימא ששמואל בהלכות שחיטה איירי למה אמר כנגדו וצריך לומר כוונה אחרת משום דשמואל סובר אין עיקור סימנין בעוף וכוונה שמואל גם על הדיוק הא פסול פסול ואי לא הוה אמר כנגדו הוה אמינא כשר בשחיטה היינו שחיטת בהמה וא"כ קשה האיכא עיקור סימנין דפסול בשחיטה וכשר במליקה ולכן אמר כנגדו בעורף להורות דעורף דמליקה היינו באותו צואר שכנגדו כשר בשחיטה דמיירי בשחיטת עוף ובעוף גם בשחיטה אין עיקור נמצא לפי ההוה אמינא דשמואל בהלכות שחיטה ומליקה איירי אין צריך שום הוכחה דדייקנין ההיפוך הא פסול פסול שזה מוכח דמדאמר כנגדו וכנ"ל ולכן שפיר כתב רש"י דקשיא סיפא דדייקנין הא פסול וכו' משא"כ לפי האמת דשמואל לא איירי בהלכות רק בהכשר מקום ולזה כיון באמרו כנגדו צריך רש"י הוכחה דדייקנין הא פסול משום דאי לגופה בהדיא תני לה ודו"ק.

ומעתה לפי ההוה אמינא דדייקנין במלת כנגדו למעוטי בהמה שעיקור פוסל בה א"כ מכלל דסובר שמואל דבעוף ליכא עיקור לא בשחיטה ולא במליקה. ואי הוה סבר מוליך ומביא כשר והוה סבר כמו שפירש רבי ירמיה בדברי רב כהנא דאף זו מצותה ומוליך ומביא עדיף טפי דעביד בהכשר שחיטה א"כ תו או מחזיר פסול לגמרי או דמחזיר עדיף טפי דהוה מהכשר שחיטה אבל למימר דמחזיר כשר בדיעבד ולכתחלה אינו מחזיר עדיף זה אי אפשר דמ"ש ממוליך ומביא כנ"ל.

ולפי זה מלק בסכין נבילה אין הטעם משום דורס שהרי מוליך ומביא כשר וא"כ הטעם משום מחליד וא"כ ממילא מוכח דמחזיר סימנין פסול במליקה דאל"כ דמחזיר כשר א"כ לכתחלה ראוי להחזיר וא"כ מלק בסכין אמאי נבלה הא ליכא חלדה וכיון דכבר מוכח דמחזיר פסול א"כ משנתנו כשר בשחיטה למעוטי מאי וליכא למימר למעוטי מחזיר שזה כבר שנינו בזבחים מלק בסכין וכו' וליכא למימר סיפא דוקא כשר במליקה דהיינו עיקור פסול בשחיטה דהרי לשמואל ליכא עיקור סימנין בעוף אפילו בשחיטה ולכן פירש רש"י לדידי' וכ"ש קוצץ ויורד וא"כ איכא למימר מלק בסכין משום דורס דסתם מלק היינו קוצץ ויורד דעדיף וכן אפילו אמרינן משום מחליד מ"מ עדיין לא ממועט מחזיר סימנין דיש לומר דמחזיר סימנין במליקה עכ"פ בדיעבד כשר ולכתחלה עושה בלי חזרה דהיינו חלדה ומשנתנו למעוטי מחזיר סימנין ודו"ק: ומעתה לפי מה שכתבתי ממילא מוכח דלית הלכה כבני ר' חייא דהנה בגמרא קאמר מ"ד משום מחליד מ"ט לא אמר משום דורס קסבר מוליך ומביא כשר במליקה ומדוע לא אמר דמ"ד משום מחליד להכי לא אמר משום דורס משום דסבר כבני ר' חייא וא"כ משנתנו למעוטי מוליך ומביא ואי ס"ד מלק בסכין משום דורס א"כ משנתנו למעוטי מאי דמוליך ומביא ממילא מוכח דפסול ממשנה דמלק בסכין אלא ודאי דלא רצה לאוקמי לרב הונא דלא כהלכתא.

ולפי זה לרבא דסבר משום דורס על כרחך דסבר מחזיר פסול במליקה דמשנתנו למעוטי מחזיר דלדידהו ליכא למימר למעוטי מוליך דזה כבר מוכח ממלק בסכין ובזה ניחא מה דאמר רבא אי קשיא לי הא קשיא לי מלת לי הוא מיותר שהרי על זעירי מקשה זה ולא על עצמו. ואומר אני דעל זעירי לא היה יכול להקשות וכי מתה וכו' דהוה אמינא דסבר כבני ר' חייא דמחזיר סימנין וא"כ מפרקת ורוב בשר חותך באחרונה ולכן אמר אי קשיא לי לדידי ודאי מחזיר פסול שהרי משנתנו למעוטי מחזיר לדידי וכו"ל וא"כ לדידי קשיא וכי מתה וכו' ולפי מ"ש בני ר' חייא דסברי משנתנו למעוטי מוליך ומביא א"כ על כרחך מלק בסכין משום חלדה דאי משום דורס א"כ כבר מוכח משם דמוליך ומביא פסול ומשנתנו למעוטי מאי ולפי זה למ"ד מחזיר דוקא א"כ ליכא למימר משום מחליד שהרי סתם מליקה ליכא חלדה לא מבעיא לרש"י למ"ד מחזיר דוקא אפילו דיעבד א"כ לא משכחת מליקה בלי חזרה אלא אפילו לשיטת התוס' דהיינו לכתחלה מ"מ כיון דלכתחלה מצוה להחזיר איך אמר סתם מלק בסכין מטמא בגדים וצריך לומר משום דורס וא"כ למשנתנו למעוטי מאי ולשיטתי יש ליישב דמ"מ מלק בסכין נבילה משום מחליד ממ"נ אם החזיר יש עיקור סימנין וכו"ל אבל לשיטת התוס' דאין עיקור טרפה א"כ מוכח דיש חזרה בלי עיקור מדאמר סתם גמ' אי בהחזיר מאי אריא מולק אפילו שוחט וא"כ קשה משנתנו למעוטי מאי אמנם לפי מה שכתבתי אף אי סברי בני ר' חייא משום דורס מ"מ אכתי לא מוכח אלא דקוצץ ויורד עדיף ממוליך ולכך סתם מליקה בדרסה אבל אכתי איצטריך משנתנו למעוטי מוליך ומביא לפסול אפילו דיעבד: דף כב ע"ב בתוס' ד"ה והביא תחילת הציהוב וי"ל דמבעיא ליה בגמרא כגון דאם עבר הכהן כו' אי נמי כיון שהביא ליד הכהן יצא ידי נדרו עכ"ל כתב המל"מ בפ' י"ד מה' מעשה הקרבנות הלכה ה' תירוץ זה האחרון הוא תמוה בעיני דמאחר שאין הכהן יכול להקריב משום ספק איך יתכן שיצא זה ידי נדרו והלא אף ששחטו הכהן שלא לשמה אף שהקריבו לא יצא ידי נדרו כ"ש היכא דאין הכהן יכול להקריבו דפשיטא דלא יצא ידי נדרו וכעת דברי התוס' צריכין אצלי תלמוד עכ"ל המל"מ.

ומתוך חומר הקושיא נ"ל לומר דדבר זה תלי' אי כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן נינהו דהוא אבעיא דלא איפשטא במס' נדרים (דף לה ע"ב) ע"ש דאי אמרינן כהני שלוחי דרחמנא נינהו א"כ כל הנודר אינו חייב אלא למסור ליד כהן דכיון שבא ליד כהן כבר נמסר הקרבן ליד שלוחא דרחמנא ואין על הבעלים שום אחריות דכבר יצא ידי נדרו דכבר הוא בי גזא דרחמנא דיד כהן הוא כיז גבוה הואיל והוא שלוחא דרחמנא אבל אי אמרינן כהני שלוחי דידן נינהו א"כ אינו יוצא ידי נדרו עד שהקריב דכל זמן שלא יקריב עדיין הוא ביד הבעלים אף שבא ליד הכהן דהכהן שלוחו דבעלים ושלוחו ש"א כמותו.

ולפ"ז אתי שפיר דמה דדרשינן בריש מס' זבחים מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת כו' אם כמה שנדרת עשית נדר הוא ואם לאו נדבה יהי' דהיינו שאם לא עבד עבודה לשמה אינו יוצא ידי נדרו ע"ש בגמ' ובפירש"י כל זה הדרשא הוא אי אמרינן כהני שלוחי דידן נינהו א"כ אינו יוצא עד שיקריב לשמה אבל אי אמרינן לאידך גיסא דכהנים שלוחי דרחמנא נינהו ליתא להך דרשא ובאמת יצא זה ידי נדרו משעה שמסרו ליד הכהן ואין להקשות ממתניתין שם דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם

חובה היינו דוקא היכא דהי' חייב קרבן משום חובה אבל משום נדר יצא ידי נדרו אף אם נזבח שלא לשמו ועיין במל"מ פ' ז' מה' חובל ומזיק הלכה י"ד שכתב כן.

אמנם הוא מדחה זה מהך דרשא דדרשינן בגמ' ממוצא שפתיך תשמור דאף בנדר אם נזבח שלא לשמו לא יצא ידי נדרו אבל לדברי אין זה ראי' דמה דדרשינן כן מקרא דמוצא שפתיך הוא רק אם כהני ש"ד נינהו אבל אם הם שד"ר ליתא להך דרשא ודרשינן הך קרא לאידך דרשא לענין בל תאחר כמו שדרשינן במס' ר"ה (דף ו' ע"א) ועיין בתוס' זבחים (דף ב' ע"ב) ד"ה ואם לאו יהיה נדבה כו' שאין זה הדרשא מוכח מיתורא דקרא.

היוצא מזה אי אמרינן כשד"ר נינהו א"כ אם בא ליד הכהן כבר יצא זה הנודר ידי נדרו אף שלא יכול הכהן להקריבו. ומעתה מתורצת תמיהת המל"מ דמה שכתבו התוס' הכא א"נ כיון שהביא ליד כהן יצא ידי נדרו כתבו כן לפי מה דאמרינן דכהנים שד"ר נינהו ואין על הנודר אלא להביאו ליד הכהן אף אם אין הכהן יכול להקריבו ומה דדרשינן בריש מס' זבחים ממוצא שפתיך כו' דאם שחטו שלא לשמו יצא ידי נדרו הוא להך גיסא אי כש"ד נינהו.

ואין להקשות איך מביא הגמ' סיועא לרבא שם מהך דרשא דמוצא שפתיך הך דרשא ליתא אלא אי אמרינן כש"ד נינהו והלא אליבא דאמת קי"ל דכהנים שד"ר נינהו כמו שהוכיח רב הונא ברי' דר"י במסכת יומא (דף יט) ובמס' קדושין (כג ע"ב) ע"ש הנה אין זה סתירה לדברי הנ"ל דכבר כתבו התוס' במס' קדושין בד"ה דאמר רב הונא וכן במס' יומא דמדברי רב הונא ברי' דר' יהושע אין לפשוט האיבעיא אי כהני ש"ד נינהו דמה דאמר רב הונא שד"ר נינהו הוא דשד"ר בודאי הם והאיבעיא בנדרים היא אם שלוחי דרחמנא דוקא ולא ש"ד כלל או דהוי ג"כ שלוחי דידן וא"כ אבעיא דלא איפשיטא היא וא"כ אי אמרינן דגם ש"ד נינהו אינו יוצא זה ידי נדרו עד שהקריב הכהן ולהך שיטה אזלי הגמ' במס' זבחים והתוס' הבא כאן בתירוץ השני אזלי להך גיסא דכהנים שד"ר נינהו ולא ש"ד כלל: אמנם לפי סברתי עדיין קשה למה קאמר בגמרא במס' נדרים נפקא מני' להך אבעיא למידר הנאה אמאי לא אמר עוד נ"מ אם שחטו כהן שלא לשמה או שנפסל בפסול אחר אי יצא זה ידי נדרו או לא.

אין זה קושיא דהגמ' נקט נ"מ חדא והדבר מוכח דהא יש עוד נ"מ אי הכהן מקריב שלא לדעת בעלים ועיין בתוס' יומא ובמס' קדושין שם אך לפי מה שכתב המהרש"א בקדושין ומפרש דברי התוס' שהנ"מ אי צריך דעת בעלים היינו לדברי ר"ה ברי' דר"י דכיון דשד"ר נינהו בודאי לא צריך דעת בעלים אף דגם שלוחי דידן נינהו וא"כ להאבעיא במס' נדרים ליכא נפקותא כלל אי בעי ד"ב דשם קאי אי אמרינן גם ש"ד נינהו ואין בזה נפקותא אי צריך ד"ב ע"ש במהרש"א א"כ הדרא קושיא לדוכתי' למה אמרינן נ"מ במודר הנאה למה לא אמרינן נ"מ אי נפסל הקרבן: ודע שבספר פנים מאירות ח"ב סי' קי"ו מקשה דאמאי לא פשיט הגמ' דשד"ר נינהו דאי ש"ד איך אמרינן לעיל (דף יג ע"ב) איש איש מלמד שנכרים נודרים נו"נ כישראל הא אין שליחות לעכו"ם ע"ש וקושיא זו היא טעות דמאי צריך דין שליחות גבי נכרי הנודר ושולח נו"נ בשלמא בישראל שהוא מחויב להביא קרבנות חובה וגם בנדרים צריך לצאת ידי נדרו וא"כ אי ליכא בקרבנות ישראל שליחות אינו יוצא הישראל מידי חיובא דאף שמוסר קרבנותיו לא יצא ידי חובתו

אם לא מטעם דשלוחו שא"כ בזה מבעיא ל"י להש"ס אי כהני שד"ר וא"כ הישראל יצא ידי חובתו תיכף כשמוסר הקרבן לכהן דיד כהן כיד גבוה הוא או דלמא דש"ד נינהו וישראל יוצא ידי חובתו מטעם שלוחו של אדם כמותו ועיין במס' קדושין מ"א ע"ב.

דף כג ע"ב תוס' ד"ה פרה שהיא כשרה כו' דלמאן דיליף רוב ב' מהלכה אין דנין ק"ו מהלכה עכ"ל כתב המהרש"א יש לדקדק האיך יליף תלמודא בק"ו להכשיר עגלה בשחיטה הא רוב שנים גבי פרה הלכה הוא ואין דנין ק"ו מהלכה ומתריץ דגבי עגלה דבהמה היא כיון דיליף בק"ו שהכשרה בשחיטה אין דנין רוב שנים בק"ו כיון דבהמה היא אוקמי אדין שחיטה דבהמה דהוי רוב שנים אבל בעוף דליכא לאוקמי אדינא דאיכא למ"ד דאין שחיטה לעוף מן התורה ולמ"ד יש שחיטה לעוף כו' היינו סימן אחד ואי הוי גמרינן בעוף בקדשים להכשיר בה שחיטה מפרה ע"כ כדין פרה הוי גמרינן ליה ברוב שנים ואין דנין ק"ו מהלכה עכ"ל המהרש"א.

וקשה לי הא משנה מפורשת היא בזבחים (דף סט ע"ב) דיליף דשחיטה מטהר בעוף טרפה מטומאתה בק"ו מבהמה שמטמא במגע ובמשא שחיטתה מטהר טרפתה מטומאתה עוף שאינו מטמא במגע ובמשא אינו דין שיטהר שחיטתה טרפה מטומאתה ולפ"ז קשה לדברי המהרש"א ג"כ צריכין לומר דעוף מטהר שחיטתה מטומאה היינו רוב שנים כדין בהמה גמרינן לה דהא מבהמה גמרינן לה ואין דנין ק"ו מהלכה ואיך יליף ר"מ ק"ו עוף מבהמה וצריכין לומר דמה שכתב המהרש"א דאי הוי גמרינן עוף קדשים מפרה כדין פרה הוי גמרינן לה שיהיה ברוב שנים היינו מטעם דיו דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה פרה הכשרה בשני סימנים אף עוף בשני סימנים ושם בזבחים ע"כ ר"מ לא אמר דיו בק"ו דדיו דהא לר"מ אף מליקה מטהר טרפה מטומאתה כמו שר' יוסי שם באמת פליג על ר"מ ואמר דיו כנבילת בהמה ששחיטה מטהרה ולא מליקה ע"ש ואף דליכא מאן דפליג על דיו דאמרינן בכל ק"ו באמת מקשה שם הגמ' על ר"מ והא דיו דאורייתא ומתריץ הגמ' ר"מ קרא אשכח ודריש דמקיש עוף לבהמה ובמתני' דנקט ר"מ הק"ו הוא לאו דוקא.

ועוד יש לומר דר"מ לא דן הק"ו שחיטת עוף משחיטת בהמה אלא הכי דן הק"ו מה בהמה שמטמא במגע ובמשא דבר שמכשירנו לאכול מטהר טרפתה מטומאתה עוף שאינו מטמא במגע ובמשא אינו דין שדבר שמכשירנו לאכול שמטהר טרפתה מטומאתה ובזה לא שייך לומר דיו כבהמה שיהיה בשני סימנים דהא אף מליקה דן בק"ו ויליף כל דבר שמכשיר בעוף להתירו באכילה והיינו מליקה וסימן אחד בשחיטה והשתא לא שייך הכא דברי המהרש"א לומר דאין דנין ק"ו מהלכה דהכשר מהכשר דנין דהיינו הכשר המתיר באכילה בעוף דנין מהכשר המתיר באכילה גבי בהמה ואף שר"מ שם נקט הק"ו בשחיטה ומליקה יליף במה מצינו ולפי דברי הנ"ל גם מליקה היה לדון בק"ו היינו הואיל ור"י סובר דאף שחיטה אינו מטהר בעוף טרפה מטומאתה לכך נקט ר"מ דפליג על ר"י ובא להשיב על דברי ר"י שחיטה כדבריו אבל באמת איכא לדון הק"ו הכשר מהכשר כנ"ל ואף מליקה יש למילף מכח הק"ו ודו"ק: דף כד ע"א בגמ' ודין הוא ומה כהנים שאין השנים פוסל בהם כו'.

הנה בזבחים (דף טז ע"ב) בתוס' ד"ה מה ליושב הקשה הר"א כהן דגזלן יהיה פסול בעבודה ק"ו מבעל מום ומתרצים התוס' דהואיל ואינו מוזהר לא אתיא מני' ע"ש ועכ"פ קשה איך בעי תלמודא הכא למילף ק"ו שנים מבעל מום הא איכא למימר עדות יוכיח שאין מום פוסל לעדות ואפ"ה שנים פוסלין בו דהא קטן פסול לעדות ואף דלא יליף שנים מבעל מום אלא דיליף הק"ו כהנים מלויים דמה לויים שאין מום פוסל בהם שנים פוסל כהנים שהמום פוסל בהם אינו דין ששנים יפסול בהם אפ"ה שייך לומר עדות יוכיח ששנים פוסל בו אף שאין מום פוסל בו ואפשר יש לדחות דגבי עדות לא שייך לומר שנים פוסל בו הואיל ולאחר שהגיע לכלל גדול שוב אין נפסל מחמת שנים שאף זקן כשר לעדות והכא בעי למילף הק"ו שכהנים יהיו נפסלים בשנים היינו לאחר חמשים שנים כמו לויים שנפסלו לאחר נ' שנים: ובגוף קושיא דהר"א כהן קשה לי איך אפשר לומר דמי שפסול לעדות פסול לעבודה הא דרשינן במס' יומא (דף פה ע"א) מעם מזבחי תקחנו למות מעם מזבחי ולא מעל מזבחי שאם התחיל בעבודה אין מפסיק לבוא לדין ע"ש ואי פסול לעדות פסול לעבודה הא זה שהרג את הנפש הוא פסול לעדות דהוא רשע למות ורשע פסול לעדות ואפי' לאביי במס' סנהדרין (סז ע"א) דבעי רשע דחמס מ"מ אין רשע דחמס יותר מרוצח שחומס נפש ואיך אפשר לזה לעבוד עבודה ואין לומר כיון שכבר התחיל בעבודה גומר עבודתו ז"א הא כל פסולין לעבודה אם עבד חילל את הקדשים ופוסלין א"כ הרי נפסל הקרבן ואיך ה"א בו שיגמור עבודתו אשר כבר חילל וכן מצאתי בתוס' יבמות (דף עא) ובסנהדרין (לה ע"ב) ד"ה שנאמר מעם מזבחי כו' שמוכיח מהאי קרא דכהן שהרג את הנפש שאינו מחלל עבודתו אף שפסול לדוכן משום ידיכם דמים מלאו דאי מחלל עבודתו איך נאמר ולא מעל מזבחי ע"ש ולפ"ז לדברי הר"א כהן דכל דפסול לעדות פסול לעבודה א"כ מחלל עבודתו ואיך אפשר עליו ולא מעל מזבחי ועיין במל"מ פ"ה מה' רוצח שמסופק אם נמצא מי שחולק על דרשה דר"ע מעם מזבחי כו' ע"ש שדבריו דחוקים] גם אין לומר שהקרא מיירי שעדיין לא נתברר הדבר אלא שמביאין לפני ב"ד לקבל עדות עד שגמר עבודתו ועדיין עבודתו כשרה שלא נפסל עדיין קודם קבלת עדות הנה מלבד שאין לשון הפסוק ודרש סובל פירוש זה דמשמעות הפסוק הוא מעם מזבחי תקחנו כו' היינו להמית אותו שכבר נגמר דינו ועוד אף לקבלת עדות עליו למה לא יקחנו מעל המזבח ואיך יגמור עבודתו דהא אם יתברר למפרע ע"י עדות שהוא חייב מיתה הרי עבודתו מחולל למפרע ובדרושים שלי הארכתי בזה: דף כז ע"ה תוס' ד"ה השוחט וכו' אבל אם צלאו דיעבד שרי כדמוכח בגמרא וכו' ואי ר"י דיעבד נמי אסור ודלמא לכתחלה מודו רבנן וכו' וקצת צ"ע דלמא באמת דרישא בחולין ומיירי ר"י בעוף כדמוקי רב חסדא בגמרא וא"כ אפילו בדיעבד אם צולהו כולו אסור ובגמרא לקמן שפיר מוכח דרישא בחולין דאי ס"ד רישא בקדשים א"כ לא קאי ר"י בעוף מדקאמר עד שישחוט ואי בעוף עד שימלוק מבעיא ליה ואף דבאמת בורידין גם בנקיבה סגי ועד שישחוט היינו בשעת שחיטה כדלקמן (דף כז ע"ב) מ"מ בקדשים לא שייך שעת שחיטה כי אם שעת מליקה וא"כ אי ס"ד רישא בקדשים ר"י אבהמה קאי דהא בשחיטה ובבהמה באמת אין טעם לאסור כלל ודי להחמיר לכתחלה בבהמת קדשים משום דלדם הוא צריך וא"כ איך פליגי רבנן עלה ונראה משום דלקמן קאמר רב כהנא חדא בחולין מדקתני השוחט ואי ס"ד רישא בקדשים המולק מבעיא ליה ואח"כ אמר

בגמרא רב פפא אמר רישא בחולין מהכא דקתני ר"י אומר עד שישחוט הורידין ופליגי רבנן וכו' וא"כ רב פפא בא לחדש שאינו צריך ללמוד רישא בקדשים מדרב כהנא וא"כ דברי רב פפא הם לומר שאפילו לא תדקדק בין לשון שחיטה למליקה והאמר שהתנא קורא במ למליקה שחיטה אפ"ה מוכח דרישא בחולין מדפליגי רבנן על ורידין וא"כ שפיר הוכיחו התוספות דלר"י רק לכתחלה בעי ורידין דאי ס"ד גם דיעבד וגם בעוף קדשים ובחטאת שהוא נאכל בעי ורידין אפילו בדיעבד ודלמא פליגי רבנן רק על דיעבד.

בד"ה חצי וכו' ומרישא נמי שמיע ליה וכו'. קצת קשה דלקמן (דף כח ע"ב) דקאמר רב מחצה כרוב ומתחלה ס"ד דגם אשחיטה קאי והקשה מדתנן חצי אחד בעוף שחיטתו פסולה ומשני מדרבנן ומרישא דתנן רובו של אחד כמוהו לא הקשה מכלל דמרישא לא מוכח מידי דרובו פירושו מחצה שהוא כרוב וא"כ איך כתבו התוס' כאן דמרישא נמי שמיע ליה וצריך לומר שבאמת היה יכול להקשות מרישא מדיוקא דרובו של אחד כמוהו הא מחצה אינו כמוהו אלא דניחא ליה להקשות מסיפא שמפורש בהדיא שמחצה פסול ממה שיקשה מרישא ומדיוקא: ובגוף הדבר נלע"ד דלא מוכח מידי מרישא דהרי קאמר בגמרא ואבע"א ארובו של אחד כמוהו נקט לשון דיעבד וא"כ איכא למימר דבאמת גם בפלגא כשר אלא דקמ"ל רובו לרבותא דאפילו רובו דוקא דיעבד כשר ולא לכתחלה ולכך צריך לומר בפירוש חצי אחד וכו' פסולה ומטעם זה לא הקשה על רב לקמן מרישא: אלא דלפי זה קשה מנ"ל באמת בחולין דחציו לא מהני בדיעבד והרי סיפא דחצי אחד בעוף וכו' איכא לאוקמי בקדשים וכמ"ש מהרש"א דהקושיא משום דרובו דרישא ודאי שהוא דומיא דרובו דסיפא דהיינו רובו ממש לדידי לא קשיא דלפי מ"ש רובו דרישא ודאי דמשמע רוב ממש אלא דלרבותא הוא דאפילו רוב ממש הוא דוקא דיעבד וצריך לומר דרובו דרישא הוא גם באופן זה דומיא דרובו דסיפא שמעכב אף בדיעבד בפחות מרובו.

וכמ"ש התוספות לקמן (דף כט ע"א) בד"ה אבל בחולין ומשם מוכח דגם לענין פסול דיעבד שייך לחלק בין חולין לקדשים וא"כ קשה מנ"ל לפסול בחולין וגם מה קושיא לקמן מסיפא על רב ודלמא היינו בקדשים דדם הוא צריך: בד"ה ותו שהייה וכו' למה לי תרי קראי להכי ולענ"ד לפי מ"ש הרשב"א דבקדשים איסור גיסטרא משום דלדם הוא צריך ועל ידי גיסטרא מבליע דם א"כ כבר יש מקום לומר דדוקא בקדשים קפיד אגיסטרא.

ויש לדעתי מקום לומר דבחולין קפיד משום דמבליע דם ואתי למיכל מיניה באומצא אבל בקדשים גלי קרא דלשויה דוקא גיסטרא דמדאיצטריך ראשונה דר' לקמן משום דהראש הותו בשחיטה ורש"י נדחק לקמן דע"י חתיכת סימפונות לחוד קרי הותו והיה מקום לומר דדוקא בהותו לגמרי שחתך גם מפרקת מקרי הותו וא"כ גלי קרא דצריך להתיז גם המפרקת ולהכי איצטריך קרא בחולין וקרא בקדשים והני תרי קראי ושחט וזבחת באמת כתיבי חד בחולין וחד בקדשים וא"כ נסתר קושיית התוס' אלא דלפי זה על כרחך ידע מדרשא דראש ופדר וא"כ איך קאמר שחיטה מן הצואר נמי גמרא אמנם אף בלי סברא דראש ופדר יש מקום לחלק בין חולין לקדשים של עולה שהוא כליל ואינו נאכל וליכא למימר בו איסור דם באברים ולכך איצטריך ושחט גבי עולה דאפ"ה

אסור לשויה גיסטרא ומטעמו של הרשב"א לפי שלדם הוא צריך: שם בתוספות ועוד אמאי ס"ד שיחתוך המפרקת וכו'.

והקשה מהר"ם מלובלין דמפירוש רש"י משמע דאסור לשויה גיסטרא וא"כ לזה שפיר איצטריך קרא שיהיה אסור. ונלע"ד דקושיא זו היא לחזק קושיא הראשונה שהקשו תרי קראי ל"ל ועל זה יש ליישב דאיצטריך תרי קראי דמחד קרא לא הוה ילפינן איסור אלא שאינו צריך לשויה גיסטרא ואתי אידך קרא לומר שאפילו אסור לשויה גיסטרא ולזה באו בקושיא זו להקשות דאמאי ס"ד שיחתוך וכו' וא"כ שפיר קשה ל"ל תרי קראי דגם חד קרא ע"כ לאסור אתי דאי שלא יצטרך קרא ל"ל דאמאי ס"ד שיצטרך לחתוך המפרקת וכו' שם בגמרא ותנא מייתי לה מהכא.

הנה כבר נזכר תנא דבי ר"י שהוא ג"כ תנא וא"כ איך שייך למימר ותנא מייתי לה מהכא וצריך לומר שזה קאי על סתם גמרא שדחה כל הלימודים לעיל ומסיק בשחיטה מן הצואר גמרא ועל זה קאמר ותנא מייתי לה מהכא ולפירוש התוס' על כרחך צ"ל כן דלפירוש התוס' הנ"ל עיקר הלימודים של רב כהנא ורב יימר הוא שאין השחיטה מן העורף ודבר זה לא שמענו מדברי ר' חייא וכמ"ש התוס' בסמוך בד"ה מדקאמר וא"כ איך שייך ותנא מייתי לה מהכא אלא על כרחך דקאי על מה דאמר שחיטה מן הצואר גמרא על זה קאמר ותנא מייתי וכו': שם ע"ב בגמרא ור"א האי זאת וכו' ופרש"י כיון דלאו עוף מבהמה יליף אלא בהמה מעוף וכו' והנה יש לדקדק ואטו משום דיליף בהמה מעוף לענין מן הצואר אין למילף עוף מבהמה לשני סימנין והא אין היקש למחצה ואיכא למימר דזה הוקש לזה וזה לזה ואיצטריך זאת למעוטי ונראה משום דר"א על כרחך לית ליה דרשא דראש ופדר דאל"כ א"כ למה ליה למילף בהמה מעוף לשחיטה מן הצואר וכיון דלית ליה ראש ופדר א"כ שני סימנין בבהמה גופא מנ"ל ואיך נילף מיניה עוף: שם אר"י משום ר"י ב"פ אין שחיטה וכו'.

הנה תמהני שהרבה בסוגיא לאתויי כמה ברייתות דס"ל יש שחיטה לעוף להקשות על ר"י ב"פ הנ"ל ולמה שבק ברייתא מפורשת דלעיל דזאת תורת וכו' מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה. ובכל הנך מתניתא וברייתות דמקשה הוא רק הוכחה שיש שחיטה לעוף ולעיל מפורש להדיא ולמה שבק המפורש.

ואם נימא דס"ל דמברייתא דלעיל אין ראייה משום דר"א פליג וס"ל דבהמה איתקש לעוף ולא עוף לבהמה ואם איכא לר"י ב"פ לתרוצי אנא דאמרי כר' אליעזר שתי תשובות בדבר חזא דא"כ מה הקשה מהנך ברייתות נימא הא מני ת"ק היא ואנא כר' אליעזר ועוד דאטו משום דס"ל לר"א דבהמה איתקש לעוף נימא דס"ל דעוף לא איתקש לבהמה הא איכא למימר דתרתיה ס"ל דאין היקש למחצה.

והא דהקשה לעיל ור"א האי זאת מאי עביד ליה היינו משום דעכ"פ דרשה דכבר הותז לא ס"ל כמו שהוכחתי לעיל וא"כ בהמה גופה אכתי לא שמענו דבעי ב' סימנין וכנ"ל אבל גוף השחיטה שפיר איכא למימר דגם ר"א יליף עוף מבהמה וא"כ איך פליג ר' יצחק בר פנחס את"ק ואין לו תנא דמסייע לפי דעת המקשה דלא ידע עדיין מר"א הקפד.

ואין לומר דר' יצחק ב"פ לית ליה מה דמשני סתם גמ' לעיל דר"א דריש זאת דלא נימא מה עוף בסימן א' אלא ס"ל דר"א דריש זאת לומר יכול מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה ת"ל זאת. זה אינו חדא דהרי ר' יצחק דריש זה מדכתיב ישפך וא"כ לא איצטריך למעוטי מזאת ועוד דא"כ מנ"ל לר"א באמת ב' סימנין בבהמה כיון דלית ליה דרשה דהותז ראשו ונראה דסבר ר' יצחק דלר"א כיון שיש לנו לומר ההיקש על דבר אחר לא עקרינן ושפך ממשמעו דהיינו שפיקה בעלמא אבל לת"ק כיון שאין לנו להטיל ההיקש על דבר אחר דת"ק אית ליה דרשה דכבר הותז א"כ לא צריך למילף בהמה מעוף שיהיה מן הצואר וע"כ להקיש עוף לבהמה אתי א"כ אמרינן ושפך לאו דוקא ולפי זה על מה שמקשה ומה ראית היה יכול לשנויי שאני עוף שיש לנו לומר ההיקש על דבר אחר משא"כ היקש דחי' לפסולי במוקדשין אין לנו להטיל ההיקש על דבר אחר אלא דבלא"ה משני שפיר: אלא דלפי מ"ש התוס' בד"ה באיזה תורה וכו' א"כ גם לת"ק יש לנו להטיל ההיקש על דבר אחר דהיינו שתטהר טרפה ואפ"ה אמרינן תרתי שמעת מינה ולא משגחינן על הא דכתיב ושפך אבל קשה מנ"ל לר' יצחק דר"א פליג בהא את"ק ודלמא גם ר"א דריש כולהו מיניה ולא דריש ושפך כלל.

ונראה באשר נדקדק בדברי התוס' שתירצו וזה לשונם תרתי שמעת מינה ובזבחים (דף סט ע"ב) בד"ה וכי באיזה תורה כתבו וא"ת והא איצטריך לכדדרשינן בחולין מה בהמה בשחיטה וכו' ור"א דריש מה לעוף מן הצואר וי"ל דלכל מילי דרשינן דהיקש הוא ואין היקש למחצה. והנה יש ליתן לב למה כאן במס' חולין דברו התוס' בשפה ברורה תרתי שמעת מינה דמשמע שבודאי שמעינן תרתי ובזבחים כתבו דאין היקש למחצה דמשמע שהיה מקום לומר לדרוש רק חדא רק דאין היקש למחצה ונראה משום דשם בזבחים במשנה יליף ר"מ דמליקה בעוף מטהר מידי נבילה מק"ו מבהמה שמטמא במשא דבר המכשירו מטהר טרפתו מידי נבילה ק"ו בעוף ור' יוסי השיב דיו בבהמה שחיטה ולא מליקה ובגמרא שם פריך ור"מ לית ליה דיו וכו' ומשני ר"מ קרא אשכח זאת תורת וכו' ואם נימא דהיכא דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו אז אף אי אמרינן דהך היקשא אתי להך דזבחים שמליקת טרפה מטהר מידי נבילה ממילא מוכח דיש שחיטה לעוף דאי אין שחיטה לעוף א"כ לא שייך שחיטה בעוף כלל ואי אמרינן דיו כבהמה מיפרך ק"ו שהרי לא שייך שחיטה בעוף ואז לא אמרינן דיו כלל וא"כ אייתר ההיקש לגמרי דהרי מק"ו איכא למילף.

[ועיין מה שאכתוב לקמן (דף כח ע"א) בתוספות בד"ה תהני ליה סכין] וא"כ כאן בחולין שכוונת התוס' להקשות על שמעתין דמנ"ל למילף לימוד דכאן מה בהמה בשחיטה וכו' ל' והא איצטריך ללימוד זבחים למילף שתטהר מידי נבילה תירצו התוס' תרתי שמעת מינה שעל כרחק אם דרשת להא דזבחים ממילא שמעינן לימוד דכאן דיש שחיטה ואף דלימוד של ר"א דיליף להיפך מה עוף מן הצואר וכו' לא שמעינן ממילא וא"כ על ר"א ליכא לתרץ תרתי שמעת מינה לא איכפת לן בזה דדי לנו לתרץ אין היקש למחצה כיון שאין לנו סתירה על היקש דר"א אבל על הת"ק אין לנו לתרץ אין היקש למחצה שאם היה לנו מקום לומר שההיקש איצטריך לאיזה לימוד אחר לא הוה ילפינן מיניה שחיטה לעוף כיון דפשטא דקרא ושפך דמו משמע דאין שחיטה לעוף ולכך הוצרכו לת"ק לתרץ תרתי שמעת מינה שעל כרחק שמעת לה אבל בזבחים הקשו להיפך מנ"ל הלימוד דזבחים

דלמא איצטריך רק ללימוד דחולין לת"ק כדאית ליה ולר"א כדאית ליה הוצרכו לומר אין היקש למחצה דבין לת"ק ובין לר"א אין לנו הכרח והוכחה ללמוד מיניה גם הלימוד דזבחים לכך הוצרכו לתרץ דאין היקש למחצה, ומעתה נתחזק דברינו דלת"ק דלית ליה היקש דמה עוף מן הצואר משום דדריש שכבר הותו לכך על כרחך דריש שחיטה לעוף ושבקיה לקרא דושפך דעל כרחך דחיקא נפשיה דשפיכה היינו שחיטה אבל ר"א לשיטתו דאיצטריך ההיקש לבהמה עצמה שיהיה מן הצואר לא עקר לקרא דושפך: ועוד נלע"ד הא דלא הקשה על ר' יצחק מברייתא דלעיל דמה בהמה בשחיטה וכו' משום דהא ודאי אף למ"ד אין שחיטה לעוף מ"מ אף דמהני נחירה או עקירה מ"מ עכ"פ אין לו היתר אחר רק על ידי הושט או הקנה כמבואר לעיל דף כ ע"א) בתוס' בד"ה לא אמרן וכו' וצריך לדקדק היא גופה מנ"ל בעוף דבעינן סימנין דוקא.

דדוחק לומר דיליף ממליקת קדשים דחולין מקדשים לא ילפינן וצריך לומר דיליף מזאת תורת הבהמה והעוף מה בהמה ע"י סימנין אף עוף ע"י סימנין אי מה בהמה ברוב שנים וכו' ת"ל זאת וא"כ איכא למימר דזה עצמו הם דברי ת"ק דברייתא דלעיל דמה בהמה בשחיטה הכוונה ע"י הסימנין אף עוף בשחיטה היינו ע"י סימנין ושחיטה לאו דוקא אלא נחירתן זו היא שחיטתן כדאמר לקמן נחירתו היא שחיטתו ורק לענין הסימנין יליף והא דלא יליף באמת גם גוף השחיטה היינו משום דכתיב ושפך: ובזה יש לתרץ ג"כ מה דמקשה ומה חזית דשדית לי' אעוף וכו' וכבר כתבתי דלכאורה אין כאן קושיא דהיקשא דחי' לפסולי המוקדשין אין לנו ללמוד ממנו שום דבר אחר רק מה פה"מ בשחיטה וכו' אבל הקישא דבהמה לעוף יש לנו לאוקמי ללימוד דראש ופרד או להאי דזבחים למאן דאית ליה דיו אף דמפרך ק"ו ולפי מ"ש ניחא דגם היקשא דחי' לפה"מ יש לנו לומר דאיצטריך למילף מיניה מה פה"מ ע"י סימנין או משום ושחט במקום ששת או משום וזבחת במקום שזב או משום דראש ופדר דדרשינן שכבר הותו לכל מר כדאית ליה ואי משום דאיתקש בהמה לעוף אף חי' מן הצואר דהיינו סימנין אבל עכ"פ שחיטה לא בעי דגלי רחמנא ושפך וצ"ל גם בחי' אין היקש למחצה א"כ שפיר מקשה ומה חזית והוצרך לומר משום דסליק מיניה: והשתא לא שייכא שחיטה בעוף בפלוגתא דת"ק ור"א דהרי גם לת"ק ההכרח לומר אי ילפינן מיניה שחיטה ממש משום דאין היקש למחצה אבל גם לר"א אין היקש למחצה ושפיר הקשה אחר כך כל הנך קושיית מנוחר ומעקר וממולק בסכין ולא שייך למימר הא מני ת"ק ואנא דאמרי כר"א: ולפי מ"ש יתבאר לך שאין מדברי בר קפרא שום ראייה דיש שחיטה לעוף דהרי אף אם אין שחיטה מ"מ אין לו היתר רק על ידי סימנין ודגים א"צ שום היתר על ידי סימנין ובמה שהוא ממית הדגים הותרו מאיסור שאסור לאכלם חיים עכ"פ ובדברי בר קפרא לא הוזכר שחיטה רק לחייבו בב' סימנין אי אפשר שהוקש לדגים שאין צריכין היתר ע"י סימנין כלל לפוטרו בלא כלום היינו שינחור שלא במקום סימנין כלל אי אפשר שכבר הוקש לבהמה דבעי סימנין הא כיצד הכשרן בסימן אחד אבל לעולם דהך סימן לאו דוקא שחיטה אלא אפילו נוחר או מעקר אבל שחיטה לא ילפינן מבהמה משום דכתיב ושפך לסתור ההיקש הזה לענין שחיטה עד שאני תמה מאד על דברי התוס' בד"ה רבי היא שכתבו דהוה מצי למימר בר קפרא היא: שם אין שחיטה לעוף מן התורה שנאמר כו' הנה הגמרא מקשה

על ר"י בן פנחס מכמה ברייתות ולמה שבק הגמ' הך ברייתא דלעיל דזאת תורת הבהמה והעוף כו' הרי מפורש דיש שחיטה לעוף מן התורה.

ואין לומר משום דר"א פליג את"ק וסובר דההיקש בא לשחיטה מן הצואר וס"ל לריב"פ כר"א גם בשאר ברייתות אפשר לומר דאתיא כת"ק וריב"פ ס"ל כר"א ועוד מנ"ל לומר דר"א פליג את"ק גם לענין שחיטה לעוף מן התורה דלמא גם ר"א סובר דמקשינן גם עוף לבהמה לענין שחיטה דאין היקש למחצה רק דר"א פליג את"ק דת"ק לא יליף שחיטה מן הצואר מהאי הקישא ויליף לה מראש ופדר שכבר הותז ור' אליעזר לית ליה שחיטה מן הצואר מהאי אלא יליף לה מההיקש דבהמה לעוף.

ואין להקשות מאי פריך הגמרא לר"א האי זאת מאי עביד ליה כיון דגם ר"א מקיש עוף לבהמה א"כ גם לר"א צריך מיעוטא דזאת דלא צריך בעוף רוב שנים כמו לרבנן [ועיין ברש"י בד"ה זאת מאי עביד ליה]. זה אינו דאפי' הכי פריך הגמרא שפיר לר"א האי זאת מאי עביד ליה כיון דלר"א לית ליה האי ראש ופדר א"כ גם בבהמה גופא לא ידעינן דבעי רוב שנים וא"כ שפיר פריך הגמרא לענין מאי כתב מיעוטא דזאת ומתרץ הגמרא דלר"א האי זאת גופא אתי לאשמעינן דבעוף סגי בסימן אחד ולא בבהמה ובהמה צריך שני סימנין היוצא מזה דגם לר"א יש לומר דמקיש עוף לבהמה לענין שחיטה א"כ קשה למה לא פריך הגמרא על ריב"פ מהאי ת"ק דיליף שחיטה לעוף מקרא דזאת ומר"א לא מוכח דפליג את"ק בזה: ולתרץ דבר זה נקדים מה שיש לדקדק בדברי התוס' ד"ה תהני ליה סכין שכתבו דהאי פירכא ליתא לר' יוסי בזבחים דסובר אין מליקת העוף מטהר טרפה מידי נבלה אלא לר"מ פריך כו'.

ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא על ריב"פ דלמא הך מתניתין דמלק בסכין ר' יוסי היא ולכך מטמא בגדים דאף דאין שחיטה לעוף ונחירתו זהו שחיטתו מ"מ צריך נחירה בסימנין כמ"ש רש"י בשמעתין ובתוס' לעיל (דף כ ע"א) בד"ה לא אמרן ע"ש ולכך אי שובר המפרקת קודם שחותך הסימנין נעשה טרפה ונחירת הסימנין לא מהני לטהרה מידי נבילה וא"כ מאי פריך הגמ' דלמא מוקי ריב"פ הך מתניתין כר' יוסי ולתרץ זה יש לומר דכיון דטעמא דר"י דסובר מליקה אינו מטהר טרפה מידי נבילה הואיל ולית ליה ק"ו דר"מ דמדחה ליה דאיכא למימר דיו בבהמה דדוקא שחיטה מטהרתו ולא מליקה והנה אי אמרינן היכא דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו א"כ אי אין שחיטה לעוף מן התורה ונחירתו זהו שחיטתו איך שייך לומר דיו כבהמה דשחיטתו מטהרתו ולא מליקה וגם בעוף לא יטהר מידי נבילה כי אם בשחיטה הא ליכא שחיטה בעוף כלל ולענין מאי אהני ק"ו מבהמה לעוף לטהרה מידי נבילה.

בשלמא אי יש שחיטה לעוף מן התורה שפיר יש לומר דיו כבהמה דאהני ק"ו דשחיטה מטהר בעוף מידי נבילה ולא מליקה אבל אי אין שחיטה לעוף מן התורה אין לחלק בעוף בין שחיטה למליקה דהכל היא נחירה לגבי עוף ואפי' לרבנן דפליגי על ר' טרפון במסכת ב"ק (דף כה ע"ב) וסברי דאף היכא דמפרך ק"ו אמרינן דיו הכא לא שייך כלל לומר דיו כבהמה כיון דשחיטה אין לו שייכות כלל בעוף אי אין שלמ"ה ותדע דהא גם לר' יוסי מטהר שחיטת עוף מידי נבילה בסימן אחד ולמה לא נימא דיו כבהמה מה בהמה אין

שחיטתו מטהר מידי נבילה אלא בשני סימנין גם עוף לא יטהר שחיטתו מידי נבילה אלא בשתי סימנין.

ואין לומר דהכי נמי דא"כ ה"ל לר"י לפרש דבר זה דיו כבהמה מה בהמה בשחיטת שני סימנין אף עוף בשחיטת שני סימנין אלא ודאי דלא אמרינן דיו אלא בדבר הנוהג בעוף דהיינו סימן אחד וא"כ הכי נמי אין שחיטה לעוף לא שייך לומר דיו כיון דאין שחיטה נוהג בעוף אלא ודאי ע"כ צ"ל דר' יוסי סובר דיש לעוף שחיטה מן התורה ואין לעוף הכשר אכילה או בשחיטה או במליקה בקדשים ושפיר קאמר ר' יוסי דאמרינן דיו כבהמה דשחיטה מטהר מידי נבילה ולא מליקה הואיל וגם שחיטה שייך בעוף.

היוצא מזה דע"כ ר' יוסי סובר דיש שחיטה לעוף מן התורה ומעתה שפיר פריך בגמרא על ר"י ב"פ מהך מתניתין דמלק בסכין וכו' דממנ"פ אי אתיא כר' מאיר תהני ליה סכין לטהרה מידי נבילה ואי אתיא כר' יוסי דמליקה לא קא מטהר מידי נבילה ולית ליה ק"ו הואיל ואמרינן דיו א"כ ממילא מוכח דיש שחיטה לעוף מן התורה וממנ"פ קשה על ריב"פ ולפ"ז שפיר כתבו התוס' דהך קושיא ליתא לר"י ורצונם לומר דהך דתהני ליה סכין לטהרה מידי נבילה הוא רק לר"מ דסובר מליקה נמי מטהרה מ"נ אבל לר' יוסי בלא"ה קשה על ריב"פ דר' יוסי ע"כ סובר דיש לעוף שמ"ה כנ"ל ושפיר פריך הגמרא ממנ"פ: ועפ"ז יש ליישב נמי דברי התוס' בד"ה באיזה תורה שוותה בהמה לעוף כו' בפרק חטאת העוף בזבחים דרשינן מניה מה בהמה דבר שמכשירה לאכילה מטהר טרפתה מטומאה אף עוף כו' תרתי שמע מניה עכ"ל ובמס' זבחים ג"כ מקשים בתוספות קושיא זו ומתרצים אין היקש למחצה.

ולכאורה יש מקום עיון על שנוי הלשון מתוס' דהכא לתוס' במס' זבחים דהכא כתבו התוס' תרתי שמע מניה משמע דגם דרשא דמקיש עוף לבהמה לענין שחיטה מוכח מהאי היקשא ואפי' בלא סברא דאין היקש למחצה מרומז הך דרשא דעוף לבהמה ובשפה ברורה דברו התוס' דתרתי שמע מניה והתם לא כתבו אלא מכח אין היקש למחצה ודוחק לומר דכוונתם הוא דתרתי שמע מניה מכח אין היקש למחצה דהוי ליה להתוס' לכתוב כן גם הכא אין היקש למחצה.

ועוד אי כונת התוס' דתרתי שמע מניה מכח אין היקש למחצה א"כ גם לת"ק דר"א אתי האי הקישא דזאת תורת כו' גם לענין דרשא דזבחים דמליקה מטהר עוף טרפה מידי נבילה קשה מאי פריך הגמרא אי הכי ח"י נמי למה חזית דשדית אעוף שדיה אחי' כו' דלמא סובר ריב"פ דהואיל והקישא דחי' לפסולי מוקדשין ליכא למילף לדבר אחר כי אם אשחיטה ולכך קרא דחיק ומוקי נפשיה דהאי ושפך קאי רק על עוף ולא על חיה אבל ההקישא דבהמה ועוף איכא למילף לענין מליקה דמטהר טרפה מידי נבילה לא עקרינן האי ושפך ממשמעותי' דשפיכה בעלמא סגי ליה: ולפי מ"ש לעיל אתי שפיר דגם אי סובר הת"ק דר"א דהאי הקישא עוף לבהמה בא ללמד דמליקה מטהר עוף טרפה מידי נבילה בלא"ה מוכח הך דרשא דיש שחיטה כו' דאל"כ קשה למה לי האי הקישא ללמד דעוף מליקתו מטהר מידי נבילה בלא"ה ידעינן מכח ק"ו מבהמה כדיליף ר"מ בזבחים וצ"ל דמק"ו ליכא למילף דאיכא למימר דיו כמו שהשיבו ר' יוסי ולכך צריך היקשא ומעתה ממילא מוכח דיש שחיטה לעוף מ"ה דאל"כ ליכא למימר דיו כבהמה

דשחיטה מטהרה ולא מליקה הא גבי עוף לא שייך שחיטה כלל כנ"ל וא"כ כיון דליכא למימר דיו שפיר מוכח מק"ו דמליקה מטהר מטומאה אלא ודאי מדאיצטריך הקישא להכא ע"כ יש שחיטה לעוף ולכך צריך הקישא דמק"ו ליכא למילף דהוה אמרינן דיו כנ"ל: ומעתה צדקו דברי התוס' דהכא קושיתם הוא לת"ק דר"א דמנ"ל למילף הקישא עוף לבהמה לענין שחיטה הא צריך האי הקישא להאי דזבחים דעוף מליקתו מטהר מידי נבילה וע"ז שפיר מתרצים דתרתני שמע מיניה דאף בלי אין היקש למחצה ודאי צריך ההיקש לזה דמליקה מטהר טרפה מטומאתה א"כ ליכא למילף ק"ו דר"מ דאיכא למימר דיו כבהמה וכיון דאיכא למימר דיו ממילא מוכח דיש שלמ"ה ושפיר כתבו התוס' הכא תרתני שמע מיניה אבל התם במסכת זבחים מקשים התוס' איפכא דמנ"ל לר"מ לדרוש ההיקש עוף לבהמה לענין מליקה דמטהר מידי נבילה דלמא אתי לדרשא דהכא או כת"ק לענין שחיטה לעוף או לר"א לענין שחיטה מן הצואר שפיר צריכין התוספות לומר אין היקש למחצה.

אבל עדיין קשה מאי פריך הגמרא מאי חזית דשדית אעוף כו' הא ריב"פ ע"כ סובר כר"א וא"כ כיון דהקישא דזאת תורת כו' איכא למילף להקיש בהמה לעוף לענין שחיטה מצואר א"כ לא עקרינן ושפך ממשמעותיה דשפיכה בעלמא סגי אבל הקישא דחיה לפסולי המוקדשין ליכא למילף לדבר אחר כי אם לשחיטה ולכך ליכא למשדי האי ושפך על חיה ויש לתרץ דהגמרא פריך דע"כ ריב"פ לא סבר בהא דרשא כר"א דא"כ האי זאת מאי עביד ליה דליכא למימר דזאת אתי דעוף בסימן אחד ובהמה בב' סימנין כמו שמתרץ הגמרא לר"א זה אינו דכיון דאין שחיטה לעוף בלאו מיעוטא דזאת ידעין זה כיון דליכא למילף בזה בהמה מעוף כיון דאין לעוף שחיטה אלא נחירה ואף שנחירה הוא בסימנין מ"מ אין למילף הכשר שחיטה מנחירה ואף דלת"ק ילפינן שחיטה מן הצואר ממליקה היינו לענין מקום שחיטה אבל לענין ב' סימנין או סימן אחד ליכא למילף כלל שחיטה מנחירה אלא ע"כ צריך לומר דריב"פ לא דריש האי זאת לא כת"ק ולא כר"א אלא דריש מיעוטא זאת בהמה בשחיטה ולא עוף אלא בנחירה: דף כח ע"א בתוס' בד"ה תהני ליה סכין וכו' הך פירכא ליתא לדר' יוסי א"נ וקצת קשה א"כ מאי מותיב לר"י ב"פ והלא בידו לתרץ הא מני ר' יוסי היא.

ונראה משום דזה הוא משנה בזבחים בפרק חטאת העוף (דף סח ע"א) ושוב תכף אח"ז משנה דמלק ונמצאת טרפה וכו' (בדף סט ע"א) ושם פלוגתא דר"מ ור"י דלר"מ אינו מטמא ולר"י מטמא ומדלא פליג ר"מ ברישא מכלל דשם גם ר"מ מודה שמטמא וא"כ מוכח מר"מ שיש שחיטה לעוף דאל"כ גם מליקתו בסכין הוא דבר המכשירו באכילה ומטהר טרפתו.

והתוספות לא כתבו אלא דקושיא זו תהני ליה סכין לא שייך לר' יוסי. ואמנם אי קשיא לי הא קשיא לי דלפי מ"ש לעיל דאי אין שחיטה לעוף לא שייך למימר דיו בבהמה ושחיטה מטהרת ולא מליקה שהרי א"כ מפרך ק"ו שאין בעוף שחיטה כלל עיין לעיל במ"ש בתוס' בד"ה באיזו תורה וא"כ איך כתבו התוס' דלר' יוסי ליתא הך פירכא והא ממילא מוכח מזה דיש שחיטה לעוף: ואולי באמת כן כוונת התוספות דהך פירכא ליתא לדר' יוסי וגם לר' יוסי בלא"ה אין צריך להך הוכחה דמדאמר ר' יוסי שחיטה מטהרת

ולא מליקה ממילא מוכח דיש שחיטה לעוף אי נמי דלעיל כתבתי דיש לומר דס"ל להך תנא דהיכא דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו אבל לר' יוסי איכא למימר דס"ל דאפילו מפרך ק"ו אמרינן דיו וא"כ ליכא לר' יוסי הוכחה כלל דס"ל יש שחיטה לעוף ואתיין דברי התוס' כאן כפשטן: ואמנם אחר הישוב הנכון נלע"ד דאי אין שחיטה לעוף אם לא מתורת מפרך ק"ו אתינן אלא דבלא"ה לא שייך למימר דיו כבהמה ושחיטה מטהר ולא מליקה דכיון דנחירתו זו היא שחיטתו לא שייך לחלק כלל בין שחיטה לנחירה ותדע דאל"כ קשה לר' יוסי דאמר דיו כבהמה ושחיטה מטהרת ולא מליקה א"כ אף שחיטה לא תטהר בעוף מידי טרפה אלא שחיטת שני סימנין דדיו כבהמה וכי תימא הכי נמי א"כ קשה הרי אנן קיי"ל דאפילו מפרך ק"ו אמרינן דיו דהרי קיי"ל כרבנן דר' טרפון במס' ב"ק (דף כה) ומשונה קרן בחצר הניזק חצי נזק משלם וא"כ הכי נמי דלא תהא שחיטת עוף מטהר טרפתו כי אם בשני סימנין והרי הרמב"ם פסק בפ"ג מאה"ט הלכה י"ב עוף שנטרף ונשחט שחיטה כשרה שחיטתו מטהרתו ומדסתם וכתב שחיטה כשרה א"כ היינו סימן אחד כדין שחיטה כשרה של עוף והרי איהו פסק שם כר' יוסי דאמרינן דיו עיין שם שסיים שאם נמלק אין מליקתו מטהרתו אלא ודאי כיון דבעוף סימן א' הוא שחיטתו לא שייך לומר כלל דיו כבהמה וב' סימנין מטהרין הכי נמי אם אין שחיטה לעוף ונחירתו זו שחיטתו לא שייך דיו כלל ולר' יוסי ודאי יש שחיטה לעוף ובמסקנא דאמר מאן תנא דפליג עלי' דר"א הקפד הוה מצי למימר ר' יוסי היא אלא דמייתי רבי דמיירי בשחיטת עוף גופי': שם בד"ה רבי וכו' ה"מ למימר בר קפרא היא וכו' וכבר כתבתי לעיל טעם נכון דלא הוה מצי למימר ב"ק היא: שם בגמרא מה פה"מ בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה.

הנה קשיא לי לר"א הקפד דיליף שחיטת חיה בהיקש מבהמה וכן לתנא דלעיל באיזה תורה שוותה וכו' דיליף עוף בשחיטה בהיקש מבהמה הנה לרש"י דס"ל במס' שבת (דף קלב ע"א) בד"ה עקיבא עצם כשעורה וכו' ואין דנין ק"ו מהלכה דלא ניתנה תורה שבע"פ לידרש בי"ג מדות עכ"ל רש"י וא"כ לדעת רש"י ק"ו לאו דוקא אלא כל הי"ג מדות אין דנין מהלכה א"כ מנ"ל שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור בחי' ועוף שהרי בבהמה גופיה לא כתיבא רק הלכה כדלעיל בסוגיא (דף כז ע"א) ואיך נילף מיניה בהיקש לחי' או לעוף לכל מר כדאית ליה אם לא נימא דס"ל לרש"י כדעת הגר"ש שהביא בספר מדות אהרן דהיקש אינו בכלל י"ג מדות דהיקש הוה כמפורש בכתוב ונלע"ד כיון דילפינן גוף השחיטה דמפורש בבהמה וזבחת או ושחט וילפינן גוף השחיטה בהיקש לחיה ועוף ממילא ילפינן כל פרטי השחיטה בהיקש הזה אף שהפרטים גם בבהמה לא ידעינן רק מהלכה: שם בגמרא דלמא שאני התם דאיכא שדרה ומפרקת.

והנה בעמוד ב' מקשה בגמרא על רב דאמר מחצה כרוב תנן חצי אחד בעוף וכו' וכתב מהרש"א לקמן (דף כט ע"א) בתוס' בד"ה אבל בחולין וכו' והא דקתני חצי אחד בעוף היינו סיפא דאיירי בקדשים וכתב מהרש"א ולעיל דפרכינן מהאי דחצי אחד בעוף למ"ד מחצה כרוב ולא משנינן דהיינו בקדשים דלדם צריך דא"כ לא הוה משמע רובו דסיפא כרובו דרישא עכ"ל וא"כ איך רוצה לחלק בין קדשים לחולין דא"כ רוב אחד דסיפא היינו אפילו קנה ואחד דרישא היינו וושט ואין סיפא דומיא דרישא.

יש לומר דאחד דסיפא היינו כל אחד ואחד דהרי מיירי גם בעולה כדמסיק לקמן (דף כט ע"א): דף כט ע"א בגמ' הי בחולין והי בקדשים כו' להך לישנא דריש מכילתין (דף ב ע"ב) דהתם עיקר א"כ פשיטא דרישא בחולין וסיפא בקדשים איידי חולין אבל רישא לא שייך למימר איידי סיפא וא"כ כיון דאמר בריש מכילתין כלהו כרבה ב"ע לא אמרו להך לישנא כו' אדרבא התם עיקר וכו' והרי רב אשי גם הוא שם בכלל וסובר התם עיקר ומה צריך רב אשי ראייה כאן דרישא בחולין וסיפא בקדשים מדתני השוחט שני ראשון.

ואמנם לפי מ"ש התוס' בדף ג ע"ב) בד"ה חולין שנעשו וכו' ניחא. עוד נלענ"ד דע"כ לא מספקא ליה בריש מכילתין אי הכא או התם עיקר אלא במה שאין דין קדשים שוה לגמרי כחולין אבל במה ששוה לגמרי בדין שחיטה כחולין ודאי הכא עיקר.

שם גמרא ואי אשמעינן קדשים משום דלדם הוא צריך וכו' נלע"ד דהוה מצי למימר לאידך גיסא קדשים סגי ברובו משום דאיכא שדרה ומפרקת כדמחלק לעיל (דף כח ע"א) לענין וושט וקנה אבל בחולין דליכא שדרה ומפרקת עד דאיכא כוליה אלא דניחא ליה למימר צריכותא דאפילו בבהמה לא הוה ילפינן חולין מקדשים.

שם רוב כל אחד ואחד וקשיא לי אכתי קשה וכי בעולת העוף סגי ברוב שנים הא לרבנן דלעיל (דף כא ע"א) בעינן שנים דוקא ולומר דסוגיא זו אליבא דראב"ש דסובר רוב שנים הוא דוחק דנוקי סתם משנה כראב"ש. שוב פקחתי עיני וראיתי בחידושי רשב"א.

והנה הגירסא שלו כאן מפורש וראב"ש היא דאמר לכתחלה ברוב שנים אלא שדברי הרשב"א מגומגמים קצת ולדעתי יש בהם איזה טעות וחסרון ואמנם לפי גרסא על כרחך שחיטתו כשרה לשון דיעבד לא קאי ארוב שנים בעולת עוף רק ארוב שנים בבהמה וכן כתב הרשב"א שם אלא שמה שכתב ברשב"א והיינו דאיצטריך למימר הכא רוב כל אחד ואחד וראב"ש הוא דאמר לכתחלה ברוב שנים ואי לאו משום הא דאמרן לא הוה ליה למימר אלא ר"א בר"ש הוא דאמר ברוב שנים ותו לא עכ"ל הרשב"א.

ואני תמה דכ"ש אי הוה סבר ר"א בר"ש דדוקא בדיעבד כשר בעולת עוף רוב שנים דהוה ניחא הכי טפי דאז הוה ניחא לשון שחיטתו כשרה גם על רוב כל אחד ואחד בעוף אלא דלפי שבאמת סובר ראב"ש אפילו לכתחלה אנו צריכין לדחוקי דלשון דיעבד קאי רק על בהמה וא"כ עכ"פ לתרוצי סוגיין לא הוה צריך לומר דאמר לכתחלה ברוב שנים ודי היה באמרו דאמר ברוב שנים.

ולכן נלע"ד דלכאורה קשה כיון דרוב אחד היינו כל אחד ואחד וכולל בזה גם עולת העוף דבעי שני סימנין א"כ למה הוצרך לומר רוב שנים בבהמה והוה ליה למכללינהו הכל בחדא ולא הוה ליה למימר רק רוב כל אחד ואחד שחיטתו כשרה והיה כולל בזה גם חטאת העוף ברוב אחד מדלא אמר רוב שנים והיה כולל בזה עולת העוף וזבחי בהמה מדנקט רוב כל אחד ואחד ולכן הקדים דראב"ש מכשיר אפילו לכתחלה וא"כ אין רוב שנים בעולת העוף ורוב שנים בבהמה שוים דזה אפילו לכתחלה ובהמה דוקא דיעבד ולכך פלגינהו.

זהו הנלע"ד ואולי לזה כיון הרשב"א ויש איזה חסרון והשמטת סופר בדבריו: ואמנם לפי זה א"כ כיון דעכ"פ בזה אין שום חולק דסיפא בקדשים וא"כ על כרחך רוב אחד היינו רוב כל אחד ועל כרחך סתם תנא כראב"ש וכיון דלא מצינו שום סתם הסותר לזה אף שמצינו בזבחים בס"פ ק"ק ובריש פרק חטאת העוף דלא כראב"ש במה דאמר שמעתי שמבדילין בחטאת העוף אבל בזה דס"ל בעולה ברוב שנים לא מצינו וא"כ הלכה בזה כראב"ש וקשה לי על הרמב"ם בפ"ו ממעשה קרבנות הלכה כ"ג שפסק וצריך לחתוך שני הסימנין בעולה כשהוא יורד וכו' ומדסתם וכתב שני הסימנין משמע כל הסימנין וכן כתב הכסף משנה שם בפירושו שפסק כת"ק והיא גופה קשיא כיון דסתם לן תנא כראב"ש למה פסק דלא כוותיה: ולכן נלע"ד דמה שהוכיח רב שימי דרישא בחולין מדאמר אחד בעוף ואי ס"ד בקדשים הא איכא עולת עוף יש לומר דלא הוכחה דתנא דידן בדין שחיטה עסיק ומצד דין שחיטה גם בעולת העוף כבר מליקתו כשרה בסימן אחד וסימן השני לא מתורת שחיטה הוא אלא מתורת הבדלה וכמו שאמר רבא לעיל (דף כ ע"ב) התם כדי לקיים מצות הבדלה ונפקא מינה שאין שהייה פוסל בין סימן לסימן וכדאמר רבא בפירושו בזבחים (דף סה ע"ב) דשהייה בעולת עוף בסימן שני לת"ק לא מעכב ופירש"י שם דלא דמי לבהמה דלא נפקא חיותא בסימן א' הלכך שם שחיטה על שניהם אבל עולת העוף שם מליקה אינו חל אלא על הראשון ושני מצות הבדלה בעולה הוא עיין שם ברש"י וא"כ שפיר קאמר אחד בעוף שחיטתו כשרה אף לענין עולת העוף דמצד מליקה שהוא במקום שחיטה כבר כשרה בסימן אחד וסימן שני יכול לחתוך אחר כן ואפילו אחר מיתת העוף וכדלעיל שהשיב רבא על דברי אביי שהקשה וכי מתה עומד ומולק והשיב רבא התם כדי לקיים מצות הבדלה ולפי זה אפילו להוכחת שאר אמוראים דסיפא בקדשים מ"מ שוב אין חיוב עלינו לומר דרוב אחד דסיפא היינו כל אחד אלא אחד ממש ואפילו בעולת העוף סבר עכ"פ מליקתו כשרה ורב שימי שהוכיח מזה ס"ל כאביי דאיהו אמר שם בזבחים אוקימתא אחריתי וס"ל כ"ע סברי שהייה פסלי בסימן שני בעולת העוף וכתבו התוס' לעיל במכילתין (דף כא ע"ב) בד"ה ואינו מבדיל וכו' דאביי לשיטתו דאיהו הקשה וכי מתה עומד ומולק ולית ליה טעמא כדי לקיים מצות הבדלה ולשטת אביי שפיר הוכיח רב שימי דרישא בחולין ולשטת זו הוא דצריך לפרש בסיפא רוב כל אחד ואחד וכראב"ש אבל לדידן דקיי"ל כרבא אתיא אפילו כרבנן וברוב אחד סבר מליקתו כשרה אפילו בעולה הומיעוטה הנשאר וכן הסימן השני כולו הוא רק לקיים מצות הבדלה ולא שם מליקה ושחיטה עליו ולכך פסק הרמב"ם כרבנן: שם ע"ב גמרא אמר רבא הכל מודים וכו'.

הנה נקט סימן אחד נכרי וסימן אחד ישראל ולא נקט רק סימן א' נכרי משום דא"כ פשיטא במה ליתכשר וכן מה דנקט דעולת עוף סימן א' למטה וסימן א' למעלה משום דאי לאו סימן א' למעלה א"כ פשיטא דפסול שהרי לא עשה מעשה עולה כלל אלא במה דנקט סימן א' בחוץ וסימן א' בפנים קשה למה נקט סימן א' בפנים הוה ליה למימר לא נחלקו אלא ששחט סימן א' בחוץ לחוד למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה חיוב וצריך לומר משום דגם אי נתקלקלה שחיטה שאני דאיגלי מלתא למפרע וכו' ולפי זה לאו דוקא נתקלקלה אלא כל שלא נגמרה השחיטה כלל ג"כ לא מחשב שחיטה ההתחלה לחוד ולכן הוצרך לומר סימן א' בחוץ וסימן א' בפנים ולפי זה לשטת רש"י דקאי בעוף

קשה למה לי כלל סימן א' בפנים והרי בעוף ודאי שסימן א' מחשב שחיטה אלא דבלא"ה צריך לומר לרש"י שכל זמן שלא נשחט השני כיון שהוא עולה דבעי ב' סימנין לא מקרי שחיטה דאל"כ קשה מ"ט דמאן דפטר כאשר הקשו באמת התוספות בד"ה כגון ועיין שם: אמנם אי קשיא הא קשיא לי על שטת רש"י דהרי מרא דשמעתתא הוא רבא ולרבא סימן שני בעולת עוף לא שייך כלל לתורת שחיטה ומליקה רק למצות הבדלה אבל במליקה שהיא במקום שחיטה כבר נגמר בסימן א' דהרי רבא הוא דאמר בזבחים (דף סה ע"ב) דשהייה בסימן שני בעולת עוף לא פסלה לרבנן וכמו שהבאתי לעיל וא"כ איך קאמר רבא דלמ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף פטור בשלמא לשטת התוס' דמיירי בבהמה ניחא אבל לרש"י קשה וצ"ל דרבא מוקי פלוגתייהו דרשב"ל ור' יוחנן אליבא דר"א בר"ש דס"ל שהייה פסלה בסימן שני: ועכ"פ מכולהו אמוראי דגם רב יוסף דמוקי פלוגתייהו במיעוט סימנין בחוץ וגמרן בפנים ג"כ קשה למה נקט וגמרן בפנים וצריך ג"כ לומר דלכ"ע כל שלא נגמרה כל השחיטה לא מחשב תחלתה לחוד שחיטה וק"ו אם נתקלקלה וא"כ קשה מאי מקשה ר"ז דלפלוג נמי בשחיטתה והרי כבר ידע מהחילוק דמסיק רבא דהיכא דנתקלקלה שחיטה דלמפרע לאו שחיטה וצ"ל דר"ז לא שמע ליה כל הנך אוקימתא דאמוראי ושמע רק גוף הפלוגתא דרשב"ל ור' יוחנן ולקמן בדברי ר"ז יתבאר יותר הנלע"ד בזה: שם לפלוג נמי בשחיטתה.

תמיה לי מאד דבשלמא אם לא היה מבואר ההיפך ממש רק ששחק התנא משחיטה ומחלק בהזאה שייך להקשות ליפלוג נמי בשחיטה אבל כיון שמבואר ההיפך בפירוש דקתני אירע פסול בשחיטה בין קודם פסולה וכו' אינה מטמאה א"כ היה לו להקשות כפשוטו ואי אמרת ישנה לשחיטה מתחלה א"כ למה קודם פסולה אינה מטמאה: ולכן נלע"ד דגם ר' זירא ידע שע"כ לא קאמר ר' יוחנן ישנה לשחיטה וכו' אלא היכא דנגמרה השחיטה בלי קלקול בשחיטה וכמו שהוכחתי מכל הני מימרא דאמוראי הנ"ל אלא שהיה ס"ד דהיינו דוקא פסול בשחיטה עצמה כגון נתנבלה אבל אם אירע פסול אחר בשחיטה שאינה מענין השחיטה כגון פסול מלאכה בזה הי' סבור דלא אמרינן איגלי מלתא למפרע ולכך מפשטא דברייתא דקתני בשחיטה דאף קודם פסולה אינה מטמאה לא היה קשה ליה דמוקי ליה בנתנבלה אבל הקשה אדמחלק בהזאה והרי כל פסול דהזאה אינו אלא פסול אחר כגון מלאכה וליפלוג בכיוצא בזה בשחיטה היכא דאי פסלה במלאכה חילוק בין קודם הפסול דמטמא בגדים לא דישנה לשחיטה ובין אחר הפסול דאינה מטמא ועל זה משני רבא נתקלקלה שחיטה קאמרת כל קלקול בשחיטה אפילו פסול מלאכה ג"כ קלקול בשחיטה הוא בפרה וכמו שכתבו התוס' ואיגלי גם בזה מלתא למפרע וכו': ובזה נבין כוונת רש"י בד"ה בשחיטתה כגון שנתנבלה והנה אין כוונת רש"י דכך הוא הפירוש האמיתי בברייתא אלא דרכו של רש"י תמיד לפרש לפום ההוה אמינא שיוכל סוגיא דשמעתא להיות כסדר המקשן והתרצן ופירש גם כן רש"י כפי מה דסליק אדעתא דר"ז בפירוש של הברייתא ולכן פירש רש"י כגון שנתנבלה ורבא הוא דחידש דכל קלקול בשחיטה אמרינן איגלי למפרע ובזה ניצל רש"י מקושיית התוס' בד"ה אית פסול עיין שם ואדרבא מוכח ברש"י מלשון של ר"ז שהקשה ליפלוג נמי וכו' וכנ"ל: שם ברש"י ד"ה אינה מטמאה בגדים ולא נגע בה וכו' והרשב"א בחידושו תמה על מה הוצרך רש"י לזה והרי נבילה אינה מטמא בגדים במגע ולענ"ד דברי רש"י נכונים כי זה פשוט אצלי

שמה שכל העוסקים בפרה מטמאים בגדים היינו בכשרים שהם ראויים לזה אבל אם הוא פסול לעסק הזה אינו מטמא בגדים וכגון שלקח איש אחד עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך לתוך שרפת הפרה אף שהפרה לא נפסלה עבור זה ויבוא כדין וישליך מחדש ארז ואזוב ותולעת ומ"מ זה הזר שהשליך לא נטמא ואינו מטמא בגדים כיון שהוא אינו ראוי לזה ולא מקרי עוסק בפרה וכמו כן אם הוציא איש טמא את אפרה אינו מטמא בגדים כיון שהוא אינו כשר לעסק זה וק"ו אם הניחה טמא על אש מערכתה שאינו מטמא בגדים כיון שהוא פסול לשרפת הפרה שהרי כל מעשה הפרה עד שתעשה לאפר אינו אלא בזכרי כהונה וק"ו שאינו בטמא ואף שלא נפסלה הפרה עבור זה אם לא נגע בה רק ע"י פשוטי כלי עץ ונשארה טהורה ויחזור הטהור ויניחנה מחדש על האש מ"מ זה הטמא שהניח אותה אינו מטמא בגדים וא"כ גם כאן כיון שנתנבלה בשחיטה א"כ זה ששוב עוסק בשרפתה אם היה נוגע בה היה נטמא תיכף כשנגע בה שוב הוא פסול לשרפת פרה ואפילו היה שורף שוב פרה אדומה אחרת כשרה לא היה מטמא בגדים ואין הטעם משום שהפרה היא פסול ותיפוק ליה שהשורף הוא פסול לכן הוצרך רש"י לומר כגון שלא נגע בה אבל מה שקשה לי הוא למה הוצרך לומר בפשוטי כלי עץ והרי אפילו כלי מתכת כיון שעל ידי נבלה אין הכלי נעשה אב הטומאה ואין אדם מקבל טומאה רק מאב הטומאה: בתוס' בד"ה כגון פירש בקונט' בעוף קדשים עיין בדבריהם והנה רש"י לא פירש באוקימתא דרבא בעוף רק בדברי רב יוסף והנלע"ד כוונת רש"י בזה לתרץ קושיות התוס' בד"ה אמר ר"ל וכו' דרבא ס"ל בזבחים אינה לשחיטה אלא לבסוף ואפ"ה אמר הלכה כר"ל בתלת והוה ליה למימר בארבע וס"ל לרש"י דזה היה כוונת רבא דמוקי פלוגתייהו בשוחט ס"א וכו' וס"ל דר"י ורשב"ל שניהם בפה מלא דברו וקיימו בין בבהמה ובין בעוף דר"ל ס"ל דאפילו בעוף אינה לשחיטה אלא בסוף ולא איכפת ליה במה דעשה מעשה חטאת העוף בחוץ דדוקא בעשה מעשה חטאת בהכשרו כגון סימן א' למטה זה הוא שעשה חטאת בשלמות אבל סימן א' בחוץ כיון שהוא עולת עוף דבעי בפנים ב' סימנין תחלת שחיטה מקרי ולכן סתם ר"ל ואמר אינה לשחיטה אלא לבסוף בשום מקום בין בעוף ובין בבהמה ור' יוחנן ג"כ פליג בין בעוף ובבהמה וסובר בכל מקום ישנה לשחיטה אבל רבא לעצמו לא מצינו לו בזבחים שאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף בפירוש דנימא דכללא כ"ל גם בעוף כן אלא מכללא דייקנין דס"ל לרבא אינה לשחיטה אלא לבסוף מדאמר שם (דף ל ע"א) הרי שחיטה דלחצות דמר מוכח דס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף ושם בבהמה מיירי וא"כ איכא למימר שרבא לעצמו לא ס"ל לא כר"י ולא כרשב"ל אלא מחלק בין הפרקים דבהמה אינה אלא לבסוף אבל בעולת העוף היכא דעשה מעשה חטאת בחוץ חייב ומטעם דרב יוסף שהרי עשה בה מעשה חטאת בעוף אבל רשב"ל ס"ל לרבא דודאי גם בעוף ס"ל כן מדסתם ואמר בפה מלא אינה לשחיטה אלא לבסוף.

ובזה כבר תירץ רבא את עצמו על שלא אמר הלכה כרשב"ל בארבעה שהרי בזה אין הלכה כרשב"ל לגמרי ועל זה הקשה לו רבה בר שימי דמר דהיינו רב יוסף לא אמר הכי אלא דבעוף גם ריש לקיש מודה ואף שרשב"ל כללא כ"ל משום דמיירי במיעוט סימנין בחוץ ובזה בהמה ועוף שוים וא"כ אעפ"כ היה לך לכלול הך דרשב"ל בהדי הנך דהלכה כרשב"ל זה כוונת רבה בר שימי בקושייתו לרבא: דף ל ע"ב בעי ר"פ החליד במיעוט

סימנין מהו תיקו והנה רש"י מפרש כל, הני בעיות במיעוט סימנין היינו מיעוט בתרא ופסק דספיקא לחומרא וכן פסק בשהה במיעוט בתרא לחומרא ולפי זה על כרחך הך בעיא מן התורה היא אם מן התורה פסול דאי הוה הספק רק אי מדרבנן החמירו א"כ הוה ספק דרבנן ולקולא אלא על כרחך ספק תורה ומעתה אני אומר דבר חדש לרש"י אף דפוסק לאסור שהייה וכל דיני שחיטה גם במיעוט בתרא מ"מ בעוף אם שהה בין סימן לסימן אין השהייה פוסלת ומנא אמינא לה אומר אני דאי אמרת דגם בין סימן לסימן שהייה פוסלת ואף דכבר הוכשר בסימן הראשון זה אם אינו שוחט השני כלל אבל אם גמרו ושחטו מקרי הכל שחיטה אחת וכדפירש רש"י בהדיא כאן בבעיא דרב פפא לענין מיעוט בתרא ונלע"ד דמחמת קושיא זו סבירא ליה להראב"ד דבעיא זו דשהייה במיעוט סימנין או החלדה הוא רק אם מדרבנן החמירו אבל מן התורה ודאי שאין שום פסול אחר שחיטת ההכשר דהיינו רוב א' בעוף ורוב ב' בבהמה וכיון דבעיות הללו היא מדרבנן שפיר פסק הראב"ד דנקטינן ספיקו לקולא ומתורץ תמיהת הכסף משנה בפ"ג מה' שחיטה ה' ד].

א"כ קשה רבא דאמר בזבחים (דף מה ע"ב) בשהה בסימן שני בעולת העוף לא פסלה לרבנן ומטעם דסימן שני לאו מטעם שחיטה הוא בעולת עוף רק לקיים מצות הבדלה וקשה וכי גרע מעוף חולין שסימן שני הוא שלא לצורך כלל ואעפ"כ שהייה פוסלת בו מטעם דכולה חדא שחיטה מקרי א"כ למה בעולת העוף לא נימא דכולה חדא מליקה מקרי אלא ודאי דבין סימן לסימן גם בחולין לא פסלה שהייה ולא שייך למימר חדא שחיטה הוא דסימן שני לית ביה מצות שחיטה כלל בעוף משא"כ מיעוט בתרא יש בו מצות שחיטה לכתחלה בעוף ובבהמה אף שאינו מעכב מ"מ אם שחט שייך לומר כולה חדא שחיטה היא וכן מבואר ברש"י בפירוש לעיל (דף כא ע"ב) בד"ה ואינו מבדיל בסימן א' עיין שם ותראה דמיעוט הסימן יש מצוה בעוף לכתחלה אבל סימן שני אפילו מצוה לכתחלה ליכא ודע שעל כרחך כוונת רש"י שם דמיעוט הסימן יש מצוה לכתחלה היינו גם מן התורה דאל"כ אכתי קשה כיון דמדאורייתא לית ביה מצוה כלל אם כן איך גומר הסימנין בחטאת העוף הרי מה שעושה יותר ממצות שחיטה מקרי הבדלה ובחטאת לא יבדיל כתיב ואף שקשה מאד לעשות חילוק מן התורה בין לכתחלה לדיעבד מ"מ דברי רש"י שם מוכיחים כן ובוזה מתורץ מה שהקשו התוס' שם בד"ה ואינו מבדיל על דברי רש"י ממה דאמרינן בריש פרק ב' דקתני השוחט דיעבד אאחד בעוף עיין שם ולדידי ניחא דמודה רש"י דמדרבנן הוא מצוה גם בעוף סימן השני אבל מיעוט סימן הראשון הוא מצוה לכתחלה גם מן התורה ועיין במהרש"א שכתב בתוס' בד"ה החליד וכו' להיפך מסברא הנ"ל והחמיר יותר בין סימן לסימן בעוף מבאמצע הסימן המהרש"א בשטת התוס' קאי שהוא רק מדרבנן גזרה אטו בהמה ובבהמה בודאי בין סימן לסימן הוא חמור יותר ולכן ראוי לגזור בעוף בין סימן לסימן משום בהמה ובאמצע הסימן גם בבהמה אינו מן התורה במיעוט קמא גם בבהמה א"כ למה יגזרו רבנן כלל בזה לא בבהמה ולא בעוף אבל לשטת רש"י נהפוך באותו סימן במיעוט בתרא דקנה או בוושט בין מיעוט קמא ובין מיעוט בתרא היא ספיקא דאורייתא אבל בין סימן לסימן בעוף ודאי אינו מן התורה לענין שהייה וממילא דליכא ספיקא דאורייתא בעוף גם בהגרמה ובהחלדה בסימן שני: דף לא ע"א גמרא מאי לאו אדם דומיא דכלים וכו' קצת קשה

ולמה לו הנחה זו דאדם דומיא דכלים והלא מכלים עצמם יכול להוכיח דחולין לא בעי כוונה שהרי כלים לאו בני כוונה נינהו ואפ"ה טהורים וצריך לומר דאיכא למימר דכלים דלאו בני כוונה נינהו לא בעי כוונה אבל אדם דבעל כוונה הוא צריך כוונה לכן צריך לומר אדם דומיא דכלים: ועוד נלע"ד דמה דקאמר ומנא תימרא אין הכוונה על חולין סתם דלא בעי כוונה אלא הכוונה להוכיח דאפילו חולין שיש ביה איסור כרת ג"כ לא בעי כוונה וכדלעיל דבעי חולין ולא בעי כוונה ולכן מביא גל וכו' על האדם וכלים וקשה למה ליה אדם דהרי מכלים כבר מוכח דלא בעי כוונה ומה בין אדם לכלים אלא דקמ"ל שגם אדם אפילו נדה ג"כ מותר דומיא דכלים בלא כוונה ודחי ליה לא כלים דומיא דאדם ואפילו חולין גרידא דלית ביה עון כרת ג"כ בעי כוונה ולבסוף שהוכיח דחולין לא בעי כוונה ממשנה דטבל ולא הוחזק וא"כ ליכא למימר כלים דומיא דאדם ועל כרחך צ"ל אדם דומיא דכלים וא"כ קשה נתני כלים לחוד ואדם דלא בעי כוונה ג"כ נדע מכלים אי נמי ממשנה דטבל ולא הוחזק אלא ודאי דקמ"ל דשום אדם אפילו נדה לא בעי כוונה ושפיר מוכח למסקנא דאפילו כרת מותר בלי כוונה תוס' בד"ה ואי אשמעינן וכו' קמ"ל דאפ"ה פסלי רבנן וכתב מהרש"א אין להקשות אמאי לא נקיט רבותא טפי לרבנן דאפילו מתכוין לחתיכת בשר פסלי רבנן דיש לומר דמלתא מציעא נקט וכו' ודבריו דחוקים ולולא דברי התוס' שבפ"ק דזהו הוא רבותא לרבנן אמינא דכל זה רבותא לר' נתן דהרי בפ"ק (דף יב ע"ב) מוקי לה שהלכה ובאה ואמרתי שאף דגם לר' נתן בעינן עכ"פ מכח אדם מ"מ גם ההבאה כחו הוא שעל ידי שזרקה בכח גדול בכותל קפצה לאחוריה ובאה וא"כ בין ההליכה ובין ההבאה כח אדם הוא ואמינא לא מבעיא אם מתכוין לכתחלה לזה שע"י כח הזריקה תחזור לאחוריה פשיטא דמהני שהרי גם על החזרה יש אפילו כוונת אדם ואף שלא נתכוין לחתיכה כלל מ"מ נתכוין למעשה אלא אפילו נתכוין לנעצה בכותל פירוש שתשאר נעוצה בכותל אלא שלא נתקיימה מחשבתו בזה וחזרה לאחוריה ובאה נמצא שאין על ההבאה כוונת אדם אפילו למעשה בלי חתיכה ואפ"ה מכשיר ר' נתן דעכ"פ ע"י כחו נעשית וא"כ מה שאמר לנעצה בכותל הוא ג"כ לרבותא דר' נתן ובזה מתורץ מה שנתקשה רש"י לעיל (דף יד ע"ב) דמוקי שהלכה ובאה וכתב רש"י דהה"ד דהוה מצי לאוקמי ששחטה בהליכה לבד אלא שהיה בסכין מלא צואר חוץ לצואר עיין שם שנדחק רש"י ולדידי ניחא דלהכי אוקמה שהלכה ובאה ואז שפיר הוה לנעצה בכותל רבותא לר"נ משא"כ אם מוקי ששחטה בהלכה הוה כיון דלר"נ בעי למימר רבותא מדלא נקט אפילו מתכוין לחתיכת בשר דהוא רבותא יותר לרבנן וא"כ דלרבותא אליבא דר"נ בעי למה נקט לנעצה וכו"ל: שם ע"ב מ"ד לגזור משום חרדלית וכו' א"נ משום ראשין אטו כיפין ויש לדקדק בשלמא אי מדין כוונה רוצה לחדש א"כ שפיר איצטריך למתני אדם וכלים דאי הכוונה להשמיענו שא"צ כוונה קמ"ל דאפילו אדם א"צ כוונה משום דאדם דומיא דכלים ואי להיפך קמ"ל דאפילו כלים דלאו בני כוונה נינהו אפ"ה צריכין כוונה ע"י אדם הטובל אותן וקמ"ל כלים דומיא דאדם אבל כיון דמדין כוונה לא שמענו ומשנה זו כלים כמ"ש התוספות בד"ה וכי תימא אלא דקמ"ל דלא גזרינן אטו חרדלית או אטו כיפין א"כ אין חילוק בין אדם וכלים ולמה קתני תרוייהו ונראה דלהכי קאמר תרתי משום חרדלית ומשום כיפין וזה פשוט דטבילה בכיפין לא משכחת באדם כי אם בכלים שיכול לזרקן באויר וכמ"ש רש"י ואין מטבילין בכיפין שלא יזרוק כלים נמצא

דגזרה אטו כיפין שייך רק בכלים ולא באדם וגזרה משום חרדלית דהיינו שאין בו מ' סאה שייך רק באדם דאדם בעי מ' סאה מן התורה אבל כלים דמדאורייתא לא בעי מ' סאה רק מדרבנן אין לגזור בהו אטו חרדלית וא"כ שפיר איצטריך למתני אדם וכלים דחד מחבריה לא אתי ובוזהתשכיל ותבין עומק כוונת רש"י שנתחכם לפרש משום חרדלית שהוא פחות מארבעים סאה ולא רצה לפרש כפירוש התוס' משום זוחלין דא"כ בזה אדם וכלים שוים וקשה נתני כלים לחוד ולא נתני אדם וממילא ידעינן דלא גזרינן לא משום כיפין ולא משום זוחלין ונדע דגם אדם שרי ולכן פירש רש"י משום ארבעים סאה וא"כ אי לאו דתנן אדם בפירוש הוה אמינא בכלים לא גזרינן לפי שארבעים סאה בכלים הוא לאו דאורייתא אבל באדם שהוא דאורייתא גזרינן וק"ל: ודעת התוס' כנ"ל דהם ס"ל דאיצטריך אדם וכלים לומר דאדם היינו אפילו נדה שיש בה כרת אפ"ה לא גזרינן אטו חרדלית ואי לא הוה תנן רק אדם לא הוה מוקמינן ליה לענין נדה לבעלה רק לשאר חולין אבל השתא דתני כלים מיותר אדם לענין נדה: שם אמר רבא שחט פרה וכו' הנה הא דמלאכה פוסלת בפרה משנה שלמה היא דפוסל אפילו בדיעבד דכך שנינו בפ"ד דפרה כל העוסקין בפרה פוסלין אותה במלאכה אחרת אבל הפסול שהוא משום ושחט אותה שלא ישחוט אחרת עמה זה לא שנינו במשנה רק הוא בספרי שאין שוחטין ב' פרות כאחת אבל לא נתבאר אם פוסל אפילו בדיעבד וכן במשנה פ"ג דפרה לא היתה פרה רוצה לצאת אין מוציאים עמה וכו' ולא אדומה שלא יאמרו שתים שחטו ומדאסר משום שלא יאמרו שתים שחטו מכלל שאסור לשחוט שתים אבל לא נתבאר אם פסול גם בדיעבד ואי משום דכתיב ושחט אותה שלא ישחוט אחרת עמה א"כ הוא מן התורה ואסור אף דיעבד זה אינו הכרח דכמה דברים מצינו בקדשים שהוצרך קרא מיוחד לעכב ואף דאיכא למימר דפרה שאני דחקה כתיב בה וכל הכתוב בה מעכב מ"מ אכתי לא שייך למפרך פשיטא ולפי זה מה דאמר נשחטה בהמה וכו' לר"נ פרה פסולה שפסול זה לאו משום מלאכה הוא אלא משום דכתיב אותה לבדה וטובא קמ"ל דפוסל אף דיעבד א"כ מאי מקשה כאן פשיטא.

ובזה היה נראה דיותר ניחא גרסת הרמב"ם בשמעתין דרבא קאמר נשחטה בהמה אחרת עמה לר' נתן שתיהן כשרות לרבנן פרה כשרה ובהמה פסולה פשיטא מהו דתימא ושחט אותה שלא ישחוט אחרת עמה קמ"ל דהני מילי בשתי פרות אדומות עיין ברמב"ם פ"ד מה' פרה הל' י"ח ובכ"מ שם וגרסא דידן נלע"ד דמקשה פשיטא כיון דתנן במס' פרה אין מוציאים עמה אדומה שלא יאמרו שתים שחטו מכלל דשחיטת שתים אוסר אפילו דיעבד דאל"כ לא היו גוזרין על ההוצאה משום השחיטה ולכן מקשה פשיטא.

וגוף דין זה אם שחט ב' פרות אדומות כאחת לדברי התוס' בשמעתין בד"ה נשחטה דבב' פרות לא שייך פסול מלאכה אחרת וא"כ אין האיסור רק משום אותה ולא אותה וחברתה לא נתבאר אם פוסל אף דיעבד וברמב"ם בריש פרק ד' אין שוחטין שתי פרות אדומות כאחת שנא' ושחט אותה ולא ביאר גם הרמב"ם איך הדין בדיעבד ואעפ"כ לדינא הדבר פשוט שאסור בדיעבד שהרי קאמר בשמעתין נשחטה בהמה אחרת עמה לר' נתן פרה פסולה והרי בזה אין כאן פסול מלאכה ונמצא שמשום ושחט אותה פסולה ומינה דבשחט שתי פרות אף שלדברי התוס' אין בזה פסול מלאכה מ"מ פסולים משום ושחט אותה אבל לגרסת הרמב"ם דלר' נתן שתיהן כשרות אין לנו הוכחה ונראה דאעפ"כ מוכח

דפסולה אף דיעבד שהרי לגרסת הרמב"ם קאמר פשיטא סד"א ושחט אותה אמר רחמנא ולא אותה ואת חברתה ואפילו בהמת חולין נמי קמ"ל ולפי גרסא זו הסד"א הוא דאפילו בהמת חולין נמי קמ"ל רבא דבהמת חולין לא וממילא משמע דאם היה באמת גם בהמת חולין במשמע היתה נאסרת גם דיעבד שהרי דברי רבא בדיעבד הם ואמנם אטו הכ"מ קיבל גירסא זו איש מפי איש עד הרמב"ם הכ"מ מדעתו קאמר לתרץ פסקי הרמב"ם שעל כל פנים לא היה להרמב"ם הגרסא שלפנינו ונוכל לומר שגרסת הרמב"ם היה כך סד"א דהואיל וכתוב ושחט אותה ולא אותה ואת חברתה אפילו דיעבד נמי קמ"ל וא"כ הקמ"ל הוא שאינה אסורה בדיעבד ודע דעל כרחק אי אפשר לקיים גרסת הכ"מ דלגרסתו א"כ המסקנא היא דאותה ולא אותה ואת חברתה היינו דוקא פרה אדומה כמותה אבל פרת חולין אינה בכלל וקשיא לי דהרי בקרא והוציא אותה דרשינן גם כן שלא יוציא אחרת עמה כדאמרינן ביומא (דף מב ע"ב) ובין רבי ובין רבנן דרשו והוציא אותה לבדה וכדמקשה התם ות"ק הא כתוב אותה וכו' אלא דת"ק דריש טעמא דקרא ומוקי ליה דוקא באדומה ומטעם שלא יאמרו שתיים שחטו או בשחורה שלא יאמרו שחורה שחטו ולרבי דלא דריש טעמא דקרא גם חמור במשמע וא"כ בכאן ושחט אותה לבדה אין לנו טעם למדרש טעמיה דקרא ואפ"ה דרשינן אותה ולא אותה ואת חברתה דוקא פרה אדומה כמותה וא"כ גם בקרא והוציא אותה נימא ולא אותה ואת חברתה דוקא פרה אדומה ולמה אסרינן גם חמור לרבי ולת"ק נמי אי לאו דדרשינן טעמא דקרא אלא ודאי דגם כאן נמי לא דרשינן חברתה דומיא דידה ובאמת גם בהמת חולין במשמע אבל חמור ודאי אינו במשמע דחמור ר לא שייך בו שחיטה אבל עכ"פ גם חולין במשמע ודלא כגרסת הכ"מ אלא ודאי גרסת הרמב"ם היתה כפי שכתבתי דדוקא לכתחלה אסור ואף דכתיב חקה היינו אם שינה בגוף מעשה הפרה כמו פסול מלאכה שהטעם משום היסח הדעת מן הפרה אבל פסול חוץ ששחט אחרת עמה שאין כאן שום חסרון במעשה הפרה כמו לר' נתן בנשחטה אחרת עמה שאין כאן היסח הדעת או שחט ב' פרות אדומות לדברי התוס' שאין כאן היסח הדעת איכא למימר דלא קאי חקה על זה: ותדע דלא פסלינן דיעבד משום אותה דהרי בהוציא הכתוב והוציא אותה לבדה וזה דרשינן בין לרבי ובין לרבנן וא"כ נימא דגם בדיעבד פסול אם הוציא אחרת עמה והנה הרמב"ם בריש פ"ד מה' פרה זה לשונו שם הלכה ב' לא רצתה פרה לצאת אין מוציאין עמה שחורה שלא יאמרו שחורה שחטו ולא אדומה שלא יאמרו שתיים שחטו עכ"ל וקשה למה לא הביא הקרא דכתב והוציא אותה כשם שהביא לעיל מיניה בהלכה א' שכתב אין שוחטין ב' פרות אדומות כאחת שנאמר ושחט אותה ועל כרחק צריך לומר דכאן בהוצאה לא הוצרך להביא הקרא כי די לו בטעם שלא יאמרו שתיים שחטו וקשה אדרבא מטעם זה מפשטא דלישנא משמע שהוא רק איסור לכתחלה והיה לו להביא קרא והוציא אותה שנדע שהוא אסור אף דיעבד אלא ודאי שבאמת אין איסור רק לכתחלה אף דכתיב אותה וא"כ הה"ד בשחיטה ואין לומר שאני התם בהוצאה דשם יש לנו טעם ודרשי רבנן טעמיה דקרא ולכך אמרינן שגם הכתוב לא הקפיד רק לכתחלה אבל בשחיטה שהוא גזרת הכתוב בלי טעם אסור אף דיעבד א"כ קשה שם ביומא (דף מב ע"ב) דקאמר אבל בין רבי לרבנן דאפיק חמור בהדה והרי גם בפרות שתיים יש נ"מ ביניהם דלרבי דלא דריש טעמא דקרא אסור אף דיעבד ולרבנן דדרשי טעמא אינו אסור בדיעבד אלא ודאי

דגם לרבי אינו אסור בדיעבד: ודע דבדברי הרמב"ם הנ"ל פ"ד מפרה הל' ב' תמיה לי טובא שהרי שם ביומא אמרו מאן ת"ק היינו ת"ק דרבי ר"ש היא דדריש טעמא דקרא וא"כ כיון שהרמב"ם פסק בפ"ג מה' מלוה הלכה א' דאלמנה בין עניה ובין עשירה אין ממשכנין אותה והיינו כר' יהודה בשלהי ב"מ (דף כט) דלא דריש טעמא דקרא וא"כ היה לו לפסוק כאן כרבי והרי אמרו אבל דאפיק חמור בהדה דלרבי אפילו חמור אסור להוציא עם הפרה ולמה השמיט הרמב"ם דין זה וכתב רק שחורה ואדומה ועוד שכתב בהדיא הטעם שלא יאמרו שחורה או שתים שחטו ומשמע בפירוש דבחמור דליכא כל הני חששות מותר ולרבי אין באיסור זה טעם רק גזרת הכתוב.

ועיין בלח"מ ריש פרק ג' מה' מלוה שוב פקחתי עיני וראיתי שהתוי"ט במס' פרה פרק ג' משנה ז' הקשה ג"כ קושיא הנ"ל: שם ע"ב אמר רבא שחט פרה ושחט בהמה אחרת עמה לד"ה פסולה כו' והנה הרמב"ם בפ' ד' מה' פרה אדומה הלכה י"ח פסק שחט פרה ונשחט בהמה עמה כשרה שאין שחיטת חולין צריכה כוונה והקשה הכ"מ שם כיון שהרמב"ם פסק כר"נ דשחיטת חולין לא צריכה כוונה ובגמרא דחולין מפורש דאם נשחטה בהמה אחרת עמה פסולה לר"נ דאף שאין לפוסלה משום מלאכה כיון שלא היה דעתו על האחרת מ"מ מפסלה משום דכתיב אותה ולא אותה ואת חברתה וא"כ פסק הרמב"ם נגד הגמרא והכ"מ שם כתב דלהרמב"ם היה גירסא אחרת בגמ' ע"ש: ואמרתי ליישב דברי הרמב"ם ואין אנו צריכין למחוק הגירסא שלפנינו דהנה במס' יומא (דף מב ע"א) פליג רב ושמואל אי שחיטת פרה אדומה כשרה בזר ויליף שם שמואל מדכתיב ושחט אותה לפניו שיהי' זר שוחט ואלעזר רואה מכלל דשחיטה כשרה בזר ופריך הגמרא לרב האי לפניו מאי עביד ליה ומתרץ שלא יסיח דעתו מיניה ושמואל שלא יסיח דעתו מנ"ל יליף מושרף את הפרה לעיניו ורב חז' לשחיטה וחד' לשרפה וצריכי כו' עכ"ל ע"ש.

והרמב"ם בפרק הנ"ל סוף הלכה י"ד כתב וז"ל ומנין שמלאכה פוסל בה שנאמר ושחט אותה מפי השמועה למדו שלא בא הכתוב אלא ללמד שאם נתעסק בדבר אחר בשעת שחיטה פסולה שנאמר ושרף את הפרה לעיניו שיהיו עיניו בה ללמד שהמלאכה פוסלת בה משעת שחיטה עד שתעשה אפר וכל העוסק כו' ע"ש.

והנה לדעת הרמב"ם וכן הוא בספרי (הובא בתוי"ט ובר"ש בפרק ד' דמס' פרה משנה ד' ע"ש) דמקרא דאותה מפיק דפוסלת במלאכה. ומלאכה והיסח הדעת חדא מלתא הוא דטעמא דמלאכה הוא משום היסח הדעת.

ולפי זה קשה מאי פריך הגמ' במס' יומא לשמואל שלא יסיח דעתו מנ"ל דלמא מפיק ליה מדכתיב אותה כדדריש בספרי. וי"ל דהנה עוד קשה כיון דלרב יש שתי דרשות מלפניו ולעיניו חז' לשחיטה וחד' לשרפה והגמ' עביד צריכותא דשניהם צריכים א"כ אמאי לא פריך לשמואל דלית ליה אלא חז' דרשא דושרף את הפרה להיסח הדעת אשכחן בשעת שרפה דהיסח הדעת פוסל בשעת שחיטה מנ"ל דהא שחיטה משרפה ליכא למילף כדעבד הגמ' הצריכותא לרב.

אמנם חדא קושיא מתורצת בחברתה דגם המקשה דפריך לשמואל שלא יסיח דעתו מנ"ל נמי הוי ידע דיש לדרוש היסח הדעת מדכתיב אותה כדדריש ליה בספרי וגם ידע מהך

צריכותא דלקמן דצריך שני לימודים חד לשרפה וחד לשחיטה ופריך שפיר לשמואל דאף דדריש אותה להיסח הדעת היינו בשחיטה אבל בשרפה מנ"ל דשרפה משחיטה ליכא למילף ומתרץ מושרף את הפרה לעיניו א"כ גם בשרפה כתיב שלא יסיה דעתו ופריך הגמרא לרב האי לעיניו מאי עביד ליה ומתרץ חד לשרפה וחד לשחיטה ובאמת רב לא דרש אותה לענין היסח הדעת כדדריש בספרי אלא רב דרש אותה לדרשא דרבא הכא במס' חולין אותה ולא אותה ואת חברתה ולכל מר כדאית ליה לרבנן לשוחט שני פרות כדמתרץ בתוס' ד"ה נשחטה ולר"נ לנשחטה בהמה אחרת עמה שלא בכוונה ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם דמלאכה שפוסל בשחיטה נלמד מאותה ופסול מלאכה בשרפה נלמד מלעיניו והוא ממש כשמואל דגם לשמואל אנו צריכין שני דרשות כנ"ל והך צריכותא עביד הגמרא בין לרב ובין לשמואל ולפ"ז יש לתרץ קושי' העולם על התוס' בד"ה נשחטה דמקשים לרבנן אותה ולא את חברתה למה לי כו' ע"ש.

ומקשים העולם דלמא באמת רבנן לא דרשי אותה ולא אותה ואת חברתה רק שהם דרשי אותה כדדריש בספרי לענין שמלאכה פוסלת בה משום היסח הדעת ולפי דברי הנ"ל א"ש וקושי' התוס' הוא דאי אותה דרשי רבנן לענין שהמלאכה פוסל בשחיטה ולא דרשי כלל אותה ולא אותה ואת חברתה א"כ קשה לרבא מנ"ל דלר"נ נשחטה בהמה אחרת עמה דפסולה מדכתיב אותה ולא אותה ואת חברתה מנ"ל לרבא הא דלמא גם ר"נ דרש אותה לענין שהמלאכה פוסל ולא דרש אותה ולא את חברתה ומנ"ל לרבא להרבות בפלוגתא וכיון שצריכין לומר דרבנן לא דרשי אותה אלא לענין מלאכה שפוסל בה ממילא גם ר"נ דורש כן כיון שלא מצינו דר"י פליג בהך דרשה עם רבנן ומנ"ל לרבא לאפושי בפלוגתא בין ר"נ לרבנן.

אלא ודאי ע"כ צ"ל דרבא קאי הכא אליבא דרב במס' יומא דסובר שחיטת פרה פסולה בזר וא"כ לפניו דכתיב בשחיטה אתי לענין היסח הדעת דפוסל בשחיטה וא"כ לא צריך אותה לענין מלאכה דפוסל בשחיטה דזה נלמד מדכתיב לפניו וע"כ צריך לומר דקרא דאותה בא לדרשה דאותה ולא את חברתה ושפיר מקשים התוס' לרבנן למה לי ומתרצים דלרבנן צריך אותה ולא את חברתה לענין שוחט שני פרות אדומות דליתא משום היסח הדעת: היוצא מכל הנ"ל דמה דדריש רבא אותה ולא אותה וחברתה ופוסל לר"נ כשנשחטה בהמה אחרת עמה הוא רק אליבא דרב דסובר שחיטת פרה פסולה בזר ודרשינן לפניו דכתיב בשחיטה לענין היסח הדעת דפוסל בשחיטה וא"כ הך אותה מיותר הוא וצריך למדרש אותה ולא אותה ואת חברתה ושפיר פסול לר"נ כשנשחטה בהמה אחרת עמה.

אבל לשמואל דסובר שחיטת פרה כשרה בזר והך לפניו אתי להתיר שחיטת זר שיהיה זר שוחט ואלעזר רואה א"כ היסח הדעת דפוסל בשחיטה ילפינן מאותה כנ"ל והשתא לשמואל ליכא למדרש אותה ולא אותה ואת חברתה דהך אותה צריך לגופא שלא יסיה דעת בשחיטה וא"כ לשמואל אם נשחטה בהמה אחרת עמה כשרה גם לר"נ הואיל ולא דריש אותה ולא אותה ואת חברתה ולפ"ז צדקו דברי הרמב"ם דהרמב"ם אזיל לשיטתו שפוסק בפ"א מה' פסולי מוקדשין הלכה ב' כשמואל דשחיטת פרה כשרה בזר ע"ש ולפ"ז פסק שפיר דנשחטה בהמה אחרת עמה כשרה אף לר"נ דהואיל ולשמואל לא

דרשינן כלל אותה ולא את חברתה דאותה צריך לגופא להיסח הדעת כנ"ל ודוק: אבל לפ"ז קשה כיון דהרמב"ם לא דרש כלל אותה ולא אותה וחברתה א"כ האיך כתב בריש פ' ד' מהלכות פרה אין שוחטין שתי פרות אדומות כאחת שנאמר ושחט אותה עכ"ל הרי מפורש בדברי הרמב"ם דדריש אותה ולא את חברתה.

לכך נראה לי דמה שכתב הרמב"ם דאין שוחטין ב' פרות כאחת משום שנאמר אותה לאו כונתו משום דרש דאותה ולא חברתה אלא דלא ס"ל כסברת התוס' דשתי פרות לא מפסלי משום מלאכה אלא סובר כדעת רש"י במס' יומא (דף מב ע"ב) ד"ה שלא יאמרו גם בשני פרות שייך משום מלאכה אבל לפי דעת הרמב"ם ורש"י דגם בשחיטת שני פרות שייך מלאכה אחרת קושי' התוס' במק"ע לרבנן למה לי אותה ולא את חברתה הא בלא"ה נמי פסול משום מלאכה אחרת: ואמרתי לתרץ דכל אחד על מקומו יבוא בשלום דהתוס' קאי הכא אליבא דרבא ורבא ליכא למפסיל שוחט שני פרות משום מלאכה אחרת והרמב"ם ורש"י קאי אליבא דשמואל ולשמואל גם בשני פרות שייך מלאכה אחרת דהנה לפי מה שכתבתי לעיל דלרב ולרבא פסול מלאכה אחרת בשחיטה מפיק להו מקרא דלפניו ולשמואל מפיק ליה מדכתיב אותה כדדריש לי' בספרי ומעתה אני אומר שיש נפקותא דאי דרשינן פיסול מלאכה אחרת מקרא דאותה צריכין אנו לומר דמשמעות הדרש הוא כך דאותה הוא מיעוט ודרשינן ושחט אותה שיהיה כוונתו בשעת שחיטה לשחוט רק אותה לבדה ולא שיהי' לו עוד שום כוונה אחרת בשעת שחיטה ולכך כשיש כונתו גם על מלאכה אחרת פסולה והשתא מה שמלאכה אחרת פוסל בה לאו משום היסח הדעת הוא אלא דגזירת הכתוב הוא מאותה שיהי' כוונתו רק על אותה פרה לבדה וכיון דמכח מיעוט פסלינן מלאכה אחרת וא"כ כששחט שני פרות אף שאין בה היסח הדעת אפ"ה פסול מכח מיעוט דאותה דכי היכי דממעטינן מאותה כוונת מלאכה אחרת כמו כן ממעטינן נמי בששחט פרה אחרת בכוונה דמאותה ממועט הכל שיהיה כל מחשבתו רק על אותה פרה לבדה ולפ"ז שחיטת שני פרות פסול מכח מיעוט דאותה אבל אי דרשינן פיסול מלאכה אחרת מקרא דלפניו א"כ לאו מכח מיעוט פסלינן מלאכה אחרת אלא הואיל ולפניו הוא משמע שיהיה דעתו עליו בשעת שחיטה ולא יסיח דעתו ממנה וא"כ אינו פוסל אלא מלאכה שיש בה היסח הדעת כגון מלאכה אחרת אבל שחיטת שני פירות ליכאלמפסל משום היסח הדעת דהא דעתו היה על פרה אדומה כיון ששחט שתיים וא"כ מקרא לפניו ליכא למפסל שחיטת שני פרות והשתא א"ש דהתוס' קאי אליבא דרבא ורבא סובר כרב דלפניו קאי אפיסול מלאכה אחרת א"כ שפיר כתבו התוס' דאותה ולא אותה וחברתה צריך לרבנן לשוחט שני פרות דהואיל ומקרא דלפניו ליכא למעט אלא מלאכה אחרת שיש בה היסח הדעת ובשוחט שני פרות ליכא היסח הדעת אבל רש"י והרמב"ם סוברים כשמואל דפסול מלאכה אחרת ממעטינן מאותה א"כ גם שוחט שני פרות נמי ממועט מאותה כנ"ל.

ואין להקשות אמאי לא אמרינן דאותה ממועט הכל ואף מלאכה שעושה בלי כוונה נמי יהי' פוסל בה. ז"א דמיעוט דאותה קאי על ושחט שהוא בעי כוונה דמה שפוסל בקדשים פוסל בפרה הואיל וחטאת כתיב בה כמ"ש הרמב"ם בפ"ג הלכה ז' ושחיטת פרה צריכה כוונה אף לר"נ ועל זה קאי אותה למעט כוונה אחרת היינו מעשה שיש בה כוונה ודומיא דשחט ממעטינן מלאכה אחרת אבל היכא דליכא כוונה אינו פוסל ודוק: אבל לפ"ז

נשאר קושיא אחרת על הרמב"ם איך פסק הרמב"ם כשמואל דשחיתת פרה כשרה בזר הא לפי מה שכתבתי מוכח דרבא סובר כרב דשחיתת פרה פסולה בזר הואיל והוא דרש אותה ולא את חברתה לשוחט שני פרות ואיך פסק הרמב"ם דלא כרבא הא הלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך: ואמרתי לתרץ דמסתמא דתלמודא מוכח דהלכה כשמואל דשחיתת פרה כשרה בזר דהנה במס' יומא (דף מג ע"ב) אמר ר"י שחיתת פרה כשרה בזר וקאמר הגמ' ר' יוחנן לא מיבעיא דלתנא לא ציית אלא אפילו לרבי' לא ציית דאמר ר"י משום ר' שמעון כו' ע"ש ולכאורה יש לדקדק למאי מביא הגמ' דר"י פליג גם על רבו כיון שמצינו פעם אחד שר"י אמר לתנא פוק תני לברא לא מצינו שחיתה שיהי' פסולה בזר א"כ בודאי סובר דשחיתת פרה כשרה בזר ולמאי צריך להביא עוד הפעם מימרא דר"י אלא ודאי ע"כ שסתמא דתלמודא רוצה לפסוק הלכה כר"י דשחיתת פרה כשרה בזר ואי לא הביא הגמ' הך מימרא דר"י דפליג בפירוש על ר"ש בן יהוצדק לא הוי אמרינן דהלכתא כר"י דאין הלכה כתלמיד במקום רבו אלא היכא שפליג על רבו בפירוש והוי אמרינן דמה שאמר לתנא פוק תני היה קודם ששמע מרבו דשחיתת פרה פסולה בזר ולכך מביא הגמ' דר"י גופיה כשאמר הלכה זו בשם רבו היה פליג עליו ובזה שפיר הלכה כתלמיד במקום רבו היכא שפליג עליו בפירוש ודברי אלה ממש הם מרומזים בכ"מ בפ"א מה' פסולי מוקדשין ע"ש.

וא"כ שפיר פסק הרמב"ם דלא כרבא הואיל ומסתמא דתלמודא מוכח דהלכה כר"י: עוד נתעוררתי על קושית התוס' בד"ה נשחטה בהמה אחרת כו' שמקשים לרבנן למה לי אותה ולא את חברתה תיפוק ליה מטעם מלאכה עכ"ל ומתרצים דאיצטריך לשוחט שני פרות וכו' וקשה לי למאי צריכין התוס' לומר דבשני פרות ליכא משום מלאכה אחרת אמאי לא קיימו בסברתם דגם בשוחט שני פרות איכא משום מלאכה אחרת ואפ"ה צריכין לרבנן למדרש אותה על פי מה דאיתא במס' סוטה (דף ח' ע"א) ת"ר אין משקין ב' סוטות כאחת כדי שלא יהיה לבה גס בחברתה ר"י אומר לא מן השם הוא זה אלא אמר קרא אותה לבדה וקאמר בגמ' דת"ק ר' שמעון הוא דדריש טעמא דקרא ונפקא מני' רותתת ופריך הגמרא והא אין עושין מצות חבילות חבילות ומסקינן כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים ע"ש בגמ' הרי דלרבנן ממעטינן מאותה אפי' בשני כהנים וא"כ גם הכא גבי פרה נמי יש למעט מאותה ולא חברתה אפילו בשני כהנים אין עושין שני פרות אדומות כאחת ולפ"ז לא קשה קושית התוס' דשפיר צריך לרבנן אותה למעט שאין עושין שני פרות אפי' ע"י שני כהנים דליכא משום מלאכה ולא משום היסח הדעת דכל אחד שוחט פרה שלו ולכך צריך קרא דאותה למעט שני פרות אפי' ע"י שני כהנים ולדעתיה זה הוא קושיא חמורה על התוס' אך לפי דברי הנ"ל יש לתרץ דהואיל ורבא דהכא קאי אליבא דרב דסובר שחיתת פרה פסולה בזר והנה במס' יומא (דף מב ע"ב) קאמר בגמ' ונתת אותה אל אלעזר הכהן אותה לאלעזר ולא לדורות לאלעזר איכא דאמרי לדורות בכהן גדול ועיין בכ"מ בפ"א מהלכות פרה הלכה י"א שמביא כמה ברייתות ומשניות דסברי דצריכה כה"ג) ולפי זה לרב דפוסל שחיתת פרה בזר א"כ גם בשחיתה צריך להיות כהן גדול ומעתה ליכא למימר דאותה קאי למעט שני פרות בשני כהנים דבלא"ה אי אפשר בשני כהנים דכיון דצריך כהן גדול וליכא אלא חד כהן גדול ושפיר מקשים התוס' אך עדיין צ"ע דהא בריש פ' ד' דמס' פרה פליגי בזה דת"ק סובר שלא בכהן גדול פסולה

ור' יהודא מכשיר וא"כ לא מקשים התוס' מידי לרבנן דלמא רבנן סברי כר"י וכהן הדיוט כשר בפרה ושפיר יש למצוא שני פרות בשני כהנים אף לרב דפוסל בזר מ"מ סגי בכהן הדיוט אליבא דר' יהודא (ועיין בתוס' ישנים במס' יומא בד"ה שחיתת פרה בזר פסולה ע"ש ודוק): עוד יש להקשות דיש למצוא גם בכהן גדול שני כהנים גדולים כגון כהן המשמש וכהן שעבר כדאיתא במשנה דמס' מגילה (דף ט' ע"ב) אין בין כהן המשמש לכהן שעבר אלא פר יוה"כ ועשירית האיפה ע"ש הא לשאר דברים זה וזה שוים כדדייק בגמ' שם.

ואף שר"י שם פליג וסובר דראשון חוזר לעבודתו ושני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט הא ר' יוחנן לשיטתו סובר דפרה כשרה בכהן הדיוט כמו שמפורש בספרי הובא בכ"מ בפ"א מהלכות פרה הלכה י"ד ע"ש: ודע דבעיקר הדבר אם מקרא דאותה יש למעט בשני כהנים מקשה המגן אברהם בסי' קמ"ז סוף ס"ק י"א על הרמב"ם דלא מחלק בשני סוטות בין כהן אחד לשני כהנים ומקשה המג"א מסוגיא דסוטה דמסיק בכהן אחד אינו משקה אבל בשני כהנים משקה ומתיר המג"א דהרמב"ם מפרש בגמ' איפכא דכהן אחד משקה הואיל והוא בזה אחר זה ובשני כהנים אינו משקה דהוי בבת אחת ע"ש במג"א ואני בער ולא אדע עיקר תמיהתו על הרמב"ם דמה דמחלק בגמ' בין כהן אחד לשני כהנים היינו לר"ש דדריש טעמא דקרא שלא יהיה לבה גס בחברתה וברותתת משקין שני סוטות וע"ז פריך הגמרא דגם ברותתת אינו משקין שני סוטות דאין עושין מצות חבילות חבילות ומחלק בין כהן אחד לשני כהנים אבל לר' יהודא דלא דריש טעמא דקרא וממעט שני סוטות מקרא דאותה גם בשני כהנים ממעט דגזירת הכתוב הוא שלא להשקות שני סוטות בבת אחת ולכך לא מחלק הרמב"ם בכך דהרמב"ם פוסק כר' יהודא ואין להקשות למה לא קאמר הגמרא נפקא מיני' בין ר"ש לר"י שני כהנים ז"א חדא דהגמ' עדיין לא אסיק אדעתיה לחלק בין שני כהנים לכהן אחד ועוד אי לאו ברותתת גם לר' שמעון אינו משקה אפי' בשני כהנים דאכתי שייך בה לבה גס בחברתה כשהיא רותתת דגם חברתה עומדת להשקות מכהן אחר לכך צריך הגמרא לומר נ"מ ברותתת ובזה נ"מ בין ר"ש לר"י בשני כהנים דלר"ש משקין דלא שייך בה לבה גס בחברתה דהא היא רותתת ואינה מודה וגם משום אין עושין מצות חבילות חבילות לא שייך דהא איכא שני כהנים ולר' יהודא לא משקין אפי' בשני כהנים הואיל ור' יהודא אינו דורש טעמא דקרא וממעט בכל גונא מקרא דאותה אפילו בשני כהנים וא"כ אין מקום לקושי' המג"א ובוזה יש הכרעה דהרמב"ם פוסק כר"י דלא דרש טעמא דקרא ועיין ברמב"ם ריש פרק שלישי מהלכות מלוה ולוה ובלח"מ שם שהוא נבוכך בדעת הרמב"ם אי פסק כר"י דלא דרש טעמא דקרא אי כר"ש ע"ש באריכות ועיין במסכת נדרים (דף עג ע"א) ובר"ן שם והנה הרמב"ם בפ' י"ב מה' נדרים הלכה מ"ד פוסק דבעל מפר לשתי נשיו כאחת וכתב הלח"מ שם דהרמב"ם סובר דהגמרא קא פשיט אבעיא דרבא מרבנן דדריש אותה גבי סוטה משום טעמא דקרא שלא יהיה לבה גס בחברתה ופליגי אר' יהודא ובנדרי שתי נשיו ליכא טעמא לא דרשי אותה למעט והרמב"ם דמביא דאין משקין שני סוטות כאחת מדרשא דאותה הביא הפסק ולא מביא הטעם עד כאן דברי הלח"מ משנה שם בשנוי לשון והנה לדבריו הא גופא קשה למה אינו מביא הרמב"ם הטעם בשני סוטות דהא איכא נ"מ טובא לחלק בין כהן אחד לשני כהנים כקושי' המג"א: דף ב ע"א נשחטה

וכו' לר"נ איצטריכא ליה ורישא דקאמר שחט בהמה וכו' הוא הקדמה להוליד ממנה דין דנשחטה לא הוה מצי למימר נשחטה וכו' לר"נ פסולה דמנ"ל הא דלמא באמת דוקא שתי פרות וכקושיית התוס' בד"ה אבל לכן קאמר שחט וכו' לד"ה פסולה משום היסח הדעת א"כ ליכא למימר שתי פרות דקרא למה לי והרי בלא"ה פסול משום מלאכה וכקושיית התוס' בד"ה נשחטה אלא ודאי דקאי על בהמת חולין ובלי כוונה ואמנם התוס' שהקשו כן בד"ה אבל משום שכבר הקדימו בדבור הקדום דלרבנן על כרחך לשחוט בכוונה אתי וא"כ קשה אותה ל"ל תיפוק משום היסח הדעת וצריך לומר דבב' פרות לא שייך היסח הדעת ולכן הקשו גם לר"נ מנ"ל לאוקמי בבהמת חולין ובזה מתורץ קושיית מהרש"א על הגמרא דאיך קאמר דהוה אמינא לר' נתן בב' פרות וכו' ולדידיה דכל זה הוא רק הוה אמינא אי לאו דאמר רבא שחט אחרת ואז היה הוה אמינא דשחיטת בהמה עמה לא מחשב היסח הדעת ושפיר הוה מוקמינן בב' פרות אבל עכשיו שאמר רבא שחט וכו' לד"ה פסולה באמת אי אפשר לאוקמי בב' פרות ולכן הקשו התוס' קושייתם לרבנן דע"כ מוקמת בשחט עמה בכוונה וקשיא קרא למה לי תיפוק משום מלאכה והוכרחו לחדש דבשתי פרות לא שייך מלאכה וממילא שוב הקשו בדבור שאחריו מנ"ל באמת דלא מוקמינן אותה דוקא לשתי פרות: ואמנם אעפ"כ נוכל לתרץ קושיית התוס' דבאמת זה דוחק לומר דבשתי פרות לא שייך פסול מלאכה אלא לרבנן שבקי לקרא דדחיק ומוקים אנפשיה בשוחט בכוונה ועל כרחך צריכין לומר דבשתי פרות לא שייך פסול מלאכה אבל לר"נ כיון דאיכא לאוקמי בנשחטה שוב אין לנו הכרח לדוחק הזה ולומר דבשתי פרות לא שייך פסול מלאכה ומוקמינן ליה בנשחטה בהמת חולין עמה: ואמנם אכתי גם לר"נ איכא לאוקמי בב' פרות אדומות ובנשחטה בלא כוונה כסברת מהרש"א וצריך לומר דרבא סבר פרה קדשי מזבח ועל כרחך קרא לבהמת חולין אבל הרמב"ם דפסק דפרה קדשי בדק הבית לכן פסק דנשחטה בהמת חולין עמה כשרה ואין צריך לומר שהיה לו גרסא אחרת כמו שכתב הכ"מ אך מטעם הנ"ל עדיין אין מרפא לתרץ דברי הרמב"ם שהרי אף שפסק הרמב"ם שהוא קדשי ב"ה מ"מ כתב שכל הפוסל בקדשי מזבח פוסל בה מטעם דחטאת קרי' רחמנא ומהרש"א שכתב בשמעתין דסבר כמ"ד קדשי ב"ה כוונתו על ר' שמעון שם בפרק אין מעמידין דאיהו לא ס"ל חטאת קרי' שהרי מכשיר יוצא דופן: ברי"ף וברא"ש אשר לפנינו הגרסא במשנתינו שחט את הוושט ופסק את הגרגרת או שחט את הגרגרת ופסק את הוושט.

וכן העתיק במעדני מלך והוא טעות רק הגירסא הנכונה ברי"ף וברא"ש במשנתנו שחט את הוושט ופסק את הגרגרת או פסק את הגרגרת ושחט את הוושט ולא נשתנית הגרסא ברי"ף וברא"ש רק שלא נאמר ואח"כ שחט את הוושט ועיין במהרש"א ועיין בחידושי הרשב"א. ומעתה נחזי אנן מדוע באמת איירי משנתנו שהפסול נעשה בגרגרת והשחיטה בוושט ולמה לא נקט איפכא שחט הגרגרת וקרע את הוושט או קרע את הוושט ושחט הגרגרת.

ואף דלעיל (דף קח ע"א) קאמר בגמרא ואלו שחיטה בגרגרת לא קתני ודחי התם משום דגרגרת עבידא לאשתמוטי היינו התם דמיירי דנשמט מאליו אבל במשנתנו דמיירי שפסק הגרגרת בכוונה ככה יכול לקרוע הוושט ולשחוט הגרגרת כמו להיפך אמנם שם באחד בעוף איפלגו אמוראי אי או וושט או קנה או דוקא וושט ומסיק שם להלכה בין

וושט בין קנה מ"מ כאן במשנתנו דסבר ר"ע דשחיתת הושט לחוד מוציא מידי נבילה חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו ודוקא שחיתת הושט אבל שחיתת הקנה לחוד מודה ר"ע דלא מפקי מידי נבילה [ושחט אחד מהם דסיפא היינו המיוחד.

או אפשר לומר דאם נקרע ושוט כלו מודה ר"ע דהוה נבילה מחיים ומה תהני אח"כ שחיתת הקנה] ולכך לא קתני שחט הקנה וקרע הושט או איפכא אמנם הא תינה נקרע הושט כלו או רובו אבל בנקיבת הושט במשהו ליכא למימר דמודה ר"ע דהוה נבילה דהרי לר' יוחנן אלו טריפות לאו אלו אסורות קאמר אלא דוקא קתני וקודם חזרה והרי שם תנן נקובת הושט ואי ס"ד דגם קודם חזרה מודה ר"ע דנקובת הושט נבילה א"כ מתני' דאלו טריפות נקובת הושט מני וא"כ דקודם חזרה פליג ר"ע גם בנקובת הושט אם כן אמאי לא תנן במשנתנו ניקב הושט ושוב שחט הסימנים וצריך לומר דבנקיבת הושט מודה ר' ישבב דלא הוה נבילה וכן משמע מרבינו תם שפירש בעיא דשהה במיעוט סימני' במיעוט קמא דוושט וכתב הרא"ש אע"ג דמיטרפי בנקיבת הושט דלמא לא פסלה שהייה אלא במידי דמתנבלה בי'.

אלמא דבנקיבת הושט לא מתנבלה. אמנם הרמב"ם דפסק נקיבת הושט נבילה א"כ צריך לומר דלר' ישבב הוה נבילה ור"ע לאחר חזרה מודה בי' משום דזה הוה פסול בשחיטה כל שהריעותא בסימני' וקודם חזרה ודאי ר"ע פליג בנקיבת הושט וכמו שהוכחתי א"כ למה לא נזכר דבר זה בפלוגתא דר"ע ור' ישבב וליכא למימר דלא קתני במשנתנו רק במה שהודה ר"ע ובזה לא הודה ר"ע א"כ פשיטא קשה על הרמב"ם למה פסק דלא כר"ע והרי הלכה כר"ע מחבירו ולא עוד כיון דעל כרחך נקובת הושט אינו נכלל בהכלל דפסולו בשחיטה א"כ מנ"ל להרמב"ם אפילו לר' ישבב דזה הוה נבילה ונלע"ד לפי מה דמסיק הש"ך בסי' ל"ג ס"ק ה' דלא כש"ע ובתורבץ הושט אפילו לרמב"ם טרפה הוא דהוה א"כ איכא למימר דבושט מעולם לא פליג ר"ע ואפילו בנקובת הושט מודה דנבילה הוה ולקמן אלו טרפות נקובת הושט היינו תורבץ הושט למסקנא דלקמן (דף מד ע"א) דרב אית ליה דתורבץ לאו מקום שחיטה ואפ"ה סבירא ליה במשהו ולפי זה לשמואל דסובר תורבץ הושט ברובו א"כ ע"כ אלו טרפות נקובת הושט לא איירי בתורבץ רק בושט עצמו א"כ על כרחך כרבא ס"ל דאלו אסורות קתני.

אלא דקשיא מנ"ל להרמב"ם דנקובת הושט הוה נבילה ובמשנתנו לא אשכחן רק פסיקת הגרגרת ודלמא פסיקת הגרגרת חמור מנקובת הושט. ונלע"ד דמדברי רש"י אין להכריע דס"ל כרמב"ם ואף דרש"י כתב בד"ה ויש מהן נבילה כגון נקובת הושט ופסיקת הגרגרת דאיתרע מקום שחיטה זידהו וכו' א"כ הרי מפורש בדברי רש"י שנקובת הושט נבילה איכא למימר דלא כתב רש"י כן אלא תירוצו דרבא והנה כל הנך דחשיב שם בתר פסיקת הגרגרת כולהו טרפות נינהו ולא נבילות ואי ס"ד דנקובת הושט ג"כ טרפה למה הכניס פסיקת הגרגרת באמצע הטרפות והוה ליה למימר בסדר הזה אלו טרפות בבהמה פסיקת הגרגרת ונקיית הושט ניקב קרום של מוח וכו' דהוה תני שוב בתר פסיקת הגרגרת כל הטריות ביחד אלא ודאי דבאמת גם נקובת הושט נבילה היא ושנה באמת הנבילות ביחד ושוב תני כל הטריות יחד וכל זה לתירוצו של רבא אבל למסקנא דמסיק ר' יוחנן כאן קודם חזרה ולא שנה באלו טריפות שום נבילות א"כ מנ"ל לרמב"ם דנקובת הושט

נבילה: וצריך לומר דס"ל לרמב"ם דאף דאידיחי תירוצו דרבא ולא ס"ל לר' יוחנן דאלו טרפות היינו אלו אסורות מ"מ הדינין העולים אליבא דרבא לא מצינו שחולק עליהם ר' יוחנן וכיון דלרבא על כרחך ס"ל נקובת הושט נבילה וכו"ל א"כ אף במסקנא שאידיחי תירוצו דרבא הדין נשאר קיים.

אלא דלפי זה הרמב"ם עצמו צריך לסברה זו דכל הדינין העולים מתירוצו של רבא לא אידחו גם לר' יוחנן א"כ איצטמיד קושיית הש"ך בסי' ל"ג ס"ק ד' דהרי מתירוצו של רבא מוכח דפסיקת הגרגרתונקובת הושט לא הוה נבילה מחיים ואיך פסק הרמב"ם דהוה נבילה מחיים וראיתי שירד לחלק בין איסור נבילה מחיים לטומאת נבילה מחיים שבגמ' לא קאמר אלא דנקובת הושט ופסיקת הגרגרת אינו מטמא מחיים אבל איסור נבילה יש בהו מחיים וכן הרמב"ם עצמו אף שפסק בפ"ג מה' שחיטה שיש בהם איסור נבילה מחיים פסק בפ"ג מה' שאר א"ה שאפילו ברוב שנים אין בהם טומאה מחיים.

אלא דהיא גופה קשיא מנ"ל לרמב"ם שיש בהם איסור נבילה מחיים. והתב"ש כתב בזה מה שכתב ולדידי נראה משום שהתוס' הקשו בד"ה ולחשוב וכו' למה לא הקשה ולחשוב נמי דזעירי נשבר המפרקת ותירצו שזה בלא"ה טרפה משום והקשו א"כ מה הקשה מניטל הירך הא ג"כ בלא"ה שמעינן מבהמה שנחתכו רגלי' מארכובה ולמעלה דאתי בזה הכלל ותירצו דמשום מארכובה ולמעלה היא דוקא סמוך לצומת הגידין אבל בירך העליון אין שום טרפות.

ומזה הקשו על רש"י שפירש שגם בירך העליון אם עור ובשר חופין עד חציו ושלישו טרפה ע"ש. ולפי זה גם הרמב"ם וכן רוב הפוסקים פסקו שטרפה בנשבר הירך קשיא קושיית התוס' וזה ה"ל קשה לי' להרמב"ם ואמרתי אני שכל קושיית התוס' הוא מחמת קושייתם הראשונה למה לא הקשה מנשברה המפרקת ומזה הולידו הסברא שמה שטרפה בלא"ה לא חשיב אבל בהתרועע יסוד הקושיא הראשונה יפול הבנין: והנה מימרא דזעירי דנשברה מפרקת נבילה אמרה גם שמואל אלא דשמואל אסר לעיל (דף כ' א') בזה הלשון נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באוהל ועל כרחך באדם איירי דבבהמה ליכא טומאת אוהל ובאדם על כרחך מחיים איירי דלאחר מיתה כל מת מטמא באוהל וא"כ בנשברה מפרקת ורוב בשר ליכא שום ספיקא דהוה נבילה מחיים אבל במימרא דחזקיה ומימרא דר' אלעזר סתמא אמרה נבילה ואיכא למימר דלאו היינו מחיים אלא דלא מהני בה שחיטה.

וא"כ ממימרא דזעירי לא הקשה כלל דגם המקשן ידע דנבילה דמטמא מחיים לא קחשיב אלא שהיה סבר דגם גסטרא וניטל הירך אינו מטמא מחיים והמציא לו התרצן דגם אלו מטמאין מחיים ובזה מסולק קושיית התוס' מרש"י ומרמב"ם ולפי זה קשה אכתי מה הקשה מחזקי' ומר' אלעזר הא על כרחך איסור נבילה יש בהו מחיים דאלת"ה אלא דגם איסור נבילות אין בהו מחיים רק שאין שחיטה מועלת בהם א"כ לא נעשו נבילה רק בשחיטה א"כ הוא סותר הכלל שבמשנה כל ששחיטתה כראוי ודבר אחר גורם לה לפסול טרפה ולא נבילה.

בשלמא אם כבר הם נבילה אם כן אין זה שייכה להכלל שבמשנה דמשנתינו לא איירי רק מדיני שחיטה ואטו מתה מאל"ה לאו נבילה היא והא לא נפסלה בשחיטה אלא שהכלל

שבמשנה קאי רק על דיני שחיטה שיהי' נבילה מחמת השחיטה או מחמת ריעותא דסימנין אלא ודאי דבאמת דחזקי' ודר' אלעזר יש בהם איסור נבילה מחיים וגם המקשן ידע זה אלא שלא ידע דמטמא.

וא"כ אכתי מה הקשה כיון דכבר סליק אדעתא לחלק בין המטמא מחיים דלא חשיב דלמא גם מה שיש בו איסור נבילה מחיים לא קחשיב אלא ודאי דגם פסוקת הגרגרת יש בו איסור נבילה מחיים ואפילו הכי חשבי' ושפיר הקשה וא"כ מוכח דינו של הרמב"ם דפסיקת הגרגרת ונקובת הוושט יש בהם איסור נבילה מחיים אלא דאכתי קשה אף לפי תירוצו של התבואת שור לחלק בין טומאה לאיסור ולא קשיא לרמב"ם מאוקימתא דרבא אכתי תקשה לי' מאוקימתא דרשב"א דהרי רשב"א דמחלק בין שחט למקום חתך לשחט שלא במקום חתך וכששחט שלא במקום חתך השחיטה מטהרת מידי נבילה א"כ על כרחך ס"ל דפסיקת הגרגרת לא הוה נבילה מחיים דאי ס"ד שלא לתר הוה נבילה מחיים איך אתי' השחיטה שאח"כ אפילו שלא במקום חתך ומטהרת מידי נבילה שנתנבלה כבר אלא ודאי דס"ל לרשב"א שאינה נבילה מחיים רק שאין שחיטה שאח"כ מטהרתה במקום חתך כי אם שלא במקום חתך ואף דאידיחי תירוצו דרשב"א היינו משום דלא משכחת לה שחיטה שלא במקום חתך כלל שהרי כל הגרגרת כמאן דמנחא בדיקולא וליכא לאשכוחי שחיטה שתטהרתו אבל בהא לא איתותב ולא מצינו חולק עליו במה שסובר שאינה נבילה מחיים ואיך פליג הרמב"ם מסברא דנפשי' על רשב"א: ונראה דקשיא לי' להרמב"ם כיון דלא אידיחי רשב"א אלא מסברא דנפשי' ממה דאמר שחט הקנה ואח"כ ניקבה הריאה ובהא לדעת הרמב"ם לא קיי"ל כריש לקיש אלא כר"י דפליג וס"ל דטרפה הוה וכמבואר ברמב"ם ריש פרק ז' מה' שחיטה וא"כ למה לי' לר' יוחנן לדחוקי ולומר קודם חזרה נישנית ומשנה לא זזה וכו' נהי דלא ניחא ליה בשנויי דרבא דאמר אלו אסורות קתני ומשמע ליה טריפות דוקא מ"מ מה חסר לי' בשנויי דריש לקיש לחלק בין מקום חתך.

לכך הוכיח הרמב"ם מזה דר' יוחנן פליג בזה על רשב"א וס"ל דפסוקת הגרגרת הוה נבילה מחיים וא"כ שוב אינו מועיל מה ששוחט שלא במקום חתך ולכך הוצרך לאוקמי קודם חזרה. אלא דאם נימא דאף לר' זירא דפליג וס"ל דריאה לא הוה כמונח בדיקולא מ"מ מודה בהסימנין הנשחט דהוה כמונח בדיקולא ואם נפסק הגרגרת אחר שנשחט רובו קודם שחיטת הוושט אפילו למעלה ממקום הנשחט או שניקב הושט לאחר שנשחט רובו קודם שחיטת הקנה כשרה ולפי שהסימן עצמו אחר שנשחט רובו ודאי הוה כמונח בדיקולא והוא דעת הש"ך (בסי' כו ס"ק א') א"כ על כרחך נדחה תירוצו דריש לקיש אף לר' זירא דלא ס"ל בריאה ובני מעים כמונח בדיקולא מ"מ הסימן עצמו כמונח בדיקולא ולא שייך בו מקום חתך או שלא במקום חתך ולעולם דגם ר"י ס"ל שאינו נבילה מחיים ומנ"ל לרמב"ם לפלוגי על רשב"א אלא ודאי דלר"ז דלא אמרינן כמונח בדיקולא אפילו הסימן עצמו אינו כמונח בדיקולא ונראה דנסתר ראיית הרמב"ם מזה ובודאי הוא כדעת הש"ך דהסימן עצמו כמונח בדיקולא דהא צריך להבין לדעת רש"י דר"ז לא פליג על רשב"א וס"ל לר"ז שהטעם משום אין טרפות לחצי חי' ובעיא דר"ז היא רק לדברי רבה אבל לר"ז עצמו אפילו באכילה מותרת א"כ הרי בכל מקום נקובת הושט הוא כמו פסיקת הגרגרת וא"כ כי היכי דאחר שנשחט הגרגרת שוב אין כאן

טריפות דהוה חצי חיות נימא נמי שאחר שהתחיל לשחוט הושט הוה חצי חיות ושוב אין טריפות פוסל לר' זירא וזה אי אפשר שהרי ר' זירא גופי' אמר בפ"ק דף ח' ליבן סכין ושחט כשרה חידודו קודם ופריך והא איכא צדדין ומשני בה"ש רווח ומאי פריך והא כיון שהתחיל לשחוט משהו בושט אף אם שורף מן הצדדי' אין טריפו' לחצי חיות אלא ודאי הא ליתא וא"כ משום דלאחר שחיטת הגרגרת מחשב חצי חיות וצריך לומר דלאחר שחיטת הגרגרת הרי הסימן כלו של הגרגרת כמונח בדיקולא ולכך מחשב חצי חיות משא"כ לאחר משהו בושט לא מקרי מונח בדיקולא שהרי רובו קיים ולכך מועיל בעוף הגרגרת וחצי הושט אינו מועיל ולפי זה מה דחשיב לר"ז חצי חיות הוא ג"כ מטעם כמונח בדיקולא אלא שלר"ז הריאה לא הוה כמונח בדיקולא רק הסימן: ובזה אמרתי לפרש דברי הגמ' שהקשה בפה מלא על אוקימת' דריש לקיש ומי אמר רשב"א הכי והאמר רשב"א שחיטת הקנה וכו' אלמא כמונח בדיקולא והא זהו דוקא לטעמא דרבה אבל לפי מה שמפרש ר"ע הטעם בדברי ריש לקיש אין הטעם משום מונח בדיקולא והוה ליה למימר ואמר רבה ל"ש אלא קנה או עכ"פ הוה ליה למימר הניחא לר"ז אלא לרבה מאי.

אבל לפי מה שפירשתי יפה דבר המקשה דבין לטעמא דרבה ובין לטעמא דר"ז עכ"פ הסימן עצמו הוה כמונח בדיקולא ושפיר פסק הש"ך וא"כ על כרחך לכ"ע אידחי אוקימתא דריש לקיש וא"כ הוכרח ר' יוחנן לתרץ תירוץ אחר ומנ"ל לרמב"ם דהוה נבילה מחיים שלא כדעת רשב"א אלא דלפי מ"ש שמה שהקשה אלמא כמונח בדיקולא היא אפילו לר' זירא קשיא לי מה דאמר אלא אמר ר"תבר אבא אמר ר"י לא קשיא כאן קודם חזרה כאן לאחר חזרה ולכאורה קשיא מאי אלא ולמה באוקימת' דרשב"א לא אמר אלא אמר רשב"א והיינו משום דלא שייך לומר אלא רק היכא שהתירוץ הראשון נדחה על ידי קושיא אבל שינויא דרבא אלו אסורות לא סליק בקושיא רק דרשב"א לא ניחא ליה למימר אלו טריפות היינו אסורות ולכן נישני שינויא אחרינא וא"כ אף שעתה אידחי שינויא דרשב"א מ"מ מתני' שפיר מתרצי בשינויא דרבא ואם ר' יוחנן לא ניחא ליה באוקימת' דרבא ומוקי קודם חזרה לא שייך לומר אלא והכי הוה ליה למימר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן לא קשיא כאן קודם חזרה וכו' ועלה בלבי לומר שעל פי מה דאמר כמאן דמנח בדיקולא נדחה גם אוקימתא דרבא דהרי אם על ידי פסיקת הגרגרת הריאה כמאן דמנח בדיקולא וניטלה הריאה וטרפה בלא"ה משום נטילת הריאה ולמה לי למתני כלל פסיקת הגרגרת וליכא למימר דקמ"ל פסיקת הגרגרת דלא נימא גרגרת בכל שהו וכמו שפירש"י באלו טריפות בעוף.

דזה ידענו בק"ו מעוף דזוטר חיותא בעינן פסיקת הגרגרת ק"ו בבהמה אלא ודאי טריפות דוקא למימר דטריפות נינהו ולא נבילות ואי לאו דתני לי' בבהמה רק בעוף הוה אמינא דלעולם אסורות וקמ"ל דבעינן פסיקת רובו וכו"ל לכך איצטריך בבהמה וא"כ ממילא אידחי תירוץ דרבא ושייך למימר אלא אמר ר' יוחנן אבל לפי מ"ש בהך אלמא כמאן דמונח בדיקולא על הסימן ולא על הריאה א"כ לא אידחי בזה תירוץ דרבא ואיך שייך למימר אלא אמר ר"ח בר אבא וכו': והנה על פי היוצא מדברי דאי אמרינן דהריאה היא כמאן דמונח בדיקולא אידחי תירוץ דרבא וא"כ קשיא הא רבא גופא אמר לא אמר רשב"א אלא בריאה וכו' אבל דע לך שבשיבוש נדפס רבא והגרסא הנכונה רבה דאיך

ס"ד דר"ז אמר תשובה לדברי רבא ור"ז קדמו ור"ז תלמיד שמואל הי' ורבא תלמידו דרבה ורב יוסף אלא הגירסא הנכונה רבה.

ובזה אתי ליה שפיר מה דפסק הרמב"ם בפרק ט' מה' מלכים השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנין כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אמ"ה וא"כ פסק כרב אחא ב"י אף דתניא דלא כוותי' וא"כ היא גופה קשה למה לא הביא שלא לזמן נכרי על בני מעיים וצריך לומר משום דר"ז פליג וסבר דלא הוה כמונח בדיקולא והרמב"ם פסק בפ"ז מה' שחיטה כר"ז דפסק שם שאם ניקבה הריאה אחר שחיטת הקנה קודם שחיטת הושט טריפה ולכך השמיט הא דאין מזמנין נכרי על בני מעיים.

אלא דקשיא בשלמא מה דפסק בניקבה הריאה כר"ז היינו לחומרא אבל למה לא חשש לדברי רבה לחומרא שלא לזמן נכרי שהרי הוא איסור דאורייתא משום לפני עור וכו' אבל לפי מ"ש דרבא על כרחך לא ס"ל לענין ריאה כמאן דמונח בדיקולא ולכן החליט הרמב"ם כוותי' דרבא בתרא הוא אלא דדברי הגמ' קשיין לי דקאמר רב אחא בר יעקב ש"מ מדרשב"א מזמנין ישראל על ב"מ ואין מזמנין נכרי וכו' איך מוכח זה מרשב"א הא מרשב"א איכא למימר שהטעם משום חצי חיות וכדמפרש ר"ז באמת טעמי' דרשב"א והוה לי' למימר ש"מ מדרבה ועוד קשה מה דאמר ש"מ מרשב"א מזמנין ישראל וכו' זהו לא שמענו מדברי רשב"א אלא דזהו מסברא דמסיק ישראל דבשחיטה תליא וכו' אבל בדברי רש"י אין זכרון מזה ודי באמרו ש"מ מדרשב"א אין מזמנין נכרי על ב"מ ואדרבה מדרשב"א איכא למימר שאפילו לישראל הריאה אסורה וכמו שהקשה באמת מהר"מ מלובלין ונדחק בדבר אבל האיך מוכח מרשב"א שמזמנין ישראל על ב"מ: והנה במשנתנו מלבד פלוגתא דר' ישבב ור"ע שמעינן שני דינין בדיני שחיטה החלדה ועיקור שעדיין לא תנן לה דהגרמה תנן בפרק קמא השוחט מתוך הטבעת וכו' ודרסה ושהייה תנן בפירקין במשניו' שקדמו השוחט שני ראשין וכו' נפלו כליו וכו' ובמשנה זו שנינו החלדה ועיקור ואי לאו דתנן פסיקת הגרגרת הוה אמינא שפסיקה עצמה שחיטה היא וכן החלדה אי לאו דתנן במתני' הוה אמינא דשחיטה מעליא היא.

אבל הא דתנן במשנתנו שחט את הוושט והמתין לה עד שמתה הוא מיותר והתוספות יום טוב כתב שהוא לרבותא דר"ע לא ידעתי מאי רבותא שהרי כיון שכבר ידעינן דפסיקה עצמה לאו שחיטה היא דא"כ למה היא טריפה כלל לר"ע אלא ודאי דפסיקה לאו שחיטה וא"כ מרישא שמענו שסימן אחד מטהר מידי נבילה לר"ע וא"כ הה"ד המתין עד שמתה כבר נטהרה בשחיטת הושט לחוד מידי נבילה אף שלא הותרה באכילה ונראה לומר דמרישא לא שמענו לר"ע דהוושט לחוד מטהר מידי נבילה דמיירי ששחט שלא במקום חתך ולכך מועיל גם שחיטת הגרגרת לטהר מידי נבילה אבל בשחט הוושט והמתין עד שמתה מודה ר"ע קמ"ל: אבל לריש לקיש דעל כרחך מיירי דשחט במקום חתך א"כ מיותר סיפא ואין לומר דסיפא איצטריך דלא תימא דדוקא שחיטת הושט מטהר מידי נבילה לר"ע אבל הגרגרת לחוד גם לר"ע אינו מטהר מידי נבילה קמ"ל סיפא שחט אחד מהם אפילו הגרגרת.

דזה ג"כ מסיפא דסיפא שמענו או שהחליד הסכין תחת השני דג"כ סתמא קתני השני יהי' איזה שיהי' כבר טיהר הראשון מנבילה לר"ע. ונראה משום כאשר נדקדק במשנתנו רישא דרישא מיותר ומתחלה נדקדק בגמ' דמשני רבא כאן ששחט ולבסוף פסק כאן שפסק ולבסוף שחט איתרבי' רב אחא וכו' פסק את הגרגרת ואח"כ שחט את הוושט נבילה וכו' ולכאורה מאי קושיא דלמא מתני' לצדדי' קתני שחט את הוושט ופסק הגרגרת בבהמה איירי פסק את הגרגרת ואח"כ שחט וכו' נבילה בעוף איירי דחיותי' זוטר ולכך נבילה בפסיקת הגרגרת.

ואמרתי דלי יהא בעוף אכתי רמינן עלה אלו טריפות דהרי גם בעוף שנינו אלו טריפות בעוף נקובת הוושט ופסיקת הגרגרת. ולפי זה לבסוף במסקנא דמסיק ר' יוחנן כאן קודם שחזר א"כ קודם שחזר פליג ר"ע אפילו בעוף דפסיקת הגרגרת לא הוה נבילה.

ולשינויא דרבא מוכח דגם בעוף עכ"פ פסיקת הגרגרת אינו מטמא מחיים משום נבילות ומזה ראי' למה דכתב מהרש"א לעיל בדף כ' ע"א ברש"י בד"ה וכי מתה עומד ומולק דפירש"י דהא ודאי עוף בחד סימן מתה היא והנה לפי מה שהוכחתי מוכח דלרבא לאו מתה מחיים היא ואביי לרבא מקשה לפירש"י אלא ודאי כמו שפירש מהרש"א דדוקא שם חשיב מתה לפי שכבר חתך רוב בשר: אלא דאכתי אני עומד בקושייתי דלמא הא דתנן או שפסק הגרגרת ואח"כ שחט הושט בעוף מיירי והא דתנן גם בעוף אלו טריפות אינו קושיא שהרי התוס' הקשו בד"ה ורמינהי וא"ת דנקט אלו טריפות היינו שאם חתך כזית בשר מחיים דלקי אף משום טריפות ותירצו דמתני' דאלו טריפות משמע ליה לאחר שחיטה מדקתני סיפא כל שאין כמוה חי' וכו' והיינו מתני' דאלו טריפות בבהמה דקתני בסיפא זה הכלל אבל במשנה דאלו טריפות בעוף לא שנינו בסיפא זה הכלל וא"כ איכא למימר דמתני' אלו טריפות דהיינו מחיים: ואמרתי דזה אי אפשר דא"כ רישא דרישא שחט הושט ודאי בבהמה מיירי דאי בעוף כבר הוכשר בושט וסיפא דשחט הושט והמתין וכו' ג"כ בבהמה מיירי ומציעתא דפסק הגרגרת נימא דמיירי בעוף א"כ למה הכניס דין עוף באמצע בב"י דבהמה אלא ודאי כולה מתני' בבהמה מיירי ובזה אמרתי לתרץ דלכאורה רישא דרישא מיותר לגמרי דלר' ישבב לא איצטריך ק"ו מסיפא דרישא דפסק הגרגרת דלא מקרי ולכך פסולו בשחיטה נבילה ק"ו שחט הושט ופסק הגרגרת דמוקי פסולו בשחיטה ולר"ע ק"ו מסיפא דהמתין עד שמתה.

אלא ודאי דאי לאו רישא דרישא הוה מוקמינן פסק הגרגרת ואח"כ שחט הושט בעוף וכו"ל לכך תני רישא דרישא בבהמה וסיפא ששחט והמתין ג"כ בבהמה מכלל דגם מציעתא דפסק הגרגרת ושחט הושט ג"כ בבהמה: אלא דאכתי קשה רישא דרישא ל"ל הא גם בלי רישא דרישא איכא ג' בבי עם סיפא דסיפא שחט אחד מהם והחליד תחת השני וכו' ונסדר המשנה כך שחט סימן א' והמתין עד שמתה או פסק הגרגרת ואח"כ שחט הושט או שחט אחד והחליד תחת השני וא"כ ג"כ יהי' רישא וסיפא בבהמה וממילא גם מציעתא דפסק הגרגרת ג"כ בבהמה ואכתי רישא דרישא מיותר לגמרי וחוץ לדרכינו אמרתי דאז הוה אמינא והמתין עד שמתה קאי אכולהו ופירש לה ברישא מתה באינך משא"כ השתא דתני בתר הכי או שהחליד וכו' וא"כ הוה ליה למתני או ברישא דרישא או בסיפא דסיפא] ואומר אני דרישא דרישא לדיוקא אתי למפשט בעיא דר' זירא דהרי

בפסיקת הגרגרת ממילא הוה הריאה כנטולה ואם איתא לבעיא דר"ז דלא מצטרף סימן ראשון א"כ מאי אריא שחט הושט ופסק הגרגרת עדיפא הוה ליה למתני שחט הושט וניקב הריאה ג"כ נבילה שהרי שוב לא מצטרף סימן שני אלא ודאי דמצטרף ולפי זה מתורץ ג"כ מה שהקשיתי לעיל לריש לקיש דמיירי בשחט במקום חתך ל"ל סיפא דהמתין עד שמתה דאי לאו סיפא לא הוה רישא מיותר דהרי אז אצטריך רישא דרישא לר' ישבב דלא תימא דדוקא פסק הגרגרת תחלה הוא דסובר ר' ישבב שאין שחיטת הושט מטהר מידי נבילה לפי שכבר הגרגרת אינו בן שחיטה אבל שחט הושט תחלה הושט לחוד מטהר מידי נבילה והוה אמינא שגם ר' ישבב סובר שסימן אחד מטהר מידי נבילה אפילו בבהמה היכא ששניהם ראויים לשחיטה ודומיא דסימן אחד מתיר לגמרי בעוף ובעינין ג"כ שניהם ראויים לשחיטה וסיפא דסיפא והחליד תחת השני הוה מוקמינן שכבר החליד וכעין שרצה רבא לומר וכבר שחט או דהחלדה פוסלת אפילו במיעוט בתרא משום שהוא דרך שחיטה משא"כ בעיקור אבל השתא דתנן שחט אחד והמתין עד שמתה כבר מוכח דלר' ישבב אפילו היכא ששניהם שלמים אין אחד לחוד מוציא מידי נבילה ואייתר רישא למפשט בעיא דר' זירא ולפי זה מוכח מאוקימת' דרשב"א עצמו דמוקי משנתינו בשחט במקום חתך וא"כ אייתר סיפא דהמתין עד שמתה וצריך לומר כדי שתהא רישא דרישא מיותר למפשט בעיא דר"ז א"כ מכלל דסבר רשב"א יש טריפות לחצי חיות דאל"כ אין מציאות לבעיא דר"ז וא"כ מ"ט מכשיר בניקבה הריאה וצריך לומר משום כמאן דמונח בדיקולא ושפיר קאמר ומי אמר רשב"א הכי והאמר רשב"א שחט הקנה וכו' מכלל דכאן דמונח בדיקולא דליכא למימר כלל משום אין טריפות לחצי חיות דא"כ אין מקום לבעיא דר"ז אייתר רישא דמתני'.

[אבל אי לאו מכח אוקימת' דרשב"א איכא למימר דרישא דרישא אינו מיותר דאולי גירסת הרי"ף ורשב"א נכון דלא גרסינן ואח"כ וא"כ אי לאו רישא דרישא הוה אמינא וכבר שחט הושט וכמו שרצה רבא לומר אבל השתא דקתני רישא דרישא ליכא למימר הכי דא"כ היינו קמייתא. אבל מכח אוקימת' דרשב"א דמיותר סיפא כדי למידק מיתורא דרישא כנ"ל מוכח דגרסינן ואח"כ ושפיר מפשט בעיא דר' זירא]: ובזה נבוא לבאר דברי רב אסא בר יעקב ש"מ מדרשב"א והקשיתי איך מוכח והלא איכא למימר משום אין טריפות לחצי חיות.

ולפי מ"ש נחא דכוונתו ש"מ מרשב"א לתרתי מוכח דסבר כמאן דמונח וכו' ואף דקשיין אהדדי ניקבה הריאה וכו' דבצירוף הנך תרתי מוכח דסבר כמאן דמונח וכו' ואף דקשיין אהדדי מ"מ לא אמרינן ביה תיובתא ואכתי רשב"א אמרינהו לתרווייהו: ובזה נחא לן מה דאמר מזמנין ישראל שהקשיתי אדרבה מדרשב"א איכא למימר כמו שהקשה מהר"ם מלובלין שהריאה תהיה אסורה לישראל.

והנה רש"י פירש דבעיא דר"ז איפשטה כמו שאיפשטה בעיא דאילפא והקשה מהר"ם דלמא שאני התם דמצטרף להתיר באכילה להכי מצטרף ג"כ להתיר היד מידי נבילה משא"כ בניקבו בני מעיים אין כאן שום צירוף להיתר אכילה ותירץ מהר"ם דמזה גופא דמצטרף להתיר שאר העובר באכילה מכלל שאף שיש חילוק בין הסימנין מצטרפי דאל"כ גם לענין להתיר שאר העובר באכילה.

ולפי זה אם נימא דהיכא דשחט הקנה כבר הריאה אפילו לישראל דהוה כמי שהוציא הריאה בין סימן לסימן וכמו שהקשה מהר"ם א"כ לפי זה ממילא מוכח דסימנין מצטרפים אף שחלוקין דאל"כ לא משכחת שחיטה להתיר כלל כי אם שישחוט שני הסימנין יחדיו בצמצום דאל"כ הרי הסימנין חלוקין שהרי הסימן הראשון בא להתיר הכל והסימן השני אם הוא הוושט אינו מתיר הריאה ואם הוא הקנה אינו מתיר הבני מעים וכיון שהם חלוקין אינם מתירים לגמרי והרי הוא נבילה וא"כ לא משכחת לשום דין מדיני משנתינו דמה אריא פסק או החליד הרי כיון שלא שחטם כאחד הרי הוא נבילה אלא ודאי דמצטרפים ואיתר רישא דליכא למימר לדיוקא למפשט בעיא דר"ז שהרי בלא"ה אין מקום לבעיא דר"ז.

אלא ודאי דהריאה עצמה ג"כ מותרת לישראל ואין לפשוט בעיא דר"ז מזה ושפיר איצטריך רישא וא"כ שפיר קאמר ש"מ מדרשב"א מזמנין ישראל דגם זה מוכח מאוקימתא שלו דמוכח דאיתר רישא למפשט בעיא דר"ז ודוק: והנה בסוגיא דוהדר ביה ר"ז ונחלקו רש"י ותוס' מאיזה מהם הדר והנה בין לרש"י ובין לתוס' קשה לי על הגמ' וכי מהיכן איתפרש איזה מהם ר"ז אמרה תחלה דידיעין דמזה הדר בי' ודלמא אידך אמרה תחלה ומהווא הוא דהדר בי': והנה לפי פירוש רש"י יש לתרץ על דהא לדברי ר"ז שטעמיה דרשב"א משום אין טרפות לחצי חיות א"כ למה אמר רשב"א ריאה וצריך לומר דלדוגמא בעלמא נקט והה"ד שאר בני מעים אלא דקשה למה נקט קנה ואיכא למטעי דוקא קנה משום כמונח בדיקולא והוה לי' למימר בני מעים דליכא למטעי וצריך לומר דלדעתו אין שום הוה אמינא למימר כמונח בדיקולא וליכא למטעי ביה ואי ס"ד דבעי' דר"ז קדים וא"כ הוא עצמו סבר כמונח בדיקולא ואף ששוב הדר ביה מ"מ קשה למה אמר רשב"א ריאה וליכא למימר דסבר דליכא למימר כלל כמונח בדיקולא הא הוא עצמו טעה מתחלה בזה אלא ודאי דבאמת דוקא ריאה אלא ודאי דהך דבעי' אמר לבסוף ומתחלה באמת היה ר"ז סבר שאין שום סברא לומר כמונח בדיקולא.

ולשיטת התוס' נראה דלכאורה קשה למה בעי אילפא בהוציא עובר ולא בעי בבהמה עצמה כעין בעי' דר"ז בניקבו בין סימן וכו' וא"ת מה נ"מ אם בעי בזה או בזה יש לומר דבעי' דר"ז שמעינן חדא דאית בי' תרתי דשמעינן דיש טרפות לחצי חיות אלא ודאי דבאמת אין טרפות לחצי חיות וא"כ מכלל דהבעיא קדים: ורש"י נשמר מזה ולכך הביא ופשיט התם אם הועיל סימן שני וכו' להתיר באכילה והיא גופא לא שמענו אלא מאילפא מדבעי בידו מכלל דשאר העובר מותר אפילו באכילה וא"כ גם באילפא חדא דאית בה תרתי ודוק: שם חתך דלעת עמה ד"ה פסולה נחתכה דלעת עמה ד"ה כשרה והנה לכאורה כל זה מיותר דחתך דלעת פשיטא דפסולה שהרי משנה שלימה שנינו שמלאכה פוסלת ונחתך פשיטא דכשרה דלא גרע מנשחטה בהמה עמה לרבנן ורש"י פירש נחתכה דלעת דשלא בכוונה לא מקרי עוסק במלאכה ורישא לר"נ טעמא משום דכתיב ושחט וכו' ושלא בכוונה נמי מקרי שחיטה.

הנה הראה לנו רש"י באצבע דמימרא זו לר"נ איצטריך דלא תימא כשם שנשחטה בהמה אחרת פוסל כך נחתכה דלעת פוסל ואומר אני הכוונה בזה לרש"י משום דבמשנה בפ"ד מפרה שנינו סתם שמלאכה פוסלת אבל אינו מפורש שהטעם משום היסח הדעת והוה

אמינא שמצד גזרת הכתוב מלאכה פוסלת והוה אמינא דלר' נתן דשלא בכוונה מקרי שחוטה כן נמי שלא בכוונה מקרי מלאכה ונשחטה בהמה לר"נ ג"כ משום מלאכה פוסלת ולא משום ושחט אותה דהוה אמינא דושחט אותה היינו ב' פרות דוקא לכך איצטריך לפרש דנחתכה דלעת כשרה גם לר' נתן דפסול מלאכה משום היסח הדעת הוא ושלא בכוונה ליכא היסח הדעת: אבל לגרסת הרמב"ם דגרסינן נשחטה בהמה וכו' לר' נתן שתיהן כשרות ולרבנן פרה כשרה וכו' וא"כ בין לר"נ ובין לרבנן כבר שנינו שאין איסור מלאכה בלי כוונה א"כ מימרא זו דנחתכה דלעת מיותר לגמרי: שם אמר ליה רב כהנא ורב אסי לרב כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף או אף בהמה לעוף וכו' עד סוף הסוגיא הנה כל אנשי חיל גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים כלם אחזו שער דבמערבא משמיה דר"י בר' חנינא מישיך שייך לעיל בפלוגתא דרב ושמואל ור' יוחנן וריב"ח כרב ולרש"י ותוס' ק"ו הוא וכמ"ש התוס' דיותר חלוק עוף מבהמה ממה שחולקין דקה מגסה ולכן נתקשו רוב הפוסקים בדברי הרי"ף שפסק בפירוש כר' יוחנן ושמואל והביא דברי ריב"ח והרא"ש כתב דהרי"ף לא הביא דברי ריב"ח אלא לפסוק כמותו בהגבהה והרבצה ולהשמיענו שעל זה לא נחלקו רב ושמואל ור' יוחנן אלא דאינהו לא מיירי בהגבהה והרבצה כלל ואני תמה דלדברי הרא"ש דריב"ח ודאי פליג בזה על שמואל ור' יוחנן במה דאמרי בהמה לעוף א"כ קם ליה ריב"ח בזה בשטת רב והאיך קאמר הרי"ף והלכה כר' יוחנן ושמואל דהוה להו תרי ואין דבריו של אחד במקום שנים ולפי הבנת הרא"ש דריב"ח בזה כוותיה דרב א"כ הוה להו תרי ותרי ואיך אמר הרי"ף אין דבריו של אחד במקום שנים וזה פליאה רבה על הרא"ש והר"ן דרך אחרת לו שריב"ח דוקא בין דקה לגסה מחלק אבל מודה הוא לשמואל ור' יוחנן דלעוף משערינן כדי בהמה וא"כ הרי"ף פסק כריב"ח בכל דבריו ואעפ"כ פסק כר' יוחנן ושמואל וזה היפך סברת התוס' הנ"ל וכן הרמב"ם פסק כפי פירוש הר"ן בדברי הרי"ף ואני אומר אם איתא שיש לחלק בין הפרקים בדקה לגסה ובבהמה לעוף בין לדברי התוס' דיותר ראוי לחלק בין בהמה לעוף ובין לדברי הר"ן והרמב"ם דיותר יש לחלק בין גסה לדקה מלחלק בין בהמה לעוף קשה רב כהנא ורב אסי ששאלו לרב בהמה לבהמה ועוף לעוף או אף בהמה לעוף ולמה לא שאלו ג"כ בבהמה עצמה אם גסה לגסה ודקה לדקה או אף גסה לדקה והנה לשטת התוס' הקושיא היא בסיגנון זה דעתה ששאלו על בהמה לעוף תינח אם ישוב אף בהמה לעוף א"כ ק"ו גסה לדקה אבל אם ישיב בהמה לבהמה ועוף לעוף אכתי לא ידעו בבהמה דקה אי משערינן בגסה או בדקה ולשטת הר"ן הקושיא להיפך תינח אם ישיב עוף לעוף א"כ ק"ו דקה לדקה אבל אם ישיב בהמה לעוף אכתי יסתפקו בדקה איך משערינן: ועוד קשה דאם ישיב בהמה לעוף שאכתי גם בעוף יסתפקו באיזה בהמה משערינן לעוף אם בגסה או בדקה.

ולכן אמינא באימה ופחד כי מסתפינא מכל הקדמונים פן ירוצו גולגלתי ולולא דמסתפינא אמינא פירוש חדש בסוגיא זו ולדעתי לא נחלק אדם מעולם דלעוף ודאי לא משערינן בבהמה כלל לשום אמורא ואין ענין כלל לפלוגתא דרב ושמואל ור' יוחנן לדברי ריב"ח ואמנם שאלת רב כהנא ורב אסי כך היא דידוע דשעיר שחיטה בעוף הכשרו בסימן אחד.

ובהמה הכשרו בשני סימנין ועתה בעו מיניה רב כהנא ורב אסי מרב אם כדי שחיטת בהמה לבהמה דהיינו שני סימנין ועוף לעוף דהיינו סימן אחד או דלמא אף בהמה לעוף

דגם בעוף משערין בשני סימנין כמו הכשר שחיטה בבהמה אבל לעולם לכל מין ומין בסימנין שלו משערין וכדמסיק ריב"ח גסה לגסה ודקה לדקה וה"ה עוף לעוף אבל ספיקו של רב כהנא ורב אסי אם משערין בעוף בשני סימנין או בסימן אחד והא דלא נסתפקו בבהמה עצמה אם משערין ברוב שנים או בכל שני סימנין אומר אני דהוה פשוט להו דודאי בכל הסימנין משערין כיון דלכתחלה מצות שחיטה כל הסימנין אבל בעוף נסתפקו על דרך שכתב רש"י לעיל (דף כא ע"ב) בד"ה ואינו מבדיל דבעוף בסימן השני אפילו ממה לכתחלה ליכא ועיין בחידושינו לעיל (דף ל ע"ב) בבעי' דרב פפא החליד במיעוט וכו' ולכן נסתפקו אם משערין בעוף בב' סימנין ועל זה נחלקו רב ושמואל ור"י דרב סובר עוף לעוף דבעוף משערין רק בסימן אחד ור"י ושמואל ס"ל בהמה לעוף דמשערין גם בעוף בשני סימנין אבל לעולם בשני סימנין של העוף א"כ ריב"ח דאמר גסה לגסה ודקה לדקה והה"ד עוף לעוף על זה לא נחלק לא רב ולא שמואל ור' יוחנן וגם ריב"ח לא הכריע בפלוגתא דרב ושמואל ור"י כלל ושפיר קאמר הריף דהוה שמואל ור' יוחנן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים ואעפ"כ הביא דברי ריב"ח בכל דבריו להלכה יצא לנו מזה קולא אחת דמשערין גם בעוף בשני סימנין ובכלם ולא ברובם והיינו סימנין של עוף וגם בבהמה משערין בכל הסימנין ולא ברובם אבל הקדמונים לא פסקו כן ואני ח"ו איני חולק עליהם ודברי הם לפרש אבל לא לפסק הלכה ואם שגיתי ה' הטוב יכפר אבל כמדומה אני שמקום הניחו לי מן השמים.

שם מתני' שחט את הושט וכו' הנה בספרי הרי"ף והרא"ש אשר לפנינו הגירסא במשנתנו שחט את הושט ופסק את הגרגרת או שחט את הגרגרת ופסק את הושט וכן העתיק במעדני מלך. והוא טעות רק הגירסא הנכונה ברי"ף ורא"ש במשנתנו שחט את הושט ופסק את הגרגרת או פסק את הגרגרת ושחט את הושט ולא נשתנית הגירסא ברי"ף וברא"ש מאשר הוא בגמרא רק שלא נאמר בספרי הרי"ף והרא"ש ואח"כ שחט וכו' ועיין בחידושי רשב"א ובמהרש"א.

ומעתה נחזי אנן מדוע באמת נקט במשנתנו הפסול בגרגרת והשחיטה בושט ולא נקט בהיפך שחט הגרגרת וקרע הושט או קרע הושט ושחט הגרגרת. ואף דלעיל (דף כח ע"א) הקשה בגמ' ואלו שחיטה בגרגרת לא קתני ודחי התם משום דגרגרת עבידא לאישתמוטי שאני התם דמיירי דנשמט מאליו ובזה שייך לומר דגרגרת עבידא לאשתמוטי אבל במשנתנו ששנינו ופסק הגרגרת דמיירי שפסקו בכונה ככה יכול לקרוע הושט ולשחוט הגרגרת כמו להיפך.

והנלע"ד בזה משום דשם בדף הנ"ל איפלגי אמוראי באחד בעוף אי דוקא ושט או דאו ושט או קנה ומסיק להלכה דאו ושט או קנה מהני אמנם זה בעוף דחיות' מועט ונפיק גם בקנה אבל במשנתנו קודם חזרה דסבר ר"ע דגם בהמה אף דבעי ב' סימנין היינו להתיר באכילה אבל להוציא מידי נבילה מהני גם בבהמה סימן א' ודבר זה חידוש הוא לר"ע קודם חזרה ואין לך בו אלא חידושו ודוקא שחיטת הושט לחוד הוא דמועיל בבהמה להוציא מידי נבילה שהוא מיוחד שבסימנין אבל קנה לחוד מודה ר"ע גם קודם חזרה דלא מהני בבהמה כלום אף לטהר מידי נבילה ולכך לא קתני במשנתנו השחיטה בקנה והקריעה בושט שבזה לא נחלק ר"ע מעולם.

אי נמי דגם קודם חזרה מודה ר"ע שאם נקרע הושט כלו או רובו הוא נבילה אף שסבר שפסיקת הקנה אינו נבילה מ"מ מודה בושט שנקרע כלו או רובו שהוא תכף נבילה ומה יועיל אח"כ שחיטת הקנה וכי מתה עומד ושוחט ולא היה יכול למתני בקריעת הושט תרי גווני דהיינו שחט הקנה וקרע הושט או קרע הושט ושחט הקנה לפי שבזה שכבר קרע הושט מודה ר"ע ולכך אחזה המשנה השחיטה בושט והפסיקה בקנה שבזה נחלק ר"ע בשני הבבות בין קדמה שחיטת הושט לפסיקת הגרגרת ובין קדמה פסיקת הגרגרת לשחיטת הושט תמיד מועיל לר"ע קודם חזרה לטהר מנבילה: ותירוץ זה האחרון ניחא יותר מהראשון דלתירוץ הראשון שכתבתי דמודה ר"ע גם קודם חזרה ששחיטת הקנה לחוד אינו מועיל בבהמה אף לטהר מנבילה א"כ קשיא סיפא או ששחט אחד מהם והמתין לה עד שמתה ר"ע אומר טרפה דאין לומר אחד היינו המיוחד וכתב אדא בר אבהו לעיל (דף כח) כיון דמסיק לעיל רב אדא בתיובתא וא"כ הפירוש במשנה ריש פרקין אחד כל שהוא מסתמא גם אחד דמשנתנו הוא דומיא דאחד דלעיל ולכן מחזורתא כתירוץ השני דאף דסבר ר"ע דמועיל גם שחיטת הקנה לחוד היינו אם שחט הקנה קודם שנקרע הושט אבל אם כבר נקרע הושט כבר היא נבילה ומה יועיל שחיטת הקנה אח"כ: יצא לנו מזה שנקרע הושט כלו או ברובו תכף הוא נבילה אף להחולקים על הרמב"ם בנקובת הושט וכן בפסיקת הגרגרת וס"ל דאינו נבילה מחיים ועיין בי"ד סימן ל"ג ס"ק ד' בש"ך מ"מ בנקרע רוב הושט כבר היא נבילה וכדמוכח מדברי ר"ע קודם חזרה וכו"ל אמנם מה שפסק הרמב"ם דגם נקובת הושט הוה נבילה בזה צ"ע דהרי זה ודאי לא נוכל לומר דגם ר"ע אפילו קודם חזרה היה סובר דנקובת הושט נבילה ולא פליג רק בפסיקת הגרגרת דהרי לר' יוחנן דמסיק בסוף שמעתין לא קשיא כאן קודם חזרה כאן לאחר חזרה ומשנה לא זזה ממקומה א"כ ר' יוחנן לא ס"ל כרבא דאלו אסורות קתני אלא אלו טרפות דוקא קתני והרי שנינו שם גם נקובת הושט וא"כ מתניתין דאלו טרפות מני לא ר' ישבב ולא ר"ע אפילו קודם חזרה דהרי מודה ר"ע דנקובת הושט נבילה אלא ודאי הא ליתא וקודם חזרה סבר ר"ע דגם נקובת הושט הוא רק טרפה ואם שחט אח"כ הגרגרת מטהר מידי נבילה.

וא"כ קשה מדוע לא קתני במשנתנו בפלוגתא דר' ישבב ור"ע ניקב הושט ואח"כ שחט הגרגרת או אולי גם שחיטת הושט מהני לר"ע כיון שאינו אלא טרפה וצריך לומר להיפך דבזה גם ר' ישבב מודה דשחיטה מטהר מידי נבילה ודוקא בפסיקת הגרגרת פליג וחמיר לו יותר פסוקת הגרגרת משום דשוב לא שייך שחיטה בגרגרת כלל ונמצא שאינו שוחט רק הושט ומקרי פסול בשחיטה משא"כ בניקב הושט שייך שחיטה גם בושט אלא שהוא טרפה ששחטה ומטהר עכ"פ מידי נבילה וכן משמע מרבינו תם שנקיבת הושט אינו אלא טרפה שהרי פירש לעיל (דף ל' ע"ב) בד"ה החליד וכו' בעי' דשהה במיעוט סימנין היינו במיעוט קמא דושט וכתב הרא"ש אע"ג דמיטרפה בנקיבת הושט דלמא לא פסלה שהייה אלא במידי דמנבלה ביה אלמא דבנקובת הושט לא מנבלה: אמנם הרמב"ם דפסק דבנקובת הושט הוה נבילה וכן פסק בש"ע סי' ל"ג סעיף ב' וכבר הוכחתי דעכ"פ לר"ע קודם חזרה לא הוה נבילה צריך לומר דס"ל דלר' ישבב הוה נבילה ור"ע לאחר חזרה הוה גם בזה דכל שהריעותא בסימנין מקרי פסולו בשחיטה וא"כ כיון דלר' ישבב הוה נבילה ור"ע קודם חזרה נחלק גם בזה כמו שהוכחתי לעיל א"כ הדרא קושיא לדוכתא

למה לא נזכר גם זה במשנתנו בפלוגתא דר"ע ור' ישבב ניקב הושט ושחט הסימנין: וליכא למימר להיפך דבפסיקת הגרגרת הוא שהודה ר"ע אבל בניקב הושט לא הודה גם לבסוף ולכך לא חשבו במשנה לפי שלא חישב במשנתנו רק מה שהודה ר"ע אבל מה שנשאר במחלוקת לא קמיירי א"כ פשיטא קשה למה פסק הרמב"ם בזה דלא כר"ע שהרי הלכה כר"ע מחבירו ולא עוד אלא שקשה כיון דלא הודה בזה ר"ע א"כ מכלל שזה לא נכלל בזה הכלל כל שפסולו בשחיטה א"כ מהיכן למד הרמב"ם כלל אפילו מדברי ר' ישבב דנקיבת הושט הוה נבילה ולמה.

נרבה מחלוקת בחנם ולומר פלוגתא גם לאחר חזרה. ואמנם לפי מה שפסק הש"ך בסי' ל"ג ס"ק ה' דלא כרש"ע וס"ל להש"ך בתורבץ הושט שניקב גם להרמב"ם אינו נבילה רק טרפה הוא דהוה א"כ איכא למימר בהיפך דלהכי לא תנן נקיבת הושט בפלוגתא דר"ע ור' ישבב משום דאף קודם חזרה הי' ר"ע מודה דנקיבת הושט הוא נבילה ומה שהקשיתי א"כ לר' יוחנן באלו טרפות היינו טרפות דוקא וקודם חזרה נשנית משנה זו אכתי קשה נקובת הושט דג"כ חשיב באלו טרפות מני שהרי גם ר"ע קודם חזרה מודה דנבילה הוא יש לומר דנקובת הושט דחשיב במשנת אלו טרפות היינו תורבץ הושט למסקנא דלקמן (דף מד ע"א) דרב אית ליה תורבץ לאו מקום שחיטה הוא ואפ"ה נקובתו במשהו אבל שמואל דס"ל תורבץ הושט ברובו א"כ על כרחך אלו טרפות נקובת הושט לאו היינו תורבץ רק הושט עצמו על כרחך באוקימתא דרבא ס"ל אלו אסורות ויש מהם נבילות: אלא שאף שישבנו דעת הרמב"ם שלא יהיה סתירה על דבריו אבל אכתי קשה מנ"ל להרמב"ם הא שנקובת הושט הוה נבילה כלל והרי לא נזכר במשנתנו רק פסיקת הגרגרת ודלמא פסיקת הגרגרת כלו או רובו חמור מנקובה משהו בושט ולקמן בסוגיית השקלא וטריא בגמרא יבורר דבר זה יותר: שם ע"ב ויש מהן נבילות מכאן משמע לכאורה דגם נקובת הושט הוא נבילה דאל"כ אם כן אין בכל המשנה דאלו טרפות שום נבילה רק אחת דהיינו פסיקת הגרגרת וא"כ למה אמר לשון רבים ויש מהן נבילות והוה ליה למימר ויש מהן נבילה וכן פירש רש"י להדיא ויש מהן נבילות כגון נקיבת הושט ופסוקת הגרגרת אמנם אומר אני שאין מזה ראייה לא מדברי הגמרא ולא מפירוש רש"י דעד כאן לא הוכרחנו לומר נקובת הושט נבילה אלא לשנוייא דרבא דאלו טרפות היינו אסורות והנה בכל הני דחשיב שם בתר פסוקת הגרגרת במשנה דאלו טרפות אין בהם שום נבילה רק טרפות ממש ואי ס"ד דנקובת הושט ג"כ רק טרפה ולא נבילה א"כ למה הכניס התנא פסוקת הגרגרת שהיא נבילה באמצע הטרפות וכך הוה ליה לתנא למתני אלו טרפות פסיקת הגרגרת ונקובת הושט ניקב קרום של מוח וכו' דהוה מסדר כל הטרפות יחד אלא ודאי גם נקובת הושט הוא נבילה ושנה באמת שני הנבילות יחד ושוב תני כל הטרפות יחד וכל זה לתירוצו דרבא אבל למסקנא דמסיק ר' יוחנן כאן קודם חזרה ולא מיירי משנה דאלו טרפות בנבילות כלל הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל לרמב"ם דנקובת הושט נבילה ורש"י דפירש ויש מהן נבילות נקובת הושט היינו לרבא: ונלע"ד דס"ל לרבינו הגדול שאף דאידיחי תירוצו דרבא בפירוש המשנה ומסיק ר' יוחנן דנשנית קודם חזרה מ"מ לדינא לא אשכחן דפליג שום אמורא על רבא וכיון דרבא על כרחך דס"ל דנקובת הושט הוה נבילה כמו שהוכחתי לעיל ממילא קם דינא דהוה נבילה ותירוצו של רבא אידיחי אבל לא גוף הדין: שם כי קתני נבילה דלא מטמאה מחיים וכו'

מכאן הקשה הש"ך בסימן ל"ג ס"ק ד' על הרמב"ם שפסק דפסוקת הגרגרת ונקובת הושט הוה נבילה מחיים והרי מסוגיא זו מוכח דלא הוה נבילה מחיים מדחשביה במשנת אלו טרפות ואף דמשמע דשנוייה דרבא לא קאי במסקנא מ"מ האי דינא קושטא הוא וכו' עיין שם בש"ך שהאריך: ולפי מה שכתבתי למעלה שעיקר דינו של הרמב"ם דנקובת הושט מחשב נבילה כלל לא מצאתי לו הוכחה כי אם מתירוצו של רבא א"כ איצטמד קושיית הש"ך ביותר שהרי מתירוצו של רבא גופיה מוכח עכ"פ שאינו נבילה מחיים ובספר תבואת שור ירד לחלק בין הפרקים ולומר דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דנקובת הושט ופסוקת הגרגרת הוה נבילה מחיים אלא לענין איסור אכילה ששייך בו לאו דלא תאכל נבילה אבל לענין טומאת נבילות מודה הרמב"ם שאין בו טומאה מחיים שהרי הרמב"ם עצמו פסק בפ"ג מאה"ט דאפילו ברוב שנים אינו מטמא מחיים ובסוגיא דידן לא קאמר אלא דנבילה דלא מטמא מחיים לא קתני והאריך התבואת שור בזה לומר מנ"ל להרמב"ם דנקובת הושט ופסוקת הגרגרת הוא לענין איסור נבילה מחיים.

ולדידי נראה דמהא עצמו נפקא לי' דמדאמר בשמעתין נבילה דמטמא מחיים לא קתני והרי פרקים הללו הראשונות במסכתא זו בדיני איסור והיתר מיירי ולא בדיני טומאה וטהרה למה ליה לתלות הדבר בטומאה וטהרה והא יש בידו לתרץ מיניה וביה בדיני איסור עצמו כי קתני מה שאינו נבילה מחיים אבל מה שהוא נבילה מחיים לא קתני אלא ודאי דגם נקובת הושט ופסוקת הגרגרת הוא נבילה מחיים ולכך הוצרך לתלות תירוצו בטומאה: ולפי זה שוב אין לנו הכרח לומר דסובר הרמב"ם דאע"ג דאידיחי תירוצו של רבא מ"מ הדין היוצא מדבריו לא נדחה ואיכא למימר שבדחיית התירוצ' ממילא נדחו הדינים אלא דדבר זה שהוכחתי מדברי הגמרא שנקובת הושט ופסוקת הגרגרת הוא נבילה מחיים ממש זה אין תירוצו של רבא מכריח אותנו לזה דתירוצו של רבא לא הכריח אותנו כי אם לומר דנקובת הושט הוא ג"כ נבילה כמו פסוקת הגרגרת מדהפסיק בפסוקת הגרגרת בין נקיבת הושט לשאר נקובים שהם רק טרפה אבל מכל מקום די לנו לומר שהוא נבילה לאחור שחיטה ואין שחיטה מועיל בו ומי הכריח אותו שהוא נבילה מחיים ואכתי היה לו לתרץ כי קתני נבילה שאינה מחיים ולמה נכנס כאן בדיני טומאה ותלה תירוצו בטומאה מחיים אלא ודאי דזה סובר סוגיית הש"ס מסברא שהוא אסור באיסור נבילה מחיים ולא מצד תירוצו של רבא ולכן פסק כן הרמב"ם אף דאידיחי תירוצו של רבא ולקמן באוקימתא דרשב"ל יתבאר דבר זה יותר בביאור: שם שלא במקום חתך כי דבר אחר גרם לה לפסול דמיא הנה רשב"ל מוקי אלו טרפות ממש ומיירי ששחט שלא במקום חתך ומטהרת שחיטה מנבילה ואינה אסורה אלא משום טרפה ומוכח דסבר רשב"ל שאינה נבילה מחיים אף לענין איסור נבילה דאי סבר חל עלה איסור נבילה מה מועיל שחיטה שאח"כ אלא ודאי דבחייה אינה אלא טרפה אלא ששחיטה שבמקום חתך שאחר כך לא מקרי שחיטה ולפי זה קשה על הרמב"ם איך פסק שלא כרשב"ל ואף דאידיחי האוקימתא דרשב"ל במסקנא דמסיק כאן קודם חזרה מ"מ הדין שיוצא מדברי ריש לקיש לא אידיחי והרי כל עיקר דינו של הרמב"ם דנקובת הושט נבילה לא נפק ליה אלא מדברי רבא וסובר אף דאידיחי תירוצו של רבא מ"מ הדין אינו נדחה וא"כ גם בתירוצו של ריש לקיש נמי נימא הכי ואף דפשוט הדבר לפסוק כרבא נגד רשב"ל דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך.

(ויש בזה מחלוקת דאביי ורבא עצמו נגד הראשונים) וא"כ כיון דמדברי רבא מוכח דהוה נבילה שוב לא איכפת לן אם מוכח מדברי רשב"ל להיפך זה אינו מועיל ליישב דברי הרמב"ם שהרי יש לנו מקום לקיים שניהם דמדברי רבא מוכח דהוה נבילה אבל יכול להיות דהיינו אחר שחיטה ומדברי רשב"ל מוכח שאינו נבילה מחיים ובוה לא מצינו סתירה בדברי רבא ואין מחלוקת בין רבא לרשב"ל אלא בשחט שלא במקום חתך אמנם לפי מה שהוכחתי לעיל מסוגיית הגמרא דהוה נבילה מחיים א"כ קם דינו של הרמב"ם אבל על סוגיית הש"ס עצמו קשה מי הכריחו לזה דהוה נבילה מחיים כיון שאין לזה הכרח מדברי רבא דאין לומר דמצד הסברא החיצונה סובר סוגיית הש"ס שהוא נבילה מחיים שהרי מצינו לרשב"ל שודאי סובר שאינה נבילה מחיים: והנלע"ד דסברת הש"ס הוא שכל ריעותא שהוא בסימנין בדבר שאינו מועיל לו שחיטה בשום אופן ושעל כרחך לא סגי ליה שלא יהיה סופו נבילה הוא כבר נבילה מעכשיו לענין איסור אכילה וא"כ רשב"ל לשטתו דסובר שיועיל שחיטה שלא במקום חתך לכך אינו נבילה עכשיו כלל אבל לשטת רבא ששום שחיטה לא יועיל לו לכן הוא נבילה לענין איסור אכילה מחיים: שם אלמא כמאן דמנחא בדיקולא דמי ה"נ כמאן דמנחא בדיקולא דמיא ויש לתמוה דתינח קושיא זו לשטת רבה לקמן דסבר דלא אמר רשב"ל אלא בריאה וא"כ הטעם משום דכמונח בדיקולא אבל לר' זירא שהטעם משום אין טרפות לחצי חיות א"כ לית ליה הטעם דכמונח בדיקולא ושפיר קם תירוצו דרשב"ל לחלק בין שחט במקום חתך וא"כ איך דחי כאן אוקימתא דרשב"ל בסתם והוה ליה למימר הניחא לר"ז אלא לרבה קשיא ולכל הפחות היה לו להביא כאן דברי רבה והכי הוה ליה למימר ומי אמר רשב"ל וכו' ואח"כ ניקבה הריאה כשרה ואמר רבה עלה ל"ש אלא בריאה וכו' אלמא כמונח בדיקולא ה"נ וכו': ונראה דקושיא זו שמקשה הגמרא ה"נ כמאן דמונח בדיקולא עולה גם לדברי ר"ז ועד כאן לא נחלק ר"ז על רבה אלא לענין הריאה אבל מודה הוא שהסימן עצמו לאחר פסיקת רובו הוא כמונח בדיקולא ועבור זה קורהו ר"ז חצי חיות שסימן אחד כבר כאלו הוא בדיקולא וסימן אחד הוא חצי חיות אבל אם היה סובר שאפילו הסימן עצמו שנפסק אינו כמונח בדיקולא חיות שלם מקרי ולא חצי חיות ומנא אמיןא לה אומר אני הרי נקיבת הושט הוא בכל מקום חשיב כפסיקת הגרגרת ובפרט לדעת הרמב"ם שנקובת הושט נבילה ולפי זה היכא שניקב הושט שוב ראוי להקרא חצי חיות כמו בפסיקת הגרגרת וא"כ אי אין טרפות לחצי חיות אם התחיל לשחוט משהו בושט שוב לר' זירא לא יהיה שום טרפות פוסל בבהמה זו וזה אי אפשר דא"כ מאי פריך בגמרא בפ"ק (דף ח ע"א) על ר' זירא אמר שמואל ליבן סכין וכו' חדודו קודם לליבונו והאיכא צדדין וכו' ומאי קושיא כיון שכבר התחיל לשחוט משהו בושט שוב אין כאן טרפות לר' זירא ומה יפסיד לנו מה שנוקב ושורף בצדדין.

וכל זה לשטת רש"י דר"ז לא פליג על רשב"ל אלא ודאי דאף ששחט משהו בושט אפ"ה לא מקרי חצי חיות וקשה מ"ש דאחר שחיטת הגרגרת מחשבת חצי חיות וצריך לומר דשחיטת הגרגרת כלו או רובו שוב מחשב הגרגרת כלו כמונח בדיקולא ולכך נקרא החיות הנשאר רק חצי חיות אבל נקובת הושט אף שהוא טרפה או אפילו נבילה להרמב"ם מכל מקום כיון שעכ"פ עדיין רוב הושט קיים לא מחשב הושט בשביל המשהו הניקב או נשחט ממנו כמונח בדיקולא ועוף יוכיח שמועיל בו שחיטת רוב הקנה לפי

שבזה ניטל כל חיותו ולא מועיל חצי הושט ולפי זה מה שמחשב לר"ז חצי חיות הוא ג"כ משום דכמונח בדיקולא דמי דהיינו הסימן הנשחט אלא שעל הריאה סובר ר"ז דלא מחשבה כמונח בדיקולא ועיין בש"ך סימן כו ס"ק א] וא"כ שפיר מקשה הגמרא כאן בסתם ומי אמר רשב"ל וכו' אלמא כמאן דמנחא בדיקולא דהיינו הסימן וזהו בין לרבה ובין לר"ז: שם אלא אמר רחב"א אר"י וכו' טבע לשון אלא הוא שמחמת הכרח שאידחי התירוץ הראשון הוכרח לומר תירוץ אחר אבל היכא שלא נדחה תירוץ קמא לא שייך לשון אלא ואם לא ניחא ליה בתירוץ הראשון מסברא היה שייך לומר רחב"א אמר"י וכו' אבל מדאמר אלא משמע שתירוץ הראשון של רשב"ל נדחה מחמת קושיית הגמרא ועל זה קשה כיון דלא אידחי אוקימתא דרשב"ל לא ממשנה ולא מברייתא אלא מדברי עצמו דאמרו שחט הקנה ואח"כ ניקבה הריאה כשרה ולפי זה לדידן דלא קיימ"ל כהא דרשב"ל בניקבה הריאה והרי"ף השמיטו וגם הרמב"ם בפ"ז מה' שחיטה פסק בפירוש דלא כוותיה עיין שם הלכה ב' וא"כ שפיר קם אוקימתא דרשב"ל הנ"ל ולמה הוצרך ר' יוחנן לומר דכאן קודם חזרה ואם נימא דגם ר' יוחנן סובר כרשב"ל דכמאן דמונח בדיקולא דמי א"כ היא גופה קשיא איך פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בזה דלא כרשב"ל דלא מבעיא על הרא"ש שפירש הטעם משום דרשב"ל אמר שני דברים סותרים זא"ז ולא ידעינן הי אמר באחרונה נקטינן לחומרא א"כ פשיטא דקשה כיון דר' יוחנן סבר דכמאן דמונח בדיקולא מה לנו לספיקו דרשב"ל אלא אפילו לאידך טעמא שכתב הרא"ש דר' זירא פליג עליה וכן פירש הר"ן טעם הרי"ף והכ"מ טעמיה דהרמב"ם אכתי קשה והלא הלכה כר' יוחנן כלפי רב ושמואל וק"ו כלפי ר' זירא שהוא תלמידו של שמואל: אמנם לפי מ"ש לעיל דר"ז כדמסיק דלדבריו דרבה קאמר וסובר ר"ז שטעמו של רשב"ל משום אין טריפות לחצי חיות ועל זה גם ר"ז לא פליג שהוא חצי חיות אלא שר"ז סובר יש טריפות לחצי חיות ועכ"פ מדמחשב חצי חיות מכלל שהסימן עצמו ודאי מחשב כמונח בדיקולא רק הריאה לא מחשב כמונח בדיקולא וא"כ גם לר"ז החולק על רשב"ל מ"מ אידחי אוקימתא דרשב"ל לחלק בין מקום חתך וכו' שהרי הסימן כלו כמונח בדיקולא ולא שייך שלא במקום חתך כלל ושפיר קאמר לשון אלא אלא אי קשיא לי הא קשיא לי שאף דנדחית אוקימתא דרשב"ל מחמת קושיא מ"מ אוקימתא דרבא דאלו אסורות לא נדחית ורומיא דמתניתין מתורץ שפיר באוקימתא דרבא ואיך שייך לומר אלא אמר רחב"א אר"י וכו' ואם ר' יוחנן לא ניחא ליה למימר דאלו טריפות אלו אסורות קאמר ולכך משני שינוייה אחרניא מ"מ לא שייך לשון אלא: ועלה בדעתי לומר שעל ידי סברא זו דכמאן דמונח בדיקולא דמי אידחי גם אוקימתא דרבא דהרי אם ע"י פסיקת הגרגרת הוה הריאה כמונח בדיקולא א"כ בלא"ה טרפה משום דהוה ניטלה הריאה ואם כן כשם שכתבו התוס' בד"ה וליחשב דלא פריך דלחשב נמי דזעירי משום דם לא ה' טרפה משום נפסק החוט והרי כבר תני נפסק החוט עיין בדבריהם א"כ למה פסוקת הגרגרת והרי תני שם הריאה שניקבה או שחסרה וליכא למימר דלהכי תני פסוקת הגרגרת דלא תימא בגרגרת טרפה בנקיבה משהו וקמ"ל דבעינן רובו דוקא וכעין שפירש רש"י לקמן (דף נו ע"א) במשנה אלו טרפות בעוף וזה אינו דהרי בק"ו מעוף ידענו שחיותו זוטר ואפ"ה לא מטריף כי אם בפסיקת הגרגרת דהיינו כלו או רובו ק"ו בבהמה ולמה איצטריך למתני בבהמה פסוקת הגרגרת אלא ודאי דאלו טריפות טריפות

דוקא ולהורות שאינן נבילות וא"כ אי לאו דתנן פסוקת הגרגרת הוה אמינא שפסיקת הגרגרת נבילה נמי הוה וכדסבר ר' ישבב באמת לכך קמ"ל אלו טריפות פסיקת הגרגרת דטריפה הוא דהוה ולא נבילה וא"כ ממילא אידחי שינוייה דרבא ושפיר שייך לשון אלא אמר רחב"א.

אבל לפי מ"ש לעיל דהא דסיים אלא כמאן דמנחא בדיקולא היינו הסימן ולא הריאה וא"כ ע"י פסיקת הגרגרת לא מחשב הריאה כנטולה ואיצטריך למתני פסוקת הגרגרת לעצמו וטריפות הריאה לעצמו וא"כ לא אידחי שנוייה דרבא כלל א"כ הדרא קושיא לדוכתא דלא שייך לשון אלא. שם אמר רבא לא אמר רשב"ל אלא בריאה וכו' הנה לפי מ"ש לעיל דאי אמרינן דהריאה כמאן דמונח בדיקולא אידחי שנוייה דרבא דאמר אלו אסורות וכנ"ל א"כ קשה הרי רבא עצמו אמר כמאן לחלק בין ריאה לבני מעיים וא"כ הוא עצמו סובר דכמונח בדיקולא דמי וקשיא מדידן אדידן אבל באמת נדפס בשבוס והגרסא כאן הוא אמר רבה ולא רבא שהרי קאמר עלה מתקיף לה ר' זירא ור' זירא בימי רב ושמואל ור' יוחנן הי' ותלמיד שלהם הי' ורבא תלמיד של רבה ורב יוסף הי' ואיך ישיב ר' זירא על דברי רבא אלא רבה גרסינן אבל רבא על כרחך לא ס"ל דהריאה כמאן דמונח בדיקולא וכנ"ל.

ובזה נתיישב לי מה דקשה על הרמב"ם בפ"ט מה' מלכים השוחט את הבהמה אפילו שחט שני הסימנין כל זמן שמפרכסת אבר ובשר הפורשים ממנה אסורים לבני נח משום אמ"ה הרי שפסק כר' אחא בר יעקב אף דתניא דלא כוותי' א"כ היא גופה קשיא למה לא הביא דינו של רב אחא בר יעקב אלו שאין מזמנין נכרי על בני מעיים: וצריך לומר משום דרב"ז פליג עלה וסבר דלא הוה כמונח בדיקולא והרמב"ם בפ' ז' משחיטה פסק כר' זירא בניקבה הריאה אחר שחיטת הקנה טריפה ולכך השמיט הא דאין מזמנין אלא דאכתי קשה בשלמא הך דניקבה הריאה פסק כר' זירא לגבי רבה ולחומרא אבל עכ"פ לאידך גיסא היכא דרבה לחומרא ור' זירא לקולא כגון לזמן נכרי על בני מעיים והוא איסור דאורייתא משום לפני עור היה לו לחוש לדברי רבה לחומרא אבל לפי מ"ש דרבא עכ"פ לא ס"ל דהריאה הוא כמנחא בדיקולא א"כ קם ליה ר' זירא ורבא בחדא שיטה והוה ליה רבה יחיד לגבייהו ועוד דרבא בתרא הוא ולכן לא חשש הרמב"ם לדברי רבה ואף דרב אחא בר יעקב ג"כ ס"ל דהוה ליה כמנחא בדיקולא יש לומר דרב אחא בר יעקב לדברי רשב"ל קאמר אבל איהו לא הכריע בזה: שם והדר בי' ר' זירא הנה בסוגיא זו נחלקו רש"י ותוס' מאיזה מהם הדר בי' כל אחד לפי גרסתו בגמ' אבל אכתי על הגמרא גופי' קשיא מהיכן הכריע מאיזה מהם הדר בי' וכי ידעינן בקבלה איזה מהם אמרה ר"ז בראשונה ואיזה מהם באחרונה וכמה פעמים מצינו שהגמ' בעצמו מקשה וממאי דמהאי הדר בי' ודלמא מהאי הדר בי' וא"כ גם כאן לכל הגרסות בין לרש"י ובין לתוס' במה הכריע הש"ס מאיזה מהם הוא דהדר ביה ותחלה נתרץ קושיא זו לשטת רש"י דהא יש להקשות לפי דעת ר"ז שטעמי' דרשב"ל משום אין טריפות לחצי חיות א"כ קשה למה נקט שחט הקנה ולא נקט שחט הושט וצריך לומר דחד מינייהו נקט ועוד דדרך שחיטה הקנה הוא ראשון דהוושט הוא בין קנה למפרקת כמו שפירש רש"י אלא דאכתי קשה למה נקט ואח"כ ניקבה הריאה ולא נקט בני מעיים וגם על זה יש לתרץ דהרי עכ"פ הוצרך לפרש או הריאה או בני מעיים או אחד משאר אברים שהרי לא הי'

יכול לומר סתם ואח"כ ניקב סתם אלא דקשיא דעכ"פ יותר הי' לו לפרוט שאר אחד מאברים ממה שפרט הריאה שהרי עתה דנקט ריאה איכא למטעי דוקא ריאה משום דכמנחא בדיקולא אבל שאר אברים אוסרים משא"כ אי הוה נקט בני מעים או אחד משאר אברים שאינם תלויים בקנה על כרחך הטעם משום חצי חיותו וליכא למטעי וצריך לומר דס"ל לר"ז שאין שום סברא כלל לומר שהריאה ע"י הקנה דמיא כמנחא בדיקולא ואין לטעות בזה כלל ולכך לא הקפיד רשב"ל בלשונו ונקט ריאה לדוגמא והטעם משום חצי חיות והה"ד לשאר אברים ומעתה מוכח דבשעה שאמר ר"ז הך אתקפתא דמה לי בריאה ומה לי בבני מעים הי' סבור שאין שום סברא לומר כמנחא בדיקולא וששום אדם לא יטעה בזה ומעתה כבר מוכח דהך אמר תחלה ואח"כ הדר בי' ובעי הך בעיא דניקבו בני מעים והדר בי' ממה שהי' מתחלה פשוט בעיניו דלא אמרינן כמונח בדיקולא דאי ס"ד דהך בעיא בעי תחלה ואז הי' סבר שהטעם משום כמנחא בדיקולא ואח"כ הדר בי' וסבר שהטעם משום חצי חיות הדרא הקושיא לדוכתא איך אפשר דטעמי' דרשב"ל משום חצי חיות א"כ למה נקט ריאה ונתן מקום לטעות יותר הוה לי' למימר וניקבו בני מעים ואין לומר דסבר ר"ז שאין שום הוה אמינא לטעות בזה והרי הוא עצמו כבר טעה בזה ואף דהדר בי' מ"מ כבר ראה שיש מקום לטעות ולמה זה נתן רשב"ל מקום לטעות בדבריו אלא ודאי דבאמת הך בעי' אמר לבסוף ושפיר קאמר דהדר בי' מהך אתקפתא ועתה נפרש לשטת.

התוס' דהדר בי' מדבעי וכו' דהיינו שמהבעיא הדר בי' דהנה בבעי' דאילפא דבעי הוציא העובר ידו וכו' יש לדקדק למה בעי בעובר ולא בעי בבהמה עצמה וכספיקו דר"ז בניקבו בני מעים וכו' ואם תאמר מה נ"מ אם בעי בעובר או בבהמה יש לומר דאי בעי בבהמה שמעינן מיני' חידוש דיש טריפות לחצי חיות ולאפוקי מדרשב"ל לפי טעמו דר"ז שהטעם משום חצי חיות ומדלא בעי אילפא בבהמה מכלל דס"ל באמת אין טריפות לחצי חיות ולא משכחת לה בעיא זו בבהמה וא"כ מה בעי ר"ז ודוחק לומר דר"ז פליג בזה ארשב"ל וגם על אילפא אלא ודאי בשעה דבעי ר"ז הך בעיא עדיין לא שמעה לדרשב"ל כלל ולא עלה על דעתו אז שום סברא לומר שיהי' מחשב רבותא דיש טריפות לחצי חיות וא"כ מכלל דהך בעי' קדים ושפיר קאמר דהדר מהבעי' שהרי הך מתקיף אמר לבסוף: ורש"י נשמר מזה ולכך הביא רש"י ופשיט התם אם הועיל סימן שני וכו' להתיר באכילה וכו' והנה היא גופה מנ"ל התם דמצטרף להתיר באכילה ודלמא באמת היכא דהוציא ידו בין סימן כל הבהמה ובעובר אסורות כיון דאין היתר של סימן ראשון וסימן שני שוים.

אמנם דבר זה פשיטא לי' מאילפא גופי' מדבעי על היד לטהר מידי נבילה ולא בעי על כל הבהמה והעובר לענין אכילה מכלל דזה פשוט לי' להיתר וא"כ גם מדברי אילפא שמענו חידוש מה שלא שמענו מבעי' דר"ז ולכך בעי אילפא בעובר ולא משום דס"ל אין טריפות לחצי חיות וזה כוונת רש"י מה שהביא מה דפשיט התם שהרי אין לזה צורך לסוגיא דהכא ולפי מה שכתבתי ניחא: שם בתוס' בד"ה ולחשוב וכו' ומיהו בפ"ק פירש הקונ' ניטל הירך וכו' טריפה.

הנה קושיא זו תשוב גם על הרמב"מ מוריב"ל הפוסקים דס"ל להטריף בנשבר הירך ואומר אני שקושיית התוס' הוא סובב על היסוד שהניחו שמה שהוא טריפה בלא"ה מחמת איזה

טריפות המוזכר שם במשנה לא שייך למחשבי' כיון שכבר הוא טריפה וסברא זו עצמה הולידו מחמת קושייתם הראשונה דאמאי לא פריך ולחשב נמי דזעירי ואם יודחה היסוד יפלו כל הקושיות שהולידו מזה והנה מימרא דזעירי אמרה גם שמואל אלא דשמואל אמרה לעיל (דף כא) בזה הלשון נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באוהל וא"כ על כרחך באדם מיירי דבבהמה ליכא טומאת אוהל וכיון דאיירי באדם א"כ על כרחך מחיים מטמא דאי אחר מיתה מאי ארי' מפרקת כל מת מטמא באוהל לאחר מיתה וא"כ בנשברה מפרקת וכו' ליכא שום ספיקא דמטמא מחיים והוא נבילה מחיים אבל מימרא דחזקי' בגיסטרא ומימרא דר"א ניטלה ירך סתם אמרו נבילה ואיכא למימר דלאו היינו מחיים אלא דלא מהני בהו שחיטה וא"כ יש לומר שגם המקשן ידע סברת המתרחן דנבילה דמטמא מחיים לא קחשיב ולכך לא הקשה ממימרא דזעירי אבל הקשה ממימרא דר"א ודחזקי' שהיה סבור שבאמת אינם מטמאים מחיים והמתרחן השיב לו שגם אלו מטמאים מחיים ומסולק קושיית התוס' מעל רש"י ומעל הרמב"ם ויתר הפוסקים אלא דזה אין ספק דעכ"פ גיסטרא וכן ניטל ירך עכ"פ איסור נבילה יש בהו מחיים דאל"כ אלא גם איסור נבילה אין בהו אלא שאין שחיטה מועלת בהו ובשעת שחיטה נעשים נבילות א"כ סותר זה הכלל שבמשנה שהרי אין כאן שום ריעותא בסימנין וא"כ שחיטתה כראוי ודבר אחר גורם לה לפסול ואינו רק טרפה בשלמא אם כבר הם נבילה לענין איסור אף שאינם נבילה לענין טומאה מחיים נעשים נבילה בשעת שחיטה אף לטומאה ששחיטה מטהרת טריפה מטומאה אבל אינה מטהרת נבילה מטומאה וא"כ על כרחך הא דחזקי' ודר"א עכ"פ לענין איסור הם נבילה מחיים וא"כ קשה כיון שכבר המקשה בעצמו אסיק אדעתיה דמה שהוא נבילה דמטמא מחיים לא קחשיב א"כ דלמא גם מה שהוא נבילה לענין איסור מחיים ג"כ לא קחשיב ולמה הקשה מחזקי' ור"א ולכן מוכח דגם פסוקת הגרגרת הוא ג"כ נבילה לענין איסור מחיים ואפ"ה חשביה שם והקשה דלחשיב גם דחזקי' ור"א ומזה יצא לו להרמב"ם הדין שלו דנקובת ושט ופסיקת הגרגרת הם נבילה מחיים לענין איסור וכפירושו של התבואת שור.

דף ג ע"א אמר ראב"י ש"מ מדרשב"ל מזמנין ישראל וכו' ואין מזמנין כותי וכו'. והדבר יפלא הלא מדרשב"ל אי הוה מפרשים טעמו כר"ז משום חצי חיות אין איסור לזמן כותי על בני מעים אלא מדברי רבה שמפרש הטעם משום דחיי ריאה וכו' וא"כ הוה ליה למימר ש"מ מדרבה ולא ש"מ מדרשב"ל: ויותר מזה קשה מה דאמר ש"מ מדרשב"ל מזמנין ישראל על ב"מ הלא זה לא שמענו מדברי רשב"ל כלל אלא זה הוא מסברא דישאל בשחיטה תלי' וכו' אבל בדברי רשב"ל אין זכרון ושום רמז להיתר הזה ולא הוה ליה למימר רק ש"מ מדרשב"ל אין מזמנין כותי על בני מעים ואדרבה מדברי רשב"ל יש מקום לאסור לזמן אפילו ישראל על בני מעים דהיינו אם נשחט הקנה קודם לאסור הריאה לישראל ואם הושט נשחט קודם לאסור בני מעים וכמו שהקשה באמת מהר"ם מלובלין ונדחק בדבר אבל עכ"פ איך מוכח מרשב"ל ההיתר לזמן ישראל על בני מעים והנה צריך אני להרחיב הדבור בזה ומתחלה אציע גוף משנתינו לפרש כל הבבות שהוזכרו בה שכלם צריכין והנה דיני שחיטה חמש הם שהיי' דרסה החלדה הגרמה ועיקור והנה דיני הגרמה הוזכר במשנה בפרק קמא השוחט מתוך הטבעת הגדולה ודרסה ושהייה תנן בפירקין במשניות הקודמין דרסה במשנה התיז הראש בבת

א' ושהיי' במשנה נפלו כליו וכו' אבל דיני החלדה ועיקור עדיין לא נשנה במשנה כי אם במשנתנו עקור היינו פסוקת הגרגרת ואי לאו דתני לה במשנה הוה אמינא דפסיקת הגרגרת עצמה שחיטה היא וקמ"ל משנתנו דעיקור לא מקרי שחיטה.

והחלדה ג"כ במשנתנו או שהחליד את הסכין וכו' ואי לאו משנתנו הוה אמינא דהחלדה עצמה שחיטה כשרה היא קמ"ל שהחלדה פסולה וא"כ מלבד עיקר הכוונה של משנתנו להודיע פלוגתא דר' ישבב ור' עקיבא חידש התנא ג"כ שני דיני שחיטה דהיינו החלדה ועיקור אבל הא דתנן במשנתנו שחט אחד מהם והמתין לה עד שמתה הוא מיותר.

והתוס' יום טוב כתב שהוא לרבנותא דר"ע. ואני לא ידעתי מה רבותא שכיון שכבר ידענו ממשנתנו דגם לר"ע פסיקה ועיקור לאו שחיטה הם דאי הפסיקה והעיקור עצמם שחיטה כשרה הם לר"ע א"כ למה היא טרפה אלא ודאי דזה לאו שחיטה היא א"כ כבר שמענו דר"ע סובר דסימן אחד מטהר מידי נבילה לר"ע אף שאינה מתיר באכילה וא"כ הה"ד שחט אחד מהם והמתין עד שמתה כבר נטהרה מידי נבילה בשחיטת הסימן האחד אף שלא הותרה באכילה: ונראה דרישא דשחט הושט וכו' הוה מוקמינן ששחט גם את הגרגרת שלא במקום חתך ולכך סובר ר"ע דמטהר מידי נבילה כיון שעכ"פ שחט גם את הגרגרת אחר שפסקו אבל שחט אחד והמתין עד שמתה הוה אמינא שסימן א' לחוד גם לר"ע אינו מטהר מנבילה קמ"ל דגם בזה פליג ר"ע.

אלא דלרשב"ל על כרחך משנתנו מיירי במקום חתך מכח רומיא דאלו טרפות וא"כ כבר שמענו שסימן אחד לבדו מטהר מנבילה וא"כ מיותר בבא דהמתין לה עד שמתה. ואין לומר דשפיר איצטריך דאי מרישא הוה אמינא דוקא הושט לחוד מטהר מנבילה אבל גרגרת לבד גם לר"ע אינו מטהר קמ"ל שחט אחד מהם איזה מהם שיהי' והמתין עד שמתה ג"כ מטהר מנבילה לר"ע דהרי זה מסיפא דסיפא שמענו או שהחליד הסכין תחת השני דג"כ סתם קתני השני יהי' איזה מהם שיהי' מטהר לר"ע מנבילה ועוד דסתם שני הוא הושט וכמו שמפורש ברש"י וא"כ החליד בושט ושחט רק הקנה לבדו בהכשר ומטהר לר"ע וא"כ אייתר בבא דהמתין עד שמתה ונראה דכאשר נדקדק במשנה רישא דרישא מיותר ומתחלה נדקדק בסוגיא דגמ' דאותבי' רב אחא בר הונא לרבא וכו' שתי תשובות חדא דהיינו קמייתא וכו' ולכאור' מאי קושיא ודלמא לצדדין קתני שחט את הושט ופסק את הגרגרת איירי גם בבהמה דנפסלת בשחיטה פסק את הגרגרת ואח"כ שחט את הושט איירי בעוף דחיותי' זוטרי' ולכך בפסיקת הגרגרת לחוד הוא נבילה.

ונראה דשפיר קמותיב דאף אם תאמר דמיירי בעוף אכתי רמינן עלה אלו טריפות דהרי גם באלו טריפות בעוף שנינו פסוקת הגרגרת ולפי מ"ש דגם מעוף רמינן אהדדי א"כ לר' יוחנן דמשני כאן קודם חזרה מוכח להדיא דקודם חזרה גם בעוף פליג ר"ע וכנ"ל דאינו אלא טריפה בפסיקת הגרגרת אף שלענין התירו בשחיטה די בסימן א' מ"מ אינו נעשה נבילה בזה.

ולתירוצו דרבא דאלו אסורות מ"מ הרי נבילה דמטמא מחיים עכ"פ לא חשיב ומדחשיב באלו טרפות בעוף נקובת הושט ופסיקת הגרגרת מכלל דעד סימן א' אפילו בעוף אינו נבילה מחיים. ומזה ראי' למה שכתב מהרש"א לעיל (דף כ' ע"ב) ברש"י בד"ה וכי מתה עומד ומולק ופירש רש"י והא ודאי עוף בסימן א' מתה היא ולפי מה שהוכחתי מוכח

דלרבא לאו מתה מחיים היא ואביי לרבא מקשה התם אלא ודאי כמו שכתב מהרש"א דדוקא התם שכבר חתך רוב בשר לכך חשיב מתה בסימן א' אלא דאכתי אני עומד בקושייתי דמדמותיב רב אחא בר הונא ודלמא הא דתנן או שפסק הגרגרת ואח"כ שחט את הושט בעוף מיירי ומה שכתבתי דגם בעוף שנינו ואלו טרפות בעוף נקובת הושט ופסוקת הגרגרת זה אינו קושיא שהרי התוס' כתבו בד"ה ורמינהי וכו' וא"ת דנקט אלו טרפות היינו שאם חתך כזית בשר מחיים דלקי אף משום טרפה וי"ל דאלו טרפות משמע ליה לאחר שחיטה מדקתני כל שאין כמוה חי' ולא קתני כל שאינה חי': והנה זהו במשנת דאלו טרפות בבהמה דסיים בה זה הכלל כל שאין כמוה חי' אבל במשנת דאלו טרפות בעוף לא סיים בה זה הכלל וכו' וא"כ קושיא מעיקרא ליתא ממשנה ההוא דשפיר איכא למימר דקתני טרפה לענין אם חתך מחיים דלקי משום טרפה ואמרתי אי אפשר לפרש במשנתינו פסק הגרגרת ושחט הושט היינו בעוף דהרי רישא דרישא שחט הושט ופסק הגרגרת ודאי בבהמה מיירי דעוף כבר הוכשר בושט לחוד אפילו לאכילה וסיפא דשחט אחד מהם והמתין עד שמתה ג"כ בבהמה מיירי דעוף הרי הכשרו הוא בסימן א' ומציעתא דפסק הגרגרת נימא דמיירי בעוף א"כ למה הכניס דין עוף באמצע דיני בהמה אלא ודאי כולה מתני' בבהמה מיירי: ובזה אמרתי לתרץ דלכאורה רישא דרישא מיותר לגמרי דלר' ישבב לא איצטריך דהרי הוא ק"ו מסיפא דרישא דפסק ואח"כ שחט דלא מקרי כל כך פסולו בשחיטה ק"ו שחט ואח"כ פסק [ולגירסת הרי"ף דלא גרסינן במשנה ואח"כ רק בברייתא ניהא קצת ודו"ק] ולר"ע ידעינן מסיפא דהמתין לה עד שמתה, ולפי מ"ש ניהא דאי לאו רישא דרישא הוה מוקמינן פסק הגרגרת ואח"כ שחט הושט בעוף ולכך תני רישא וסיפא ותרווייהו בבהמה ממילא דגם מציעתא דבינייהו ג"כ בבהמה וכו"ל.

אלא דאכתי רישא דרישא מיותר דהרי גם בלי רישא דרישא יש לנו ג' בבות עם סיפא דסיפא דהיינו החליד תחת השני וכו' וכך הי' לו לסדר המשנה שחט סימן א' והחליד תחת השני ופסקו או פסק הגרגרת ואח"כ שחט הושט או שחט א' והמתין עד שמתה ויהי' ג"כ עכ"פ רישא וסיפא בבהמה וממילא גם מציעתא דהיינו פסק הגרגרת וכו' ג"כ בבהמה ואכתי רישא דרישא מיותר.

ונראה דרישא דרישא לדיוקא אתי למפשט בעיא דר"ז בניקבו בני מעים בין סימן וכו' דהרי אם נימא דלא מצטרף בזה סימן ראשון עם סימן שני לטהר מידי נבילה והנה בפסיקת הגרגרת ממילא הריאה נטולה שהרי כמאן דמנחא בדיקולא וא"כ קשה ברישא דרישא שחט הושט ופסק הגרגרת מאי אריא פסק הגרגרת אפילו ניקב הריאה לחוד ושחט שוב הגרגרת ג"כ אינו מטהר מנבילה אלא ודאי דשפיר מצטרף ומשום הריאה לחוד לאו נבילה הוא אלא משום פסיקת הגרגרת.

ומעתה לפי דרכנו מתורץ מה שהקשיתי לרשב"ל דמיירי משנתנו בשחט במקום חתך למה לי סיפא דהמתין עד שמתה דאי לאו דתני סיפא לא הוה רישא דרישא מיותר דהרי איצטריך לגופה דלר' ישבב אין סימן א' מטהר מנבילה דלא נימא היכא דשחט הושט תחלה כבר טיהר מנבילה דסימן א' לחוד מטהר מנבילה היכא ששניהם ראויים לשחיטה דדוקא פסק הגרגרת תחלה שוב אין הושט מטהר מנבילה דכמו בעוף דסימן א' לחוד מתיר לגמרי ואעפ"כ אינו מתיר אלא בשניהם ראויים לשחיטה והא דתני סיפא או

שהחליד תחת השני הוה אמינא שכבר החליד כמו שרצה רבא לאוקמי שכבר פסק אלא דשם הקשה היינו קמייתא אבל החלדה אכתי לא שמענו שפוסל בשחיטה כלל שפיר איכא למימר שכבר החליד ואפילו אם נחשוב זה לדוחק שהרי קאמר תחת השני מ"מ יש לחלק בין החלדה לעיקור וכמו שחילקו הפוסקים לענין מיעוט בתרא דהחלדה פוסל אף במיעוט בתרא משום שהוא דרך שחיטה משא"כ עיקור אבל עכשיו ששנינו שחט א' מהם והמתין עד שמתה מוכח דלר' ישבב אפילו שניהם ראויים אין סימן א' מתיר א"כ אייתר רישא דרישא לדיוקא למפשט בעי' דר' זירא וא"כ ממילא מוכח דסובר ריש לקיש יש טרפות לחצי חיות דאל"כ אין מקום למצוא בעי' דר' זירא כלל וא"כ למה מכשיר בשחט הקנה וניקבה הריאה אלא ודאי משום דכמנחא בדיקולא דמיא.

ושפיר קאמר ומי ארשב"ל הכי והא אמר רשב"ל שחט הקנה וכו' אלמא כמאן דמנחא בדיקולא דליכא למימר משום אין טרפות לחצי חיות דא"כ בלא"ה אי דחי אוקימתא דרשב"ל דהרי אז אין מקום לבעי' דר"ז ומיותר בבא דרישא: אבל אי לאו אוקימתא דרשב"ל אז רישא דרישא אינו מיותר דאיכא למימר כגירסת הרי"ף דלא גרסינן במשנתנו ואח"כ שחט הושט וא"כ אי לאו רישא דרישא הוה אמינא באמת למימר וכבר שחיט כמו שרצה רבא לאוקמי אלא דקשיא א"כ היינו קמייתא והיינו עכשיו ששנינו רישא דרישא אבל לאוקימתא דרשב"ל מיותר סיפא דהמתין עד שמתה וצריך לומר דתני סיפא כדי שתהא רישא דרישא מיותר למפשט בעי' דר"ז מכלל דגרסינן ואח"כ בפירוש במשנה דמיותר רישא למפשט בעי' דר"ז: ובזה מתורץ דברי רב אחא ב"י דאמר ש"מ מדרשב"ל מזמנין וכו' ואין מזמנין כותי והקשיתי הרי מדברי רשב"ל עצמו אין כאן הוכחה שיש לפרש טעמו משום חצי חיות ולדידי ניחא דמדרשב"ל דקאמר לתרתי דרשב"ל כיון לאוקימתא דרשב"ל במשנתנו ולהא דאמר שחט הקנה ומאוקימתא מוכח דסבר יש טרפות לחצי חיות וממילא טעמו בריאה משום דכמנחי בדיקולא ואף דקשיין אהדדי הנך מימרא דרשב"ל שהרי הקשה ומי ארשב"ל הכי מ"מ לא קאמר תיובתא ואכתי רשב"ל לתרוייהו אמרינהו: ובזה ניחא גם אידך שהקשיתי מה דאמר ש"מ מזמנין ישראל והקשיתי הרי זה אינו מוכח מרשב"ל כלל ואדרבה מדרשב"ל איכא למימר דגם לישראל אסורה הריאה וכמו שהקשה מהר"ם מלובלין והנה רש"י פירש דאפשטא בעי' דר"ז כדרך דאפשטא בעיא דאילפא והקשה מהר"ם מלובלין דלמא שאני התם במצטרף להתיר שאר העובר באכילה להכי מצטרף גם לטהר היד מנבילה משא"כ בניקבו בני מעיים אין כאן שום צירוף להתיר באכילה לא מצטרף ג"כ לטהר מנבילה ותירץ מהר"ם דמזה גופה דמצטרף להתיר שאר העובר באכילה איפשט גם בעי' דר"ז שהרי חזינן אף שלא שוו שני הסימנין בהתירא דידהו מצטרפי דאל"כ לא הי' להם להצטרף גם להתיר שאר העובר באכילה שהרי סימן ראשון בא להכשיר גם היד וסימן שני בא להתיר רק שאר העובר ולא היד.

ולפי זה אם נימא דאם שחט הקנה תכף נאסרה הריאה לישראל גם כן דהוה כמו שמוציא הריאה בין סימן לסימן כמו שהקשה מהר"ם א"כ לפי זה ממילא מוכח דסימנין מצטרפים אף שחלוקים בהיתר דידהו דאל"כ לא משכחת שחיטה להתיר כלל כי אם שיאמן ידו וישחוט שני הסימנין כאחד בצמצום דאל"כ הרי ההיתר חלוק בין סימן ראשון לשני שהרי הסימן הראשון בא להתיר הכל וסימן השני בשום אופן לא יתיר הכל שאם הוא

הושט לא יתיר הריאה ואם הוא הקנה לא יתיר בני מעים ואם הם חלוקים אינם מתירים כלל והרי הוא נבילה ולא תשכה שחיטה כשרה כי אם בנשחטו שניהם יחדיו ולא משכחת שום דין מדיני משנתנו דמה אריא פסק או החליד השני אפילו שחטו ממש כיון שלא שחטו כאחד הרי הוא נבילה אלא ודאי דמצטרפי וכבר איפשט בעיא דר"ז דהרי כיון שמצטרף היתר באכילה אף בחלוקין ק"ו לטהר מידי נבילה ועכשיו אייתר רישא דרישא דליכא למימר למפשט בעיא דר"ז שהרי מגוף דיני משנתנו ממילא איפשט בעיא דר"ז אלא ודאי סברת מהר"מ ליתא והריאה או בני מעים ודאי לישראל מותרים ואין כאן שחיטה חלוקה כלל ולא איפשטא בעי' דר"ז מגוף משנתנו ואיצטריך רישא דרישא למפשט בעי' דר"ז ושפיר אמר ש"מ מדרשב"ל מזמנין ישראל וכו' דגם זה מוכח מאוקימתא דרשב"ל מדאייתר רישא למפשט בעי' דר"ז ודו"ק: שם במשנה השוחט בהמה וכו' הא דלא תני סתם השוחט ולא יצא דם כשר ונאכל בידים וכו' משום דקמ"ל דאף דם חי' ועוף מכשיר אף דטעון כיסוי ואינו נשפך כמים מ"מ לענין הכשר מחשיב נשפך כמים ועיין בתוס' בד"ה השוחט.

אי נמי להך אוקימתא דמוקי בגמ' בחולין גרידא וכרשב"א א"כ לכך תני הני פרטי וחשב גם חי' בזה הראה דלא מיירי בנעשו עט"ק שחיה אין דרך לאכלה עט"ק וכדמקשה לקמן חי' בקדשים מי איכא ולהך אוקימתא דאתי' כרשב"א לא אמרינן בשר בבשר מחליף. ולהך אוקימתא דמוקי בנעשה עט"ק היאגופה קמ"ל דגם בחי' שייך עט"ק דלא תימא דבטלה דעתו קמ"ל דבשר בבשר מחליף: שם כשרים ונאכלים בידים מסואבות הנה הא דנאכלין בידים מסואבות משום שצריכא היא לאפוקי מדר"ש דסובר הוכשרו בשחיטה וגם שמעינן מינה דאם יצא דם אינן נאכלין בידים מסואבות וכו' ושמעינן שיש שלישי או בחולין גרידא כרשב"א אי בנעשו עט"ק ולאפוקי ממאן דסובר לאו כקודש דמי אבל הא דתנן כשרים לכאורה יפלא פשיטא ומהי תיתי יהיו אסורות.

ונראה משום דבריש פרקין דרשינן לשחיטה מן הצואר אי משום דכתיב ושחט במקום ששח חטתו והיינו הוציא דמו כדפירש רש"י שם ואי משום דכתיב וזבחת במקום שזב ע"י חתוי וא"כ הוה אמינא דאם לא יצא דם אין נקוה ולא זב ויהי' אסור קמ"ל דמותר. ומדברי רבינו הגדול בפ"ד ממ"א למדתי פירוש אחר דהי' מקום לאסור משום מסוכנת עיין שם בהלכה י"ג: ולדברי הרמב"ם ניחא מה דקשיא ליה למה הוצרך למתני כשרות ונתני רק נאכלים בידים מסואבות וכיון שנאכלין ודאי שכשרים אבל אם ההוה אמינא לאסור הוא דלא נימא דהיא בכלל מסוכנת איצטריך למתני כשרים אף שלא פרכסו ואי לאו דתנן בהדיא כשרים אף ששנינו ונאכלי' הוה אמינא דהיינו ע"י פרכוס כדין מסוכנת קמ"ל כשרים אף בלי פרכוס: שם ר"ש אומר הוכשרו בשחיטה פרש"י מגו דשריא שחיטה וכו' ולפי זה אני מסופק בקדשים אם שחיטה מכשרת לר"ש דבחולין השחיטה מתרת ואין צריך שום מעשה אחר השחיטה להתיר הבשר ולכן מחשב תכף אוכל גם לענין טומאה אבל בקדשים לא הותר ע"י שחיטה לאכילה כי אם ע"י הזריקה וא"כ יש לומר שאין שחיטת קדשים מכשרת הבשר אפילו לר"ש.

או דלמא כיון שעכ"פ מתיר משום אמ"ה אלא שיש בו איסור אחר בשביל קדשים קודם זריקת הדם ולכן הואיל ומוציא מידי אמ"ה שוב מחשב אוכל וכן נראה מדברי רש"י

במשנה שכתב בד"ה הוכשרו מגו דשריא שחיטה להך בשר מידי אמ"ה וכו' ולמה לא כתב רש"י סתם מידי דשריא שחיטה להך בשר ופשיטא משום אמ"ה מתיר אלא הכוונה אפילו עדיין יש איסור אחר מ"מ מכשירו להיות אוכל ונ"מ גם בחולין בשוחט את הטרפה אם השחיטה מכשרת או לא ואף דלקמן (דף קכז ע"ב) במשנה באבר ובשר המדולדלים ונשחטה הבהמה קאמר ר"ש דלא הוכשרו בשחיטה הואיל ועדיין אסורים באכילה עיין שם דקאמר רב אשי בשחיטה מכשרת קמפלגי נראה דשאני התם שעדיין אסור משום אמ"ה ועיין ביו"ד סי' ס"ג ובסי' נ"ה בש"ך ס"ק י"א אלא דתינח אבר המדולדל אבל בשר המדולדל שודאי אינו אסור משום אמ"ה רק משום בשר בשדה טרפה כמבואר בסימן ס"ג ואפ"ה קאמר ר"ש לא הוכשר בשחיטה וא"כ הה"ד טרפה.

ונראה דשאני בשר המדולדל שכבר גם בחיי הבהמה אינו אסור משום אמ"ה לר' יוחנן (דף קב ע"ב) וגם אחר שחיטה אסור משום בשר בשדה טריפה כמו בחיים ולא עשתה השחיטה שום פעולה ולריש לקיש דאסור בחיים משום אמ"ה לדידך גם אחר שחיטה אסור בשר המדולדל משום אמ"ה כמו אבר. ולכאורה יש להביא ראיה מדברי רש"י דשחיטת טרפה מכשרת לר"ש כמו בכשרה דהרי לקמן (דף לה ע"ב) דאמרינן שחיטה מכשרת ולא דם כתב רש"י ונ"מ שאם נפל דם שחיטה על הזרעים וכו' ולמה לא כתב רש"י נ"מ לענין הבהמה עצמה ששחט ונמצא טרפה שאז השחיטה לא מכשרה ואלו הי' הדם מכשרה הוה מועיל אף בטרפה אלא ודאי דלענין הבהמה השחיטה עצמה מכשיר אפילו בטרפה.

ואמנם אין מזה ראיה דלענין טריפה ליכא נ"מ שאפילו אם הי' סובר ר"ש דגם דם מכשיר מכל מקום היינו דם שחיטה ולר"ש שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה ואף דלרש"י לקמן (דף לה ע"ב) שייך לר"ש דם חללים בבהמה מ"מ זה לא מקרי לרש"י דם חללים דדוקא ע"י גיסטרא מן הצואר מקרי לרש"י דם חללים וכמו שפירש רש"י לקמן בפ' העור והרוטב (דף קכא ע"ב) ואפילו לרבנן אני מסופק אם דם שחיטת טרפה מכשיר דהרי מעל הארץ תשפכנו כמים ילפי דם שחיטה ושם מיירי בשחיטת כשרה דלעיל מיני' כתיב כאשר יאכל הצבי והאיל כן תאכלנו וא"כ בנאכלת מיירי והדבר צריך תלמוד ונלע"ד דודאי מכשיר שהרי במס' מכשירין פרק ויו משנה זיין תנן דם שחיטה בבהמה חי' ועוף הטמאין אינו מכשיר מכלל דבטהורין אפילו בטרפה מכשיר.

שם ומותר בחולין ובמעשר וחכמים אוסרים במעשר הנה בחגיגה עלה על דעת המקשה דחכמים אוסרים אף באכילה דחולין וכאן עלה על דעת ההוה אמינא דחכמים אוסרים גם בנגיעה דמעשר ועיין בחגיגה (דף יח ע"ב) בתוס' בד"ה כאן. ואומר אני דהנך תרי איסור נגיעה במעשר או אכילה בחולין מיגד אגידי ואי אפשר לפרש בדברי חכמים חד בלי אידך שאם אתה אומר דחכמים אוסרים אף בחולין א"כ קשה הרי מפורש בדברי חכמים מעשר וצריך לומר דלענין נגיעה הזכירו מעשר אבל אם אנו רוצים לומר שמודים חכמי' לר"מ בנגיעה במעשר על כרחך דמודו גם באכילה דחולין וזה פשוט מאד ואם כן כאן דמתקיף רב שימי דדלמא מודו חכמי' בנגיעה דמעשר הוכרח להקדים שמודו גם באכילה דחולין.

ובזה אין אנו צריכין למה שנדחקו התוס' בד"ה ובאכילה דחולין ודו"ק: שם דלמא ה"מ בטומאה דאורייתא וכו' הנה אם בשלישי בחולין לר"ע שהוא מפורש בקרא רצה לחלק בטומאה דרבנן שלא גזרו בו שלישי א"כ ק"ו שיש לומר כן בחיבת הקודש דמכשיר ולומר ה"מ בטומאה דאורייתא אבל דרבנן לא וא"כ היכי קאמר בריש שמעתין ותו בקדשים כי לא יצא מהם דם לא מתכשרי וליתכשרי בחיבת הקודש דקיי"ל חבת הקודש מכשרתן ולסברא זו מאי קושיא ודלמא הא דקיי"ל חבת הקודש מהני ה"מ בטומאה דאורייתא אבל ידים שהוא טומאה דרבנן לא מהני ועוד דלפי קושיא זו דלהכי לא מוקי כר"ע משום דלמא ה"מ דאורייתא היכי מוקי לה בחולין עט"ק ודלא כר"י וכתב רש"י אבל כר"א מתוקמא דהא סתם קאמר שלישי שלישי וכו' ע"ש וג"כ קשה דלמא ה"מ דאיכא שלישי בחולין עט"ק בשלישי שהוא דאורייתא בקודש אבל ידים דבקודש גופי' דרבנן מודה ר"א דלא עביד שלישי בחולין עט"ק ולכן נלע"ד דמן הסתם אין זה סברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן רק לר"ע מביא ההכרח לזה כי היכי דלא נימא דסתם משנה דסוף זבחים אלו פוסלין את התרומה דמשמע דוקא תרומה ולא חולין תיתי דלא כר"ע ועיין בתוס' בסוף ד"ה ה"מ: תוס' בד"ה האוכל וכו' וא"ת ואמאי הוה ראשון בשני סגי וכו' וכתב מהרש"א ואין להקשות דל"ל לעשותו אפילו שני הלא בשלישי סגי דג"כ נפסול גופו מלאכול תרומה וכו' עיין בדבריו שהאריך בדחוקי'.

והנלע"ד דהא ודאי לא שייך למימר דאוכל אוכל ראשון יהי שלישי דמ"נ או שנעשה אוכל כשאכל או שיהי' כנוגע שיורד מדרגה אחת אבל שדבר המטמא חבירו שירד המקבל ב' מדרגות ולכן הקשו בשני סגי אבל לקמן (דף לד ע"א) בד"ה שני שני למה הוצרכו לומר משום משקין דמעשר דמשום תרומה הי' סגי לעשותו שלישי דמשני ראוי לירד מדרגה א' להיות שלישי ולכן הקדימו שם משום משקין דמעשר ובחידושינו למס' שבת הארכנו בזה: שם בגמ' חיה בקדשים מי איכא לפי היש מפרשים שהביאו התוס' לעיל (דף כד ע"ב) בד"ה והביא תחלת הצהוב וכו' בשם הירושלמי דבבמה הותר להקריב כל מיני עופות גם חיות חוץ ממיני' טמאים ובזה רצו שם לומר דהך בעי' דתחלת הצהוב מיירי בבמה א"כ מאי מקשה הגמ' חי' בקדשים מי איכא ודלמא בבמה מיירי אמנם למסקנת התוס' שם דהירושלמי איירי דוקא בבמה לבני נח ניחא והי' מקום להתוס' שם להוכיח כסברתם מסוגיא דשמעתין: דף לד ע"א אף אני לא אמרתי וכו' הנה לפי זה גם בשלישי שנעשה עט"ק משכחת לה דהרי הך שלישי בשני נגע והא תינח אם השני היה ג"כ נעשה עט"ק אבל אם השני היה חולין גרידא או אף שנעשו עט"ק מ"מ כיון ששמירתן טומאה היא אצל הקודש חיישינן בשני זה שמא ראשון הוא וא"כ כיון ששלישי זה שנעשה עט"ק נגע לפנינו בשני הזה מה בכך ששמירתו שמירה טובה היא ולא חיישינן בשלישי הזה שנגע גם בטומאה אחרת מ"מ השני הזה שנגע בו עתה חיישינן שמא ראשון הוא וממילא השלישי הזה שני הוא וא"כ למה אמר ר' יהושע מלתא דידיים דוקא בעט"ת.

אמנם לרבה בב"ח אין זה קושיא דלדידיה ליכא חולין שנעשה עט"ק כלל ודיניה כחולין גרידא ור' יהושע דקאמר אף אני לא אמרתי כוונתו הלא בלא"ה מלתא דידי לא שייך רק בעט"ת וא"כ ממילא שמירתו טומאה היא אצל הקודש אבל לעולא דטעמא יהיב

למלתיה שדוקא בחולין שנעשו עט"ת אמרינן שני לקודש הדרא קושיא לדוכתא דמשכחת לה גם בנעשו עט"ק.

ונראה לענ"ד סברא אחת והוא דלא מחמרינן תרי חומרי דהרי זה עצמו שאוכל אוכל שני יהיה שני הוא חומרא לר' יהושע דהרי איהו ס"ל מאכל חמור מן האוכל וכדאקשה ליה ר"א באמת שני שני למה ואף דאהדר ליה מצינו שני וכו' מ"מ הוא חומרא ושנצרף עוד לזה לחוש ששמירתה טומאה היא לא אמרינן ובחולין שנעשו עט"ת שגופו שני לקודש הוא משום דחיישינן בשלישי הזה שמא ראשון הוא וא"כ עושה האוכלו שני מן הדין.

אבל בנעשו עט"ק כיון ששמירתו מעולה אף דחיישינן בשני שנגע זה בו שלא היתה שמירתו שמירה מ"מ יותר מראשון לא היה יכול להיות שהרי שני זה ודאי לא היה כלי שכלי לעולם אינו שני וא"כ על כרחך אוכל היה ואין אוכל נעשה אב הטומאה לעולם ועל כרחך יותר מראשון לא היה וא"כ אף אם תחוש כן א"כ שלישי זה שני הוא ולומר עוד חומרא ששני עשה שני זה לא אמרינן ובזה תבין עומק כוונת רש"י שכאן בחולין פירש רש"י דחיישינן בשלישי דידיה שמא שני הוא ושני עושה שני ונקט תרי חומרי ואעפ"כ לא קשה א"כ גם בנעשה עט"ק משכחת שיהיה שני בקודש משום דלרבה בב"ת קיימינן ולדידיה לא משכחת שלישי בנעשה עט"ק כלל ודינייהו כחולין גרידא אבל במסכת שבת (דף יד ע"א) בד"ה שלישי וכו' פירש רש"י דחיישינן בשלישי דידיה שמא ראשון הוא משום דרצה לפרש גם אליבא דעולא ודו"ק ומהרש"א שם במס' שבת הרגיש במה ששינה רש"י בפירושו ועיין שם: שם ע"ב אי מההיא הוה אמינא לא שני ולא שלישי הוה ואידי דאמר וכו' קמ"ל ופירש"י בד"ה קמ"ל וכו' ומדיוקא דייקנן מלתא דאמר אין שני לתרומה אבל שלישי הוה עכ"ל והנה היא גופה קשיא דהאיך דייק לה דהרי כבר דחה דאיכא למימר אידי ונראה דהרי לכאורה איך אפשר לומר אידי א"כ לשתוק לגמרי מתרומה וכיון דאמר שני לקודש מכלל דלתרומה לאו שני דאי הוה שני גם לתרומה הוה אמר סתם שלישי שני בחולין שנעשו וכו' אך דיש לומר דלרבותא קתני דאפילו לקודש דוקא בחולין שנעשו עט"ת משום דשמירתה טומאה אצל הקודש אבל האוכל שלישי של תרומה עצמה אינו נעשה שני לקודש דשמירת תרומה עצמה שפיר טהרה היא אצל הקודש וכדדחי רבא לקמן (דף לה ע"א) דדוקא במדרסות אבל בפרי שמירת תרומה טהרה היא אצל קודש ועיין שם בתוס' בד"ה בחולין וכו' אבל לעולם דחולין שנעשו עט"ת לגבי תרומה ממש לאו שמירה היא והאוכל שלישי של חולין שנעשו עט"ת יהיה שני אצל תרומה ולכן הוצרך לומר ואין שני לתרומה דשמירה שע"ט תרומה שמירה היא אצל תרומה ממש ולא חיישינן בשלישי שמא שני הוא ולעולם שטהור הוא לגמרי ושני דנקט משום אידי וכל זה איכא למימר בפירוש המשנה אבל עולא לשיטתו דס"ל שעט"ת לרבותא קאמר דאפילו בהני יש בהו שלישי וא"כ ליכא למימר כלל דנקט שני לקודש לרבותא דאפילו לקודש דוקא על טהרת תרומה ולא תרומה גופיה דהרי לא שמעינן דבר זה כלל דעט"ת לגופי' אצטריך דיש בהו שלישי וא"כ למה הוצרך למימר ואין שני לתרומה אלא על כרחך לדיוקא שני הוא דלא הוה הא שלישי מיהא הוה: דף לה ע"ב אמר רב אסי אומר הי' ר"ש שחיטה מכשרת ולא דם הנה הא דשחיטה מכשרת לא קמ"ל רב אסי מידי שהרי מפורש במשנה ולא הי' לו לרב

אסי אלא לומר אומר הי' ר"ש דם שחיטה אינו מכשיר והנלע"ד דקמ"ל רב אסי דדם אפילו מדרבנן אינו מכשיר ולכן קאמר שחיטה מכשיר ולא דם והא דשחיטה מכשיר לר"ש היינו מדרבנן דהיכן מצינו בתורה הכשר ע"י שחיטה וכן מפורש בר"ן בחידושו ששחיטה לר"ש היינו מדרבנן וקמ"ל רב אסי דדם אפילו בכיוצא דשחיטה אינו מכשיר.

שם בתוס' בד"ה למשרי דמן דפה"מ ולר"א וכו' איצטריך למשרי כל דם והכא דנקט פה"מ משום דחזקיה דפליג וכו'. הנה במס' פסחים (דף כב ע"א) ד"ה ור"ש כתבו התוס' א"כ חזקיה לא סבר כר"ש וכו' עיין שם וא"כ קשה כאן דלר"ש קיימינן ואיהו על כרחך לית ליה דחזקיה א"כ הדרא קושיית התוספות לדוכתא דהוה ליה למימר למשרי כל דם ובדרוש הארכתי בזה: אדף לו ע"א תוס' בד"ה צריד של מנחות וכו' והה"ד דהוה מצי למבעי בבשר קודש שלא בא במים דדם קדשים אינו מכשיר עכ"ל.

הנה אם נימא דלר"ש שחיטה מכשרת מן התורה א"כ איכא למימר דלהכי לא מספקא ליה בבשר קודש משום דרצה לשאול בעיא שלו אליבא דכ"ע ובבשר לא שייך לספוקי כי אם לרבנן אבל לרשב"ל הכשר חבת הקודש הרי הוכשר בשחיטה ולר"ש הוכשרו בשחיטה לגמרי משמע אפילו למנות ראשון ושני וכדמתיב רב יוסף לקמן ע"ב הוכשרו בשחיטה ואפילו למנות ראשון ושני ואף דמסיק לקמן דהוא רק מדרבנן היינו לר"א דבעי הכשר מים דוקא מייתורי דקרא אבל ר"ש לא בעי הכשר מים דוקא שהרי מספקא ליה דחבת הקודש יהיה כהכשר מים: אלא דהיא גופה קשיא למה לר"ש פשיטא ליה דמהני אפילו לראשון ושני הכשר שחיטה כהכשר מים ולמה בחבת הקודש מספקא ליה מ"ש הא מהא אלא ודאי דשחיטה באמת רק מדרבנן עשאוהו כהכשר מים ובחבת הקודש מספקא ליה על דין תורה וא"כ שפיר כתבו התוס' דהוה מצי לשאול בבשר קודש: בגמ' בנתקנח מיהו אשוו להדדי מר לא מכשיר וכו' והוה ליה רבי חד וכו' הנה לדעת הש"ך בי"ד סימן רמ"ב דבאיסור דאורייתא אם אין הרבים מסכימים מטעם אחד לא חשיבי רבים והרי תרומה טמאה אסור מן התורה וא"כ איך חשיבי ר' חייא ור"ש רבים ואף שרב אשי מוקי לה לענין דלא שורפין מ"מ לא מטעם הנ"ל מוקי רב אשי בגוונא אחריתא רק משום דתולין לעולם משמע אבל עכ"פ מוכח מאוקימתא דרב פפא דאפילו לענין אכילת תרומה טמאה חשיבי רבים וא"כ קשה על הש"ך אכן כיון דכאן בדלעת של תרומה מיירי ותרומת פירות הוא מדרבנן וא"כ ניחא ואפילו לדעת הרמב"ם בפ"י מתרומות דתרומת פירות דאורייתא מ"מ מודה דתרומת ירק הוא מדרבנן כמבואר בדבריו בפרק ההוא ובזה ניחא בשמעתין דקאמר והתיז דם על הדלעת ולכאורה יפלא כיון שאין זה מעשה שהיה דנימא דעובדא בדלעת הוה אלא הוא ברייתא למה פרט שום מין והוה ליה למימר והתיז דם על תרומה ולדידי ניחא משום דעל כרחך צריך לפרוט מין שהוא מדרבנן ולא מן התורה וכיון שעל כרחך צריך לפרוט אחז דלעת שהוא ירק.

ובתרומה בזה"ז בלאו הכי ניחא שבזה"ז ודאי דרבנן: שם והכי קאמר וכו' לכאורה הוא שפת יתר ועיין רש"י שהרגיש בזה ונלע"ד דלכאורה יש לדקדק כיון דר"ת מספקא ליה ותרומת דלעת הוא רק תרומה דרבנן ומן התורה מותר לאכלה אפילו אם היא טמאה שהרי אינה תרומה רק מדרבנן אסורה כשהיא טמאה וכיון שהטמאה היא רק ספק לר' חייא יהיה מותר לאכלה שספק דרבנן לקולא.

וחשבתי למשפט אולי ר"ח באמת מתיר הדלעת הזאת באכילה ומהשאמר ר"ח תולין היינו דין זה דנתקנה בין תחלת שחיטה לסוף שחיטה הוא תולין שהוא רק ספק וא"כ זהו כוונת הגמרא דהכי קאמר כגון זאת כלומר אם בדומה לזה היה אירע בתרומת דגן שהיא תרומה של תורה היה דינו תולין לא אוכלין ולא שורפין אבל דלעת הזאת מותרת אפילו באכילה והיינו מרויחים בזה מה דקאמר ר' אושעיא בואו ונסמוך וכו' ולשון נסמוך היינו אם מקילים בדבר שייך שסומכין ועושים מעשה להקל אבל להחמיר לא שייך לשון נסמוך והרי כאן לר' חייא אסור לאכלה וגם אסור לשרפה וצריך שתהיה מונחת עד שיארע טומאה ודאית ולרבי אף שאסור לאכלה מ"מ מותר לשרפה תכף וא"כ ר"ח אינו מיקל בשום דבר ואיך שייך בואו ונסמוך אבל לפי מ"ש שר"ח מתיר דלעת הזאת באכילה שפיר קאמר בואו ונסמוך כך עלה ברעיוני אבל מסתפינא לומר דבר חדש להתיר הדלעת וגם אינו נכון לדינא כי אין זה ספק דרבנן שהספק הוא אם הדלעת טמאה או טהורה וזה שייך אף בחולין שאם תגע אח"כ בתרומה וקדשים אם תטמא אותם וזהו ספק תורה וצריכין אנו להחמיר וממילא אסורה באכילה אף שהיא רק תרומה דרבנן ולכן לשון זה שאמר בואו ונסמוך באמת צריך אצלי עיון אבל מה דמסיק והכי קאמר נלע"ד דיש לדקדק מנ"ל לרב אשי דר' חייא מספקא ליה אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף והא פשיטא ליה דם מכשיר ודלמא נהפוך הוא דהא פשיטא ליה דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף אלא מספקא לי' אם דם שחיטה מכשיר כלל וכמו דמוקי רב אשי גופיה לקמן (דף קכח ע"א) פלוגתא דר"מ ור"ש דפליגי אם דם שחיטה מכשיר אלא דר"מ פשיטא ליה דמכשיר ור"ח נוכל לומר דמספקא ליה אלא דרב אשי הוכיח זה מדברי ר' אושעיא דאמר בואו ונסמוך וכו' ובשלמא אם רבי ור"ח תרוייהו ס"ל דדם מכשיר אלא דר"ח סבר אינו לשחיטה אלא לבסוף כדמוקי רב פפא או דמספקא ליה אם ישנה מתחלה ועד סוף כדמוקי רב אשי א"כ ר"ש ור"ח ודאי אשוו מיהו שאין שורפין אבל רבי אין לו שום תנא דמסייע דר"ש ודאי פליג לחלוטין עליו דלר"ש דם שחיטה אינו מכשיר כלל ורבנן דפליגי על ר"ש וכן ר"מ לקמן (דף קכח) דג"כ פליג על ר"ש מ"מ לא מסייעו לרבי דאף דס"ל דם שחיטה מכשיר אכתי יכול להיות דס"ל כר' חייא דאינו לשחיטה אלא לבסוף ושפיר קאמר ר"א בואו ונסמוך וכו' אבל אם ר"ח ורבי פליגי בהא עצמו דפליגי רבנן ור"ש א"כ כי היכי דר"ש מסייע לר"ח הכי נמי רבנן דמשנתינו ור"מ מסייע לרבי ואיך קאמר בואו ונסמוך על ר"ש ומזה הוכיח רב אשי דעל כרחק בישנה לשחיטה פליגי אלא התינח רב אשי שהוא הוכיח מדברי רבי אושעיא אבל על ר' אושעיא גופיה קשה מנ"ל דרבי ור' חייא פליגי בישנה לשחיטה ודלמא פליגי בפלוגתא דר"ש ורבנן.

ונראה דלישנא דברייתא קשיתיה דתני השוחט והתיז דם על הדלעת לשון והתיז משמע שבשעת שחיטה התיז ולמה לא תני התם דם שחיטה שעל הדלעת אלא ודאי דודאי בהתיז בשעת שחיטה קודם גמר השחיטה פליגי וזהו כוונת רב אשי דמוקי פלוגתייהו בישנה לשחיטה ולהוכיח דבזה פליגי מסיק והכי קאמר כגון זאת דהיינו שהתיז בשעת שחיטה תולין אבל אם היה אחר שחיטה ודאי מכשיר.

דף לח ע"ב גמ' הני תנאי אית להו בעלים מפגלין כו' הנה מה דאמר הני תנאי אית להו בעלים מפגלים כוונתו דאל"כ ר' יוסי היינו ת"ק. והיא גופה קשיא ר' יוסי גופיה מה רמז היה לו בדברי ת"ק שסובר בעלים מפגלים בשלמא ללישנא קמא דת"ק מודה שמעיניה

דחשיב וזה מוכח מדפליגי בכותי ולא פליגי במין שודאי מחשבתו לע"ז וכדלעיל (דף יג).

ולכא למימר לרבנותא דר"א דאדרבה כחא דהתירא עדיף אלא ודאי במין מודה ת"ק א"כ אף בחוץ סובר זה מחשב דיליף חוץ מפנים שפיר פליג ר"י אבל לאיכא דאמרי דפליג ת"ק אפילו בשמעני' וא"כ מנ"ל לר"י דת"ק סובר בפנים מה מחשב וכו' אלא דלא יליף חוץ מפנים ודלמא גם ת"ק סובר דיליף חוץ מפנים אלא דסובר גם בפנים בעלים אינן מפגלין: ונראה דבמשנה קאמר השוחט לכותי והיינו דיעבד ובשלמא ללישנא קמא ודאי לכתחלה אסור שמא יאמר הכותי בפירוש לע"ז וכדכתב הרשב"ל אבל לאיכא דאמרי דפליג ת"ק אפילו בשמעני' א"כ למה אסור לכתחלה וצריך לומר דסובר בפנים זה מחשב וכו' אלא דלא יליף מיניה חוץ וטעמא דלא יליף מיניה חוץ והא איכא ק"ו דרב אשי בזבחים גם לענין חוץ וגם לענין זה מחשב וכו' ובזה סגנון ומה ש"ב שאינו באותו עבודה בפנים אם אמר מעבודה לעבודה מהני אפילו זה מחשב וזה עובד מחשבת ע"ז בחוץ שישנו בשחיטה עצמו אינו דין שיהיה משחיטה לזריקה אפילו זה מחשב וזה עובד אלא מהיכן נילף מפנים אי מחטאת שם אינו צריך לאסור על ידי המחשבה רק שאינה ניתרת במחשבה זו ונשארה באיסורה שהיתה בחייה שכבר היתה אסורה בהנאה שקדשי קדשים יש בהם מעילה מחיים וא"כ בחולין שעדיין לא היה בהם איסור בחיים גם עתה אינם נאסרים ואי מפסח שהוא קדשים קלים ולא היה אסור בחיים ונאסר עתה ע"י המחשבה זה אינו מפסח ליכא ק"ו כלל דבפסח ישנו שינוי בעלים בשחיטה עצמו דהיינו שלא לאוכליו וכמו שפירש רש"י בפסחים (דף סא ע"א).

ועל כרחק צריך למילף משלמים ושלמים עצמם אינם נאסרים בשינוי בעלים בדיעבד רק שלא עלו לשם חובה ודיו לבא מן הדין וכו' וגם בחוץ דיו לאסור לכתחלה ולכך קאמר הת"ק רק דיעבד וא"כ מוכח שהת"ק סובר בפנים זה מחשב וזה עובד ולכך בא ר"י לחלוק עליו. ובמה שכתבתי ניהא דלכאורה כיון דללישנא אחרני לא פליג ר"י את"ק כלום כאן בדין זה בדיני שחיטת חולין רק פליג עליו בשחיטת קדשים ומה ענינו לכאן והוה לי' לומר דין שלו בזבחים ובאמת כבר אמר שם כן (בדף סא ע"א) אבל לפי מ"ש יש נ"מ גם לשחיטת חולין אם יש לאסור לכתחלה דלת"ק שסובר בפנים זה מחשב וכו' אסור בחולין עכ"פ לכתחלה ולר"י דגם בפנים לא אמרינן זה מחשב מותר בחולין לכתחלה: ור"א דאוסר דיעבד יליף מחטאת ובזה נלע"ד לתרץ קושיית התוס' שהקשו דלקמן דייק פסולה אין ז"מ לא והרי ר"א קאמר פסולה והיינו ז"מ שהרי סתם מחשבת כותי לע"ז, ולדידי נלע"ד ההפרש בין ז"מ לפסולה הוא איסור הנאה אבל טומאת תקרובת לאו דאורייתא ואפילו טומאת נבילות של שחיטת גוי לדברי הרמב"ם בפ' ב' מהלכות אה"ט הלכה י' שהיא רק מדברי סופרים אף שבאכילה אסורה מן התורה וא"כ עיקר החילוק בין ז"מ לפסולה מדין תורה הוא איסור ההנאה והנה ר"א יליף מחטאת ובאמת הכי יליף כי היכי שבחטאת אין השחיטה מתרת כן בזה אין השחיטה מתרת ולכך נשאר באיסור אכילה כמו שהיתה בחייה איסור אינה זבחה אבל בהנאה באמת מותרת כיון דילפת חוץ בק"ו מפנים דיו לבא מן הדין שלא תתיר השחיטה אבל לא להוסיף איסור ואף דבחטאת שנזבחה שלא לשמה אין בה טומאה כלל וכאן כיון ששחיטה פסולה

יש בה טומאת נבילות כבר כתבתי שטומאת נבילות אפילו בשחיטה פסולה ע"י גוי ממש אין בה טומאה דאורייתא של נבילות כלל.

ולכך לא אמר ר"א ז"מ: ובזה נלע"ד לתרץ גם דברי ר' יוחנן שאמר השוחט ע"מ לזרוק פסולה וכאן בודאי קשה קושיית התוס' למה לא אמר ז"מ וכאן לא שייך תירוץ התוספות שתירצו במשנתנו בדברי ר"א דאידי דאמרי רבנן כשרה וכאן לא שייך אידי דאמר רשב"ל מותרת דהרי בדברי רשב"ל כמה כרכורים כרכרנו לאוקמי או שנעשה מומר עתה פעם ראשונה או שבאמת מותרת היינו רק בהנאה וא"כ כל הדוחקים למה לי הא לרשב"ל שייך שפיר למימר אינו ז"מ אבל באכילה אסורה משום מומר ובמומר מעיקרא ולר"י זבחי מתים ולמה שינה דברי ר"י בשביל רשב"ל במקום שהיה יכול למימר שפיר לכל אחד.

אמנם לפי מ"ש דכל מה דילפינן חוץ מפנים דיו להיות כנדון שהשחיטה לא תתיר ועכ"פ לא תוסיף איסור וא"כ במחשבין מעבודה לעבודה שצריך למילף חוץ מפנים לא הוה ז"מובזה נלע"ד דעת הש"ך בסי' ד' ס"ק ד' בשוחט ע"מ שיזרוק העכומ"ז שרצה הש"ך לומר שאסור רק באכילה ומה שאמר ת"כ לומר כי היכי דחושב שיזרוק הוא עצמו הוא ז"מ ה"נ בחושב שיזרוק העכומ"ז אסור באכילה עיין שם בש"ך שרצונו שזה עצמו דעת הרשב"א בתה"ה הקצר והדברים תמוהים ממ"נ אם מחשבתו שיזרוק הגוי הוא כמו שיזרוק הוא עצמו וכמו שרצה הרשב"א למילף מכל מחשבת קדשים שכהן זה מחשב שיאכלו הבעלים חוץ לזמנו או למקומו או שכהן זה מחשב שיזרוק כהן אחר א"כ ז"מ נמי ואם אין הדבר דומה א"כ מנ"ל שאסור באכילה ואומר שדבר זה שמחשבין מעבודה לעבודה אף דחוץ מפנים ילפינן ליה ואיכא למימר דיו כפנים שאינו מוסיף איסור מ"מ מפרך ק"ו דלענין איסור אכילה בלא"ה אסור שהרי גברא בר קטלא והוה שחיטת מומר ולכך לא אמרינן דיו והוה ז"מ ממש אבל בחושב שיזרוק העכומ"ז דצריך למילף דבר זה עצמו מפנים שיועיל מחשבתו על מה שיעשה אחר א"כ אמרינן דיו שישאר באיסור הראשון ולא יתיר וכאן לא מפרך ק"ו שהרי אינו מומר כלל שהוא מחשב שיזרוק העכומ"ז והנה טעמא דת"ק כתבתי שסובר דליכא למילף מחטאת שאין השחיטה מוסיף בו שום איסור ואכתי צריך טעם דאכתי מדוע כשרה אפילו באכילה ועכ"פ נילף מחטאת שלא תתיר השחיטה.

ואמרתי דסובר ת"ק דגם בחטאת השחיטה היתה מתרת ומקרי שחיטה לכל דבר וראיה לדבר שאין בה טומאה אפילו בפיגול ליכא רק טומאת ידים במשנה שלהי פסחים רק מה שאין הקרבן נותר היינו ששום קרבן אינו נותר בשחיטה רק בזריקת הדם והזריקה כזו אינה מתרת ולכן ליכא למילף מחטאת כלל.

ואמנם לפי מ"ש דלענין מחשבין מעבודה לעבודה שפיר ילפינן ולא שייך דיו משום דמפרך ק"ו שהרי בלא"ה הוא מומר א"כ אפילו לת"ק איכא למילף משלמים וליכא למימר דיו לאסור רק לכתחלה דא"כ מפרך ק"ו שהרי בלא"ה עכ"פ לכתחלה אסור ואפילו בר קטלא הוא משום ע"ז בשלמא לענין זה מחשב וזה עובד ליכא שום איסור לכתחלה משום ע"ז דלא שייך לפני עור אלא בקאי בתרי עברי דנהרא והא ראייה שאפילו בדשמענין דחשיב הוצרך הרשב"א בחידושו לדחוק דהא דאסור לכתחלה הוא משום

דמיחלף בתקרובת ע"ז וא"כ ילפינן ק"ו משלמים לאסור לכתחלה ודיו אמרינן להתיר דיעבד ומעתה אני אומר סברא להיפך מסברת התוס' דהתוס' כתבו דאף מאן דיליף פנים מחוץ לענין זה מחשב וזה עובד דהוה גילוי מלתא מ"מ לענין מחשבים מעבודה לעבודה לא יליף ואני אומר דאיכא למימר גם בהיפך דאף מאן דלא יליף לענין זה מחשב היינו משום דאמרינן דיו אבל לענין מחשבין מעבודה דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו ושפיר ילפינן: ומעתה קשיא לי דאמר ת"כ דר"י ולמה לא אמר תיובתא דרשב"ל דבל"ז אמרתי דליכא להקשות לרשב"ל דרשב"ל איכא ג"כ תנא דמסייע ליה דרשב"ל סובר כאיכא דאמרי וא"כ ת"ק לא יליף פנים מחוץ לענין זה מחשב וק"ו דלא יליף לענין מחשבין מעבודה וכו' וכסברת התוס' ואמרתי דהיינו הנך תרי לשונות דתחלת הסוגיות לישנא קמא לר' יוחנן ולישנא בתרא לרשב"ל אבל לפי מ"ש דאף דלא ילפינן פנים מחוץ לענין זה מחשב מ"מ לענין מחשבין איכא למימר דילפינן א"כ מהך ברייתא דת"כ דר' יוחנן איכא תיובתא לרשב"ל.

אבל לפי מה שכתבתי דגם פלוגתא דר"י ורשב"ל הוא בחישוב שיזרוק העכו"ם נבזה ג"כ שפיר אמרינן דיו לא קשיא ואתי רשב"ל כרבנן דמתני' אבל לשיטת הרא"ה דפלוגתייהו דר"י ורשב"ל הוא בחישוב שיזרוק הוא עצמו קשיא: והנה לכאורה קשה למה שכתבתי טעמא דרבנן דמתניתין דמחטאת לא ילפינן וצריך למילף משלמים ואמרינן דיו לאסור לכתחלה אכתי קשה נילף משלמים מחוץ למקומו דהרי ליכא למפרך בזבחים על ק"ו זה רק מה לחוץ למקומו שכן ישנו בכל הזבחים והיינו דלא נילף פנים מפנים דהיינו שלא לשמו שאינו בכל הזבחים מחוץ למקומו שיש בכל הזבחים אבל מחשבת חוץ דהיינו ע"ז ודאי שפוסל בכל הזבחים ואפילו בחולין פוסל וא"כ שפיר ילפינן מחוץ למקומו.

אלא דזה אינו דבשלמא מה דרצה למילף בזבחים פנים דהיינו שלא לשמו מחוץ למקומו א"כ ליכא למפרך מה לחוץ למקומו שישנו בד' עבודות דאי הוה ילפינן שלא לשמו מחוץ למקומו היא גופה הוה ילפינן שתהיה בד' עבודות ועד כאן לא כתבו התוס' שם בזבחים דשלא לשמו מעבודה לעבודה היינו כלם על הזריקה אלא לפי האמת דילפינן משינוי בעלים וא"כ הוה דומיא דש"ב שאינו אלא בזריקה אבל אי הוה ילפינן מחוץ למקומו אז היה שלא לשמו דומיא דחוץ למקומו אבל חוץ אי אפשר למילף מחוץ למקומו שהרי מחשבת חוץ אינו בד' עבודות ועל כרחך צריך למילף מש"ב שג"כ אינו בד' עבודות שהרי אין ש"ב אלא בזריקה ובזה יתכן דהגמרא מקשה חוץ קשיא לר"י ומתרץ דהכי קאמר שישנו בד' עבודות.

ואכתי קשה דעכ"פ כבר מוכח מיניה דפנים חמור מחוץ שהרי יליף ק"ו חוץ מפנים להקל בזה מחשב וזה עובד וא"כ איך יליף ר' יוחנן חוץ מפנים להחמיר דמחשבין מעבודה לעבודה והא איכא למפרך מה לפנים שישנו בד' עבודות אמנם לפי מ"ש נחא דר' יוסי יליף להקל ק"ו מחוץ למקומו ור' יוחנן יליף להחמיר מש"ב שאינו בד' עבודות.

אלא דהא ודאי דש"ב ישנו בד' עבודות בכל עבודה על הזריקה דהיינו שוחט או מקבל או מוליך ע"מ לזרוק בש"ב או בזריקה עצמו בש"ב וחוץ ליתא כלל בהולכה וקבלה כדפירש רש"י וא"כ אכתי איכא למפרך. אמנם צריך להבין שרשב"א ורז"ה מיאנו

בפירוש רש"י מטעם דלא מתסר משום ע"ז אחר השחיטה וא"כ איך קאמר שחוץ ישנו בד' עבודות ולכן פירשו דברי הגמ' מעבודה לעבודה אלא דקשיא על הגמ' למה לא יליף באמת מאותן עבודות ויהי' ק"ו יותר גדול וכה יאמר מה פנים שישנו בד' עבודות אין הכל הולך אלא אחר העובד חוץ משום שאין מחשבה פוסלת אלא בעבודה א' דהיינו השחיטה ק"ו שאין הכל הולך אלא אחר העובד וצריך לומר דאין זה שייך למעבד מיניה קולא כלל מה שלא מיתסר בחוץ אחר השחיטה שכיון שכבר הותרה איך תחזור להי' אסורה אבל לפירוש רש"י שבאמת הוא הק"ו א"כ קשה לר' יוחנן אכתי קשיא חוץ דאיך יליף חוץ מפנים מה לפנים שישנו בד' עבודות אלא דסוגיית הרשב"א והרז"ה שפירשו הך פנים שישנו בד' עבודות היינו מעבודה לעבודה קשה באיזה מחשבת פסול בפנים קיימין שיהיה מעבודה א' פוסל לד' עבודות אי במחשבת פיגול של חוץ לזמנו או חוץ למקומו וישנו משחיטה לד' עבודות דהיינו שוחט ע"מ לקבל או להוליך או לזרוק או להקטיר חוץ לזמנו ולמקומו הא ליתא דבעינן אכילת אדם או אכילת מזבח ושוחט ע"מ לקבל או להוליך לא הוה פיגול ועיין בזבחים (דף ט' ע"ב) בתוספות ד"ה ובצאן קדשים שם ועיין רמב"ם הפה"מ וכו' ואי במחשבת ש"ב או שינוי קודש ליתא רק בעבודה א' מעבודה לעבודה דכלם ע"מ לזרוק בעינן.

ונוכל לומר דמחשבת שינוי קודש יליף וסובר דשינוי קודש ישנו בד' עבודות דקשיא ליה לא יאמר בזריקה ותיתי מבינייהו וכמו שאמרו בזבחים (דף י') ולית ליה סברא דרשב"ל דאתי להורות דאין מחשבין אלא אדרבה דמחשבין ואם תאמר א"כ קרא ל"ל תיתי מק"ו דרב אשי מש"ב יש לומר דאי מש"ב לא היה מועיל רק בזריקה קמ"ל קרא מיותר בזריקה דמחשבין מזריקה להקטרה וא"כ ישנו שלא לשמו בד' עבודות.

דשוחט ע"מ להקטיר חוץ למקומו יוכיח שאינו בש"ב ואעפ"כ ישנו מעבודה לעבודה: אלא דבאמת קשה קושיא זו על רשב"ל דס"ל דזריקה מיותר לומר שאין מחשבין ולסתור הק"ו ומנ"ל דלמא אדרבה דלמא דמחשבין אפילו מעבודה להקטרה דלא אתי' מש"ב שאינו אלא בזריקה ולכן נלע"ד שלא כסברת התוספות שכתבו שם בזבחים דשלא לשמו באמת פוסל רק בזריקה כיון דאתי מש"ב אלא כיון דילפינן שוב שלא לשמו משחיטה לזריקה מש"ב שוב ילפינן משחיטה לקבלה מפיגול וליכא למפרך שכן נוהג בכל הזבחין דשינוי קודש עצמו משחיטה לזריקה יוכיח שאינו נוהג בכל הזבחים ואינו בכרת ואעפ"כ פוסל וליכא למפרך מה לשינוי קודש משחיטה לזריקה שכן ישנו בש"ב דשוחט ע"מ להקטיר חוץ למקומו יוכיח שאינו בש"ב.

ומעתה כיון דילפינן משחיטה לזריקה ולהקטרה שוב ילפינן משחיטה לקבלה ולהולכה בק"ו ומה הקטרה עצמו שאם הקטיר שלא לשמו כשר אפ"ה משחיטה להקטרה פסול קבלה עצמה שאם קיבל שלא לשמו פסול ק"ו שפסול אם שחט ע"מ לקבל או להוליך וא"כ ישנו מחשבת שלא לשמו בד' עבודות ובמה דכתבתי דישנו בד' עבודות קאי על שלא לשמו אבל פיגול בין חוץ לזמנו ובין חוץ למקומו אינן מעבודה לעבודה רק בשתי עבודות ודלא כהרשב"א והרז"ה ניחא לי דלפי מה שכתבתי לעיל לסברת הרשב"א דפיגול ישנו בד' עבודות והקשיתי א"כ איך יליף ר' יוחנן חוץ מיניה הא איכא למפרך שכן ישנו בארבע עבודות ותירצתי דר' יוחנן יליף מש"ב קשה לי איך פוסל ר' יוחנן

בשוחט ע"מ להקטיר לע"ז והרי מחשבה זו אפילו בפנים אינה פוסלת דאין ש"ב אלא בזריקה ואיך יליף מיניה חוץ.

בשלמא אי הוה יכול למילף מחוץ למקומו דבשלמא פנים מפנים לא יליף מחוץ למקומו דפרכינן שכן נוהג בכל הזבחים אבל ע"ז נוהגת ג"כ בכל דבר שפיר ילפינן מחוץ למקומו שפיר פוסל בהקטרה ובה אתי לי שפיר דיש לנו צריכא הפוכה מצריכא דגמרא דבגמרא קאמר דפנים היא רבותא לריש לקיש וחוץ רבותא לר' יוחנן ולדידי איכא למימר גם להיפך דחוץ רבותא לריש לקיש דאף דחוץ פוסל בכל הזבחים אפ"ה לא יליף מחוץ למקומו ופנים רבותא לר"י ובה ניחא לי מה שיש להקשות לסברת התוס' בסנהדרין (דף סא) ולעיל (דף יד) דבפעם א' לא מחשב מומר א"כ למה לי פלוגתא כפולה לפלוגי בשוחט קדשים ע"מ לזרוק לע"ז ריש לקיש אומר כשרה וא"כ מוכח דאפילו בפנים אין מחשבין מעבודה לעבודה שהרי מכשיר לגמרי ור"י אומר זבחי מתים וא"כ מוכח דאפילו בחוץ מחשבין מדהוה זבחי מתים ולפי מה שכתבתי ניחא דהוה אמינא דר"י דוקא משום מחשבת ע"ז שהוא נוהג בכל דבר סברי מחשבין דיליף מחוץ למקומו אבל במחשבת שלא לשמו הוה אמינא דמודה לריש לקיש.

אלא הקשיתי על זה שהרי מחוץ למקומו ליכא למילף שכן ישנו בד' עבודות וצריך אכתי למילף מש"ב א"כ קשה איך פוסל ר"י בשוחט ע"מ להקטיר לע"ז אבל לפי מ"ש דחוץ למקומו אינו רק בב' עבודות דהיינו זריקה והקטרה שוחט ע"מ לזרוק או ע"מ להקטיר. ומה דאמר ר' יוסי שישנו בד' עבודות היינו שלא לשמו ניחא: אלא דלפי מ"ש דמחשבת ע"ז שפיר ילפינן מחוץ למקומו דגם מחשבת ע"ז שייך בכל הזבחים א"כ קשה קושיית התוס' איך אמר פנים קשיא לרשב"ל דלמא ר' יוסי מפיגול או מש"ב יליף וליכא למימר כתירוץ התוס' דאיכא למפרך שכן אינו באותו עבודה דלמא שלא לשמו יוכיח שישנו באותו עבודה ואעפ"כ זה מחשב וזה עובד לא אמרינן ואי מסתברא הגמרא דר' יוסי בלי שום יוכיח יליף א"כ משלא לשמו איך יליף מה שלא לשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים תאמר במחשבת ע"ז שנוהג בכל הזבחים וא"כ על כרחך גם בזה צריך לומר להיפך פיגול יוכיח שנוהג בכל הזבחים ואפ"ה הכל הולך אחר העובד וא"כ דלמא להיפך תחלת דינו מפיגול או מש"ב וסוף דינא שלא לשמו יוכיח שישנו באותו עבודה והכל הולך אחר העובד: לכן נ"ל לקיים פירוש רש"י דהוה ליה לומר מפגלת וכיון דיכול למילף מפיגול ויכול למילף מש"ב א"כ למה יליף מש"ב ואמר פוסלת ואיכא למטעי דקאי על שלא לשמו ונימא דשלא לשמו פוסל מעבודה לעבודה הוה ליה למימר מפגלת שאין מקום לטעות אלא ודאי דבאמת גם שלא לשמו פוסל מעבודה לעבודה ובהכי ניחא מה דפירש רש"י תחלה מחשבה פוסלת וכו' דעיקר פגול מעבודה לעבודה הרי שפירש רש"י על פיגול וכן במסקנא שמחשבה פוסלת בד' עבודות פירש רש"י על פיגול.

והיינו כיון דעל כרחך פנים קשיא לרשב"ל ליכא למטעי ואף דיליף מפיגול נקט פוסלת: והנה למה דלא אסיק אדעתא עדיין פירכא דד' עבודות א"כ קשה למה לא יליף רשב"ל בחוץ מעבודה לעבודה מש"ב בפנים בק"ו מה ש"ב שאינו באותו עבודה וכו' וכדיליף בזבחים פנים מפנים ובשלמא בפנים סובר הרשב"ל דגלי רחמנא בזריקה דאתיא מבינייהו ול"ל קרא אלא ודאי דגלי קרא דאין מחשבין אבל בחוץ דלא גלי נילף ק"ו

וצריך לומר כיון דכבר גלי רחמנא בשלמא לשמו דאין מחשבין שוב ליכא ק"ו בחוץ דאיכא למימר שלא לשמו בפנים יוכיח שישנו באותו עבודה ואינו מעבודה לעבודה אבל לפי מה דאמר הא בטר דשמעה מר' יוחנן א"כ מודה רשב"ל בפנים דמחשבין א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לא נילף חוץ ק"ו מש"ב.

אולי מה שתמוה בדברי מהרש"א שהקשה קושיית הגמרא בזבחים אולי טעות נפל בדפוס וכוונת המהרש"א לקושיא הנ"ל דחוץ נילף ק"ו מש"ב: והנראה לענ"ד בישוב קושיא זו דלמסקנא דרשב"ל מודה בפנים ופליג רק בחוץ סובר כפי מה דמקשה בזבחים דקרא דזריקה אתיא להורות דמחשבין וקשה הא קרא ל"ל הא בלא"ה אתיא מק"ו דרב אשי אלא דקרא אתי לסתור הק"ו דלא נילף מיניה דאי מק"ו הוה ילפינן גם חוץ להכי כתב קרא מפורש בפנים לומר דוקא בפנים ומתחלה דהוה פליג גם בפנים הוה סבר דלהכי כתיב בזריקה דאין מחשבין ושוב ליכא למילף חוץ דשלא לשמו בפנים יוכיח ובזה נלע"ד כפל הלשון בפלוגתא דר"י ור"ל מחשבין מעבודה וכו' וילפינן חוץ מפנים וגם מה דאמר ואזדו לטעמייהו ועביד צריכא וכיון דאיכא צריכא לא שייך לטעמייהו ולפי מה שכתבתי ניהא דר' יוחנן סבר מחשבין וכו' היינו בפנים בשלא לשמו דזריקה לדידיה לאו מיותר כדמוקי בזבחים ולכך ילפינן חוץ מפנים שאין לנו שום יוכיח לסתור הק"ו ורשב"ל סובר אין מחשבין היינו בפנים מדגלי בזריקה והיינו לומר דאין מחשבין.

ואף דבש"ב מחשבין מ"מ שוב לא ילפינן חוץ מפנים דשלא לשמו יוכיח. ושפיר שייך ואזדו לטעמייהו: ולפי מה שכתבתי מתורץ קושיית התוס' שהקשו תימא אי חשיב פיגול אף במחשבה בלא דבור א"כ משכחת זביחת ע"ז בדבור ע"ש ולפי מ"ש אי אפשר לומר כן לא מבעיא לר' יוחנן דא"כ היכי יליף חוץ מפנים מה לפנים שכן ישנו במחשבה וגם לרשב"ל דא"כ למה הוצרך לומר אין מחשבין ולא ילפינן ופירשתי כפל הלשון דלפי שסובר גם בפנים אין מחשבין בשלא לשמו לכך לא ילפינן חוץ דשלא לשמו יוכיח והרי אפילו אי הוה מחשבין בפנים ליכא למילף חוץ מיניה דאיכא למפרך שישנו במחשבה: דף מ בגמרא פסולה אין ז"מ לא ורמינהי יהנה התוס' לעיל (דף לח ע"ב) הקשו היכי דייק ז"מ לא והא לעיל קתני ר"א אומר פסולה אע"ג דאסור בהנאה וכן הקשה הרשב"א כאן.

ונלע"ד בהקדים דעת הרא"ה שאף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ באכילה אסורה הבהמה שבשחיטתה לא הותרה ושחיטה זו לאו שחיטה מקרי. והנה הרגיש הרא"ה בעצמו במה שקשה לדעתו דא"כ מה פריך משנים אוחזים וכו' והא פסולה תנן במתני' והיינו איסור אכילה.

והטעים הרא"ה הדבר בנועם דבריו דטעם פסולה ולא ז"מ היינו משום דהר מחובר הא לנדא אפילו ז"מ הוה. והנה דבר זה לא הוזכר במשנתינו ומתניתין נקט להר משום רישא אבל בסיפא בשנים ששחטו דלמא אפילו לגדא נמי פסולה אין ז"מ לא משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואמרתי דא"כ למה נקט במשנתינו א' לשום אחד מכל אלו.

והוצרך לשנות הדבר לקמן במשנה השוחט לשם קדשים והוה לי' למתני סתם שנים אוחזין ושוחטין א' לשם דבר הפסול וכו' והיה כולל כל הפסולים יחד אלא ודאי שלא היה יכול לכלול כל הפסולים לפי שיש פסולין שאפילו ז"מ נמי הוה בשנים ששחטו

ושפיר פריך לקמן אמ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולפי זה מוכח דמשנתינו פסולה דוקא דאי פסולה משמעו גם ז"מ למה נקט אחד מכל אלו הוה ליה למימר סתם אחד לשם דבר פסול וכו' שחיתתו פסולה והיה כולל כל הפסולין כל אחד כדינו מה שהוא זבחי מתים גם בשנים כן דהא פסולה משמעו גם ז"מ אלא ודאי דמשנתינו פסולה דוקא.

ובזה נלע"ד לתרץ לפי שטת התוס' והרא"ש דגם באית לי' שותפות שייך לומר לצער שותפו מכוין ולכן הוכרח במסקנא לתרץ דמיירי בישראל מומר א"כ תינח בשוחט לשם ע"ז אבל בסיפא בשוחט לשם קדשים דג"כ תנן ב' אוחזין וכו' קשה דהתם לא שייך מומר וא"כ נימא לצעורי מכוין והבית יוסף נדחק בזה דסיפא דאסור רק מפני מראית עין לא שייך אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ובזה אמרתי דרש"י לשיטתו שפירש כאן בריש הסוגיא דבשוחט לשם הר אפילו באכילה אינו אסור רק דדמיא לשחיתת ע"ז וכדתנן לקמן השוחט לשם נידר ונידב וכו' וא"כ לרש"י משנתנו ג"כ משום מראית עין כמו בשוחט לשם קדשים ואפ"ה הקשה בגמרא מהא דב' אוחזין ואי ס"ד דגם בשותפות שייך לצעורי והדר ביה מתירוץ הראשון א"כ קשה סיפא דבשוחט לשם קדשים לא שייך מומר ואפ"ה אוסר בב' אוחזין בסכין אלא ודאי דגם תירוץ הראשון נשאר דבאית ליה שותפות לא שייך לצעורי ובהכי מיירי סיפא ולכן.

פירש רש"י במסקנא וה"ה דמצי לאוקמה בשותפות אמנם תירוץ הב"י דוחק ולכן נלע"ד דס"ל להתוספות והרא"ש כשטת הרא"ה דלענין איסור אכילה לא שייך אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואפילו אם מכוין לצעורי מ"מ אינה מתירה בשחיטה זו ולכן מגוף הדין דשחיתתו פסולה אין כאן קושיא דפסולה תנן אסורה בהנאה לא תנן רק עיקר הקושיא מדיוקא דתנינא לשום א' מכל אלו ולא תני סתם לשם דבר פסול אלא ודאי דאיכא דבר פסול שאפילו ז"מ נמי הוה והיינו בשוחט לשם ע"ז ומכלל דאוסר דבר שאינו שלו ובזה שפיר קם התירוץ בישראל מומר ולהכי גם במשנה דלקמן בשוחט לשם קדשים פירש וקאמר לשם אחד מכל אלו ולא קתני לשם דבר הפסול סתם אלא דאי התוספות ס"ל כנ"ל א"כ נסתר קושייתם (דף לח ע"ב) שהקשו דלמא פסולה הוה זבחי מתים ורש"י ג"כ לשטתו דרש"י על כרחק לא ס"ל כהרא"ה דאי הוה רש"י סבר כהרא"ה א"כ למה הוכרח רש"י לפרש דמשנתנו דקתני בשוחט להר פסולה הוא מדרבנן משום דדמיא לשחיתת ע"ז ומחלפא ביה והרי לדעת הרא"ה בלא"ה אסורה דהוה ליה אינו זבוחה שהרי כיון שהוא מכוין לעבודה זרה אף שאין ההר נעשה ע"ז מ"מ איהו בכוונה זו שוחט והוה ליה כנחירה בעלמא ולא גרע משוחט בהמת חבירו דג"כ אינה נעשית תקרובת ומ"מ אסורה לדעת הרא"ה משום אינה זבוחה אלא ודאי דרש"י לא ס"ל כהרא"ה.

ומה שכתב בתבואת שור שהרא"ה ג"כ לא אסר לה רק מדרבנן ולא מן התורה אני תמה דבשלמא אם הרא"ה מדאורייתא אמרה א"כ מסברא אמרה ואין צריך ראיה על זה דסבירא ליה דמצד הסברא זה לאו שחיטה הוא רק כנוחר ומעקר אבל אם מדאורייתא מודה הרא"ה שמותרת אלא דס"ל שחכמים אסרוה א"כ מנ"ל להרא"ה דבר זה והיכן מצא גזרה זו בכל מכילתין ולפי מה שכתבתי ניהא קצת דהרא"ה ס"ל כדעת התוס' והרא"ש דלמסקנא הדר ביה משנויא דאית ליה שותפות דגם בשותף שייך לצעורי מכוין

והוה קשה ליה קושיית הב"י ממשנה דלקמן בשוחט לשם קדשים אלא ודאי כמ"ש שמגוף הדין אין כאן קושיא דבאכילה אסורה רק מדיוקא ממה דלא קתני סתם א' לשם דבר פסול וכנ"ל ומזה הוכיח הרא"ה דעכ"פ באכילה אסורה:.

אמנם כל עיקר טעמו של התבואת שור שפירש דברי הרא"ה שאסורה רק מדרבנן הוא להצילו מקושיית הרשב"א שהקשה במשמרת הבית דא"כ מאי מקשה במסקנא לרב נחמן מדאוקימנא בחטאת העוף וחצי קנה פגום הרי שפיר לא משכחת לה לשחוטי חוץ כי אם בכה"ג דאל"כ כיון שנאסרה באכילה שוב הוה כמחתך בעפר.

אומר אני לעולם הרא"ה מדאורייתא אסרה באכילה ואעפ"כ יש להצילו מקושיית הרשב"א דהנה מסדרה של ברייתא זו יש להוכיח דאדם אוסר דבר שאינו שלו דאי מטעם אין אדם אוסר ולא מיירי בחצי קנה פגום וגם לא מיירי באומר בגמר זביחה א"כ חל עבודה זרה קודם שחוטי חוץ אלא שאף שגברא בחטאת קאי מ"מ הבהמה לא נאסרה וחל אח"כ שחוטי חוץ א"כ הוה ליה למימר השוחט חטאת בשבת לע"ז בחוץ דהרי איסור עבודה וחטאת דידיה חל קודם לחטאת של שחוטי חוץ אלא ודאי מדנקט כסדר הזה לדיוקא אתי דוקא היכא דלא חל ע"ז קודם לשחוטי חוץ הוא דחייב הא אם חל ע"ז קודם תו לא מחייב משום שחוטי חוץ שכבר נאסרה והוה כמחתך ומוכח שיכול לאסור החטאת אף שאינו שלו: ומעתה מוכח שאוסר אפילו בהנאה משום תקרובת ע"ז דאי ס"ד שאינו אוסר דבר שאינו שלו ואעפ"כ אם ע"ז חל קודם אינו חייב משום שחוטי חוץ שכבר נאסר בתחלת שחיטה דהוה כנוחר מ"מ אכתי משכחת לה שיחול איסור ע"ז קודם ואכתי יתחייב משום שחוטי חוץ וכגון בחטאת העוף ולא היה חצי קנה פגום ובתחלת שחיטת מיעוט קמא דקנה כבר נתחייב משום עובד ע"ז ובעוף אכתי לא נאסרה שאינו אוסר דבר שאינו שלו ואף דהוה כנוחר לא יהיה אלא חצי קנה פגום ובגמר הקנה שאז נאסר משום דבאכילה אוסר אז חל שחוטי חוץ ובהדי הדדי קאתי איסור אכילת העוף ושחוטי חוץ וא"כ קשה למה נקט בחוץ לע"ז הוה ליה למימר רבותא יותר שאפי' לע"ז בחוץ אלא מדנקט חטאת מכלל דבעוף קאי וחייל איסור אכילה ושחוטי חוץ בהדי הדדי והוה ידעינן חדא דאית בה תרתי הוה שמעינן דבאכילה אוסר דבר שאינו שלו מדנקט חטאת ולא נקט זבח שהוא בהמה והוה ידעינן דבהנאה אינו אוסר דאל"כ כיון שנאסר בתחלת הסימן בהנאה שוב הוה מחתך בעפר אלא ודאי מדנקט בחוץ לע"ז מכלל דבעינן שלא יחול ע"ז קודם ומיירי בחצי קנה פגום דכולהו בהדי קאתי ומוכח דאוסר גם בהנאה ושפיר קשיא לרב נחמן ומתרץ דקניא לכפרה וכדידיה דמיא ולכך אוסר אפילו בהנאה במעשה כל דהו ולפי זה יש לתרץ גם לרב אדא בר אהבה דלדעת המשמרת הבית רב אדא סובר כרב הונא ולדידיה ליכא לתרץ חצי קנה פגום דהא איהו סובר ושט דוקא לעיל (דף כח ע"א) וקושיא זו הקשו חכמי קהילתנו.

ולא עוד אלא אפילו אם נימא דמה דמוקי רב אדא במס' ע"ז (דף נד ע"א) שניסך לה יין בין קרנים שזה מקרי מעשה רבה כשם שלענין היין עצמו נקרא מנסך מעשה רבה לדעת רש"י ה"נ מקרי מעשה רבה לענין הבהמה עצמה ונימא דלרב אדא דוקא מעשה רבה אוסר. מ"מ אכתי תקשה שהרי במסקנא גם לרב נחמן ליכא לאוקמי רק בחצי קנה פגום מדנקט חטאת.

אמנם אמינא דאי הוה סבר רב אדא מעשה רבה לא הוה חטאת תיובתא דהא צריך להבין מה דמקשה במסקנא לרב נחמן מדאוקימנא בחטאת העוף ופירש"י ואע"ג דלהנך רבנן לא מצי למתני זבח וכו' אפילו הכי מדלא נקט עולה דשכיח ולא הוה נמי דידיה ונקט חטאת מידי דאיתיה בעוף בסימן אחד ודאי טעמא משום דחצי קנה פגום עיין ברש"י וא"כ קשה לעיל בתחלת הסוגיא שהקשה אי הכי מאי אריא חטאת וכו' דפירש"י בלישנא אחרנא דלהקשות לרב הונא קאמר דמשמע דבלא רב הונא הוה ניחא ליה והא גם בלי ר"ה הוה קשה לשמענין עולה וצריך לומר כמו שכתב מהרש"א דהא לאו קושיא היא דמה לי חטאת מה לי עולה א"כ למסקנא מאי מקשה לרב נחמן.

והתוספות הרגישו בזה בסוף ד"ה אי הכי ונדחקו. אבל רש"י ודאי לא כיון לדבריהם שהרי רש"י פירש למסקנא דעולה שכיח ואי כסברת התוספות בלא"ה הוה ליה למימר עולה כי היכי דלא נימא דוקא חטאת בחצי קנה פגום וכמ"ש התוס'.

ועוד כיון דרש"י פירש דיותר ראוי למימר עולה משום דשכיח טפי א"כ ממילא קשה תחלת הסוגיא דמקשה אי הכי לרב הונא והרי ולטעמיך קשה לתני עולה וליכא למימר כתירוץ מהרש"א דמה לי חטאת או עולה דהרי עולה שכיח יותר. ומתחלה אמינא ע"פ סברת התוספות שאחרי שכבר המציא הסברא דחצי קנה פגום הקשה לרב נחמן א"כ ממילא אי רב אדא בעי מעשה רבה לא קשה לדידיה ולא מידי ולא מוקי כלל בחצי קנה פגום ולא מוקי כלל בעוף כי אם בבהמה ונקט חטאת למעוטי זבח שהוא שלו ונאסר במעשה כל דהו ותו לא מחייב משום שחוטי חוץ והא דנקט חטאת ולא נקט עולה אמינא כמהרש"א דמה לי חטאת ומה לי עולה וחדא מינייהו נקט וליכא למימר דהשתא דנקט חטאת איכא למטעי בעוף ובחצי קנה פגום דלרב אדא אי אפשר למטעי בזה כלל דהרי איהו סבר ושט דוקא ולא קנה וא"כ שאין זה טעות שוב אין שינוי בין חטאת לעולה וחדא מינייהו נקט וכל זה לשטת התוס' אבל רש"י דאסברה לן דעולה שכיח ויותר ראוי למימר עולה הדרא קושיא לדוכתא לרב אדא: ואומר אני דלרב נחמן דס"ל אין אדם אוסר אפילו במעשה רבה שפיר הקשה במסקנא אבל מתחלה כאשר הקשה לרב הונא רצה רק להקשות לרב הונא דסובר מעשה זוטא ורוצה רק להוכיח דעולה מעשה רבה קאמר וכמו שפירש רב פפא דאי לאו רב הונא דאמר סימן אחד לא הוה חטאת תיובתא דמאי מעשה מעשה רבה א"כ בלא רב הונא הוה ניחא ליה דנקט חטאת למעוטי שלמים שהם של בעלים ומתסרי בסי' אחד והא דלא נקט עולה היינו משום דחטאת משכחת לה בין בחטאת העוף ובין בחטאת בהמה ואי הוה נקט עולה לא משכחת לה רק בעולת בהמה ולא בעולת עוף דהא ודאי אף דלענין שחוטי חוץ בעינן בעולת עוף ב' סימנין דומיא דהכשרו בפנים מ"מ לענין עבודה זרה בסימן א' מעשה רבה מקרי שהרי סימן זה מתיר להדיוט ואין לך מעשה גדול מזה וא"כ מכי שחט סימן אחד כבר נאסרה ואידך מחתך בעפר ולא מחייב משום שחוטי חוץ כי אם בעולת בהמה דלא מקרי בבהמה מעשה רבה כי אם בשני סימנין וא"כ איסור ע"ז ושחוטי חוץ בהדי קאתי אבל חטאת משכחת לה בין בבהמה בין בעוף דבשניהם חלים יחד איסור ע"ז ושחוטי חוץ בבהמה שניהם חלים בשני סימנין דקודם לזה לא מקרי מעשה רבה ובעוף דמקרי מעשה רבה בסימן אחד ואז חל גם שחוטי חוץ וא"כ בלא רב הונא ניחא דנקט חטאת למעוטי שלמים אבל לרב נחמן דסובר אפילו במעשה רבה אינו אוסר של חבירו וא"כ גם עולה משכחת בין

בבהמה ובין בעוף שיתחייב גם משום שחוטי חוץ שהרי לא נאסרה כלל א"כ שפיר הקשה דלמא נקט חטאת ולא עולה אלא דמיירי בחצי קנה פגום: ותירוץ זה לא יספיק לתרץ את רב אדא דלדידיה אף אי בעי מעשה רבה מ"מ משכחת עולה בין בבהמה ובין בעוף שהרי דרך השחיטה הקנה קודם ובשחיטת הקנה לחוד לדידיה לא מחשב מעשה רבה אפילו בעוף שהרי לרב אדא אין הקנה מותר לחודיה להדיוט ובגמר שחיטת הושט באו כאחד איסור ע"ז ושחוטי חוץ ואף דרב אדא בר אהבה מודה בקדשים כדאמרינן לעיל היינו כיון דאיכא שדרה ומפרקת והיינו במולק אבל בשוחט בחוץ לא תתבר שדרה ומפרקת.

וא"כ לרב אדא הדרא קושיא לדוכתא מ"ש חטאת דנקט. ולא נקט עולה [ואולי זה כיון רש"י דמולק פטור דבמולק משכחת חטאת ולא עולה דבעולה במליקה סימן אחד הוא מעשה רבה אף לרב אדא כיון דאיכא שדרה ומפרקת] ואולי אדרבה משום הכי ניחא לרב אדא דלדידיה קשה ולטעמיך מ"ט לא נקט עולה: עוד נלע"ד לתרץ מה דמתחלה הקשה אי הכי לרב הונא והוה ניחא ליה אי לאו ר"ה ולבסוף מוטיב מיניה לרב נחמן.

דהנה אי אמינא דעולא מעשה רבה בעי א"כ ניחא הך ברייתא דאיכא למימר הך ברייתא ר' עקיבא דלעיל (דף לב ע"ב) קודם חזרה שנאה ולר"ע סימן אחד מטהר מידי נבילה אפילו בבהמה וא"כ הוה סימן אחד מעשה רבה וא"כ בשום זבח לא משכחת שלא יקדים איסור ע"ז לשחוטי חוץ דבסימן שנטהר מידי נבילה מחשב מעשה רבה ונאסר משום ע"ז ושוב בסימן שני מחתך בעפר ולא מחייב משום שחוטי חוץ ולכך נקט חטאת והיינו חטאת העוף דבגמר הסימן ע"ז ושחוטי חוץ בהדי הדדי אתי אבל עולת העוף לא מחייב משום שחוטי חוץ כי אם בשני סימניו ובסימן אחד כבר נטהר מידי נבילה ונאסר משום ע"ז.

ולפי זה רווחא לן דאפילו נימא דלרב הונא פריך מ"מ לא איצטריך לן למימר דאתיא כר"י הגלילי אלא אפילו לרבנן ומ"מ בלא רב הונא ניחא דלא נקט זבח משום דאתיא כר"ע דקודם חזרה. אבל לרב נחמן דאפילו מעשה רבה אינו אוסר של חבירו א"כ שפיר קשה מאי אריא חטאת נתני זבח ואפילו אי ר"י הגלילי היא נתני עולה.

והא דמקשה לעיל מכדי רב הונא כמאן אמרה לשמענתא וכו' ומאי קושיא ודלמא גם רב הונא סבר מעשה רבה אלא דסימן אחד מקרי מעשה רבה הואיל ומטהר מידי נבילה הא לאו מלתא דאף דאיכא לאוקמי ברייתא כר' עקיבא דקודם חזרה וכמו דמוקי לעיל (דף לב ע"ב) למשנה דאלו טרפות כר"ע דקודם חזרה ואף שר"ע עצמו חזר בו משנה לא זזה אבל איך אפשר לאוקמי למלתא דרב הונא כר"ע דקודם חזרה הלא ר"ע עצמו חזר בו ואיך יסבור רב הונא כוותיה אלא ודאי דרב הונא מעשה כל דהו קאמר.

וגם תירוץ זה לא יספיק לרב אדא דכי היכי דאיהו סובר לעיל (דף כח) ושט דוקא ומאי אחד המיוחד הכי נמי מה ששנינו (דף לב) או שחט אחד מהם וכו' דסובר ר"ע דסימן אחד מטהר מידי נבילה היינו ג"כ אחד המיוחד דהיינו הושט אבל הקנה לחוד אפילו קודם שחזר בו לא הוה מטהר מידי נבילה וכיון דדרך שחיטה הקנה תחלה א"כ משכחת בכולהו זבחים אי בעינן מעשה רבה ע"ז ושחוטי חוץ כאחד ואפילו לר"י הגלילי עכ"פ משכחת בעולה כמו בחטאת וכו"ל ובמה שכתבתי שמתחלה שהקשה אי הכי לרב הונא

פריך ובלי רב הונא לא הוה קשה מעולה וכנ"ל ניחא לי דלפי סברת המהרש"א דגם שם הוה קשה מעולה אלא דסבר מה לי עולה ומה לי חטאת קשה לי מה פריך לתני זבח והרי התוס' הקשו אמאי חייב בשבת אשחוטי חוץ כיון דמיירי בחטאת העוף שהוא קרבן יחיד ואינו דוחה שבת ותירצו כיון שאם זרק הורצה הוה מתקבל בפנים ואע"ג דאותו ואת בנו בחוץ פטור משום מחוסר זמן שבת לא מקרי מחוסר זמן וכו' ולפי זה מאי מקשה לרב הונא לתני זבח דלמא רב הונא סבר דשבת מקרי מחוסר זמן כמו אותו ואת בנו וחטאת מיירי בשעירי ר"ח או רגלים דדחו שבת והוה שפיר מתקבל בפנים ולכך לא נקט זבח דשום זבח מקדשים קלים לא דחי שבת ואי קשיא דלתני עולה שיש ג"כ עולת ציבור דדחי שבת הרי גם בלי רב הונא ג"כ קשה לתני עולה: אבל לפי מה שכתבתי דלהכי לא קשה לו מעולה בלי רב הונא משום דעולה לא משכחת בעוף דבסימן א' כבר מחשב מעשה רבה או משום דאתיא כר"ע ובסימן אחד מטהר מידי נבילה משא"כ חטאת מיירי בחטאת העוף דבסימן א' אתיין בהדי הדדי וכל זה בלי רב הונא אבל לרב הונא דנימא דמשום הכי קתני חטאת דמיירי בשל צבור דדחי שבת וא"כ קשה לתני עולה דליכא לתרץ שום תירוץ דלהכי ננקוט חטאת יותר מעולה שהרי גם חטאת רק בבהמה מיירי דהיינו של צבור ומיירי באומר בגמר זביחה וא"כ ה"ד עולה.

עוד נלע"ד לתרץ מה שמתחלה ניחא ליה בלי רב הונא ובסוף מוטיב מברייתא זו עצמה לרב נחמן. והנה יש מקשים על קושיית הגמרא אשחוטי חוץ לא לחייב מחתך בעפר והקשו דלמא ברייתא זו מיירי בשוחט להר שעובדו בסייף ומשום תקרובת ע"ז לא נאסר והנה קושיא זו הבל דמ"ט לא נאסר משום תקרובת ע"ז היינו משום דהר לא מקרי ע"ז אע"ג שעובדו בסייף וא"כ הרי בברייתא קתני בהדיא השוחט חטאת וכו' לעבודה זרה וא"כ לא מיירי במחובר אלא דאפילו אם היה כאן ריח קושיא נלע"ד ג"כ לתרץ דהנה התוס' הוכיחו דרב הונא לאו דוקא קאמר לפני ע"ז דאל"כ מאי מקשה בסמוך אשחוטי חוץ לא חייב דלמא התם מיירי בלא שחט לפני ע"ז ולכאורה יפלא שהרי התוס' כתב בד"ה חייב דלא נקט יוה"כאלא הני דאשמעינן חידוש וכו' ואי ס"ד דמיירי בגוונא דלא שחט בפני ע"ז א"כ אין שום חידוש בשחוטי חוץ.

אמנם צריך לומר דהיא גופה קמ"ל דאינה נאסרת שלא בפני ע"ז מדחייב משום שחוטי חוץ. אלא דקשיא אי שלא בפני ע"ז א"כ לא נאסרה כלל ועדיין היא מותרת וא"כ תיקון כאן להוציא מידי נבילה ולהתיר אפילו לישראל משום נבילה ואף דבלא"ה אסורה משום שחוטי חוץ מ"מ שחוטי חוץ אין בו טומאה נבילה מטמא ושפיר תיקון וא"כ אין כאן שום רבותא משום שבת בשלמא למה דרצה להקשות מזה על רב הונא היינו שלא נאסר במעשה כל זהו כי אם במעשה רבה ולבסוף נאסרה בגמר זביחה משום ע"ז ויש בו אפילו טומאת אוהל ככל תקרובת ע"ז ואין כאן תיקון משום נבילה וכמו שפירש רש"י בפסחים (דף עג) ויש כאן רק תיקון לבני נח משום אבר מן החי וזה בודאי רבותא גדולה שהרי היא אסורה בהנאה ואין הישראל רשאי ליתנה לגוי ונחשב רק תיקון משום שאם עבר הגוי ואכלה וכמו שפירש רש"י בפסחים זהו רבותא גדולה אבל אי מיירי שלא בפני ע"ז ולא נאסרה כלל ודבר זה שלא נאסרה שלא בפני ע"ז כבר ידענו מדחייב משום שחוטי חוץ.

ובזה נדחה גם קושיא הנ"ל דמיירי בשוחט להר א"כ לא נאסר כלל משום תקרובת ואינו מטמא באוהל וא"כ אין כאן רבותא בשבת ובזה קשה לי במה שכתבו התוספות בד"ה לא הויא חטאת וכו' תימא וכו' ושמא ס"ל דנקט חטאת אע"ג דקניא ליה לכפרה לא חשיב כדידיה לאוסרה במעשה כל דהו וכתב מהרש"א אבל לרב נחמן ליכא לשנויי דנקט חטאת לרבותא דאע"ג דקניה לכפרה לא חשיב דידיה לאסור בכל דהו דהא אפילו במעשה רבה אינו אוסרו והא ליכא למשמע מהך ברייתא: והנה אמרתי אכתי מה הקשה לרב נחמן דלמא סבר רב נחמן באמת דזה שתיקן משום אמ"ה לבני נח לא חשיב תיקון ואין כאן תיקון אלא לטהר מידי נבילה א"כ מכלל שאפילו בגמר זביחה לא נאסר משום תקרובת ע"ז דא"כ אכתי מטמא טומאה חמורה אפילו באוהל א"כ שפיר מוכח מהך ברייתא דאפילו במעשה רבה אינו נאסר וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא דלמא בחטאת בהמה מיירי ונקט חטאת לרבותא דאפילו חטאת דקניה לכפרה אפ"ה הוה דבר שאינו שלו ולא נאסר אפילו במעשה רבה: אמנם נלע"ד לתרץ דהמהרש"א בשטת התוס' קאי והתוס' כתבו שם בפסחים דבאמת תקרובת ע"ז אינו מטמא רק מדרבנן ושפיר תיקון לטהר מידי נבילה אלא דלהכי קאמר שם שתיקן משום אמ"ה כדי שלא יפשוט מברייתא זו דטומאת ע"ז היא רק מדרבנן.

אבל קושטא דמלתא יש כאן תיקון גמור לטהר מידי נבילה אף אם שפיר נאסר משום ע"ז וא"כ שוב לא שמענו מברייתא זו דמעשה רבה אינו אוסר ושפיר קם תירוץ של המהרש"א. ואין לומר א"כ כיון שבודאי תיקון להוציא מידי נבילה א"כ זה לא מחשב רבותא כלל וא"כ למה נקט שבת יש לומר דהיא גופה קמ"ל דטומאת ע"ז היא רק מדרבנן: ובזה ניחא לי מה שקשה לי מה מקשה ר"נ לרב הונא מהך ברייתא והא על כרחך רב הונא לא אתי ככ"ע דהרי ריב"ב וריב"ב ודאי סברי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו א"כ דלמא ברייתא זו כוותיהו אמנם לדידהו אפילו מעשה רבה אינו אוסר דהא מנסך מעשה רבה הוא כמו שפירש"י וא"כ אי כותיהו א"כ אין כאן רבותא דשבת שכיון שלא נאסר לגמרי אפילו הוה תקרובת ע"ז מטמא מן התורה יש כאן תיקון להוציא מידי נבילה אלא ודאי דברייתא זו כת"ק אתיא ודוקא מעשה רבה אוסר ודלא כרב הונא: ונחזור לראשונות שדחיתי הוכחת התוספות שהוכיחו דאפילו שלא בפני ע"ז נאסר דאל"כ מאי פריך משחוטי חוץ וכתבתי דשחוטי חוץ ליכא לאוקמי שלא בפני ע"ז דא"כ לא נאסרו כלל אפילו בגמר ואין כאן רבותא בשבת ועכשיו הדרנא בי דשפיר הוכיחו התוס' דהא קשה למה דרצה לאוקמי בגמר זביחה הוא עובדה א"כ מאי רבותא דשחוטי חוץ בשלמא במה דמוקים בחצי קנה פגום היא גופה קמ"ל מדנקט חטאת מכלל דשאר זבחים אינו חייב משום שחוטי חוץ לרב הונא קמ"ל דאדם אוסר דבר שאינו שלו ולרב נחמן קמ"ל דכל הקרבנות מחשבי כדידיה וזה מוכח מדנקט חטאת אבל במה דמוקי באומר בגמר זביחה הוא עובדה וזה לא נרמז בברייתא אלא דמוכחי לאוקמי הכי שלא תקשה לרב הונא א"כ היא גופה קשיא מה קמ"ל בשחוטי חוץ.

וצריך לומר דהיא גופה קמ"ל דשבת לא מקרי מחוסר זמנו לענין שחוטי חוץ וא"כ שפיר כתבו התוס' דהך דשחוטי חוץ נוכל לתרץ שלא בפני ע"ז והא דנקט שבת לרבותא דשחוטי חוץ דלא מחשב מחוסר זמן. ובזה נחזור לתרץ שיטת רש"י דבשלמא לרב הונא

הקשה שפיר אי הכי לשמעיןן זבח וליכא למימר ולטעמיך ולתני עולה דיש לומר שרצה להשמיענו דשבת לא מקרי מחוסר זמן מדחייב בשבת על שחוטי חוץ בחטאת יחיד.

וליכא למימר דבאמת מיירי מקרבנות צבור חטאת דשעירי ראשי חדשים או רגלים דבלא שכיח כזה שיחול ר"ח בשבת שהוא רק פעמים מספר בשנה יותר הוה ליה למנקט עולה דאיכא בכל שבת ארבע כבשים שני תמידין ושני מוספין אלא ודאי דבקרבת יחיד מיירי ובזה אין עולה כל כך שכיח יותר מחטאת וזה ידעינן השתא דנקט חטאת אבל אי הוה נקט עולה הוה אמינא דבאמת מיירי מעולת צבור ושבת מקרי מחוסר זמן אבל על זבח מקשה שפיר שהרי אין שום זבחי שלמים דוחין שבת ואין לומר אכתי לתני עולה וליכא למימר דמיירי בעולת תמיד א"כ מאי רבותא דשבת יש לומר דשבת רבותא מצד עצמו אף שנאסר בגמר שחיטה שהוא מעשה רבה משום ע"ז אפ"ה מחשב מתקן או משום אמ"ה לבני נח או משום טומאת נבילות ושמעינן דטומאת תקרובת ע"ז לאו דאורייתא: אבל במסקנא לרב נחמן דאמר אפילו מעשה רבה אינו אוסר וא"כ אין כאן רבותא לענין מתקן שהרי ודאי מתקן הוא משום טומאה וא"כ על כרחך שבת משום רבותא דמחוסר זמן נקט וא"כ אף אי הוה תני עולה הוה ידעינן דמיירי בעולת יחיד דאל"כ מאי רבותא דשבת וא"כ לתני עולה דשכיח אלא ודאי דבחטאת העוף מיירי ובחצי קנה פגום.

ובזה ג"כ ניחא לרב אדא אי נימא דרב אדא מעשה רבה בעי ולא קשיא לדידיה לא מזבח ולא מעולה וק"ל והנה כל התירוץ שכתבתי לתרץ לרב אדא בר אהבה היינו אם ניסך יין בין קרנים מקרי לענין הבהמה ג"כ מעשה רבה אבל אם נימא דזה מקרי רק מעשה זוטא וא"כ רב אדא סבר כרב הונא ממש ולדידיה לא מהני חצי קנה פגום א"כ נשאר קושיית הגמרא אמנם לפי מה שכתבתי דמדנקט בחוץ לע"ז מכלל דדוקא היכא דלא קדים ע"ז לשחוטי חוץ וא"כ מכאן מוכח דאוסר דבר שאינו שלו וא"כ איכא לשנויי באומר בגמר זביחה ודבר זה נזכר בברייתא מדאמר בחוץ לע"ז ואי ס"ד דלא מיירי בגמר זביחה אפילו תימא שלא נאסרה משום תקרובת מ"מ איהו כבר נתחייב בחטאת משום עבודה זרה קודם שחוטי חוץ.

וא"כ יש לומר דלהכי נקט חטאת ולא נקט זבח לרבותא לא מבעיא זבח שהוא בהמה וא"כ אפילו תימא שאינו אוסר דבר שאינו שלו מ"מ באכילה אסורה וא"כ בודאי בעינן שלא יוקדם איסור ע"ז לשחוטי חוץ דאי הוה קדים ונאסרה באכילה בסימן ראשון שוב סימן שני הוה כניחור ומחתך בעפר אלא אפילו חטאת שהוא עוף שהכשרו בסימן אחד ותסבור שהיינו בין קנה ובין ושט וא"כ תסבור שאפילו קדים ע"ז במיעוט קמא מ"מ אפילו באכילה לא נאסרה מידי דהוה אחצי קנה פגום וא"כ אפילו קדים ע"ז יהיה חייב משום שחוטי חוץ קמ"ל דאפ"ה דוקא בחוץ לע"ז מתרי טעמי לרב אדא דאפילו במיעוט קמא דקנה נאסרה אפילו בהנאה מטעם תקרובת.

ועוד דגם בעוף הכשרו דוקא ושט ולא קנה ונאסרה באכילה במיעוט קמא דושט אפילו אם לא היתה אסורה משום תקרובת: והא דמקשה על רב הונא נתני זבח היינו מקודם דאסיק אדעתא דחצי קנה פגום כשר בעוף וליכא למימר דנקטעוף לרבותא והתרצן כשהמציא לו חצי קנה פגום היה הברירה בידו להשאר בשנויא קמא באומר בגמר זביחה

ונקט חטאת לרבנותא אלא דבלא"ה מוקי שפיר דמיירי שהיה חצי קנה פגום ולא איצטריך לדחוק בגמר זביחה אבל לרב אדא נשאר התירוץ באומר בגמר זביחה וחטאת נקט לרבנותא וכנ"ל.

ומוכח מזה דעת הרא"ה דעכ"פ באכילה אסורה דאל"כ אין רבותא בחטאת מבזבח אמנם מה שפסק הרא"ה שגם במכויין לצעורי נאסרה באכילה בזה אין לו שום הוכחה וגם הסברא אינה נוטה לזה כי כיון שמכויין רק לצעורי א"כ לבו לשמים ושחיטה כשרה היא וגם הרשב"א במשמרת הבית מלבד שהשיג על גוף הדין שלו מחמת שהקשה עליה קושיא הנ"ל דא"כ לא מקשה מידי לרב נחמן תמה ג"כ מצד הסברא על מה שהוסיף הרא"ה לאסור אפילו במכויין לצעורי: ואומר אני שהרמב"ם יסבור כדעת הרא"ה בגוף הדין שאף שאינו אסור דבר שאינו שלו מ"מ בשוחט עכ"פ אינה מתירה ואסורה באכילה והיינו באינו מכויין לצעורי אבל במכויין לצעורי אפילו באכילה שריא.

ובזה נלע"ד מה שבפרק ח' מהל' ע"ז פסק הרמב"ם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא פירש הטעם משום דמכויין לצעורי ובה' שחיטה פרק ב' פירש הטעם משום דמכויין לצעורי ועוד קשה על דבריו בה' שחיטה שפסק שאם יש לו שותפות אוסר ולא ביאר דין ישראל מומר או כותי ואף שכתב בסוף הפרק דכותי ששחט בהמה של ישראל אסורה התם לאו מטעם מחשבתו אסור לה חזא דאנן לא ס"ל סתם מחשבת כותי לע"ז ועוד דא"כ הוה ליה למימר שהיא זבחי מתים אלא מטעם שחיטת כותי אסרה.

ועל זה הי' לנו מקום לתרץ שלא הוצרך להביא דאיהו ס"ל דבפעם אחד מקרי מומר וא"כ בלא"ה שחיטתו אסורה משום מומר ואי משום לאסור בהנאה איהו ס"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ובגמרא הך אוקימתא דמומר הוא רק לת"ק דס"ל אדם אוסר וכמו שפירש רש"י והא דהוצרך הרמב"ם למימר הטעם משום כיון לצעורי כיון דאיהו פוסק שאפילו אינו מכויין לצעורי אינו אוסר היינו משום דא"כ עכ"פ באכילה אסורה וכדעת הרא"ה ולכך פירש הטעם משום מכויין לצעורי ושריא אפילו באכילה אבל בהל' ע"ז דלא מיירי מדין אסורי מאכלות רק מדין ע"ז ולכן לא פירש הטעם משום לצעורי דא"כ היה משמע שאם הוא כותי או מומר אוסר משום תקרובת ע"ז והרמב"ם ס"ל כריב"ב וריב"ב וכתב נחמן שאפילו אינו מכויין לצעורי ג"כ אינו אוסר.

והנה הרב"י בסי' (הקשה על דעת הרמב"ם למה משני בישראל מומר ולא משני בכותי. והנה לכאורה דבריו תמוהים ואטו לשטת התוס' והרא"ש שפירשו שאפילו באית ליה שותפות אכתי מכויין לצעורי ולכן הקשה מחדש הנך קושיות ומשני בישראל מומר.

ולשטתייהו מי לא קשה למה מוקי בישראל מומר ולא מוקי בכותי: ואמרתי דבשלמא לשיטת התוס' דאיכא למימר דאף דמשני בישראל מומר לא נאדי מתירוץ הראשון ג"כ דמיירי בשותפות ותרתו בעינן שיהיה לו שותפות וג"כ ישראל מומר דאם אין לו שותפות אף שהוא מומר אין בכחו לאסור דבר שאינו שלו ואף שאית ליה שותפות אם אינו מומר מכויין לצער שותפו א"כ לכך לא מוקי בכותי דאיך נוקי בכותי ואית ליה שותפות הא אסור לעשות שותפות עם הכותי ולכך מוקי בישראל מומר ומיירי שנעשה מומר אחר שנשתתף עמו אבל לרמב"ם דבשותף לא שייך לצעורי וא"כ כי משני

בישראל מומר המציא תירוץ חדש שאף בלי שותפות משכחת דאוסר א"כ קשה נוקי בכותי.

ועוד אמרתי דלשטת התוס' גם בשנויא דישאל מומר מיירי ג"כ בשותף כי היכי דתיתי משנתינו אליבא דכ"ע גם לריב"ב וריב"ב וא"כ כיון שרוצה לאוקמי ככ"ע לכך לא אוקי בכותי דא"כ מאי אריא לשם אלו הא לר' אליעזר אפילו בסתם מחשבת כותי לע"ז אבל לרש"י ורמב"ם בשנויא דמומר לא מיירי בשותף דשותף לדידהו בלא"ה אוסר וא"כ משנתינו לא אתי בלא"ה ככ"ע רק כת"ק וא"כ הקשה נוקי בכותי ואמנם הדרנא בי דאכתי גם לשיטת התוס' קשה נוקי בכותי ואתי אפילו לר"א ואדרבה דוקא לשם אלו שפירש להר לכך היא רק פסולה דהר הוא מחובר אבל בסתמא כיון דסתם מחשבתו לע"ז הוה אפילו זבחי מתים: והנה שטת רש"י ורמב"ם היא נפלאה כיון שבידו לתרץ באית ליה שותפות ותיתי ככ"ע למה המציא תירוץ חדש במומר וצריך לדחוק דאתיא רק לת"ק בשלמא מתניתין דהמטמא ומדמע וכו' איכא למימר שנדחק כדי להנצל מקושיית התוס' בד"ה תא שמע דאי בדאית ליה שותפות היינו מדמע אבל משנתינו מי דחקו לזה: ואומר אני כאשר נפרש תחלת הסוגיא דרמי מתני' דקתני פסולה אין ז"מ לא אברייתא דקתני דהוה ז"מ ולדעת הרא"ה קשה דלמא משנתינו בשוחט של אחרים שאינו יכול לאסור משום תקרובת ובאכילה אסורה וברייתא בשלו.

ואמרתי ע"פ מה שפירשתי בריש הסוגיא דהקשה פסולה אין ז"מ לא והקשה הרשב"א והתוס' דלמא פסולה היינו ז"מ וכדאמר ר"א לעיל פסולה בשחיטת כותי והיינו ז"מ. ואמרתי דמוכח מסיפא דקתני לשם א' מכל אלו ולמה לא קתני סתם לשם דבר הפסול והיה די באמור כן במשנה אחרונה והיה כולל הכל אלא דכוונתו דוקא לשם א' מכל אלו הוא דהוה פסולה הא לשם ע"ז דתלוש אפילו ז"מ וא"כ מכלל דפסולה דמתני' פסולה דוקא ולא ז"מ וא"כ סיפא ע"כ באית ליה שותפות מיירי דאל"כ בשום פעם לא הוה ז"מ ואפילו הכי פסולה אין ז"מ לא והיינו משום דהר אינו נעשה ע"ז ושפיר רמי מתני' אברייתא: ואמרתי בזה לתרץ דבאמת קשה למה כפל דין דשנים בכל המשניות נתני באחרונה ונתני סתמא לשם דבר הפסול וכיון דידענו שאינו מועיל מה שאחד כשר ממילא נדע דבדבר האוסר בהנאה אוסר גם בהנאה ואי משום דהוה אמינא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ושאינו איסור אכילה שאינו מתיר זה אינו שהרי באית ליה שותפות מיירי וא"כ אין כאן חידוש.

אלא שאז לא הוה ידעינן כלל דמיירי בשותפות והוה אמינא דגם בהר הוה ז"מ ומשנתינו בשוחט דבר שאינו שלו וכל זה קודם שזכינו לסברא דלצעורי אבל כיון שהמציא סברא זו וא"כ אפילו באכילה ג"כ אינו אוסר וא"כ על כרחך רישא לחוד ג"כ מיירי בשלו דאי באינו שלו למה אסור אפילו באכילה הרי לצעורי מכוין אלא ודאי בשלו ומ"ט לא הוה ז"מ אלא ודאי דמחובר אינו אוסר תקרובת וידעינן כל זה מרישא א"כ אייתר סיפא ולכן אי אפשר לשנויי בשותפות דא"כ מאי קמ"ל ולכך הוצרך לשנויי במומר וקמ"ל כת"ק דהיכא דלא שייך לצעורי אדם אוסר דבר שאינו שלו ולאפוקי מריב"ב ור"י בן בבא: ובזה נלע"ז ג"כ לתרץ כוונת הרב"י שהקשה לשיטת הרמב"ם מדוע לא מוקי בכותי ולא הקשה כן לשיטת התוס' דהנה התוס' לא דייקי הך דיוקא דנתני סתם א' כשר וא'

פסול ומדתני לשום א' מאלו למימר דהא לשם תלוש אפילו ז"מ דא"כ לא היה התוס' מקשים לעיל (דף לח) דדלמא פסולה דמתניתין היינו ז"מ אלא ודאי שלא נחתי התוס' להך דיוקא וא"כ קושיית הגמרא והא אין אדם אוסר הוא על גוף המשנה למה תהיה אפילו פסולה ולא ס"ל כשטת הרא"ה ועל זה משני בישראל מומר והוה קשה להו לענין פסול הזביחה הא בלא"ה שחיטת מומר פסולה ולכן הוצרכו לעיל (דף יד ע"א) להמציא מחמת קושיא זו דמומר משום פעם א' אין זביחתו פסולה.

וא"כ לא שייך להקשות נוקי בכותי דהרי שחיטת כותי בלא"ה נבילה אבל הרמב"ם שלא הביא דין דמומר והיינו משום דסובר דשחיטת מומר בלא"ה נבילה ובגמ' דאוקמי במומר היינו להי' ז"מ וכת"ק דאוסר שאינו שלו אם אינו מכוין לצעורי והרמב"ם פוסק כרב נחמן וכריב"ב וריב"ב. וא"כ לרמב"ם סוגיית הגמ' לענין ז"מ ושפיר הקשה הרב"י נוקי בכותי: ואף שהרב"י כתב דלהכי אחזו הרמב"ם אוקימתא דשותפות ולא אוקימתא דישאל מומר משום דמתניתין דשנים אוחזין קשיתיה דלא שייך פסולה שהרי בלא"ה פסול ולדידיעיקר הסוגיא על הדיוק דוקא לשם אלו וכנ"ל.

מ"מ גם פשטא דמתניתין ג"כ איירי במומר ג"כ דומיא דדיוקא ולכן נחשב לדוחק למימר דעיקר משנתנו רק בשביל הדיוק ולכן ס"ל לרמב"ם שנשאר אוקימתא דשותפות אף באינו מומר וק"ל והנה במה שרציתי לומר שהרמב"ם פסק דלענין איסור הנאה אפילו עכו"ם ומומר שאינו מכוין לצעורי אינו יכול לאסור בהנאה דבר שאינו שלו וכריב"ב ור"י בן בבא.

קשה על דברי מדברי הרמב"ם בפ' י"א ממ"א ה' ד' שכתב הא למדת שיין של ישראל שנגע בו העכו"ם דינו כסתם יינם שאסור בהנאה פרק שלישי דף מב ע"א אלו טרפות בבהמה נקובת הושט ופסוקת הגררת לעיל (בדף לב) רמי להך מתני' אהך דהתם דהודה ר"ע דהוה נבילה. ולכאורה יש לתרץ בשנדקדק בשינוי הלשון דבהנך תרתי אמר נקובת הושט ופסיקת הגררת ולא אמר ניקב הושט ופסק הגררת כדאמר בכולהו אינך ניקב קרום ניקב הלב וכן בכולהו.

ונראה משום דהרמב"ם פסק בפ' ח' מה' שחיטה הלכה כ"ד כל אבר שנאמר בו שאם חסר טרפה כך אם ניטל טרפה אבל אבר שאמרנו בו שאם ניטל טרפה אינה נאסרת אלא א"כ נחתך אותו אבר אבל אם נבראת חסירת אותו אבר הרי זו מותרת שאל"ת כן נמצא החסורה והנטולה אחת. ובפרק ו' הלכה ((כתב כל אבר שאמרו חכמים בו שאם ניקב במשהו טרפה כך אם ניטל כלו טרפה בין שניטל בחולי או ביד בין שנברא חסר וכן אם נברא בשני אברים מאותו אבר וכו').

ובי"ד סימן מ"ג ס"ק ב' כתב דלא כתב הרמב"ם האי בין שנברא חסר אלא לענין חסר אבל לענין ניקב אם נברא כך מנוקב אין שם נקב מה שנברא כך ואני השבתי והשגתי עליו מברכת אשר יצר שמבואר בו ההיפך וברא בו נקבים נקבים. אמנם אף מה שנברא נקרא נקב מ"מ ניקב אינו סובל כי אם שניקב אחר שהיה שלם אבל אם היה נקוב מתחלת ברייתו לא שייך בו ניקב.

ומעתה אני אומר שהתנא דמתני' רצה להראות לנו שמשונה דין הושט מדין שאר אברים שהנקב פוסל בהם ובשאר אברים אינו פוסל כי אם שהיה שלם וניקב אחר כך ובושט אפילו נברא נקוב ג"כ טרפה ולכן לא אמר ניקב הושט כי אם נקובת הושט שהבהמה היא נקובת הושט ומיירי אפילו נברא כך עם נקב בושט.

וכן פסיקת הגרגרת להכי לא אמר נפסק הגרגרת שאז לא היה במשמע כי אם שהיה שלם מתולדתו ונפסק אח"כ ואמר פסיקת הגרגרת שאפילו נברא כך בגרגרת פסוק ג"כ טרפה. והנה בגרגרת לשון פסיקה ודאי שקשה לומר שיסבול הלשון שנברא כך אמנם מצינו להפרי חדש בסי' צ"ד ס"ק ד' שכתב דדוקא בניטל כתב הרמב"ם שחסר מתחלת ברייתו לא מיקרי ניטל משום דאל"כ מה בין ניטל לחסר אבל בשבורה אפילו לרמב"ם אפילו נברא כך אסור.

איברא שאני השגתי עליו דעד כאן לא הוצרך הרמב"ם לראיה אלא בנטולין שאף שבלי ראיה ג"כ לשון ניטל היינו אחר שנברא מ"מ נתיירא הרמב"ם שלא נימא שבאמת נטולה וחסורה אחת היא ונטולה היינו בידי אדם וחסורה היינו בידי שמים שהוא באמת דעת הרשב"א ולכן הוכיח הרמב"ם א"כ דא ודא אחת וא"כ נימא רק חסורה שכולל הכל אבל בשבורה לא צריכין לראיה דבידי שמים מתחלת ברייתו לא מקרי שבורה.

אבל לדעת הפר"ח הא ודאי דגם פסיקת הגרגרת נוכל לומר דקאי אפילו נברא כך וא"כ זה כוונת משנתינו לחלק בין ושוט לקנה לשאר איברים ומזה מוכח כדעת הפר"ח דלדידי דאמינא דלשון שבורה אי אפשר לסבול מתחלת ברייתו א"כ גם לשון פסוקה כן. אמנם אחר העיון אדרבה הא סייעתא לדידי דא"כ מה רמי לעיל בדף ל"ב אהדדי דלמא שאני שם שפסק הגרגרת ונעשה אחר שנברא שלם לכן הוא נבילה משא"כ משנתינו דמיירי שנברא כך א"כ אף דהוה טרפה מ"מ נבילה לא הוה ואף דיהיב טעמא שם כל שפסולו בשחיטה נבילה.

מ"מ גם כלל זה אנעשה על ידי אדם או על ידי חולי קאי אבל הנברא כך יכול להיות אפילו פסולו באברי השחיטה דהיינו בסימנים אפ"ה טרפה הוא דהוה ולא נבילה. אלא ודאי דקים ליה להגמ' דמשמעות פסיקת הגרגרת לא משמע מתחלת ברייתו דלא מקרי פסוקה מה שנברא כך וא"כ על כרחך פסוקת הגרגרת בנעשה אחר שנברא מיירי ואפ"ה טרפה הוא דהוה ושפיר רמי להו אהדדי.

ודע שעל כרחך האי כללא דכל שפסולו בשחיטה לאו כלל מלא הוא שהרי שני עורות יש לושוט חיצון אדום וכו' ואי חליף אף שפסולו בשחיטה מקרי שהרי הפסול הוא בושט אפ"ה טרפה הוא דאמרינן ולא נבילה וכן הרמב"ם בפ"ז מה' שחיטה בסוף הפרק כתב בזה טרפה ולא כתב נבילה וכן בפרק יו"ד בחשבו שבעים טרפות לא מנה שם שום דבר שהוא נבלה ומנה שם ל"ח נהפך הושט במראיו הרי שזה רק טרפה ולא נבילה ואף שכתב בסוף פרק ז' שזה באלו אינו וא"כ גרע מניקב והרי בניקב הושט לרמב"ם נבילה מחיים אלא ודאי שכיון שנברא כך אינו נבילה רק טרפה: והנה בדברי הרמב"ם דפוסק פסיקת הגרגרת ונקובת הושט נבילה מחיים א"כ קשה לפי ההוה אמינא דאכתי לא אסיק אדעתא דכולהי נקובי כחזא והוה קשיא ליה מבהמה שנחתכו רגליה ומגלודה ודחיק לאוקמי לתנא דבי ר"י לבר מהלכתא דפליג וסובר כרשב"א ור"מ והרי דרך נכון לפנינו

דתנא דבי ר"י לאחר חזרה קאי שלכ"ע נקובת הושט ופסוקת הגרגרת נבילה ותנא דבי ר"י טרפות חשיב ולא נבילות ועל כרחך לא מנה תנא דבי ר"י נבילות שהרי לא חשיב גסטרא ולא ניטל ירך וחלל ניכר ועיין (בדף לב ע"ב).

ועלה בדעתי דאפיק ושט ועייל תורבץ הושט שהוא טרפה ולא נבילה ובגרגרת אפיק פסיקת הגרגרת ועייל חסרון בגרגרת שלא שנינו במשנה דר' ישבב כי אם פסק הגרגרת אבל גרגרת שחסרה לא מצינו שיהיה נבילה ואף שכתבו התוס' שחסרון הגרגרת הוא מטעם שסופו לפסוק מ"מ אכתי לא נפסק ולא הוה אכתי נבילה ואפ"ה קאמר במסקנא פסיקי תרי הויין כיון שחסרון הגרגרת הוא מטעם פסוקה מקרי פסוקה שלא למחשבה באפי נפשיה.

אלא דחזינא לרמב"ם בפ' ((מה' שחיטה שכל פסולי הגרגרת פסיקת הגרגרת וחסרון ונסדקה לאורכה כולהו נבילות הם לדעתו וא"כ אכתי לא הוה צריך למימר בגלודה כר"מ שהרי ר"מ עצמו לא עמד במחלקתו והוה ליה למימר איפוך גרגרת וקושיא זו היא דוקא לדעת הרמב"ם שפוסק דהוה נבילה מחיים אבל להחולקים וס"ל דלא הוה נבילה רק אחר שחיטה אבל מחיים טרפה הוה דהיה אלא דלעיל רמו להו מרמי משום דמשנתנו על כרחך לאחר שחיטה מיירי מדאמר כל שאין כמוה חיה ולא אמר כל שאינה חיה וכמ"ש התוס' לעיל (בדף לב ע"א) בסוף ד"ה ורמינהו אבל ר' ישמעאל בעודה חי' מיירי וכדדריש החי' אשר לא תאכל אלו י"ח טרפות וא"כ שפיר הוה נקיבת הושט ופסיקת הגרגרת טרפה ולא נבילה.

אלא דקשיא לי כיון דושט בכלל א"כ לשמואל דאמר תורבץ הושט ברובו א"כ ושט ותורבץ איכא למחשב בתרתי שהרי זה במשהו וזה ברובו ולמה לא הקשה ג"כ מתורבץ הושט דנחשבינהו תנא דבי ר"י. בשלמא למסקנא לא קשיא משום דתורבץ הושט דהוה ברובו שוב אינו בכלל נקובים כי אם בכלל קרועים וא"כ תורבץ הושט ונקרע רוב החיצונה חשיב בחז דתרוייהו קרועים ושיעורם שוה ותרוייהו בבשר אבל לפי ההוה אמינא דאכתי לא אסיק אדעתא דכולהו נקובי בחז א"כ גם כולהו קרועים בחז ליכא למימר וא"כ קשיא מתורבץ הושט ובסברא זו תרצתי קושיית התוס' במסקנא בד"ה הנך דאפקת שהקשו למ"ד רוב החיצונה היינו בשר החופה חסר לה חזא ואמרתי שהרי זה שסובר דהיינו בשר החופה א"כ שיעורו ברובו אינו רוב בשר ולא רוב כרס כי אם רוב בשר שכנגד הכרס וא"כ איכא למימר דהאי מ"ד סובר כשמואל דתורבץ הושט ברובו ורוב זה אינו שוה עם רוב כרס שרוב זה הוא רוב ושט ורוב זה אינו לא רוב כרס ולא רוב כל הבשר וא"כ חשבינהו בתרתי אבל מתחלה למה הקשה מכולהו שבשמעתתא ולא הקשה ג"כ מתורבץ הושט לשמואל דאמר ברובו ועוד קשיא ליה לקמן דאיכא תרי לישנא (בדף מה ע"ב) בתלתא קני וללישנא קמא דריאה כריאה ודכבדא ככבדא וללישנא בתרא דריאה ככבדא ודכבדא כריאה ובשלמא ללישנא קמאי לא קשה מ"ט לא חשיב קנה הריאה.

דהיא בכלל ריאה אבל ללישנא בתרא דכבדא כריאה וא"כ אין הטעם שהוא בכלל הריאה שהרי זה קנה הכבד הוא ולא קנה הריאה וא"כ נחשב קנה הכבד והרמב"ם בחשבו אחד עשר נקובים חשיב קנה הכבד בפני עצמו ובשלמא קנה הלב שנחלקו רב ושמואל לרב

במשהו ולשמואל ברובו לכל אחד אתי שפיר דלרב דאמר במשהו הרי הוא בכלל הלב עצמו ולשמואל דאמר ברובו הרי הוא בכלל הקנה.

אבל מקנה הכבד קשיא ללישנא דאמר דכבדא כריאה. ובזה ג"כ תרצתי כל קושיות התוספות בד"ה הנך דאפקת שהקשו לעולא דלית ליה דרכיש וכן למ"ד בשר החופה היינו כרס החיצון חסר להו י"ת ואמרתי דאולי עולא וכן ההוא מ"ד דבשר החופה היינו כרס ס"ל דכבדא כריאה וא"כ אית לן עוד אחד דהיינו קנה הכבד.

אלא דהא טעותא היא כיון דנקובתו במשהו הרי הוא ככולהו נקובין דכולהו בחדא חשבינהו. אבל עכ"פ לפי ההוה אמינא בתחלת הסוגיא שעדיין לא ידע דכולהו נקובי בחד למה לא הקשה להאי לישנא דכבדא כריאה.

ואומר אני שהגמרא לא הקשה אלא משמעתתא פסיקתא שאין עליהם חולק משא"כ תורבין הושט חולק רב וס"ל דדינו כושט במשהו והרי הוא בכלל נקובת הושט וכן לא הקשה מקנה הכבד לפי דלישנא קמא חולק ואף שהיה יכול להקשות על האמוראין איך נחלקו על ר' ישמעאל מ"מ לפי ההוה אמינא דנקובי כל חדא באפי נפשה וא"כ מפרש לכולהו שמונה עשר טרפות במשנתינו ועכ"פ רבי עוד בזה הכלל וא"כ על כרחך משנתינו חולק דאיכא יתירי וס"ל להנך אמוראי כמשנתנו וסברי דאתיין בזה הכלל אבל מכל שב שמעתתא דכולהו בלי חולק היה דוחק בעיניו למימר דר' ישמעאל חולק והא דהקשה מצלע שנעקרה מעיקרה אף דר' יוחנן חולק וס"ל בין נעקרו בין נשתברו ברוב שני צדדין היינו משום דגם לר' יוחנן עכ"פ איכא למחשב עקורה ושבורה בתרתי וכמו שכתבו התוספות בסוף ד"ה אמר שמואל ולפי זה קשה מה שהקשה מרכיש והא עולא פליג עליה כדאמר לקמן ח' מיני טרפות לאפוקי לקותא דרכיש וכן מה דהקשה מרב מתנא דרבא פליג עליה דרב מתנא וכן מרב עוירא דבהדיא אמרינן לקמן דלית הלכתא כרב עוירא אמנם אף שמביא דרב מתנא היינו שהוא מארי דהך שמעתא ואף דלית הלכתא כוותיה מ"מ באיעכול ניביה כ"ע מודו וכן דרב עוירא הא דלית הלכתא היינו בקולשי' אבל בסומכי' ולא אשתיר דנר זהב כ"ע מודו אבל מרכיש קשיא ואדאנן ביה בהך דעולא נדבר במה שתמוה על הרמב"ם שכתב שמונה טרפות ואעפ"כ פסק להך דרכיש וכבר צווחו בו קמאי דקמאי וגם כבר הלכו בו נימושות.

וגם אני אענה חלקי. והנה בהך שמונה טרפות בסדרן מצינו שלשה שינויים בין הרמב"ם לעולא שהרמב"ם הקדים דרוסה בראשונה.

ובזה נלע"ד לפי שהרמב"ם התחיל הפרק ההוא כבר בארנו שהטרפה האמורה בתורה וכו' וכיון דקאי אטרפה האמורה בתורה התחיל בדרוסה שמפורש בתורה השינוי השני שעולא חישב פסיקה תכף אחר נקובה משא"כ הרמב"ם וגם בזה יש לנו טעם נכון שעולא על כל הנאסר באכילה קאי בין נבילות ובין טרפות ושמונה מיני אסורות רוצה בכוננתו ולכך הקדים נקובה ופסוקה שהם אפילו נבילות כגון נקובת הושט ופסוקת הגררת משא"כ הרמב"ם דלא איירי שם רק מטרפות ולא מנבלות ולכך תחת סוג פסוקה לא מנה פסוקת הגררת רק פסוקת חוט השדרה עיין שם בפ' ט' מה"ש.

ועוד יש חילוק ושינוי בין סדרו של עולא להרמב"ם שעולא הקדים נטולה לחסורה והרמב"ם הקדים חסורה לנטולה וכגון הך טעמא בעי והנה הרמב"ם והרשב"א נחלקו בדין נטילה וחסורה שלהרמב"ם יש חילוק דמקום שאמרו חסורה היינו בין חסר בתחלת ברייתו ובין ניטל אח"כ ביד או בחולי ונטולה היינו דוקא שניטל אח"כ אבל אם נברא חסר כשרה דאל"כ מה בין חסורה לנטולה והרשב"א ס"ל דדא ודא אחת היא ואיצטריך למימרינהו לתרוייהו דלא תתן מקום לבעל דין לחלוק דדוקא מתחלת ברייתו טרפה ולא בניטל אחר כך או להיפך דוקא ניטל טרפה ולכך נאמרו שניהם.

ומעתה סדרו של הרמב"ם לפי שיטתו הקדים נקובה שכבר ביאר בפרק ו' שמה שאמרו ניקב כולל בין ניקב בין נברא חסר ובין ניטל וא"כ טרפות דניקב כולל הרבה והקדימו ואח"כ הקדים חסורה לנטולה שחסורה כולל יותר דהיינו בין נברא חסר ובין ניטל אח"כ משא"כ נטולה דהיינו דוקא ניטל אח"כ ולכך איחרו הרמב"ם ועולא סבר כרשב"א דנטולה וחסורה שוים ולכך הקדים נטולה להורות דנטולה כולל כל כך כמו חסורה.

ולפי זה עולא לשיטתו אמר שפיר לאפוקי לקותא דרכיש דהנה הב"י בסי' כ"ט משני דהרמב"ם הכניס לקותא דרכיש תחת סוג חסורה או נטולה ואע"ג דחסורה או נטולה הכוליא כשרה איכא למימר דחסורה או נטולה כה"ג על ידי לקותא טרפה והנה לרשב"א אם הוצרך לפרוט במיני חסורה ונטולה ואף לכאורה נטולה ק"ו מחסורה אפ"ה חשש רחמנא אולי יאמר א' להיפך דנטולה קיל מחסורה א"כ ק"ו שהיה לו לפרוט לקותא דרכיש שהרי יש מקום לבעל דין לומר אם נטלה כולה כשרה ק"ו לקתה ומדלא פרטו מכלל דבאמת אינו טרפה אבל לרמב"ם באמת חסורה נאמר באיברים אחרים ונטולה באיברים אחרים ובמה שנאמר חסורה אנו מטריפין נטולה מק"ו ולא חיישינן לבעל דין שיחלוק א"כ שפיר איכא למימר דנטולה ע"י לקותא גרע טפי והוא בסוג חסורה או נטולה ולכך אף שאחזו הרמב"ם שמונה טרפות אפ"ה פסק לדרכיש אלא דהיא גופה קשיא כיון שמוכח דעולא סובר כהרשב"א איך יחלוק הרמב"ם גם בזה על עולא ונלע"ד דהרמב"ם סובר דדוחק לומר שרכיש יחלוק עם עולא בדבר שהוא הלכה למשה.

וא"כ גם רכיש מודה ששמונה טרפות נאמרו ואפ"ה פסק לקותא דידיה והיינו מטעם הנ"ל שרכיש סובר שלא הוצרך לפרטו שהוא בכלל חסורה או נטולה והא דפרט חסורה ונטולה ולא סגי ליה בחד היינו משום שחלוקין בדיניהם וכדעת הרמב"ם וכיון שפסקו בגמרא בהדיא לקמן (דף נה ע"ב) כרכיש ולכך פסק הרמב"ם כרכיש והרשב"א לשיטתו שהוא כתב בהדיא דתשעה מיני טרפות נאמרו בסיני וסובר שרכיש ועולא חלוקים במנין שנאמר למשה מסיני ולכך פסק הרשב"א דחסורה ונטולה דא ודא שוים: עוד נלע"ד דלתרץ דברי הרמב"ם, דהרמב"ם לשיטתו דאיהו סובר דנטולה היינו דוקא ניטלה אח"כ ולכך פסק כרכיש ועולא לשיטתו דפוסק כרשב"א ולכך לא פסיק כרכיש והנה לקמן בסוגיא דאלו כשרות קסבר ר' יוחנן דאלו טרפות דוקא ולאפוקי דרב מתנה וכתבו התוס' כאן (דף מג ע"א) ד"ה הנך דבאיעכול ניביה כ"ע מודים וא"כ לאפוקי דרב מתנה היינו דרב מתנה לחוד רק שף מדוכתא ולא נתקלקל ניביה ולפי זה קשה אלו למה לי למעוטי מתני' היא בבכורות (דף מ ע"א) שנשמטה ירכו ומדאמר דהוה מום לגבוה מכלל דלהדיוט שרי וצריך לומר כתירוץ התוס' שם דמיירי שנברא כך שמוטת ירך לרב מתנה

והנה הפר"ח כתב בסימן נ"ד דאפילו לרמב"ם דסובר ניטל היינו דוקא שניטל אח"כ ולא
בנברא כך מ"מ בשבורין מודה הרמב"ם שאפילו נברא כך.

וק"ו עכ"פ לדעת הרשב"א שאפילו בנטולין אין חילוק ק"ו בשבורין ואפילו לדידי
שהשגתי על הפר"ח בדעת הרמב"ם מ"מ עכ"פ זה אמינא שאם נימא ניטל היינו אפילו
בידי שמים מכ"ש שבורין ועוד בוקא דאטמא דשף יותר דומה לניטל ואף שחשבו
הרמב"ם בסוג שבורה. ולפי זה אם נימא כרשב"א א"כ בוקא דאטמא דשף אין חילוק
בין נברא כך וא"כ ממתני' דבכורות כבר מוכח דלא כרב מתנה ולמה לי אלו טרפות
אלא ודאי דאתי לאפוקי דרכיש וזה עולא לטעמו מדהקדים נטולה מכלל דסובר כרשב"א
וא"כ אין צורך אלו טרפות לאפוקי דרב מתנה ואתי לאפוקי דרכיש והרמב"ם פוסק כר'
יוחנן דאמר לאפוקי דרב מתנה מכלל דסובר דמתני' דבכורות אכתי לא שמענו שיש
לומר דאייריבידי שמים וא"כ מכלל שיש חילוק בשף מדוכתא בין בידי אדם לבידי
שמים והה"ד בנטולין ולכך חילק בין חסורה לנטולה ולכך הקדים חסורה וא"כ מתניתין
דאלו טרפות היינו לאפוקי דרב מתנה ולא לאפוקי דרכיש: עוד נלע"ד לתרץ דברי
הרמב"ם דפסק שמונה טרפות ואפ"ה פסק לדרכיש דהנה לקמן נחלקו (בדף נד) ר' יוחנן
וריש לקיש אם אלו טרפות דוקא או אלו כשרות דוקא שורש פלוגתתן דר' יוחנן סבר
דאתי' בזה הכלל ואין צורך לרבווי ועל כרחך אתי אלו טרפות למעוטי וריש לקיש סבר
דלא אתי' בזה הכלל ואין צורך למעוטי ועל כרחך אתי אלו כשרות לרבווי שזה טרפה
אלא דשם מוקי פלוגתייהו בדרב מתנה והנה התוספות שם הקשו דלכ"ע לא מרבינן מזה
הכלל אלא מה דדמי וקשיא לרכיש ותירצו שם לחד שינויי דרכיש סובר דמרבינן אף
דלא דמי ולתרץ זה קשה לרכיש מה עביד באלו טרפות ובאלו כשרות.

וצריך לומר שסובר זה וזה לאו דוקא וכן כתב מהר"ם שיף. והנה במתניתין איכא למימר
אף דלא דמי אתיא מאלו כשרות שהוא דוקא אבל בהלכה למשה מסיני אם לא דמי היכי
נרבינהו וכי להוסיף על הטרפות יש וא"כ על כרחך למעוטי דרכיש שממ"נ אם אינו
נכלל ממילא הוא ממועט ואם הוא נכלל א"כ אתי בזה הכלל וליכא למימר אלו כשרות
דוקא כריש לקיש ועל כרחך אלו טרפות דוקא למעוטי עכ"פ דרכיש.

אבל רכיש סובר דדמי ונכלל בשמונה אלו וגם במשנה אתי בזה הכלל ואלו טרפות וגם
אלו כשרות אלו לאו דוקא ולא אתי למעוטי כלל ופסק הרמב"ם כרכיש. ויותר נ"ל
לומר דגם בהא הרמב"ם לשיטתו על דרך התירוצים הראשונים דבאמת זה דוחק לומר
דלרכיש בין אלו טרפות ובין אלו כשרות לאו דוקא אלא דסובר אלו טרפות דוקא ועל
ניטל הכבד כיון דאלו דוקא ניטל אבל נברא חסר כשר ולמעוטי דעת הרשב"א ועולא
לשיטתו דסובר כרשב"א וכנ"ל ואתי למעוטי דרכיש: נחזור לדלעיל שכתבתי שהמקשה
לא רצה להקשות מדבר שיש בו פלוגתא ולכן לא הקשה מקנה הכבד ולא מתורבץ הושט
והקשיתי א"כ איך הקשה מלקותא דרכיש והרי עולא חולק ונלע"ד דהנה בפלוגתא דר'
יוחנן וריש לקיש לקמן דמוקי בגמרא פלוגתייהו בדרב מתנה והקשו התוספות למה לא
מוקי פלוגתייהו בדרכיש ותירצו דקים ליה למסדר הש"ס דפליג בדרב מתנה והוא דוחק.

והנה רש"י לקמן בדברי ר' יוחנן כתב דאידי דתני אלו טרפות תני אלו כשרות אע"ג
דלא ממעט מידי. ולפי זה לריש לקיש צריך לומר להיפך דאידי דתני אלו כשרות תני

אלו טרפות אע"ג דלא ממעט מידי והוה ליה לרש"י לפרושי כן בהדיא בדברי ריש לקיש וגם הוא דוחק לומר דתני אלו טרפות אידי דאלו כשרות דהרי אלו טרפות תנן קודם אלו כשרות ולא שייך למתני רישא אידי סיפא.

ונראה דהכל נכון דלא היה יכול לומר דפליגי בדרכיש וא"כ לריש לקיש אלו כשרות למעוטי דרכיש שהוא טרפה א"כ אלו טרפות לא ממעט מידי ולכן אמר דפליגי בדרכיש מתנה ולריש לקיש אלו כשרות למעוטי הני הוא דכשרות הא דרב מתנה טרפה וכדי שלא נימא למעוטי גם דרכיש דהני הוא דכשרות הא דרכיש טרפה ולכן אמר אלו טרפות הני הוא דטרפה הא דרכיש כשרה לפי זה לכ"ע על כרחך דרכיש ממועט ממשנתינו אלא לר' יוחנן ממועט אפילו דרב מתנה ודרכיש לא צריך למעוטי כלל.

וא"כ קשיא לרכיש דממ"נ אלו טרפות עכ"פ ממעט איזה דבר ואין לך בכולם פחותה מדרכיש וצריך לומר דרכיש פליג על המשנה וסומך עצמו על ר' ישמעאל שסובר י"ח טרפות וס"ל לרכיש דליכא י"ח אם לא בהדי דלקותא דידיה ולכך על רכיש הקשה שפיר וליכא לתרוצי עצמו שהוא סובר כמשנתינו דמרבה מזה הכלל שהרי אדרבא משנתינו ודאי פליגא וצריך איהו לסמוך על ר' ישמעאל.

אבל להקשות על שמואל מתורבץ הושט וכן להקשות על הך לישנא דכבדה כריאה ליכא להקשות דאינהו אמרי אנן כמתני' דמרבה מזה הכלל יתר על י"ח טרפות. ונחזור לראשונות שהקשיתי לדעת הרמב"ם שפסוקת הגרגרת נבילה מחיים א"כ למה נדחק למימר בגלודה כר"מ נימא דאפיק גרגרת שהוא נבילה מחיים ואפילו אם תימא דר' ישמעאל אלו אסורות קאמר מ"מ בין החיה אשר לא תאכל אמר ונבילה מחיים ודאי אינה חי' וא"כ אינה בכלל.

אמנם נלע"ד אדרבה סוגיא זו סייעתא לדעת הרמב"ם דהנה בסוף סוגיין שהקשה אי הכי פסוקי נמי תרי הויין חשבינהו בחד בצר להו חז ועוד רב עוירא נמי נקובי הוא. ומה קושיא הא פסיקת גרגרת חלוק מפסיקת חוט השדרה שפסיקת חוט השדרה טרפה שנשאר טרפה גם אחר שחיטה משא"כ פסוקת הגרגרת שהיא טרפה מחיים ולאחר שחיטה נעשה נבילה וכמו כן נקובת הושט חלוקה בזה משאר נקובים שכולהו שחיטתן מטהרתן מידי נבילה משא"כ נקובת הושט.

אלא ודאי מוכח כרמב"ם דפסיקת גרגרת ונקובת הושט נבילה מחיים א"כ ממ"נ אי קודם חזרה וכו' עקיבא טרפה הוא דהויין דומיא דכולהו וא"כ פסיקת גרגרת ופסיקת החוט חזא נינהו ואי לאחר חזרה נבילה מחיים נינהו וליכא למחשביה כלל. והא דלא משני בתחלת הסוגיא אפיק גרגרת היינו משום דזה תליא בפלוגתא לעיל לרבא דמשני (בדף לב ע"ב) אלו אסורות מוכח דלא הוה נבילה מחיים כדאמר שם נבילה מחיים לא קחשיב ורמב"ם פסק כר' יוחנן דמשני לעיל כאן קודם חזרה וסובר הרמב"ם דהיינו טעמא דר' יוחנן דלא משני כרבא משום דר' יוחנן סבר שגם הנהו נבילה מחיים נינהו וא"כ בתחלה לא רצה לשנויי אפיק גרגרת דהוה נבילה מחיים דא"כ הוה נשאר קשה לרבא וכאן בסוף הסוגיא שהקשה פסוקי תרי וכו' הקשה לר' יוחנן דבין קודם חזרה ובין אחר חזרה ליכא לחשובי גרגרת דקודם חזרה א"כ פסיקת גרגרת וחוט השדרה תרי הויין חשבינהו בחד ולאחר חזרה אינו טרפה כלל רק נבילה מחיים וכדעת הרמב"ם אלא

דלפי זה סוף סוגיא הוא לר' יוחנן קשה קושיית התוספות הא לר' יוחנן לית ליה דרב מתנה וחסר להו: ובגוף קושיית התוס' שהקשו בד"ה הנך וכו' שהקשו למאן דלית ליה דרב מתנה וכן לעולא דלית ליה דרכיש וכן למ"ד רוב חיצונה היינו בשר החופה חסר להו חד.

יש לי מקום עיון וממ"נ או קושיא זו יש לתרץ או קושיית התוספות לעיל בד"ה ואמר רב יהודה שהקשו מגולגולת יש לתרץ. והנה למאן דלית ליה דרב עורא מ"מ מודה בסומכיה ולא נשתייר כעובי דינר זהב כדמסיק הלכתא לקמן (דף נה ע"ב) וא"כ אף דכולהו נקובי בחד חשיב להו היינו הנך דשויים בדינייהו שנקיבתן במשהו וכן לרב עורא גם טחול נקיבתו במשהו וחשבינהו בחד אבל למאן דס"ל דבעינן שלא ישתייר כעובי דינר א"כ טחול משונה בנקיבתו שיש שיעור לנקובתו.

וא"כ יש למנות נקובת הטחול בפני עצמו. וכן רבינו הגדול הרמב"ם מנה י"א נקובין דהיינו המסס ובה"כ מנה בתרתי ומנה מרה ומנה קנה הכבד וטחול מנה בפ"ע ולא כללו בהדי הנך י"א למימר י"ב נקובים ויהיב הרמב"ם עצמו טעמו לפי שאינו שוה לשאר נקובים דנקיבתן במשהו וטחול בעי שיעור וא"כ דלמא מאן דלית ליה דרב מתנה וכן עולא וכן ההוא דסבר רוב החיצונה הוא בשר החופה ס"ל דלא כרב עורא וא"כ אייתר נקיבת הטחול להשלים שמונה עשר ולא הקשו התוס' כלום: ואם נימא שהתוספות לא ס"ל סברת הרמב"ם וס"ל דאף על פי שאין שיעורו שוה מ"מ כיון שטרפתו משום ניקב אין להוציאו מכלל שאר נקובים א"כ נסתר קושיית התוספות מגולגולת שהרי עיקר קושיית התוס' מגולגולת הוא לפי הוצעה שהציעו דרב יהודה אמר שמואל דייק דין זה מן המשנה מדחשבו בהדי משניות והיינו על כרחך מסיפא דקתני גבי גלגולת כדי שינטל וכו' אבל אם נימא דרב יהודה לא דייק כלל מן המשנה א"כ איכא למימר וכן לטרפה לא קאי כלל אגלגולת אלא שהתוס' הוכיחו מדחשביה בהדי משניות אלא שאכתי איכא למימר שהיינו טעם משום דקאי אמתני'.

אלא שהתוספות סתרו זה דא"כ רב עורא קאי ג"כ אמתני' וחשביה בהדי שב שמעתא אלא דאכתי איכא למדחי דשאני דרב יהודה דקאי אמתני' ואיןחולק עליו משא"כ על רב עורא חייא בר רב חולק כמו שפירש רש"י לקמן וא"כ אין פירוש של רב עורא על המשנה מוסכם רק איהו הוא דס"ל הכי ולכך לא חשביה בהדי משניות וצריך לומר שהתוס' ס"ל שאין חייא חולק על רב עורא אלא מה דפוסל אפילו בקולשיה אבל למה דפסיק לקמן לחלק בין קולשיה וכו' ובעינן שישתייר בעובי דינר גם חייא מודה והא דלא חשביה בהדי נקובים משום דמשונה משאר נקובים וכמו שכתב הרמב"ם וא"כ בלא נשתייר מוסכם לכ"ע והוה ליה למחשב נקיבת הטחול בהדי משניות אבל לפי מה שהוכחתי מקושיית התוס' בד"ה דאפיק דלא ס"ל להתוספות כרמב"ם וס"ל שאין להוציא נקיבת הטחול משאר נקובים אף שמשונה בשיעורו וא"כ על כרחך חייא בר רב חולק לגמרי על נקובת הטחול וא"כ נסתר קושיית התוס' מגולגולת: עוד נלע"ד לתרץ קושיית התוס' מגלגולת וגם מ"ש התוס' בד"ה אפיק חדא וכו' דהך סוגיא כר"ש.

הוא דוחק בעיני לאוקמי סוגיא שלמה כר"ש וגם לתרץ התימא שהקשו בד"ה והא איכא שהקשו תימא מדוע לא פריך מניטל צ"ה דתנן בהדיא בפרק בהמה המקשה וגם לתרץ

מה שהקשו בד"ה הנך דאפקת לעולא ולאיןך אמוראי וגם לתרץ הסדר מקושיית הגמ' שהקשה מתחלה מבהמה שנחתכו רגליה שהוא בפרק בהמה המקשה ולבסוף מחסרון בשדרה שהוא בסדר טהרות ולבסוף מגלודה שהוא בפרקין באלו טרפות ובשלמא מה דאיחר חרותה לכולהו היינו משום דחרותה לא תנן בהדיא שהוא טרפה רק מדיוקא מדנקט בידי שמים כשרה מכלל דבידי אדם טרפה אבל גלודה הוה ליה להקדים לכולהו ואי משום דפליג ר' מאיר הרי גם בחתוכה פליג רשב"א ואף דהכא נשנית פלוגתא ר"מ במשנה ורשב"א לא נשנה במשנה מ"מ נגד זה בגלודה לא עמד ר"מ במחלוקתו ובחתוכת רגליה עמד רשב"א במחלוקתו ועוד דהרי חסרון בשדרה אינו מפורש כלל במשנה אלא דרב יהודה דייק מסיפא וא"כ הוה ליה להקדים חרותה שהוא בפרקין לחסרון בשדרה שהוא בסדר טהרות.

והנה הקשיתי במה דמנה נפולה ר' ישמעאל בין י"ח טרפות והרי ר' ישמעאל על קרא דבין החיה אשר לא תאכל דדריש מיניה טרפה חיה קאמר אלו י"ח טרפות וא"כ על החיה אמר י"ח הן מכלל דכולהו י"ח טרפות אמרינן בהו טרפה חיה והנה הר"ן והרמב"ם נחלקו בנפולה שאם שהתה מעל"ע שצריכה בדיקה להרמב"ם הבדיקה מחמת ריסוק איברים ואפילו אבר דלא מטרפה ביה אם מרוסק הוא מחמת נפולה טרפה ולהר"ן אחר מעל"ע כבר יצאה מטרפות דריסוק אברים רק הבדיקה אם אין בהאחד מהטרפות שמא ניקב או נפסק איזה אבר דמטרפה ביה נמצא להר"ן ליכא למימני נפולה לטרפות בפ"ע כי אם תוך מעל"ע וא"כ טרפה דנפולה אינה חיה מעל"ע ואיך אפשר לממני בתוך י"ח טרפות דר' ישמעאל בשלמא לרמב"ם גם אחר מעל"ע יש ריסוק אברים טרפות בפני עצמו.

ואמרתי שהר"ן ורמב"ם לשיטתייהו דבנפלה להאור ונחמרו בני מעים דעת הרמב"ם דלא שייך טרפות זה בבהמה כלל שעורה עב ומגין ולהר"ן נוהג בבהמה וא"כ להר"ן נפולה היינו נפלה לאור ואפיק נפלה מן הגג ועייל נפלה לאור ולהרמב"ם ליכא למחשב נפלה לאור דהחיה אשר לא תאכל כתיב ובבהמה וחיה לא שייך לדידיה טרפות דנפלה לאור וצריך לומר נפלה מן הגג ולכך סובר שאפילו אחר מעל"ע יש ריסוק אברים.

אלא אי דייקינן טרפות דאור לא שייך למקרי נפולה דאטו בנפלה תליא מלתא ואם הלכה לאט מעצמה לאור ג"כ הדין כן בשלמא נפלה מן הגג הנפילה גורם. והא דלא חשיב באמת טרפות דנחמרו בני מעים צריך לומר שהטעם שסופם לינקוב או ליטול וא"כ קשיא לר"ן.

ואמרתי לתרץ זה וכן לתרץ מה שהקשתי לרמב"ם הא חסיר פסיקת הגרגרת שהוא נבילה מחיים וכן לתרץ מה שנדחקו התוס' דסוגיין כר' שמעון ולא לתרץ כלם יחדיו רק לכל מר דידיה ואומר אני שודאי המקשה ידע שחסר בתנא דבי ר"י אחד מן הי"ח דלרבנן חסר חסרה הריאה ולרמב"ם חסר פסוקת הגרגרת ולר"ן חסר נפולה.

ולכן לא היה יכול להקשות מגלודה או מחרותה דעל כל אחד היה יכול לשנות דהיינו הך הממלאה מה שנחסר ממנין י"ח והיה צריך להקשות משניהם יחדיו וכל אחד הוא בבא בפני עצמו והיה צריך להאריך ולכן הקשה מבהמה שנחתכו רגליה וכוונתו להקשות שתיים דהיינו נחתכו רגליה וניטלו צ"ה שהוא סוף הבבא דנחתכו רגליה ומביא

תחלת המשנה וכוונתו על כל טרפות הנזכר וא"כ אייתר שתים ועייל אחד למלאות החסר וקשיא מהשני ומשני סבר כרשב"א וא"כ טול שניהם דלדידיה גם ניטלו צ"ה כשר ושוב לא היה יכול להקשות לא מגלודה ולא מחרותה והקשה מחסרון בשדרה והביא דברי שמואל ומנ"ל לשמואל הא וצריך לומר מסיפא דמתני' בחסרון בגלגולת שנזכר כדי שינטל וימות וא"כ כוונת שמואל וכן לטרפה אתרוייהו אשדרה ואגלגולת וא"כ הקשה המקשן מתרוייהו ועייל חד למלאות מה שחסר לכל מר בשיטתיה ואייתר השני ומשני המסס וכו' וא"כ תירץ רק אחדא ונשאר השני למלאות המספר ושוב היה בכחו להקשות אף אחדא ולכן הקשה מגלודה וכמו כן מחרותה.

והקדים גלודה לפי שחרותה אין הטרפות מפורש ואתי רק מדיוקא. אלא דקשיא דא"כ לפי זה כשהקשה מבהמה שנחתכו רגליה הקשה אחת שהיא שתים דהיינו חתוכה וניטלו צ"ה א"כ לבסוף דמסיק הנך תרתי לא תפיק א"כ הנך תרתי תלתא נינהו דהרי בהמה שנחתכו כולל שתים יש לומר לבסוף דכולהו נקובי וכולהו פסוקי כחדא א"כ גם כולהו חסורי כחדא דהיינו חסרון בשדרה וחסרון בגלגולת דשניהם בעצם אף דלא שוו בשיעור וא"כ צריך צ"ה למלאות המספר וא"ת א"כ גם ניטלו צ"ה ונטולת הכבד חדא נינהו לא קשיא דזה בגידין וזה בבשר וג"כ בשיעור אינם שוים דניטלו הגידין היינו רוב מנין ובנין וניטל הכבד היינו כולה.

וא"כ שוב מתורץ קושיית התוס' לעולא ולמ"ד רוב החיצונה היינו רוב בשר וכו' דיש לומר דאינהו מוקי לר' ישמעאל כר"ש וא"כ עייל חסרון בריאה: ולהרמב"ם שכתבתי כל זה למלאות חסרון פסוקת הגרגרת וא"כ מאי הקשה לבסוף פסוקי נמי תרי הרי במקום פסוקת הגרגרת חשבנו חסרון בגלגולת ג"כ יש לתרץ על דרך הנ"ל כדמסיק כולהו נקובי חד א"כ גם כולהו חסורי בעצם חד דהיינו שדרה וגלגולת ועל כרחך צריך למחשב פסוקת הגרגרת ואיירי קודם חזרה והקשה פסוקי נמי תרי הויין: דף מג ע"ב בגמ' קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה ביבמות (דף למד ע"ב) הקשו התוס' בד"ה אשה זו וכו' וא"ת דהכא מוקמינן אשה זו בחזקת היתר לשוק אע"פ שבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שבעלה עדיין חי ובפרק קמא דחולין אמרינן בהמה וכו' ושחטה וכו' עד שיוודע לך במה נטרפה ומשמע דוקא לענין רעותא דאתיילד אחר שחיטה היא בחזקת היתר כגון בא זאב וכו' דלא חיישינן שמא במקום נקב ניקבו אבל אם נולד הספק מחיים כגון ספק דרוסה לא משום דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור.

והדבר יפלא ולמה הוצרכו להקשות ממשמעות והלא בהדיא איפסקא הלכתא דחוששין לספק דרוסה וכעין שהקשו כאן בחולין. ולא עוד אלא שלפי קושייתם ביבמות ממשמעות דיוקא דרב הונא דנקט זאב שנטל ב"מ דמשמע דוקא כה"ג שהוא נולד אחר שחיטה וא"כ לא תירצו כלום דדרוסה שכיח דתינח דרוסה אבל הרי מוכח מרב הונא דכל ספק הנולד מחיים חוששין.

וצריך לומר כסברת הטורי זהב ס"ס מ"ח דכל שנולד רעותא מחיים וצריך בדיקה שוב שכיח האיסור וא"כ דברי הט"ז מוכרחים מן התוס' ולכך הביא רמ"א בד"מ סי' ל"א מתוס' דיבמות ולא מדברי התוס' בחולין. וכוונת רמ"א לסברת הט"ז.

ומה שלא הקשו התוס' תכף מדרוסה היינו משום דאולי לא החמירו בדרוסה אלא משום דאית ליה תקנתא בבדיקה ואפילו לדעת התוס' דוושט אין לו תקנה בדרוסה וא"כ בבהמה אין תקנה מ"מ יש תקנה בשהייה י"ב חודש ואף דשמואל תנקינהו ושדינהו בנהרא לספק דרוסה מ"מ אולי בזה לא קיי"ל כשמואל ושמואל עצמו אולי לית ליה כלל נשחטה הותרה ואף דמשמע בביצה (דף כה) דמתני' וברייתא מוכחים דאמרינן נשחטה הותרה היינו לענין לאכול קודם בדיקת הריאה כיון שאין שום ריעותא לפנינו אבל במקום ריעותא לא תנן ולכך הקשו מדיוקא דדברי רב הונא בעצמו וכיון שעל כרחק הוצרכו לחלק בין מידי דשכיח שוב גם בדרוסה סלקא להו תירוץ זה.

וכל זה ביבמות אבל כאן בחולין דקיימא אדברי הגמ' דקאמר קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה ולא קאמר שאני דרוסה דיש לה תקנה בבדיקה אבל חששה דהבריא לית ליה תקנתא בבדיקה ואף שהתוס' ס"ל דלענין נקב יש לוושט בדיקה מבחוץ היינו לענין נקב בעין אבל אי חיישינן שמא הבריא דהיינו שעלה בו קרום שזה הוא פירוש שמא הבריא לדעת התוס' כמבואר בדבריהם (דף נ' ע"ב) גבי המסס א"כ לית ליה תקנתא ולכך מיקל עולא אלא ודאי דגם גבי דרוסה אפילו לענין דיעבד קיי"ל דחוששין לספק דרוסה א"כ שפיר הקשו מדרוסה וביבמות לא רצו התוס' להאריך להביא סוגיא דקוץ בוושט ומה דאיתמר עלה והקשו בקצרה מדיוקא דרב הונא: ובוזה נלע"ד לפרש דברי התוס' כאן שהקדימו כיון דקיי"ל דחוששין לספק דרוסה א"כ חוששין שמא נמי הבריא וא"ת ואמאי נימא נשחטה וכו' משמע שעיקר קושייתם מחשש הבריא אבל מדרוסה לא קשיא דא"כ לא הוה צריכין להקדים הך וא"כ ישב לו קוץ והוה להו להקשות בקצרה דלקמן קיי"ל דחוששין לספק דרוסה ואמאי נימא נשחטה וכו' אלא ודאי שעיקר קושייתם מחשש הבריא וסיימו הקושיא בזה הלשון והכי נמי כי נשחטה נעמידנה בחזקת מה שהיתה קודם שנולד בה ספק דרוסה והעמידנה בחזקת שאינה דרוסה ומשמע שעיקר הקושיא מדרוסה וכן בתירוצם שוב לא הזכירו קוץ רק תירצו דדרוסה שכיח: ונראה מתחלה לתרץ השגת הרא"ש על הרי"ף דהרי"ף פסק דחוששין שמא הבריא והרא"ש הקשה מסוגיא דלקמן בה"כ שניקב מצד אחד כשרה ולא חיישינן שמא הבריא.

ואני אומר דוושט שאני דגבי וושט אף שיש לה חזקת היתר שלא נולדה נקובת הוושט מ"מ כיון דנקובת הוושט נבילה נעשית בשחיטה א"כ יש לה חזקת אינה זבוחה ואמרינן העמידנה על חזקתה הראשונה שאינה זבוחה והי' הוושט נקוב. ומה שהקשה בש"ס ומ"ש מספק דרוסה מק"ו אתי להקשות שאנו חוששין לספק דרוסה שיש לו חזקת היתר ולא חזקת איסור איך לא נחוש לחששא דהבריא שיש לו חזקת אינה זבוחה אבל באמת קוץ בוושט חמור משאר טרפות וא"כ אף דבבית הכוסו' לא חיישינן שמא הבריא מטעם נשחטה הותרה בוושט חיישינן ושפיר פסק הרי"ף: ובוזה ישבתי קושיית הט"ז בס"ס מ"ט ס"ק ג' במ"ש הש"ע שאם הוא ספק אם הוא מחמת קוץ או מחמת חולי תולין להקל והטעם משום ס"ס שמא ע"י חולי וא"ת ע"י קוץ שמא לא ניקב א' מאברים הפנימים והקשה הט"ז הרי גבי וושט בסי' ל"ג ס"ד בעינן שיהי' ידוע שנעשה מחמת חולי אבל אם יש לחוש שנעשה ע"י קוץ אפילו לא ניקב רק פנימי טרפה והרי גם התם איכא ס"ס ע"ש.

ואומר אני שיש ליישב בתרי גווני חדא דבוושט אף אם נעשה ע"י חולי בעינן שיהי' ניכר שלא שלט החולי בחיצון כלל וכמבואר בתוס' וברא"ש הביאם הט"ז בעצמו בס' ל"ג ס"ק ו' והטעם כיון ששני העורו' שוכבי' זה על זה גם על ידי חולי חיישינן ששלט החולי בשניהם ולכן בעינן שיהיה ניכר שלא שלט החולי בחיצון וכל זה שייך כשניכר החולי בפנימי ובחיצון אינו ניכר אבל אם גם בפנימי אינו ניכר שום חולי אף שנעשה הנקב על ידי חולי אמרינן כשם ששלט החולי בפנימי כך שלט בחיצון ומה שאין החולי ניכר בחיצון אינו ראיה שהרי גם בפנימי אינו ניכר וא"כ כיון שאינו ניכר אם נעשה ע"י חולי או על ידי קוץ אפילו תכריע שנעשה על ידי חולי אפ"ה חיישינן שמא ניקב גם החיצון אבל בב"י מ"ט אם שלט חולי בקרקבן מהיכי תיתי לחוש לשאר אברים הרחוקין ממנו וא"כ שוב אין חשש לשאר אברים כי אם ע"י קוץ ולכן בספק הוה ספק ספיקא.

ודרך שני אמרתי עפ"י דרך הנ"ל שכתבתי דנקובת הוושט מקרי חזקת איסור דהיינו חזקת אינו זבוחה והנה הש"ך מפלפל אי אמרינן ס"ס במקום חזקת איסור והכרעתו עיין בס' ק"י בדיני ס"ס סי' ק"ט שאם החזקות והספיקות הם מענין א' לא מהני ס"ס במקום חזקה וא"כ כאן גבי וושט יש לה חזקת אינו זבוחה והספיקו' המה ג"כ מענין זה שמא ניקב גם החיצון ועדיין אינו זבוחה היא ולכן לא מהני ס"ס משא"כ בס' מ"ט החזקה היא אינו זבוחה והספיקו' הם שמא ניקב גם עור החיצון של קורקבן או אחד מאברים הפנימים ואכתי טרפה הוא דהוה אבל שחיטה מטהרתה וא"כ אין הספיקו' נגד החזקה ולכן מהני וא"ת הרי גם שם אם אינו מסופק שמא על ידי קוץ וניקב א' מאברים הפנימים הרי גם הוושט בכלל וגם על הוושט אנו מסופקי' והוה ג"כ מענין חזקת אינו זבוחה שתי תשובות בדבר חדא שאף שאנו מסופקי' שמא ניקב א' מאברים יותר יש לתלות שניקבו הדקין או הזפק ודרך שם בא ולא לתלות בוושט כי הוושט יש לו שני עורו' ושאר הדקין אין להם רק עור א' ומנא אמינא לה אומר אני דיש לדקדק לשיטת רש"י ור"י דבהמסס גם מצד א' טריפה ואסברה לן ר"י מטעם שמא הבריא א"כ לפי פירושם שדבר זה מוכח מהברייתא מדנקט מחט שנמצא בעובי בה"כ ושבקי' להמסס מכלל דבהמסס חיישינן להבריא א"כ קשיא לעולא דאמר בישב קוץ דלא חיישינן שמא הבריא והתוס' במס' שבת נדחקו בזה לחלק בין קוץ למחט.

אבל באמת אין אנו מוכרחין לזה רק שאני ושט שיש לו שני עורות ולמיחש שניקבו שניהם לא חיישינן משא"כ המסס שאין לו רק עור אחד וא"כ ממילא יותר תלינן שנקבו אחד משאר אברים הפנימים מאשר נתלה בוושט: ועוד הרי כתב הש"ך שם בס' ק"י שאם יש ג' ספיקות אמרינן אף נגד חזקה וא"כ להכשיר מטרפות די בס"ס ולנגד חזקת אינו זבוחה יש בס' מ"ט ג' ספיקו' שמא ע"י חולי וא"ת בקוץ שמא לא ניקבו שום א' מאברים הפנימיים וא"ת ניקבו אכתי שמא לא ניקב הוושט ואף שאם אומרים שניקבו א' משאר אברים הוה טרפה מ"מ הרי להכשיר מטרפות די בשני ספיקו' והרי זה דומה ממש למ"ש הש"ך בדיני הס"ס אות ט"ז שאם יש ס"ס בענין שהוא מותר מן התורה ואסור מדרבנן ואיכא ספיקא דרבנן לקולא מותר ע"ש ודוק שזה ממש כעין עובדא דידן לענין חזקת איסור ג' ספיקות בענין שהוא טרפה אבל זבוחה ולענין טרפות יש ס"ס דו"ק היטב: ונחזור לדברי התוס' בחולין שמקוץ בוושט לא היו יכולים להקשות דנימא נשחטה הותרה כדאמר רב הונא בבא זאב ונטל ב"מ משום דקוץ בוושט שאני שיש כאן

חזקת אינו זבוחה והוה חזקת איסור ודומה קצת לספק בשחיטה ועיקר קושייתם מדרוסה אך שלא נחלק דהא דפסקינן לקמן חוששין לספק דרוסה היינו לחומרא כיון דאפשר בבדיקה ולכן כיון שיצאתה מחזקתה מחיים מחמרינן לבדוק אבל היכא שלא יצאה מחזקתה מחיים אפילו בדיקה אינו צריך וראי' לדבר שבא זאב תלינן בזאב ולמה לא נעשה נקב בצדו לדמות אם הנקב הראשון יאדים יותר כדרך שמקיפין היכא דליכא מידי למתלי בי' אלא ודאי סמכינן אחזקה אפילו לכתחלה ולא מחמרינן לבדוק אבל היכא דיצאה מחזקתה מחיים מחמרינן לכתחלה מה דאפשר וראי' לדבר שגם בספק קרוב לו הוה מחמרינן לחלוץ אי לאו דהוה חומרא דאתי לידי קולא שאם אתה אומר חולצת מתיבמת כדאמרינן שם ביבמות.

ובזה אמרתי ג"כ לתרץ כוונת רמ"א בד"מ סי' ל"א שמביא ראייה מדברי התוספות דיצאה מחזקתה מחיים דומה לקרוב לו או קרוב לה וכי היכי דשם מחמרינן לחלוץ א"כ גם כאן מחמרינן לבדוק וכיון שכבר נפתח הראש אי אפשר לבדוק ואעפ"כ הוה מחמת חסרון חכמה שאם היה חכם היה יכול להבחין אם המוח מקיף ולכך אסור כיון שיצאה מחזקתה מחיים דבשלמא אם לא יצאה מחזקתה מחיים אין צריך בדיקה כלל ולא חסרון חכמה.

וכן בסימן נ' סעיף א' בהג"ה בטרפות שיש לו בדיקה מיירי אלא שלא בדקוהו ולכך אסורה ביצאה מחזקתה מחיים אלא שלפי זה דחוק שם לשון רמ"א בהג"ה שכתב אע"פ שהוא טרפות שיש לו בדיקה דמשמע ק"ו טרפות שאין לו בדיקה כלל ולדידי באין לו בדיקה כלל הוה דיעבד ממש וראוי להכשיר אלא דבלא"ה לשון זה של רמ"א משונה דכיון שלא בדקוהו או שאין יכולין לבדוק א"כ מה מועיל מה שהוא טרפות שיש לו בדיקה ומאי אע"פ הוא זה.

ועכ"פ מדרוסה לחוד לא היו התוס' יכולין להקשות דהוה אמינא לחלק בין תחלה לדיעבד ולכן הקדימו התוספות דלמה דקיי"ל חוששין לספק דרוסה א"כ חוששין גם לשמא הבריא וא"כ מכלל דלספק דרוסה אפילו דיעבד חיישינן אפילו היכא דליכא בדיקה וכעין עובדא דשרקפא דספק דרוסות דשדינהו בנהרא דאלת"ה א"כ למה הוצרך לומר דעולא סבר אין חוששין דנימא דעולא סבר חוששין ושאיני חששא דשמא הבריא דלית ליה תקנתא בבדיקה וא"ת דלמא אין חוששין קאמר דמשמע שאין חוששין כלל.

זה אינו דעל כרחק להך פירושא דהבריא היינו קרום על כרחק גם לעולא בדיקה צריך אם לא ניקב מעבר לעבר רק שאין חוששין לקרום דהא יש לדקדק למה הוצרך עולא להאריך בלשונו אין חוששין שמא הבריא נימא סתם יש לה קוץ בושט אין חוששין. אלא ודאי חדא ותרתי שאם הבריא היינו פירושו ניקב א"כ אי הוה אמר סתם אין חוששין הוה אמינא דוקא לדיעבד אין חוששין למיסר משום דאין אנו בקיאים בבדיקה או לחוש לקרום לזה אין חוששין אבל לכתחלה צריך לבדוק ולכן אמר אין חוששין שמא הבריא דאפילו לשמא ניקב לא חיישינן כלל וגם בדיקה לא בעי.

אבל אי הבריא היינו קרום א"כ נהפוך הוא דאי הוה אמר סתם אין חוששין הוה אמינא אפילו לניקב לא חיישינן וא"צ בדיקה ולכן פירש דבריו אין חוששין שמא הבריא לקרום הוא דלא חיישינן אבל לניקב חיישינן ובעי בדיקה. והתוספות מפרשים הבריא קרום כדמוכח מדבריהם (בדף נ ע"ב) בד"ה מחט וא"כ עולא גופא אינו מיקל רק אחר הבדיקה

וא"כ למה הוצרך לומר דס"ל לא חיישינן לספק דרוסה אלא ודאי למה דקיי"ל חוששין לספק דרוסה היינו אפילו דיעבד במקום דליכא בדיקה א"כ שפיר קשה נימא נשחטה הותרה כי היכי דמתירין שם לשוק אפילו בלי חליצה כיון שאי אפשר להחמיר משום דאי אמרת חולצת אתי לאתייבומי: ובזה ניחא לי מה דמקשה בגמרא כל הנך קושיות דמ"ש מספק דרוסה ומ"ש משתי חתיכות וכן שאר כל הקושיות לעולא ולא מקשה לעיל (דף ט) לרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר וכו' תינח לסברת האו"ה שהביא הש"ך בסי' נ' ס"ק ג' דלא מקלינן משום נשחטה הותרה אלא היכא דאיכא מידי למתלי ביה והוה כמו רגלים לדבר כגון זאב שנטל בני מעים שיש לפנינו מה לתלות בו.

אבל לאינך פוסקים דלא מחלקי בזה א"כ למה לא הקשה לעיל. ונראה לשטת רש"י דפירש בדברי עולא שאין בו קורט דם מבפנים ולכאורה צ"ע כיון שעולא אינו חושש לשמא הבריא א"כ מה בכך אם יש ק"ד מבפנים אכתי פנימי הוא דניקב וכמ"ש באמת התוס' והשיגו על רש"י בזה.

ונראה דרש"י ס"ל כשטת הרמ"א בסי' נ' דכל דליכא למימר שאירע אחר שחיטה ובודאי איכא ריעותא מחיים לא אמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת ולכך אם איתא דאיכא ק"ד אף בפנים מ"מ איתרע חזקתה מחיים ואין להתיר לשום דיעה והטעם לפי ששלשה חילוקי דינים יש לחלק בספקי דטרפות ספק דאירע בשאר אברים ויש לתלותו אחר שחיטה א"כ יש כאן חזקת היתר דנשחטה הותרה וחזקת איסור אין כאן שהרי מעולם לא היה עלה שום חזקת איסור רק איסור שאינה זבוחה והרי עתה זבוחה לפניך שאפילו את"ל דטרפה היא מ"מ הועילה זביחתה לטהרה מידי נבילה וא"כ אין עליה שום איסור אינו זבוחה מוקמינן לה בחזקת היתר והיינו דרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר.

וספק שאירע בשחיטה עצמה כגון ספק שהייה או דרס או שאר פסולי שחיטה דבהא שאירע הספק במעשה השחיטה דבר זה לא שייך בו חזקת היתר כלל דלא שייך למימר בהמה זו בחזקת שלא נעשית שהייה או חלדה עומדת ויש כאן חזקת איסור ברור שהרי בחזקת איסור אינו זבוחה עומדת בחייה והיינו מלתא קמא דרב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה ויש דבר שהספק לא אירע במעשה השחיטה עצמו אבל אעפ"כ הספק הוא בסימנים ספק ניקב הושט או לא דבר זה יש בו חזקה להיתר וחזקה לאיסור חזקה להיתר שהרי לא נולדה נקובת הושט ואמרינן אוקמי אחזקתה שלא ניקב הושט ולא נטרפה כלל וחזקה לאיסור בחזקת שאינה זבוחה ואמרינן אוקמי אחזקתה ואכתי בחזקה זו קיימא שאינה זבוחה לפי שהושט נקוב ואין הזביחה מועלת בה הרי שלשה חילוקים ויש עוד צד רביעי כגון ספק שאר טרפות שאינו בסימנין אלא שנולד הספק מחיים ואז אזלא לה חזקת היתר כיון שנולד מחיים אבל גם חזקת איסור אין כאן שהרי איסור אינו זבוחה כבר חלף לו שהרי זבוחה לפניך והוה כאלו אין כאן לא חזקת היתר ולא חזקת איסור וזה ראוי להיות דינו שוה ממש לספק בסימנים ויש לתלותו אחר שחיטה ששם יש חזקת איסור וחזקת היתר דהך חזקה נגד הך והוה כליכא חזקה כלל ולכך פירש רש"י דליכא ק"ד שאם היה כאן דם א"כ יצאה מחזקתה מחיים ואין כאן חזקת היתר לומר נשחטה הותרה ויש כאן חזקת איסור שאינה זבוחה שהרי הספק בושט וא"כ חזקה לאיסור בלי חזקה להיתר נגדה ודאי שלא יתיר עולא.

ופריך מספק דרוסה ואף דספק דרוסה נולד הספק מחיים מ"מ אף דליכא חזקת היתר ליכא ג"כ חזקת איסור והוה דומה ממש לקוץ בושט שיש חזקה לכאן ולכאן. וכן פריך מחתיכה משני חתיכות דהוה דומה ממש שיש כאן חזקת איסור וחזקת היתר ומשני ליה התם איתחזיק איסור ממש אבל ישיבת קוץ לא מקרי כל כך חזקת איסור וכן פריך מסכין שנמצאת פגומה ולכאורה מאי קושיא הא זה הוא ספק בשחיטה.

אמנם נלע"ד שהוא היה סבור שגם ישיבת קוץ הוא ספק בשחיטה והנה גבי סכין בהמה בחזקת איסור וסכין בחזקת בדוק שהרי בדקו קודם ויש לומר אוקמי אחזקה ובמפרקת הוא דאיפגם כמו כאן שיש חזקה להיתר ולאיסור ומשני התם אתייליד ריעותא בחזקת היתר של הסכין יש ריעותא לפנינו משא"כ לעיל בדברי רב הונא שיש חזקה אלימתא דלא איתרע מחיים להיתר ולאיסור ליכא חזקה כלל אין מקום להקשות מכל אלו.

ומספק טומאה באמת גם לעיל פלפל הגמרא בזה ע"ש והתוס' לשיטתייהו דאיתרע מחיים אינו מפסיד חזקת היתר כלל ולכך פירשו דעולא מתיר אף שיש ק"ד מבפנים כיון שאין ק"ד מבחוץ. ולשיטת התוס' הא דלא הקשה לעיל בדברי רב הונא הנה הכל תמהו על הרמב"ם שחילק בין ספק דרוסה לשאר ספיקי טרפות לפי שדרוסה נאמר בפירוש בתורה משא"כ שאר מיני טרפות שהם הל"מ כמבואר בדבריו ריש פ"ה מה' שחיטה א"כ נסתר קושיית הגמרא שהקשה לעולא מ"ש מספק דרוסה והגאון מוהררא"ב רצה לתרץ שהקשה לעולא לשיטתו דאמר (דף מג ע"א) שמונה מיני טרפות נאמרו למשה מסיני וחשיב דרוסה א"כ לדידיה גם דרוסה אינו מפורש ושפיר הקשה לדידיה אין לחלק בין נקובת הושט לדרוסה דשניהם אינם מפורשים בתורה והנה לדבריו קשה מה מקשה משני ח' א' חלב או מספק טומאה בר"ה והרי חלב מפורש איסורו בתורה וכן טומאה ולכך יש להחמיר בספיקו משא"כ טרפות לעולא שאין שום טרפות מפורש יש להקל.

ואמנם אומר אני דלא כמו שעלה על דעת מוהררא"ב דלעולא אין שום טרפות מפורש בתורה אדרבה נהפוך הוא דלכאורה יש לתמוה על הרמב"ם שהיקל בטרפות לפי שהם הל"מ והרי הרמב"ם עצמו בפרק ח' מה' מקואות הלכה ו' ספק יש בנקב כשפופרת הנוד ספק אין בו אין מצטרפין מפני שעיקר הטבילה מן התורה וכל שעיקרו מן התורה אעפ"י ששיעורו הלכה ספק שיעורו להחמיר עכ"ל.

וא"כ הרי גם טרפה עיקרו מן התורה שהרי נאמר טרפה לא תאכל אלא שפרטיו מה ניהו הדברים שנטרפת הוא הל"מ וא"כ למה ניקל בספיקו אמנם הרמב"ם לשיטתו שכתב שטרפה הנאמר בתורה פירושו הוא שטרפה ארי וא"כ שאר טרפות עיקרם הל"מ. אבל לעולא שסובר שגם דרוסה הל"מ א"כ סובר טרפות שם כולל כל מיני טרפות ולא נתפרש בתורה דרוסה וכלם הל"מ א"כ אדרבה כלם עיקרם מן התורה ופירושם הל"מ וראוי להחמיר בהו כמו המפורש בתורה ממש וא"כ לעולא שפיר הקשה כל קושיות הללו לשיטתו משא"כ לעיל לרב הונא איכא למימר דרק דרוסה מפורש בתורה וא"כ כולהו עיקרם הל"מ ולכך אמרינן נשחטה הותרה: אי נמי דעל רב הונא לא הקשה כסברת הרב דהחמיר בדרוסה הואיל ומפורש בתורה אבל לענין ישב קוץ בושט

שבכאן הוא חשש נבילה וכמו שפסק הרמב"ם באמת בפ"ג מה' שחיטה ישב קוץ בושט ספק נבילה ונבילה איסורו מפורש בתורה ושוב מצאתי דבר זה בתבואת שור סימן כ"ט.

והנה הארכתני לעיל לומר דקוץ בושט לא שייך נשחטה הותרה לפי שהספק הוא בושט עצמו הוה כעין ספק בשחיטה שיש חזקת אינה זבחה ושאלני הרב מוהר"ר זלמן עמרך אם נטל זאב הושט והחזירו כשהוא נקוב איך אהיה מורה הלכה למעשה בזה ואחר הישוב אמינא חילוק בדבר לא לגמרי להטריף ולא לגמרי להכשיר כמו בבני מעיים דבבני מעיים מכשרינן אפילו יש נקבים הרבה שלא במקום שיניו תלינן כולהו בזאב כמבואר בתוס' (דף ט ע"א) ד"ה א"ל וכן הוא בש"ע סימן ל"ו סעיף ה' וכן בבני מעיים תלינן אפילו לא נטל זאב רק העביר הטבח ידו בכח.

אבל בושט אם נמצאו נקבים במקום שיניו לית דין ולית דיין שמותר דהרי זאב ודאי נוקב במקום שיניו ובמקום שודאי נוקב ולמיחש שמא במקום נקב ניקב לא צריכין לחזקת היתר ואפילו בחזקת איסור לא חיישינן דהרי אנן פסקינן כרב חסדא היכא דשבר בה עצמות והיינו מטעם דעצם ודאי פוגם אף שהספק בשחיטה עצמה אבל שלא במקום שיניו או שנמצא נקב בושט היכא דמשמש ידא אף שיש לתלות בו מ"מ אינו ודאי נוקב לא תלינן בושט לקולא וא"ת הרי רב הונא (בדף ט) לענין מקום שיניו איירי כמבואר שם דלא חיישינן שמא במקום נקב ניקב ואפ"ה אמר הטעם משום נשחטה הותרה דמשמע דאלו לא היה חזקת היתר אפילו בזה לא היה מיקל יש לומר דרב הונא לטעמיה דמחמיר בסכין אפילו שבר בו עצמות וא"כ לדידיה אפילו דבר הודאי פוגם לא מהני להוציא מחזקת איסור משא"כ לדידן דקיי"ל בהא כרב חסדא א"כ דבר הודאי נוקב מהני אפילו נגד חזקת איסור.

ועלה בדעתי דאפילו שלא במקום שיניו מ"מ זאב ודאי מנקב מקרי ולהתיר גם בזה אפילו בושט ולאסור רק בהיכא דמשמש ידא דטבחא והדרנא בי שהרי אמרו (דף מט ע"א) אמר רב משרשיא כוותיה דאבוה דאבא מסתברא שהרי תלינן בזאב. והא ודאי שדימה משמוש ידא דטבחא לזאב שלא במקום שיניו כמבואר בתוס' (דף ט ע"א) ד"ה א"ל ואי ס"ד שגם שלא במקום שיניו מקרי ודאי מנקב איך דומה לזה משמוש ידא דטבחא.

באופן שבהא נחתי שבמקום משמוש היד מה שאינו ודאי מנקב אין לתלות בו הושט לקולא. ולפי מ"ש דרב הונא גופא לא איירי בנקבים הרבה שלא במקום שיניו א"כ נסתר סברת התוספות ביבמות שדייקו מדאמר כגון זאב משמע דוקא לענין ריעותא דאתייליד אחר שחיטה הוי בחזקת היתר וכו' דאי דייקת דברי רב הונא דוקא א"כ נידוק נמי דוקא שמא במקום נקב ניקב לא חיישינן אבל נקביה שלא במקום שיניו דלא ידעינן כלל שהוא נקבם שפיר חיישינן נן והרי האמת דאפילו להכי לא חיישינן א"כ דברי רב הונא לאו דוקא ואולי גם להא דאתייליד אחר שחיטה ג"כ לאו דוקא: והנה לפירוש רש"י דמיירי דאין בו ק"ד קשה מאי קשיא לגמרא מדרוסה ומשני חתיכות והא איכא למימר שאני הכא דס"ס הוא שמא לא ניקב החיצון וא"ת ניקב שמא אחר שחיטה.

בשלמא לסברתי דלעיל דזה מקרי ספק בשחיטה א"כ בחזקת איסור לא מהני ס"ס אבל אם לא נימא כנ"ל קשה וא"כ יש הוכחה לסברתי. ונראה שאין מזה ראייה דליכא ס"ס

דאיך תאמר שמא לא ניקב החיצון וא"ת ניקב שמא לאחר שחיטה אי לאחר שחיטה א"כ לא עלה בו קרום ולמה אינו ניכר מבחוץ הנקב וא"כ אם אתה אומר ניקב גם החיצון ע"כ קודם שחיטה נעשה.

אלא דקשיא הא לדעת רש"י ושט אין לו בדיקה מבחוץ גם לענין נקוב וא"כ אכתי איכא ס"ס אמנם הרי (בדף כח ע"ב) פירש רש"י טעם הדבר שאין לוושט בדיקה מבחוץ לענין נקב היינו משום דטיפת דם נכנס בנקב ואינו ניכר וכל זה בנקב הנעשה מחיים אבל נקב הנעשה אחר שחיטה אין כאן טיפת דם וא"כ אם אתה אומר שניקוב החיצון על כרחך מחיים ניקב אלא דהא תינח אם אמרינן אף דאיכא ס"ס צריך בדיקה וכיון דצריך בדיקה שוב לא שייך כאן ס"ס שממ"נ אם רואין נקב מבחוץ ליכא ס"ס ואם אין רואין ג"כ ליכא ס"ס שהרי אם היה שניקב גם חיצון ע"כ מחיים נעשה כיון שאינו ניכר אבל אי אמרינן שהיכא דאיכא ס"ס א"צ בדיקה כלל אפילו במקום שיכולין לברר א"כ ודאי איכא ס"ס וצריך לומר דמיירי שיש ק"ד בפנים ואז בודאי נעשה קודם שחיטה ואין כאן רק ספק שמא ניקב גם החיצון, וא"כ התוס' לשיטתייהו דר"ת וגם ר"י תרווייהו ס"ל דהיכא דאיכא ס"ס א"צ בדיקה וכמו שהביא הש"ך בדיני ס"ס אות ל"ה בשמם ולכך העמידו דברי עולא ביש ק"ד ורש"י אולי ס"ל כדעת הרשב"א בחידושו הובא בש"ך שם דאפילו דהיכא דאיכא ס"ס צריך לברר ע"י בדיקה ולכך פירש דעולא מיירי בלי ק"ד אלא דתינח לשיטת ר"י אבל לשיטת ר"ת דס"ל בהמסס לא חיישינן לשמא הבריא וא"כ קשיא מדוע בושט חיישינן וצריך לומר דבושט כיון דאכלה ביה אוכלין ומשקין השוטפין החזירו המחט לאחוריו וא"כ אף אם מיירי בלי ק"ד ליכא ס"ס דאם אמרת את"ל ניקב גם החיצון א"כ על כרחך מחיים נעשה דאי לאחר שחיטה מי החזיר המחט לאחוריו הא לאחר שחיטה ליכא אוכלין ומשקין שיחזירוה לאחוריה אלא ע"כ מה דפירשו התוס' באיכא ק"ד לשיטת ר"י הוא דמוכח.

ואם תאמר אכתי אף דאיכא בפנים ק"ד אכתי איכא ס"ס שמא לא ניקב חיצון כלל ואת"ל ניקב שמא לאחר שחיטה הוא דניקב החיצון. זה אינו דאיך תאמר להיפך שמא לאחר שחיטה וא"כ על כרחך על החיצון אתה אומר לאחר שחיטה שהרי הפנימי ודאי קודם שחיטה שהרי יש בו ק"ד אלא על כרחך על החיצון נסתפקת שמא אחר שחיטה וכשאתה אומר את"ל קודם שחיטה כבר הודית שניקב החיצון קודם שחיטה ועוד שגם להיפך שתתחיל שמא לא ניקב חיצון ואת"ל ניקב א"כ ניקבו שניהם ובניקבו שניהם אף ק"ד מבפנים בידוע שקודם שחיטה וכמו שכתב המרדכי לקמן בסוגיא דהמסס ובה"כ ואיך תאמר שוב שמא לאחר שחיטה.

אלא דהכ"מ לא ס"ל סברת המרדכי ולהכ"מ אין חילוק בין צד א' לב' צדדים. רק חיוב הבדיקה וכן כתב בבית יוסף סימן מ"ח והנה הא ודאי אי אפשר לומר דגם מצד א' יהיה סגי בק"ד מבפנים דמה ראייה מק"ד מבפנים שיש מכה מבחוץ אלא איפכא אפילו ניקב משני צדדים בעינן ק"ד מבחוץ דאל"כ אמרינן שאחר שחיטה הוא שדחקה לעבור מעבר לעבר אבל קודם שחיטה לא היתה תחובה רק בפנים דאל"כ היה טיפת דם גם מבחוץ: ואומר אני דיש להוכיח כסברת הכ"מ דהא קשה איך סתם מתחלה משני צדדים טרפה א"כ החליט שהוא טרפה ואח"כ שדי ביה נרגא והטיל תנאי דנמצא ק"ד ומדוע לא כריך

ותני מצד אחד כשרה משני צדדים נמצא עליה ק"ד בידוע שלפני שחיטה וטרפה לא נמצא עליו ק"ד בידוע שלאחר שחיטה.

אלא ודאי דהך נמצא עליו ק"ד לא על משני צדדים לחוד קאי אלא גם על מצד א' וכעובדא דרבי דאמר אם אין שם מכה וכו' ולכך העמידו בבא בפ"ע דקאי על כל תרי כבי דרישא בין על מצד א' ובין על משני צדדים. וכל זה לסברת הכ"מ דצד א' ושני צדדים שוים במציאות הק"ד ואין חילוק ביניהם רק לענין חיוב החיפוש אחר ק"ד דמשני צדדים הבדיקה חיובית אבל לסברת המרדכי דמשני צדדים עליה היינו סביבותי' מבפנים ומצד א' צריך שימצא נגד פי המחט מבחוץ א"כ ממ"נ אם עליה דברייתא היינו סביבותיה א"כ לא קאי רק על משני צדדים ולא על מצד א' ולמה לא כריך ותני ואם עליה היינועל פי המחט מכוון נגדה ממש א"כ לא קאי על משני צדדים דאל"כ איך אמר לא נמצא עליה בידוע שאחר שחיטה הרי משני צדדין אפילו לא נמצא עליה ממש אפ"ה בידוע שאחר שחיטה אלא שאף לסברת הכ"מ ג"כ אין התירוץ הזה נכון דעל צד א' איך אמר לא נמצא עליו ק"ד בידוע שאחר שחיטה מהו הידיעה הזאת אם על צד הפנימי יהיה אימת שיהיה אינו מזיק ועל צד החיצון איך אמר בידוע שאחר שחיטה הרי לא ניקב כלל לחוץ: אמנם לדעת הפוסקים דבהמסס מצד אחד ג"כ טרפה ונפקא מדיוקא דברייתא מדקתני בה"כ ושבקה להמסס א"כ יש לנו ספק מה דינו דהמסס שתחוב בו מחט מצד פנימי לחוד יש סברא לומר דעכ"פ בעינן ק"ד דלא חמיר המסס מצד א' מבה"כ משני צדדים והוא דעת הש"ך בסי' מ"ח סוף ס"ק י"ד.

ואף דבה"כ בעינן ק"ד מבחוץ אפילו בניקב משני צדדים היינו משום דכיון דהמחט עדיין תחובה מבחוץ א"כ כיון דאיכא למסרך גם בחוץ אם איתא דמחיים עבר לחוץ מסריך הוה סריך דם גם מבחוץ אבל בהמסס לשיטת רש"י דטרפה מצד פנים לחוד או לשיטת ר"י דחוששין שמא הבריא א"כ כיון דאין המחט מבחוץ מאין ימצא שם דם אבל בפנים ששם המחט תחובה עכ"פ בעינן דם.

ויש סברא ג"כ לומר דמבפנים לא בעינן ק"ד כלל דאוכלין ומשקין שבפנים שטפוהו ועיין בתב"ש סוף ס"ק י"ב. ורצה התנא להשמיענו דגם בהמסס בעינן ק"ד ולכן שנאו בבא בפ"ע וקאי בין אדיוקא דרישא דבה"כ הוא מצד א' כשר הא המסס טרפה מצד א' ובין אסיפא אבה"כ משני צדדים על כולם אמר נמצא עליו ק"ד בידוע וכו': ולפי זה לשיטת ר"ת דהמסס ובה"כ שוים א"כ קשיא למה לא כריך ותני משני צדדים נמצא עליו ק"ד וכו'.

והנה לא נעלם ממני דיש לתרץ ולומר דאתי לאורויי שאם נמלח או נאבד בלי בדיקה טרפה. אך יש לפנינו דרך אחר בזה לתרץ ג"כ מה שיש לדקדק בסוף דברי התוס' שכתבו ואגב דנקט מצד א' כשרה נקט נמי משני צדדים טרפה אע"ג דמלתא דפשיטא היא והנה דבריהם צריכין ביאור דמה ענין זה לפירושו של ר"ת לכל הפירושים משני צדדים מלתא דפשיטא ועיין מהרש"א שנדחק בזה: ואמרתי שאין כוונת התוספות דמלתא דפשיטא שאם ניקב משני צדדים מצד הסברא שהוא טרפה דהרי אי לאו דשנה לן התנא שיש טרפות בהמסס ובה"כ מנין היינו יודעים שיש בו טרפות וגם אין כוונת התוספות

דמתניתין היא המסס ובה"כ שניקבו לחוץ דאטו בשביל שנשנה במשנה לא יאמרנו
בברייתא ועיין במהרש"א במסכת שבת סוף פרק כירה מה שהשיג על מהרש"ל.

אלא כוונת התוספות דמדיוקא דרישא שמעינן שאם מצד א' כשרה מכלל דמשני צדדים
טרפה. ולכן מקושר זה דוקא לפירוש ר"ת דלרש"י ור"י אין זה מוכח דאיכא למימר
לעולם בבה"כ משני צדדים ג"כ כשר והא דנקט מצד א' לדיוקא דאפילו מצד א' בבה"כ
הוא דכשר הא בהמסס אפילו מצד א' טרפה ולכן הוצרך לשנות בהדיא משני צדדים
טרפה משא"כ לפירוש ר"ת הוצרכו לומר דאגב דתני מצד א' תני נמי משני צדדים.

ושוב אומר ר"ת שגם משני צדדים הוצרך לומר דאף דהיינו יודעים מדיוקא דרישא
דמשני צדדים טרפה היינו אומרין דהיינו דוקא באותו מקום בבה"כ שאינו שוכב על
המסס ולכך תני בבא יתירה שאפילו באותו מקום ששוכב על המסס טרפה ועיין במהר"ם
מלובלין שלא כל בה"כ שוכב על המסס ומעתה לפי זה אני מקשה להיפך נתני רק משני
צדדים טרפה ואנא ידענא דמצד א' כשר ונראה דאז הוה מוקמינן משני צדדים באותו
מקום שאינו שוכב על המסס: ועוד נראה דהוצרך לפרש מצד א' דהנה רמ"א בסימן מ"ח
סעיף ח' בהגה מחט או קוץ הנמצאים בהמסס או בה"כ בחללו ולא נתחב בהן כלל כשר
בכל ענין וא"צ שום בדיקה וכתב הש"ך בס"ק ל"א משמע הא נמצא ק"ד מבחוץ אפילו
לא נתחב כלל טרפה שאם אין שם מכה ק"ד מנין.

והנה לפי זה נמצא גרע מנתחב שאם נתחב צריך שימצא הדם נגד פי המחט ממש כמבואר
בש"ך ס"ק י"ז ובנמצא בכל מקום שימצא מבחוץ ק"ד טרפה ולפי זה קשה גם בנתחב
אם נמצא מבחוץ אף לא נגדו ממש ק"ד נימא דמתחלה ניקב שם מעל"ע ושוב חזר
לאחוריו לגמרי לחלל המחט ואח"כ נתחב כאן ובכאן באמת לא עבר מעבר לעבר.

וצריך לומר דאמרינן כאן נמצא כאן היו וכיון שתחוב כאן מסתמא גם מתחלה נתחב
כאן ולפי זה אם נמצא תחוב מצד א' ולא נמצא ק"ד אפילו בפנים א"כ על כרחך לאחר
שחיטה הוא דנתחב כאן ולא שייך כאן היה והוה ממש כנמצא ובאיזה מקום שימצא ק"ד
מבחוץ טרפה ולפי זה חמיר היכא דליכא ק"ד מבפנים מהיכא דאיכא ק"ד ואמרתני שזה
כוונת הברייתא נמצא עליה ק"ד בידוע שלפני שחיטה לא נמצא עליה ק"ד בידוע שלאחר
שחיטה דוק בלשונו שלא אמר נמצא עליה ק"ד בידוע שלפני שחיטה וטרפה וכן להיפך
לא אמר וכשרה דלפעמים הוא להיפך שאם נעשה אחר שחיטה טרפה ולפני שחיטה
כשרה ולא נתן רק כלל אם נעשה לפני שחיטה או לאחר שחיטה וקאי בין ארישא דמצד
א' ובין אסיפא דמשני צדדים וברישא הוה בידוע שלפני שחיטה להקל שכיון שנתחב
כאן לפני שחיטה אמרינן כאן נמצא כאן היה ואף אם ק"ד מבחוץ שלא כנגד פי המחט
ממש כשר ובידוע שלאחר שחיטה א"כ ליכא למימר כאן נמצא וכו' והוה נמצא ולא
נתחב כלל ובאיזה מקום שימצא מבחוץ ק"ד טרפה וא"כ הוצרך לומר בבא דרישא מצד
א' אף שנשמע מדיוקא דסיפא לומר שאף בזה שייך כלל דלא נמצא ק"ד בידוע שלאחר
שחיטה לאפוקי מסברת התב"ש דבפנים אין ראייה ממה שלא נמצא ק"ד: ובזה מתורץ
מה שיש להקשות מה דקשיא להתוספות שמשני צדדים מלתא דפשיטא והרי הוצרך
לפרטו כדי לחלק בין נמצא ק"ד אמנם לפי מ"ש היה יכול לחלק חילוק זה על בבא
דרישא במצד א' ואף דשם הוה בידוע שלפני שחיטה לקולא מ"מ כיון שבכל גווני אמר

בידוע בכאן אמר בידוע שלפני שחיטה ובהיפך אמר בידוע לאחר שחיטה ממילא נדע הפכו הניקב משני צדדים כי דבר הידוע בבירור אין לחלק בו בשום צד בין להקל ובין אם הוא להחמיר: ובזה ניחא מה דקשיא לי לעיל (דף ט ע"א) דבעיא מיניה מרב הונא בזאב שנטל בני מעיים אי חוששין שמא במקום נקב ניקב ומהדר ליה רב הונא דאין חוששין ואותביה מצפור המנקר דחוששין שמא במקום נקב וגם רבא אקשיה התם מ"ש ספק סכנתא לחומרא ספק איסור נמי לחומרא עיין לעיל וקשה הכי נעלם מכלם ברייתא זו דשמעתין אין עליו ק"ד בידוע שלאחר שחיטה ומה בכך והלא אפילו ברור לן שמחט זו אחר שחיטה נתחבה כאן אכתי ניחוש שמא במקום נקב נתחבה ומה בין מחט לשיני הזאב ובפרט שגוף מימרא דרב הונא במקום שיניו איירי כדאמר שמא במקום נקב נקב אלא ודאי מוכח מברייתא דלא חיישינן להכי ותלינן לנקב זה במחט ולא אמרינן שגם קודם לכן היה כאן נקב.

אמנם לפי מ"ש איכא למימר דהך נמצא עליו ק"ד רק ארישא קאי שנתחב מצד אחד ואין כאן נקב כלל ולענין אם נמצא מבחוץ ק"ד שלא כנגד המחט שמבפנים וכו"ל. ובזה ג"כ נלע"ד לתרץ מ"ש התוס' דאגב דנקט מצד א' נקט משני צדדים והקשיתי דהא צריך לומר משני צדדים כדי לחלק אם נמצא ק"ד ולפי מ"ש ניחא דקשיא להו להתוס' מה נסתפקו כל הנך אמוראי לעיל (דף ט) אי אמרינן במקום נקב נקב ולמה לא פשטו מהך ברייתא דקתני אין עליו ק"ד בידוע וכו' וכו"ל וצריך לומר שיכולין לומר דהך נמצא וכו' קאי רק ארישא ולא אסיפא וקשה א"כ דלא קאי אסיפא למה הוצרך לומר כלל משני צדדים טרפה ולכן הוצרכו לומר אידי דנקט מצד א' או משום דחידוש הוא ששוכב על ההמסס.

אלא דלפי זה לא הוצרכו לזה שאם אתינא למימר לפי ההוה אמינא דחיישינן שמא במקום נקב וחילוק דנמצא ק"ד קאי רק ארישא א"כ היא גופה קמ"ל משני צדדים טרפהבהחליט אף דליכא ק"ד ובידוע שלאחר שחיטה מ"מ חיישינן שמא במקום נקב נתחב: דף מו ע"ב ואמר רבא הני תרתי אוני דסריכי וכו' הא דנקט תרתי ומה חסר באמרו הני אוני דסריכי בשלמא באידך מלתא דרבא גבי בועי דאמר ג"כ הני תרתי בועי ולא קאמר סתם הני בועי דסמיכי משום דרצה לסיים חזא ומתחזי כתרתי נקט גם מתחלה בלשונו תרתי בועי אבל באוני קשה.

ומה שנלע"ד בהשקפה ראשונה דרבא רצה לסיים בצד שמאל וזה נרמז בהני תרתי אוני דשם ליכא רק תרתי ולמימר דגם שם שייך שלא כסדרן והיינו מחיתוך לגב או מגב לגב או משיפולי וכדעת הפוסקים דזה מקרי שלא כסדרן ולא מקרי כסדרן כי אם מחיתוך לחיתוך. ואי הוה נקט סתם הני אוני דסמיכי הוה אמינא דבימין קאי ומראשונה לשלישית הוא דמקרי שלא כסדרן.

ומזה השגה לרש"י בתרתי חזא במה שפירש רש"י שלא כסדרן מראשונה לשלישית ועוד במה דפירש רש"י בריש דבריו דאומה לא נזכר בגמרא וגם אומה מקרי אונא וא"כ גם בצד שמאל יש תלת ולא שייך תירוץ הנ"ל וא"כ קשה למה נקט רבא תרתי ולא קאמר סתם הני אוני וכו' וכן מה שפירש רש"י בסוף דבריו דרבא לרבנותא נקט אוני אף שהדופן מעמידן אפ"ה אמצעית מפרקתן סותר דבריו הראשונים שכתב ששם אומה לא

נזכר בגמרא דמשמע דגם אומה מקרי אונה בדברי רבא וגם בזה דברי רש"י סותרין זא"ז דמתחלה פירש רש"י שלא כסדרן ממעל לאמצעית או מתחתיה דמשמע כל שאין אמצעית מפסקתן לא מקרי שלא כסדרן אפילו מגב לגב ושוב פירש רש"י כסדרן היינו רבתייהו זו מגינה על זו והדרא בריא שמתוך ששוכבת זו על זו אינו מתפרקת וכו' ולשון זה ששוכבת זו על זו משמע דוקא מחיתוך לחיתוך וכן דייק הר"ן מלשון זה של רש"י כן וא"כ דברי רש"י סותרין זה את זה: נראה דתלת דינין חלוקין בזה דאם הוא מחיתוך לחיתוך אפילו מאונה לאומה שכבר הוא חוץ למיצר החזה ואין הדופן מעמידן אפ"ה מקרי כסדרן.

ומאונה לאונה במיצר החזה אפילו מגב לגב אפ"ה הדופן מעמידן שלא יתפרקו ומקרי כסדרן אבל היכא דאמצעית מפסקתן אפילו מאונה לאונה דהיינו בצד ימין אפ"ה אין הדופן מעמידן דאמצעית מפרקתן ומקרי שלא כסדרן ורש"י בכל פעם לישנא פסיקא נקט דהיכא דאמצעית מפסקת תמיד אפילו באונות מקרי שלא כסדרן והיינו רישא ומחיתוך לחיתוך אפילו חוץ למיצר החזה דהיינו מאונה לאומה מקרי כסדרן.

אבל מגב לגב יש חילוק דבאונות מקרי כסדרן ומאונה לאומה מקרי שלא כסדרן: ובזה נלע"ד לחזק סברת הטורי זהב בסי' ל"ט ס"ק ח' להטריף חלון בין אונה לאומה וכתב הט"ז שם דאפשר בדאיכא חלון כ"ע מודו ולכאורה דבריו תמוהים שהמתירים בין אונה לאומה גם זה מקרי כסדרן וא"כ למה יחמירו בחלון ואם חלון מקרי שלא כסדרן גם בין אונה לאונה יחמירו בחלון ולפי שכתבתי הסברא נותנת כן דאפילו לסברת הגאונים דחלון אסור והיינו משום שסופו להתפרק מ"מ במקום מיצר החזה הדופן מעמידן משא"כ בין אונה לאומה: אבל לשיטת רש"י דפירש שלא כסדרן ממעל לאמצעית א"כ אדרבה רבא בצד ימין איירי או בצד שמאל ואומה בכלל דג"כ תלתא נינהו ליכא למימר כנ"ל שרבא כיון באמרו תרתי למה שכתבתי א"כ קשה למה אמר רבא תרתי ולא אמר סתם אוני דסריכי: ונראה דרבא כיון באמרו תרתי לומר הא דטרפה שלא כסדרן היינו שלא נסרכו רק תרתי אוני אבל אם נסרכו גם לדופן וכעין שהביא הרב"י בשם הרמב"ן והביאו הפר"ח בס"ק מ"ד כשרה או משום דתלינן הסירכא בדופן או אף אם הסירכא מאונות מ"מ כיון שנסרכו לדופן לא יתפרקו ומגין הדופן והיינו דלא כהרמב"ן שהטריף בזה.

ואם אמינא שלא לעשות מחלוקת בין רש"י להרמב"ן אמינא דכך פירושו שאם תרתי אוני סריכי וע"ד שכתבתי שאינו סרוך רק תרתי אוני ולא הדופן לית להו בדיקותא אבל אם סרוך גם לדופן אית להו בדיקותא דהיינו שבדקין אם יש מכה בדופן והרמב"ן שאסר במיצר החזה ובלי מכה אבל במכה לא גרע מחוץ למיצר החזה שאמרינן שהמכה תוכיה שהסירכא היא מן הדופן: ובזה נלע"ד שרוב הפוסקים מכשירים כסדרן בלי בדיקה ולכאורה אין דברי רבא מראים כן דמדנקט רבא שלא כסדרן לית להו בדיקותא א"כ הדיוק הוא הא כסדרן אית להו בדיקה והרמב"ן נדחק בזה.

ולדידי טעמם מדאמר רבא גם ההיפוך אבל כסדרן היינו רבתייהו והיה די באמרו הני תרתי אוני דסריכי להדדי שלא כסדרן לית להו בדיקותא וממילא נשמע ההיפוך אלא ודאי משום הכי פירש בהדיא היינו רבתייהו להורות דכשר בלי בדיקה אלא דתינח

להאוסרים באומה אבל המתירים באומה ואוני כסדרן א"כ הוכרח רבא לפרש הטעם דלא נימא שהטעם משום חמימות ואז דוקא אומות ולכן פירש דהיינו רביתיהו שגם אומה בכלל דגם שם היינו רביתיהו וכמו שהשיב רש"י ולעולם דבעי בדיקה ונמצא להכשיר גם באומה ושלא להצריך בדיקה הוא תרתי דסתרי אהדדי דהרי לפי זה דאומה ג"כ כשרה אין הוכחה להכשיר שלא כסדרן.

והיה נראה להביא ראיה דכשר בלא בדיקה שאם סירכה כסדרן בעי בדיקה אז גם ריאה הסמוכה לדופן במקום רביתא בעי בדיקה וחד טעמא אית להו דחיישינן שמא לא סתמה הסירכא את כל הנקבים וכן כתבו התוס' בהדיא בשם הלכות טרפות של רגמ"ה בד"ה היינו רביתיהו עיין באמצע הדבור ושוב חזרו וכתבו כן (דף מח ע"א) בד"ה אמר רבינא וא"כ מאי מקשה הגמרא לקמן ומי אמר ר"נ הכי והאמר ר"נ וכו' דלמא להכי קאמר הסמוכה לדופן אין חוששין דתלינן בדופן ואפילו בדיקה לא צריכה אבל העלתה צמחין חוששין ובעי בדיקה בשלמא אי אמרינן כרב שר שלום גאון דרב נחמן מכשיר אפי' לא סביך ולא סריך א"כ לא שייך בדיקה שאפילו נקב פתוח לפנינו הדופן מגין.

אבל רש"י דכתב לקמן דליכא מאן דפליג על רב נחמן וא"כ רבינא לפרש בא וגם רב נחמן בעי סביך א"כ קשיא מאי רומיא דרב נחמן אדרב נחמן ואף דלרש"י סביך וסריך הכל חדא ורבינא בא רק למעוטי עצם וא"כ גם מימרא דלעיל דרב נחמן עכ"פ בסריך איירי דקאמר הסמוכה לדופן מ"מ חכתי מאי רומיא דלמא חוששין דקאמר היינו להצריכה בדיקה אלא ודאי דכל כסדרן לא בעי בדיקה דהיינו רביתיהו: ועכ"פ צריכין אנו לפרש דברי רבא דאמר לית להו בדיקותא דמשמע לדיוקא דאי כסדרן אית להו בדיקה והרי הוכחנו שא"צ בדיקה ואף דגם גבי ב' בועי קאמר רבא לשון זה דלית להו בדיקותא.

התם ג"כ לדיוקא דאם אחת ומתחזי כתרתי בעי בדיקה אי שפכי להדדי אבל ב' ממש לית להו בדיקותא דאפילו שפכי להדדי טרפה כמו שכתב הש"ך בסימן ל"ז ס"ק ד'. אמנם כוונת רבא על דרך שהתחלתי הני תרתי בועי דסריכי כלומר שסמיכי רק תרתי בועי להדדי ולא סריכי לדופן כלל לית להו בדיקותא כדמסיק לקמן אי האי מינקיב טרפה וכו' ולדיוקא קאתי שאם סריכי גם להדופן באמצע הסירכא אית להו בדיקותא דהיינו אי הבדיקה לראיה אם יש מכה בדופן תלינן בדופן והיינו לדעת הפוסקים שאם ליכא מכה בדופן טרפה אע"ג דלא מפקא זיקא ולשיטת הרז"ה דגם כי ליכא מכה בדופן בדקינן בנפיחה ואי עלתה בנפיחה תלינן בדופן גם הכא הפירוש כן: ומעתה נבוא לפרש דברי רש"י שהתחלנו שסותרין זה את זה שמתחלה פירש ששם אומה לא נזכר בגמרא וכוונתו שגם אומה נכלל בשם אוני ור"ת הקשה על דבריו מדקאמר רבא ה' אוני אית לריאה ולא אמר שבע ומה שכתבו התוס' שאומה אין דרכה להיות חסר ויתיר וחליף.

אפ"ה אכתי למה לא אמר רבא שבע וכו' ואטו הצריך רבא להיות כלם חסרים או יתירים הלא באמרו חסר או יתיר היינו במה דאפשר מנייהו להיות חסר. ולכאורה נלע"ד דלהכי לא אמר רבא שבע משום דתורת חיים פסק שאם איכא א' בשמאל וד' בימין גם רבא מכשיר והתב"ש מביא ראיה מדאמר ה' אוני ולא אמר סתם ג' אוני איכא מימין וב' משמאל ולמה כלל גם מספר כלם אלא דאם חסר כאן ויתיר כאן מותר רק שסך הכל

יהי' חמש והא ודאי שאי ליכא שום אונה בשמאל וה' בימין טרפה לכ"ע שעכ"פ הצריך להיות בשמאל ואי הוה נקט שבע דהיינו ג' משמאל וד' בימין אז הוה אמינא דאי חדא בשמאל וששה בימין דהיינו דליכא בשמאל רק האומה גם כן כשר להכי אמר רבא ה' אוני תרתי משמאל שאם ליכא כלום מהני תרתי בשמאל אף דאיכא חמש בימין טרפה ולעולם שגם אומה נקרא אונה: ויש לי להביא ראיה שגם האומה נקרא אוני מדאמר לקמן (דף מח) והיכא מקום רביתא חיתוכי דאוני.

למה ליה למימר חיתוכי הוה ליה למימר והיכא מקום רביתא אוני אלא ודאי שגם האומה אוני מקרי והוצרך לתת גבול חיתוכי דאוני דלמטה באומה עצמה שוב ליכא חיתוך אמנם אם נימא שאפילו באונות עצמם למעלה גב הערוגה שלמעלה מהחיתוכין שוב אינו נקרא מקום רביתא א"כ אין זה ראיה דלהכי קאמר חיתוכי למעוטי הגב אפילו נגד האונות עצמם: ועוד נלע"ד להביא ראיה דגם אומה בכלל אונה, מהא שהתחלתי בפתח דברי להביא ראיה דרבא דוקא אונה קאמר עכשיו מזה עצמו אוכיח ההיפך והוא מדאמר רבא תרתי אוני ולמה לא אמר סתם הני אוני דסריכי להדדי אלא נלע"ד משום דהרמב"ם בפרק ז' מה' שחיטה ששם מפרש דיני נקובה הזכיר ריאה הסמוכה לדופן.

ולא הזכיר תרתי אוני דסריכי שלא כסדרן ובפרק ח' ששם מפרש דיני חסורה ושם עוסק בדין חסר ויתיר וחליף באונות שם הזכיר דיני סירכות אונה לאונה כסדרן דכשרה ושלא כסדרן דטרפה. ומזה נראה כוונתו שטעם טרפות סירכות שלא כסדרן הוא מטעם חסר וכבר ראיתי בפרי תואר שג"כ רוצה לפרש כוונת הרמב"ם כזה והיינו שכיון שסרוכה שלא כסדרן הסירכה הזאת מבטלת את האונה האמצעית שתחת הסירכה ממלאכתה ומרחיפתה והוה כאלו איננה.

ובאמת שסידור דברי הרמב"ם מראים כן שמטעם חסורה אתי עלה אלא שעמד נגד סברא זו השיטה דלקמן (דף מח) דמתני דרב נחמיה ארבא ואי מטעם חסורה מה ענין לבדיקת פושרין ואולי יש לתרץ בזה מה דאמר לקמן לית להו בדיקותא לאכשורי וכוונתו שאף שאם יתיר אית להו בדיקותא מ"מ אי אפשר לאכשורי דרבא לשיטתו דיתיר טרפה] וגם רב אשי דאתקיף לקמן ג"כ מטעם נקב קאמר אי האי אינקיב וכו' והפרי תואר נדחק בזה.

ועכ"פ יש סברא בשלא כסדרן למתלי הטעם משום ביטול מלאכת האונה וא"כ אי הוה אמר רבא סתם הני אוני הוה אמינא דוקא דכולהו סריכי שלא כסדרן שאז כולם בטלין ממלאכתם אבל קצתם לית לן בה להכי אמר רבא תרתי שאפילו בתרי ג"כ טרפה. אמנם הא ודאי דאי הוה אמר סתם הני אוני אז אי אפשר לפרש כי אם חדא מתרי פירושי או שכוונתו על כל האונות כלם אחד מהם לא נעדר או מיעוט אוני שתים אבל לפרש על יותר משתים ולא על כולהו אי אפשר דתפשת מרובה לא תפשת.

ועל כלם אי אפשר לפרש אם אין האומה בכלל דהרי בצד שמאל לא משכחת שלא כסדרן וא"כ מסתמא על שתים כיון וגם בלא"ה גם בצד ימין אי אפשר לאשכוחי שלא כסדרן כי אם שתים החיצונים אבל אמצעית כולהו לגבי דידה כסדרן נינהו וא"כ למה הוצרך רבא לומר תרתי הא בלא"ה ליכא לאשכוחי יותר מתרתי אלא ודאי שגם אומה

בכלל וזה נלע"ד כוונת התוס' שכתבו להוכיח שיטת רש"י דאל"כ לא משכחת בצד שמאל שלא כסדרן.

ומה זו הוכחה ואטו רבא קאמר דאיירי בכל חלקי הריאה ודלמא רבא באמת בצד ימין קאי אלא הוא הדבר דא"כ גם בצד ימין בתרתי ברייתא הוא דמשכחת אבל אמצעיתא לא משכחת ולמה הוצרך רבא לומר תרתי אלא ודאי שגם אומה בכלל ומעתה רש"י לשיטתו דלרש"י לא מקרי שלא כסדרן כי אם ממעל לאמצעית אבל חגב לגב או חגב לחיתוך כסדרן מקרי וקמה הוכחה זו כמו נד אבל התוס' ס"ל דמגב לחתוך שלא כסדרן מקרי וא"כ משכחת בכולהו אונות שלא כסידרן והוצרך רבא לפרש תרתי אוני אבל לעולם שאין באומה בכלל.

וגם בזה רש"י לשיטתו דרש"י פירש דהוא ביני וביני דסבר למטרפה בחדא וורדא איירי ובהמות דידהו לא הוה שכיח בהו וורדא וא"כ לרבא דטריף יתרת בדרי דאונא ק"ו דמטריף אי איתא וורדא שהרי אפילו למה דמסיק להכשיר בדרי דאונא אכתי הוה סבר רב אשי למטרפה לוורדא ק"ו למאן דמטריף בדרי וא"כ ליכא לאשכוחי באוני לחוד שלא כסדרן כי אם בצד ימין בשנים החיצונים וא"כ למה הוצרך רבא למימר תרתי אלא שגם אומות בכלל אבל ר"ת סובר כשיטת ר"א בתוס' ד"ה כל הני דעל אחת לא היה מסופק כלל דכולהו הכי אית להו וגם לרבא כשר אם איתא לוורדא ואדרבה אי ליתא בכלל חסר הוא וא"כ משכחת בכולהו אוני דבצד ימין שלא כסדרן כגון דסריכי לגבי וורדא דכולהו לגבי דידה שלא כסדרן ניגהו והוכרח רבא לפרש תרתי ולעולם שאין האומה בכלל אוני.

ונלע"ד עוד הוכחה לשיטת רש"י הנ"ל דרבא כיון בדבריו למידק מדנקט תרתי להורות דאוני בכלל דהא יש להקשות דהרי כחה דהתירא עדיף וכיון שאין סירכא בלי נקב א"כ האיסור שלא כסדרן הוא פשוט אדרבה עיקר החידוש מה שכסדרן כשר שהוא רבותא גדולה להיות פסול החוזר להכשרו וא"כ למה נקט רבא עיקר מלתיה לאיסורא אדרבה איפכא מבעיא לי לרבא למימר הני תרתי אוני דסריכין להדדי כשרה וה"מ כסדרן אבל שלא כסדרן לא.

אלא הוא הדבר אשר דברתי שכוונתו למידק מה דנקט תרתי ואי הוה נקט להכשיר הוה דייקנין דתרתי הוא דכשרה הא יותר מתרתי אפילו בכסדרן אין להכשיר ואי לא הוה נקט תרתי הוה אמינא דשלא כסדרן דטרפה היינו דוקא כולהו וממילא מוכח דאומה בכלל דאל"כ לא משכחת שלא כסדרן יותר מתרתי ואכתי הוה ליה למימר כחא דהתירא ולא הוה לי' למימר כלל תרתי: ועוד טעם לרש"י דנקט רבא מלתא דאיסור ולא כחא דהתירא שהתוס' כתבו הוכחה לדברי רש"י דאל"כ לא משכחת שלא כסדרן בשמאל ואי הוה נקט רבא עיקר מלתא בכסדרן וזה משכחת שפיר באוני לחודייהו בין בצד ימין ובין בצד שמאל לא הוה מוכח שגם אומה בכלל וא"כ אדרבה רבא לכחה דהתירא נתכוין להורות שגם אומה ואונה בכסדרן כשרה וזה מוכח השתא דנקט עיקר מלתא בשלא כסדרן.

ונחזור למה שהתחלנו שרש"י פירש מתחלה ששם אומה לא נזכר בגמרא ואח"כ פירש רש"י בעצמו דרבא נקט אוני לרבותא: ונראה דגם רש"י מודה לדברי ר"ת דאומה לא

מקרי אונה וראיה לדבר מדברי רבא דלקמן דאמר חמשה אוני ולא אמר שבע אלא אכתי בכל הש"ס לא שמענו שם אומה רק מדברי רבא דלקמן הוא שנתחדש לנו שאומה לא מקרי אונה וא"כ אם היה כוונת רבא בדוקא למימר דוקא אונה היה לו להקדים הך מימרא דלקמן להך מימרא דהכא כדי שנדע כוונתו משא"כ השתא שהקדים הך מימרא הלא אתי למטעי ולמימר שגם אומה בכלל אלא ודאי שהאמת כן הוא אלא דקשיא כיון שבאמת כוונתו גם על האומה היה לו לפרש בהדיא אומה ולהכי פירש רש"י דנקט אוני לרבותא: ומעתה נלע"ד להוכיח כדברי רש"י דלכאורה קשיא לן סידור דברי רבא מתחלה מימרא דאמימר משמי' דרבא שאין מקיפין בבועי ואח"כ מימרא דרבא בסירכא כסדרן ושלא כסדרן ואח"כ שוב מימרא דרבא בבועי דסמיכי ושוב מימרא דרבא באונות חסר ויתיר וקשה למה הכניס דין סירכא באונות באמצע דיני הבועי והוה ליה למסמך מימרא דבועי דסמיכי למימרא ראשונה דאין מקיפין בבועי ושוב הוה ליה להסמיך דיני דאונות דהיינו אוני דסריכי וחמש אונות אלא ודאי דאז הוה אמינא דהנך מימרא דאוני שייכי להדדי ורבא דנקט חמש אוני לפרושי מימרא ראשונה אתי דקאמר אונידסריכי כסדרן כשרה ועל זה בא הוא בעצמו לפרש דבריו דחמש אוני אית לריאה והנך הוא דכשרים כסדרם ולא האומות לכן הפסיק ביניהם במימרא דבועי דסמיכי למימר דהך מימרא דחמש אונות לא שייך להא דאוני דסריכי אהדדי ולשיטת התוס' נלע"ד לתרץ מה דנקט רבא להך מלתא באמצע דיני דבועי משום דכבר כתבתי ודקדקתי שרבא כיון בדבריו דנקט כחא דאיסורא ולא נקט כחא דהתירא משום דרצה לדייק תרתי אוני וכו' והוכחתי מזה סברת רש"י ואמנם גם בזה רש"י ותוספות לשיטתייהו דלדעת רש"י לא משכחת שלא כסדרן כי אם ממעל לאמצעית וא"כ כולו כסדרן נינהו וטפי נינהו כסדרן משלא כסדרן ופשיטא דהוה ליה לרבא למימר מלתא דשכיח טפי דהיינו כסדרן ולשיטת התוס' נהפוך הוא דלא משכחת כסדרן רק מחיתוך לחיתוך אבל מחיתוך לגב או מגב לגב הכל שלא כסדרן וא"כ לכך נקט רבא שלא כסדרן דהוה שכיח טפי אלא דקשיא לשיטת התוס' שהרי רבא מתלמידי רב נחמן הוא ולדעת התוספות מכשיר רב נחמן אפילו נקב בגב האונה אפילו בלא סירכא משום סתימת הדופן וא"כ מגב לגב כשר.

ואפילו מחיתוך לגב ראוי להכשיר דהרי הר"ן כתב לקמן בדברי רב נחמן ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין שהטעם משום ס"ס ספק מן הדופן את"ל מן הריאה שמא לא ניקבה א"כ גם כאן ספק שמא מן הגב והדופן מגין ואת"ל מחיתוך שמא לא ניקבה: ואין לומר דהתוס' לשיטתייהו דס"ל שטעם הסירכא משום שעתיד להתפרק וינקוב וא"כ אפילו בגב מי יודע בהתפרקה ותקרע הריאה בכח אולי יהיה קרע גדול עד החיתוך ולא יועיל סתימת הדופן דלפי זה סירכא גרע מנקב וא"כ מאי מקשה לקמן ומי אמר ר"נ הכי.

ומאי קושיא עד כאן לא מכשיר רב נחמן אלא בנקב ולא בסירכא אלא דהא לא קשיא דעד כאן לא אמינא דסירכא גרע מנקב מפולש אלא שלא כסדרן שעומד להתפרק אבל ריאה הסמוכה לדופן קודם דמשני דמיירי שלא במקום רבייתא א"כ היינו רבייתא ולא יתפרק כלל ושפיר רמי דרב נחמן: ובזה אמרתי לתרץ קושיית התוס' שהקשו על רש"י דפירש אין סרכא בלי נקב א"כ הך קושיא דמקשה רב יוסף לרבינא אי לא סביך מאי טרפה וכו' ה"נ הוה מצי להקשות על רבא דמכשר תרי אוני דסמיכי כסדרן וכו'.

ואמרתי לתרץ דהנה לקמן משני אהך קושיא דרב יוסף לא למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה וכתבו התוס' ה"נ ה"מ למימר למעוטי שלא במקום רביתיהו ואמרתי דלא הוה מצי לשנויי דעכשיו דחזינן דמכשיר בדופן סותמתה והנה הר"ן כתב דבאמת טרפה אין לו תקנה וכל נקב שמקבל סתימה לא היה טרפה מעולם כיון שיכול לקבל הכופה אלא שיש נקבים שאינם מקבלים סתימה לעולם ואנן לא בקיאנן ולכן מטרפינן כל נקובי עד דחזינן שנסרכו כסדרן או לדופן במקום רביתיה והקשה בתב"ש ס"ק ט"ו א"כ שלא כסדרן עכ"פ חזינן שהך נקב מקבל סתימה אמאי טרפה ואיהו הוא דנתקשה רק מחיתוך לחיתוך ממעל לאמצעית ואני מתקשה אף מגב אי אמרינן דאפילו בגרמא מהני וגם אי אמרינן כדעת הרמב"ם דלא נתן גבול לחלק בין חוט שמנקתיה מהחזרה לומר שמשם ואילך נקרא הזה ולדעת הרמב"ם אין חילוק וא"כ לפי זה כל מה שכנגד האומות סותם וא"כ לא משכחת שלא כסדרן שיהיה טרפה כי אם מקמא מגואי וא"כ יהיה מלתא דרבא תמיה שאסר כל שלא כסדרן אבל התבו"ש תירץ ואומר דחיישינן שתתפרק ואז ינקוב ואולי אותו נקב לא יקבל סתימה.

ואומר אני אם החשש שעתיד להתפרק א"כ לא שייך למימר זה פסול החוזר להכשרו למעוטי שלא כסדרן דהרי אפילו אם פסול זה היה חוזר להכשרו אכתי היה פסול מחדש מטעם שעתיד להתפרק ולהנקב. ומעתה קושיא אחת של התוס' מתורצת בדרך חבירתה דלעיל בדברי רבא הוה אמרינן שאין פסול סירכא כלל מטעם דעתיד להתפרק רק מטעם הנקב שהיה בו שאין סירכא בלי נקב וא"כ לא הוה יכול להקשות ממה ששנינו זה פסול שחוזר להכשרו דהיה יכול לתרץ למעוטי שלא כסדרן אבל עכשיו שזכינו שדופן מגין וא"כ היא גופה קשיא למה שלא כסדרן טרפה הא חזינן שמקבל סתימה אפילו מגב לבב הא יכול להיות סבוך לדופן וצריך לומר כמ"ש התב"ש שעתיד להתפרק וא"כ נסתר התירוץ דאתי למעוטי שלא כסדרן שזה אין צריך למעוטי שהרי נפסל מחדש ומקשה שפיר למעוטי מאי: והנה המרדכי כתב בשם ר"ח והגאונים דלא אמרינן ריאה שניקבה ודופן סותמתה דכשרה כי אם כשאין שם שחין או בועות אבל אם יש בועות שם טרפה ועיין בש"ך סי' ל"ז ס"ק ב' שכתב ג"כ דלא אמרו דופן מגין כי אם על חלקת הריאה ולא אם יש בועה.

ומעתה יש לומר דלכן אמר רבא דין סירכא שלא כסדרן בין דיני בועות משום דשלא כסדרן לאו בכל מקום טרפה שהרי בגב יש להכשיר משום הגנת הדופן אלא דאעפ"כ נ"מ במה שהוא שלא כסדרן שאם יש שם ביעה ואז אין הדופן מגין וטרפה משום שלא כסדרן אבל כסדרן מחיתוך לחיתוך אפילו מבועה כשר ומזה הראיה למ"ש הט"ז בסימן ל"ז ס"ק ג' ולהכי כלל רבא דין סירכות הללו באמצע בבי דבועה למימר שאפילו מתוך הבועה כשר כסדרן: והנה לפי מה שכתבתי דלשיטת התוס' להכי כלל רבא דין זה באמצעי דיני דבועה משום דשלא כסדרן דטרפה היינו דוקא במקום בועה ואז אין הדופן מגין וכדעת הגאונים שהביא המרדכי והנה לכאורה אמרתי טעם לדברי הגאונים והוכחה לסברא זאת למאן דס"ל אין סירכא בלא נקב א"כ למה הוצרך רב נחמן לעשות מימרא בפ"ע דריאה שניקבה ודופן סותמתה לעיל במימריה דיליה דאמר העלתה צמחים חוששין לה הוה ליה לסיים ואם הוא במקום רביתא אין חוששין והוה ידעינן שדופן מגין אפילו בנקב שהרי אין סירכא בלא נקב.

אלא ודאי דבהעלתה צמחים באמת לא מהני סתימת הדופן וכדעת הגאונים והא דהקשה דרב נחמן אדרב נחמן ולא משני כאן בהעלתה צמחים דבר זה באמת הקשה ראב"י שם במרדכי והתב"ש תירץ שעיקר הקושיא מראשית מימרא דרב נחמן דאמר ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין ועל זה הקשה למה ניחוש הרי אפילו ניקבה אמר רב נחמן הדופן סותם: והנה התוס' (בדף מח) בד"ה אמר רבינא כתבו הוכחה דרבינא פליג מדפריך רב יוסף לרבינא ולא לרב נחמן משמע לרב נחמן לא בעי לא סביך ולא סריך.

והנה הדברים תמוהין דלמא לכך לא הקשה על ר"נ משום דאיכא למימר דלא בעי לא סביך ולא סריך עד ששמע שפירש רבינא דבריו. ועיין במהרש"א שכתב שאם רבינא בא לפרש מכלל שאף בלי דברי רבינא שמעינן עכ"פ דרב נחמן בעי סריך והדברים סתומים מאד ואיך שמעינן זה: ואמרתי לפרש דהא יש להקשות אם רבינא לפרש בא א"כ רב נחמן עצמו איך סתם דבריו בסתם ודופן סותמו ומי יודע לבוא על מים עמוקים שבלב איש שכוונתו דוקא סביך וצריך לומר שרב נחמן סמך עצמו שיבינו מדעשה מזה מימרא בפ"ע ולא סיים דבר זה במימרא ראשונה העלתה צמחים וכו' ואם הוא במקום רביתא אין חוששין אלא ודאי דשם מיירי בסריך ולא מהני סתימת הדופן ולכך עשה מזה מימרא בפ"ע אלא דאכתי איך סמך על זה ודלמא נימא איפכא דלעיל עכ"פ בסריך מיירי וכדאמר הסמוכה לדופן ורב נחמן אפילו סריך לא בעי ולהכי עשה מימרא בפ"ע אלא ודאי שזה אינו שום הוה אמינא לטעות בו להתיר בלי סרוך וכיון שאין זה שום הוה אמינא א"כ למה לא הקשה רב יוסף לעיל אלא ודאי שבאמת רבינא בא לחלוק ורב נחמן לא סביך ולא סריך בעי זה שאמרתי בכוונת התוס' ולפי מ"ש לעיל שהתוס' ס"ל כסברת הגאונים א"כ בלא"ה לא הוה יכול רב נחמן להתיר בהעלתה צמחים אפילו במקום רביתא א"כ נסתר דבר זה: אמנם נלע"ד דבאמת רב שר שלום גאון בשיטת רש"י קאיוגם בלא"ה מוכח דרב שר שלום גאון קאי בשיטת רש"י דהרי יש להקשות אף דכתבו התוס' לשיטת רב שר שלום שרבינא זה אינו רבינא שהוא בתרא אכתי קשה אף אם קדמון הוא מ"מ מנ"ל לרב שר שלום לפסוק כרב נחמן לקולא ולא כרבינא להחמיר.

ונלע"ד שמוכח שהלכה כרבינא דהנה רש"י כתב דרבא דנקט אוני משום דעיקר מלתא דשלא כסדרן טרפה באוני איצטריך דאע"ג דאי הוה סריכי בדופן הוה כשרה אשמעינן רבא דהתם הדופן מעמידן אבל שלא כסדרן אמצעית מפרקתן ואין דוחק הדופן מהני בזה אבל באומה לא איצטריך למימר כיון שברוחב החלל עומדים מי יחזיק שלא יתפרקו.

והנה הקשיתי הרי רבא בסריכי מיירי דאמר דסריכי שלא כסדרן וזה אפילו סרוכה לדופן אין הדופן מעמידה כדמוקי רבינא דדוקא סביך בעינן ובשלמא רש"י לשיטתו שפירש דברי רבינא הוא למעוטי גרמא אבל סביך וסריך לרש"י חדא נינהו. אבל אני שאומר אני שרב שר שלום קאי בשיטת רש"י קשה כיון דרבא עיקר מלתיה להשמיענו שאפילו במה שדופן מהני לא מהצי באמצעית מפסקתן א"כ למה אמר דינו בסריכי דזה אפילו בדופן לא מהני והוה ליה למימר בסריכי אלא ודאי איפכא דרבא לדיוקא אתי להודיעך כחא דהתירא שכסדרן כשרה וא"כ הוה ליה למימר אומה לרבותא אלא ודאי

דרבא פליג על רבינא וסובר דדופן מהני אפילו בסריך ולא סביך וכיון דרבא פליג על רבינא ורבינא זה אינו רבינא האחרון הלכתא כרבא דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך.

ובזה ניחא פסק הרא"ש שפסק בשם רב שר שלום להתיר בסריך אפילו לא סביך ומסיים שם דרב נחמן מתיר אפילו בלא סריך וא"כ היא גופה קשיא למה בעי רב שר שלום סריך אלא הוא הדבר אשר דברתי דעד כאן לא פסק רב שר שלום כרב נחמן נגד רבינא אלא במה שרבא מסייעו ומדברי רבא אין לנו הוכחה אלא להתיר סריך אבל בלא סריך לא איירי רבא ובוזה דברי הטור נכונים ולא כפר"ח שכתב בס"ק שהטור לא עמד על כוונת דברי אביו: ולפי זה דרב שר שלום על כרחך בשיטת רש"י קאי א"כ נסתר הוכחת התוספות דרבינא פליג שהתוס' הוכיחו דאי רבינא לפרש בא כדרמי דרב נחמן אדרב נחמן הוה ליה לשנויי הא דסביך והא דלא סביך.

והנה כבר עמד על זה הפר"ח איך הוה מצי לתרץ נגד האמת דהרי באמת אפילו סביך בעינן במקום רבינא. ואני אמרתי שאין כוונת התוספות דהוה ליה לשנויי אידי ואידי שלא במקום רבינא אלא כוונת התוס' דלמה לו לחלק בין מקום רבינא ללאו מקום רבינא הוה ליה לשנויי אידי ואידי במקום רבינא וכאן דסביך וכאן דלא סביך.

והנה רש"י פירש לעיל דרבא נקט אוני משום דעיקר מלתא דאיצטריך לאשמעינן שאין הדופן מעמידו ועל זה הקשיתי אפכא מסתברא על כרחך רבא לדיוקא קאתי עיקר מלתא דכסדרן כשרה דלענין לאסור שלא כסדרן שלא נימא דוחק הדופן מעמידו דבר זה שמענו כבר מדברי רבא כאן דאמר אי ליכא ריעותא מחמת ריאה היא וא"כ דוחק הדופן לא מהני בסריך לדופן שאין שם דבר שיפסקו ק"ו דלא מהני שלא כסדרן דאמצעית מפרקתן אלא דהא לא קשיא דהרי שלא במקום רבינא איירי כאן ולהכי לא מהני דוחק הדופן אבל במקום רבינא הוה אמינא דמהני דוחק הדופן אפילו סריכי שלא כסדרן ולפי זה אי הוה מוקמינן אידי ואידי במקום רבינא וכאן דסביך וכאן דסריך ולא סביך א"כ גם מלתא דרב נחמן דריאה הסמוכה איירי במקום רבינא ועל זה קאי רבא ואמר ואי לאו מחמת ריאה וטרפה וא"כ לא פליג רבא על רבינא וא"כ אם אין הדופן מהני במקום רבינא בסריך לדופן ק"ו דלא מהני שלא כסדרן וא"כ אייתר מימרא דרבא לעיל ולהכי לא הוה אפשר ליה לשנויי אידי ואידי במקום רבינא ונסתר הוכחת התוס' דרבינא פליג: ומה שכתבתי שלדעת הרמב"ם סירכא שלא כסדרן מטעם חסורה שאותה אונה שהסירכא עולה ממעל עליה או מתחתיה אינה יכולה לרחף והוה כאלו איננה.

והנה לקמן (דף מח) אנן אדרבא מתנינן לה דאמר רבא הני תרתי אוני דריאה דסריכי להדדי לית להו בדיקותא לאכשורי ר' נחמיה בדק להו בפשורי מתקיף וכו' משמע דמשום נקובה טרפה ודקדקתי מה דאמר לאכשורי ודי באמרו ליה להו בדיקותא ולעיל בריש סוגיין באמת אמר סתמא לית להו בדיקותא ונראה דאי מטעם חסורה ודאי דלית לה בדיקה דמה בכך שלא תבצבץ זה רק ראייה שלא ניקבה.

אמנם אי איכא אונות יתירות בדרי דאוני ונסרכו שלא כסדרן דמטעם חסורה אין לאסרה דדל הנהו אפילו הכי נשארו מספר האונות במנין אלא דאכתי חשש נקב יש ולענין נקב שייך בדיקה אלא דלרבא בזה בלא"ה טרפה דהרי רבא אמר יתיר טרפה אפילו בדרי דאוני וא"כ כך הם דברי רבא דלית להו בדיקותא לאכשורי דודאי יש להו בדיקה לברר

שלא ניקבו אלא דלאכשורי אי אפשר דממ"נ אי ליכא יתירתא הרי הוא חסר וכדעת הרמב"ם ואי איכא יתירי בלא"ה טרפה.

ועכ"פ יוצא מדברי רבא דלענין נקב יש בדיקה וא"כ לדידן דמכשרינן יתרת בדרי דאוני שפיר מתכשיר בבדיקה אם היתרת סרוכות שלא כסדרן. ועל זה בא ר' נחמיה להחמיר שאותו בדיקה צריכא דוקא בפושרין ולא בנפיחה בלחוד ורב אשי פליג אשניהם ואומר שעכ"פ נקב יש ואי האי נקיב טרפה וכו' ומזה נסתר מה שכתב הרא"ש שהביאו המקילים סעד לדבריהם להשיג על פירוש רש"י דלפירוש רש"י הוה ליה למימר אתון מתניתא לה לחומרא אנן אדרבא מתנינן לקולא דלדידיה ג"כ לאו לקולא היא דכבר נפיק לן מדברי רבא בעצמו שיש בדיקה לענין נקב אלא כרבא לשיטתו דמחמיר ביתרת ומינה דלדידן דלא קיי"ל כרבא ביתרת אית לה בדיקה ובא רבי נחמיה או להחמיר דבעינן פושרין או לפרש דהך בדיקה היינו בפושרין: דף מח גמרא והאמר ר"נ האי סומפונא דריאה דאינקב טרפה הא דלא מקשה לעיל לרבנן דמכשרי נ"ל דשם איכא למימר דמיירי שנמצא תוך הסמפונות ולא בסומפונא רבה דבזה אפילו רבנן טרופאי לא אמרו בה איסור רק בשאר סמפונות ולא מחזיקינן ריעותא לומר שמא נקב אחד מהסמפונות אף שאי אפשר לבחון זה לא במראית עין ולא בנפיחה כדרך שיש להבחין בעור הריאה מ"מ גם מן הסתם לא מחזיקינן ריעותא אבל ר' אמי דמטריף בחתוכה אפי' בלי שום ריעותא לפנינו מ"מ מטריף כיון דליכא גם מעלה להכשיר א"כ גם בשלמה אף שיש הבחנה לעור הריאה שלא ניקב אכתי ניחוש לסימפון והרי זה כמו חתיכה ומשני ההוא לחברו איתמר וכולי האי לא חיישינן שינקוב הסימפון מכוון במקום פיצולו מחבירו וכ"ז ניחא לשיטת התוס' דהחשש בחתיכה הוא משום יצא וניקב הריאה מבחוץ אבל לרש"י שהחשש שבא מבחוץ ומשום דרוב בליעות דרך הושט א"כ הדרא קושיא לדוכתיה מה ראה מחשש נקיבת עור הריאה שהוא מטעם רוב לחשש נקיבת סימפון שאין לנו דבר שיביא אותנו לחוש בזה ונראה דרש"י ותוס' בהדדי שייכי דבקופה לבר לא שייך חשש של התוס' ויש חשש של רש"י ובקופה לגיו אין חשש של רש"י ויש חשש של תוספות וכיון דר' אמי בכל גווני אסר א"כ ודאי שחייש גם לחשש של תוס' ושפיר הקשה מר' נחמן: דף מ"ט ע"ב גמ' להביא חלב שעל גבי הדקין דברי ר"י והנה במסקנא מפכינן להו וגרסינן דברי ר"ע והנה למה דאמר לקמן דאקשתא כ"ע לא פליגי א"כ למה אמר להביא שעל הדקין ולמה לא אמר רבותא יותר להביא שעל הקיבה והיינו דאקשתא ולכן נלענ"ד שזה כונת רש"י לקמן (דף נ' ע"א) בד"ה דאקשתא וכו' והא נמי לתותב דמי דוק בלשון רש"י שלא כתב והא נמי תותב הוא אלא דמי לתותב והיינו מדרבנן אסרוהו משום דדמי לתותב אבל מדרשא דקרא ליכא לרבוויי ובזה תבין דבאיכא דאמרי פירש רש"י בד"ה כי פליגי מאן דאסר סבר תותב הוא והיינו מן התורה ומהך ברייתא דקאמר להביא שעל הדקין ולא קאמר רבותא להביא דאקשתא איכא למימר דהך ברייתא כבני א"י אתיא משא"כ ללשון ראשון דאקשתא לכ"ע אסור הוצרך רש"י לפרש לתותב דמי ודע דמה שכתבתי דללשון ראשון היינו מדרבנן היינו לבני א"י דמתירין דאייתרא וא"כ סברי כר"ע דבעינן תותב לכך זה דאקשתא אינו רק מדרבנן אבל בני בבל דאסרי גם דאייתרא סברי כר' ישמעאל דבעינן רק קרום ונקלף ולא בעינן תותב א"כ אפילו דאייתרא הוא לדידהו מדאורייתא וק"ו דאקשתא.

שם אמר רבא שמעת מניה דר' נחמן וכו' ולא ידענא הי מנייהו הנה מלשון זה נראה דידע רבא מאי ניהו חימצא ובר חימצא דאי לא ידע הוה ליה למימר ולא ידענא מאי ניהו אבל מדקאמר לא ידענא הי מנייהו א"כ אינהו ידע רק דלא ידע הי מנייהו סתים והי מנייהו לא סתים והדבר יפלא וכי לא ידע רבא דעכ"פ דאייתרא קיל מדאקשתא וא"כ איך ס"ד שנימא דאקשתא סתים והאייתרא לא סתים הא ודאי דבר שאי אפשר.

והנלענ"ד הפירוש בדברי רבא דזה ודאי דרב נחמן מחימצא ובר חימצא על שני מיני חלבים שאינם נאכלים קאמר דחד סתים וחד לא סתים דאי ס"ד דחד מנייהו נאכל ועל זה אמר דסתים א"כ למימרא צריכא שאם הוא נאכל שותם ואם הוא גופא קמ"ל דבר חימצא נאכל לא הי' ליה למימר חד סתים אלא כך הוה ליה למימר חד נאכל וחד מסתים נמי לא סתים אלא חד שגם זה שאמר דסתים אבל אינו נאכל ובזה תשכיל ותבין שדברי ר"נ הם רק ללישנא קמא וכמו שכתב רש"י לקמן ולא כדברי התוס' לקמן בד"ה דאייתרא ומעתה שזכינו לדין שדברי רש"י עיקר ורב נחמן ללישנא קמא ולהאי לישנא דאייתרא אינו נאכל לבני בבל אבל נאכל לבני א"י ודאקשתא אינו נאכל לבני א"י ועל זה סובבים דברי רבא דשמעת מרב נחמן תרתי חימצא שאינו נאכל לבני א"י ובר חימצא שאינו נאכל לבני בבל חד סתים וחד לא סתים ולא ידענא הי מנייהו אם דאייתרא לבני בבל סתים אף שאינו נאכל אצלם אבל דאקשתא אפי' לבני א"י לא סתים או להיפך דאקשתא סתים לבני א"י אף דלא אכלי לי' ודאייתרא לבני בבל לא סתים הואיל ולא אכלי ליה וטעם הספק הזה שיש סברא לכל צד דכבר כתבתי דלהך לישנא דאקשתא אף דגם בני א"י אין אוכלים אותו מ"מ הוא להם רק מדרבנן שזה אינו תותב גמור ואינהו כר"ע ס"ל דבעי תותב ולבני בבל אפילו דאייתרא הוא מן התורה דאינהו סברי כר' ישמעאל דבעי רק קרום ונקלף ולפי זה יש מקום לומר דאייתרא לבני בבל סתים אף שס"ל שהוא מן התורה מ"מ אמרינן הואיל ובני א"י אוכלין אותו א"כ אינהו מיכל ולדידן לא סתים בתמי' אבל דאקשתא לבני א"י לא סתים דכיון דעכ"פ לא אכלי ליה כי היכי דמחמרי מדרבנן לאכילה מחמרי נמי לסתימה.

ויש מקום לאידך גיסא דאקשתא לבני א"י אף דלא אכלי ליה מ"מ הואיל והוא להם רק חומרא מדרבנן שפיר סתים דלאכילה החמירו אבל לא לסתימה אבל לבני בבל אפילו דאייתרא אינו סותם דלפי שהוא להם מן התורה א"כ אינו סתים להם ג"כ וזהו ספיקו של רבא דאמר לא ידענא הי מנייהו וזה לדעתי אמת ויציב בדברי רבא: דף נב ע"ב ברש"י ד"ה וכי תימא רש"י מיאן לפרש דרב קמ"ל דזאב בגסה דריס דא"כ למה בא רב כאמורא דפסיק הלכה לנפשיה הוה ליה לרב לומר הלכה כת"ק ממילא ידעינן הלכה מכלל דפליג אר' יהודא וא"כ זאב דריס בגסה.

והתוס' לשיטתייהו דסברי דגם דרוסת הנץ וכו' סיום דברי ר"י הם וא"כ אי הוה אמר הלכה כת"ק הוי אמינא דגם אעופות קאי ופליג ת"ק ודריסת נץ אפילו בעוף הגס. אבל רש"י סובר דסיפא דרוסת נץ סתם משנה הוא ולא סיום דברי ר"י אמנם בתוספתא מפורש בהדיא שהת"ק לא הזכיר גס כלל גם לא הזכיר עוף הדק רק סתם דרוסת הנץ.

גם לא קשיא על רש"י קושיית הרא"ש דלמה אמר דרב פליג ולא אמר דרב קמ"ל פירושא דמתני' כר' בנימין וכו' דא"כ גם כן לא הוה לי' לרב למפסק הלכה לנפשי' והוה

ליה לומר אמשנתינו ר"י לפרש בא: אי נמי יש לתרץ דאי ס"ד דגם רב סובר באמת דר"י בא לפרש ובא להשמיענו שלא נטעה דר"י בא לחלוק ואם נטעה שבא לחלוק נפלנו בשתי טעות חדא בגסה דזאב דריס בגסה וחדא בדקה דחתול דריס בדקה והוה ליה לרב למימר בגסה דרוסת ארי וממילא ידענו שת"ק בדקה איירי דנקט זאב ונצלנו משתי הטעות משא"כ עתה דאמר בבהמה מן הזאב אכתי יש לטעות דבגסה איירי וכפירוש התוס' אלא ודאי דבאמת סבר רב דר"י בא לחלוק ורב רק קמ"ל למעוטי חתול.

ואולי מה דלא פירש רש"י כשיטת התוס' היינו משום דסתמא דמלתא כל זמן שלא פירשנו בפירוש דר"י בא לפרש סתמא בא לחלוק מדלא קאמר בלשון אימתי או במה וא"כ לא קמ"ל רב מידי: ובני החתן הנחמד כמר שמואל תירץ דלהכי מיאן רש"י בסברת התוס' משום דהמקשה התחיל בדברי רב למעוטי מאי.

והיא גופה קשיא מנ"ל דרב למעוטי בא דלמא לרבות איזה דבר והכי הוה ליה למימר מאי קמ"ל רב תנינא ודרוסת הזאב. אלא ודאי שזה הי' פשוט להמקשן בלשונו של רב דודאי למעוטי בא וא"כ איך יהי' המתרץ מהיפך להיפך מסברת המקשה ומתרץ ליה דרב לרבוויי זאב בגסה בא.

ולכן פירש רש"י דהא קמ"ל אמתני' קאי אבל רב באמת למעוטי חתול בא. וע"פ זה תירץ בני הנ"ל מה שהקשה הרא"ש על הפוסקים דס"ל דדוב ונמר וכל שלמעלה מן הזאב עד הארי דרסי בדקה כמו זאב והקשה הרא"ש דא"כ נימא דהא אתי רב להשמיענו דלמעלה מזאב דריס דאלו במשנתינו זאב וארי תנן ותירץ בני דהני פוסקים סברי כשיטת רש"י והי' פשוט לו דרב ודאי למעוטי אתי ואיך יתרץ דרב לרבוויי אתי אמנם הרא"ש לשיטתו דגם השתא דמשני דזאב בגסה נמי דריס ג"כ רב לרבוויי אתי ודו"ק ודברי בני נכונים מאד: והנה דברי בני טעמא בעי דהמקשה עצמו אמאי ס"ד דרב למעוטי דוקא אתי ולא לרבוויי והנה אי לאו דפירש רש"י במשנתינו גס אוסטייר אלא הוה מפרש גס היינו כל שהוא גס מהנץ א"כ שוב ליכא למימר דרב לרבות אתי דא"כ מה מרבה בעופו' מן הנץ ולמעלה לומר שגם למעלה מנץ דינו כנץ וזה אינו שהרי הוא דורס אפילו בעוף הגס אלא ודאי למעוטי למטה מנץ ומינה דגם בבהמה מן הזאב ולמעלה למעוטי אתי אלא דרש"י עצמו לא פירש במשנתינו רק פירש גס אוסטייר אמנם יתכנו דברי בני לדעת המפרשים שהשיג עליהם הרא"ש כנ"ל.

ורש"י שמיאן בפשט התוס' דרב קמ"ל דזאב דינו כלמעלה היינו משום דא"כ לא יתכן מן הנץ ולמעלה שנץ ודאי אין דינו כלמעלה דהיינו גם וכמו שהרגיש בזה הר"ן והנה הרמב"ם פסק נץ דורס בכל אופנים ולא חילק בין עוף דק לגס עיין בדבריו בפ"ה מה' שחיטה ולא תמצא בדבריו שיהי' חילוק בדרוסת הנץ בין גס לדק.

ורצייתי לומר לפי שבתוספתא אמר ת"ק דרוסת הזאב לחלל ודרוסת הנץ לחלל ואין הפירוש שתנקוב לחלל רק רוצה לומר נגד החלל] ר"י אומר דרוסת הזאב בדקה ודרוסת ארי בגסה דרוסת הנץ בעוף הדק ודרוסת הגס בעוף הגס. ולפי זה לשנויי קמא דרב סבר דר"י מפלג פליג א"כ גם בדרוסת דסתם הת"ק דרוסת הנץ היינו בכל עופו' הן עוף הדק והן עוף הגס.

אלא דסובר הרמב"ם שלא דוקא נץ אלא כל שלמעלה מנץ לא גרע מנץ וכמו שסובר הרמב"ם בדרוסת הזאב דכל שלמעלה מזאב כזאב וא"כ שפיר פסק הרמב"ם אלא דלפי זה פסק הרמב"ם כשנויי קמא וזה אי אפשר שהרי בדרוסת הזאב פסק הרמב"ם שזאב בגסה לא דריס: ואולי נוכל לומר כוונת הרמב"ם לפי שהרא"ש כתב שהלכה כאי בעית אימא משום דלשנויי קמא לא אימעט חתול מדקה וכל הסוגיא משמע דחתול באימרי רברבי לא דריס והפר"ח הקשה עליו דמדר' יהודא נשמע למעוטי חתול מדקהוהבהא לא אשכחן דפליגי רבנן והפרי תואר כתב דודאי פליגי דלכל אחד הדרוסה לפי ערכו ולר' יהודא דזאב לא דריס רק בדקה ולא בגסה חתול לא דריס בדקה אבל לרבנן גם ארס קטן מזיק שהרי זאב דריס בגסה וא"כ ה"ד דחתול דריס בדקה.

והנה דבריו הם בלי טעם וראי' ומי שם משקל לארס של חתול בדקה ששקול נגד ארס של זאב בגסה ונלע"ד משום דלר"י דזאב אינו דורס בגסה גם בעגלים אינו דורס וכן פסקו רוב הפוסקים ואפילו ניקב בצפרנו לבית חלל בעגלים לא אשכחן בשום מקום שיהי' דרוסה. ובחתול בגדיים וטלאי' לבית חללו לרמב"ם ורי"ף בודאי יש דריסה לפי פירושם בברייתא עד שינקוב לבית חללו משום דריסה קאמר ולפי זה אין ערך לפחיתות הזאב בגסה נגד פחיתות החתול בדקה שהרי זאב בגסה אפילו בדקה שבגסו' לעולם אין לו דריסה אפילו לבית חללו ואח"כ ק"ו למאן דסובר דזאב בגסה דריס דחתול דריס בדקה באימרי רברבי.

וא"כ יש לומר דרמב"ם סובר כשנויי קמא דת"ק פליגי ורב פסק כת"ק בתרווייהו בין בזאב בגסה בין בנץ בעוף הגס אלא דזאב לא קי"ל כוותי' מדרב חסדא וברייתא וכולהו ס"ל דחתול בדקה לא דריס ומ"מ בנץ דלא אשכחן אמוראי דפליגי אדרב פסק הרמב"ם כוותי': אלא דקשיא לי על דברי הפרי תואר דאיך אפשר למימר דמאן דסבר זאב בגסה דריס ה"ד דחתול דריס באימרי רברבי שהרי לשנויי קמא רב סבר דזאב בגסה דריס ואפ"ה קאמר לקמן בהדיא אף לחתול אין דריסה והיינו באימרי רברבי.

ואף שאפשר לומר שזהו עצמו קושיית הרא"ש על שנויי קמא ומחמת קושיא זו פסק עיקר כאיבעית אימא אבל איך אפשר לומר שהרמב"ם אחז שנויי קמא עיקר אלא בזאב לא פסק כרב מחמת קושיא דחתול באימרי רברבי א"כ היא גופה קשה איך אפשר לאחוז לישנא קמא וקשיא דרב אדרב: ונחזור לראשונות מה שרש"י מיאן בפירוש התוס' בהא קמ"ל דזאב בגסה וכו' ונפרש ג"כ דברי רש"י שכתב בד"ה מן הזאב ולמעלה וכו' אבל למטה מזאב אין לו ארס חזק להמית בהמה אלא עופות.

ועיין מהרש"ל ומהרש"א שנדחקו בזה. ונראה משום דהוה קשה לרש"י מה מקשה הגמ' תנינא דלמא מתני' לא ממעט חתול אלא באין מצילין דמתני' לא נקט אלא הדורסין תמיד אפילו באין מציל דומיא דארי ולהכי לא תנן חתול משום דחתול אינו דורס באין מצילין ובא רב למעוטי חתול אפילו ביש מצילין להכי פירש רש"י דרב בודאי מכל בהמה ממעט לי' דהרי סתמא תני בבהמה וא"כ אפילו מגדיים וטלאים ממעט וקשיא הרי רב קאמר לקמן דחתול דורס בגו"ט אלא ודאי דלקמן מיירי רב ביש מצילין וכאן מיירי באין מצילין וא"כ שפיר קשה תנינא דבאין מצילין שמעינן ממשנתינו: ואין לומר א"כ כיון דרב גם מגו"ט ממעט ליה א"כ מאי מקשה תנינא דלמא מתני' מאימרא רברבי הוא

דממעט ובא רב למעוטי אפילו מגו"ט יש לומר לפי שלדעת המקשה ר"י בא לפרש וא"כ ת"ק דנקט זאב אי ס"ד דחתול דורס בגו"ט וא"כ יש לנו ג' מדרגות בדורסין בבהמה ארי בגסה וזאב אימרי רברבי וחתול גו"ט וא"כ הוה ליה להתנא או לאחוז בלשונו הגדול שבדורסין שדורס אפילו גסה שבגסה דהיינו ארי ואם רצונו למנקט כל מי שיש לו דריסה בשום בהמה הוה ליה לאחוז חתול שיש לו דריסה בגו"ט שגם זה בכלל בהמה אבל למה אחז זאב שיש למעלה הימנו מדרגת ארי ולמטה ממנו מדרגת חתול אלא ודאי שאין למטה מזאב דריסה כלל אפילו בגו"ט ואף דאיכא למימר דלהכי לא נקט חתול אף שיש לו דרוסה בגו"ט מ"מ יש חילוק בין מצילין לאין מצילין והתנא לא רצה לאחוז בלשונו רק דבר שאין חילוק בדריסתו מ"מ עכ"פ מוכח דבאין מצילין חתול לא דריס אפילו גו"ט ואותה אנו מבקשים גם לרב וא"כ שפיר מקשה תנינא: ובוזה ניחא האויש ברענגער שהביא המקשה סיפא דמלתא דר"י דרוסת ארי בגסה ולדידי ניחא דאי לא סיפא דמלתא הוה אמינא שאין לגסה דריסה כלל משום דורס ור"י באופן זה בא לפרש שת"ק סתים ואמר ודרוסת הזאב ושלא תטעה דגם לגסה קאמר ובא ר"י לפרש דרוסת הזאב בדקה אבל בגסה ליכא דרוסה כלל ולפי זה הת"ק נקט זאב שהוא המדרגה הגדולה ביותר שדורס גם אימרי רברבי ואין שום דורס למעלה ממדרגה זו ולעולם דתתול דורס בגו"ט ובא רב למעוטי באין מצילין אפילו מגו"ט ולהכי איצטריך להביא ודרוסת ארי וא"כ יש דורס למעלה מזאב מכלל שאין למטה הימנו כלל דאל"כ למה נקט התנא זאב שהוא הממוצע במדרגות: וכל זה לפירוש רש"י אבל לפירוש התוס' הא קמ"ל על רב קאי דרב קמ"ל דזאב בגסה נמי דריס וא"כ תכף מרישא דמלתא דר' יהודא דאמר דרוסת הזאב בדקה תכף קשיא לרב וא"כ קשה האויש ברענגר ודרוסת ארי בגסה ולכך מיאן רש"י בפירוש התוס': והנה נוכל לתרץ גם לשיטת התוס' צריך להביא ודריסת ארי כו' דהנה לכאורה קשה דלמא לעולם הא קמ"ל ובדזאב בגסה נמי דריס והא דאמר ר"י במשנתינו דרוסת הזאב בדקה מיירי באין מצילין ולהכי הוא דדריס בדקה ולא בגסה ורב ביש מצילין מיירי ולהכי דריס בגסה אלא דהתוס' נשמרו מזה שכתבו בד"ה וכ"ת דלהכי נקט ולמעלה להשמיענו שכל למעלה שוים מה ארי בגסה וכו' וא"כ רב משוה זאב לארי וא"כ שפיר מקשה ממשנתינו והני מילי עכשיו שמוזכר ארי במשנה אבל אי לאו הכי הוה אמינא דבאמת אין חילוק בין זאב לארי ותרוייהו דרסי בגסה ביש מצילין ובדקה באין מצילין ולא הוה קשיא לרב כלל מרישא דמלתא דר"י דאמר דרוסת הזאב בדקה להכי הוצרך להביא סיפא ודרוסת ארי בגסה.

אלא דהא תינח לשיטת הרא"ש דכתב לקמן דללישנא בתרא נץ דורס בעופות בכל ענין ובגו"ט דריס ביש מצילין וא"כ אף שיש לו ארס גם באין מצילין להזיק עופות מ"מ בגו"ט ארס זה אינו מזיק וביש מצילין הארס חזק יותר ומזיק א"כ גם בזאב איכא למימר אף דדקה דריס בכל ענין מ"מ בגסה יש חילוק בין היש מצילין לאין מצילין: אבל לשיטת התוס' בד"ה הכי גרסינן אין שום סברא לחלק בין יש מצילין לאין מצילין רק דבאין מצילין אז אינו מטיל ארס כלל וא"כ כיון זאב דדריס בדקה גם באין מצילין שוב אי אפשר לחלק בגסה בין יש מצילין לאין מצילין כיון דגם באין מצילין יש לו ארס א"כ אי הוה ארס שלו מזיק לגסה גם באין מצילין הוה מזיק וא"כ קשה האויש ברענגר אלא

דבלא"ה קשיא לי על סברא זו של התוס' דהנה הרא"ש גריס לקמן אמר רב חסדא אמר רב דרוסת חתול ונמי' בגו"ט וכו'.

והקשיתי לשאול א"כ כבר השמיענו רב דחתול ונמי' בגו"ט הוא דדרסי אבל באימרי רברבי לא א"כ קשה הא דלעיל דאמר רב בבהמה מן הזאב וכו' למעוטי חתול ל"ל דהרי גם כאן לא בא למעט רק מאימרי רברבי וכמ"ש התוס' ול"ל תרתי דרב בשלמא ללישנא בתרא לקמן הא מני בריבי וא"כ רב חסדא אמר רב מיירי בין ביש מצילין בין באין מצילין וא"כ איכא למימר דלהכי נקט גו"ט משום דבהו תמיד דריס אפילו באין מצילין ולעולם דביש מצילין דריס אפילו ברברבי להכי איצטריך הא דלעיל למעוטי מאימרי רברבי אפילו ביש מצילין אבל ללישנא קמא הוא דאמר כבריבי וא"כ רב חסדא אמר רב מיירי ביש מצילין ואפ"ה נקט גו"ט וממילא ממעט אימרי רברבי א"כ מיותר הא דאמר רב בבהמה מן הזאב וכו'.

אמנם נוכל לומר דשני תירוצים דלעיל סובבים על הנך תרי לישני דללישנא קמא קאי תירוץ הראשון דהא קמ"ל דבגסה נמי דריס וכפירוש התוס' דרב הא קמ"ל ולל"ב קאי ואי בעית אימא לעולם למעוטי חתול אלא דלשיטת רש"י דהא קמ"ל דזאב בגסה אמתני' קאי אבל רב בשתי הלשונות תמיד למעוטי חתול בא א"כ קשה דללישנא קמא קשה תרתי דרב ל"ל.

ונלע"ד דאיצטריך הא דרב בבהמה מן הזאב וכו' למעוטי חתול מכל בהמה אפילו מגו"ט והיינו באין מצילין וזה כוונת רש"י שפירש שאין מזאב ולמטה דריסהבבהמה כלל אלא בעופות לומר דממעט אפילו מגו"ט ורש"י לשיטתו הוכרח לזה לתרץ הא דאיצטריך תרתי דרב. אבל התוס' לשיטתייהו ולכך כתבו בד"ה אילימא וכו' באימרי רברבי: ודע דמהא דבעי רב כהנא מרב דאמר בהדיא אף לחתול אין דריסה ליכא קושיא דשם על בעיא ששאל רב כהנא הוכרח רב להשיב וא"כ איכא למימר דר"כ לא שמע הא דאמר רב בבהמה מן הזאב וכו' הוכרח להשיבו ומימרא זו דבבהמה מן הזאב קדמה אבל על הא דאמר ר"ח אמר רב שפיר קשיא תרתי דרב ל"ל: אלא דעדיין לא פלטי לי מתרתי דרב לשיטת התוס' דהרי לשיטת התוס' גם לל"ב קשה תרתי ל"ל וליכא למימר דמהא דרב חסדא הוה אמינא דוקא באין מצילין הוא דיש לחלק בין גו"ט לאמרי רברבי שהרי לשיטת התוס' כיון שיש לחתול דרוסה בגו"ט אף באין מצילין א"כ מוכח דמטיל ארס גם באין מצילין וא"כ אי הוה ארס שלו מזיק לאמרי רברבי אף באין מצילין הוה מזיק וצריך לומר דהתוס' לא גרסי כלל אמר רב חסדא אמר רב.

והרא"ש דגריס רב חסדא אמר רב הוא לשיטתו דלדידי' שפיר יש לחלק אף דאית לי' ארס מ"מ במצילין הארס חזק יותר ובזה נלע"ד לתרץ קושיית מהרש"ל ביש"ש שכתב על הטור שכתב שמסקנת הרא"ש כל"ב דלקמן שלא ירד לדעת אביו כלל והרא"ש הביא רק דעת הרי"ף שפוסק כל"ב אבל הרא"ש אדרבה כתב דלישנא קמא יותר ניחא: ונלע"ד דשהטור ירד שפיר לכוונת הרא"ש ועל כרחך הרא"ש סובר בזה כהרי"ף דהנה בתחלת הסוגיא הביא הרא"ש מחלוקת בעל התרומה והרי"ף בה"ת פסק כשנויי קמא דזאב בגסה דריס משום דאזלינן לחומרא והרי"ף פסק כאי בעית אימא.

גם בסוף הסוגיא הביא הרא"ש מחלוקת בעל התרומה והרי"ף דבעל התרומה פסק כלישנא קמא אף שהוא לקולא משום דל"ב דחיקא הוא משום דבעינן לפלוגי בנץ וכו' והרי"ף פסק כל"ב לחומרא והנה נלע"ד דהרי"ף ובעל התרומה לשיטתייהו דל"ב לא קשה תרתי דרב ל"ל וללישנא קמא קשה תרתי דרב ל"ל והכרחתי לומר דל"ב באמת מוכרח שינוי קמא דלעיל דזאב בגסה דריס וא"כ להקל בזאב בגסה כאי בעית אימא ולהקל בחתול בגו"ט דבאין מצילין כלישנא קמא הוה תרתי דסתרי אהדדי דאי הא דהיינו אי בעית אימא דרב למעוטי חתול לא קיימא הא דהיינו לישנא קמא דהוא דאמר כבריבי וא"כ הרי"ף לשיטתו דאיהו פסק לעיל כאיבעית אימא א"כ מוכרח הוא לפסוק כל"ב לחומרא אף שהוא לישנא דחיקא ובעל התרומה לשיטתו שפסק לעיל לחומרא כשינויי קמא דזאב בגסה נמי דריס א"כ פסק כאן כלישנא קמא אף שהוא לקולא משום דל"ב דחיקא הוא ולפי זה כיון שלעיל מסיק הרא"ש כהרי"ף דזאב בגסה לא דריס ממילא מוכח כאן ג"כ שמסקנתו כהרי"ף ושפיר כתב הטור שהרא"ש מסיק כל"ב לחומרא ודלא כרש"ל ומה שהקשה מהרש"ל עוד כיון שפסק הטור כל"ב א"כ למה מיקל בדרוסת הנץ בגו"ט אפילו ביש מצילין דהרי בהא לא אשכחן שהכריע רב דלא כרבנן דמחלקי בהכי.

נלע"ד דמוכח דלרב אין לחלק כלל בנץ בין מצילין וכו' דהרי חולדה חמיר מנץ שהרי כתבו כל הפוסקים דחולדה דרסה אפילו בעוף הגס. וא"כ אי הוה לנץ דריסה לב"ל ביש מצילין ק"ו לחולדה וא"כ למה מוקי לקמן מלתא דרב דאומר אף לחולדה יש דריסה בעופו' נוקי ליה בגו"ט וביש מצילין והא דאמר אף לחתול א"ד באימרי רברבי והא דאמר לחתול יש דריסה ולחולדה א"ד בגו"ט באין מצילין אלא ודאי דל"ב שאין חילוק בחתול גם בנץ אין חילוק ולעולם אין דריסה בגו"ט אף במצילין והה"ד לחולדה וללשנא קמא ודאי דהוה יכול לאוקמי הא דאמר רב דאף לחתול א"ד בגו"ט ובאין מצילין והא דאמר לחתול יש ולחולדה אין דריסה מיירי ביש מצילין והא דאמר אף לחולדה יש מיירי בעופו' ובאמת מדלא מוקי לה הכי מוכח דל"ב עיקר.

ונחזור לראשונות שלסברת התוס' קשה האויס ברענגער דמייתי סיפא דר' יהודא ודרוסת ארי בגסה הוא מיותר ונלע"ד דאי לאו סיפא דמלתא דדרוסת ארי בגסה הוה אמינא שר"י בא לפרש בזה האופן דת"ק קאמר דרוסת הזאב וממילא ממועט חתול וכדי שלא תאמר דדוקא מגסה הוא דאימעט חתול בא ר' יהודא לפרש דרוסת הזאב שאמר ת"ק למעוטי חתול בדקה כלומר אפילו בדקה דוקא זאב ולא חתול ולעולם דזאב עצמו בגסה נמי דריס וכדרב להכי מייתי סיפא ודרוסת ארי בגסה לומר דוקא ארי ולא זאב: והנה לפי מ"ש לעיל לתרץ לשיטת רש"י וכתבתי שאי לאו סיפא דמלתא הוה אמינא שאין דריסה אוסר בגסה כלל משום דורס נלע"ד לתרץ מה שהקשיתי לשיטת התוס' דרב קמ"ל דזאב בגסה נמי דריס למה אמר רב דין זה בפ"ע הוה לי' רק למימר הלכה כת"ק וממילא הוה ידעינן הלכה מכלל דפליגי ולת"ק זאב בגסה דריס.

ולפי מ"ש ניחא דהוה אמינא שפלוגתייהו להיפך דת"ק סבר דרוסת הזאב שאין בבהמה דריסה למעלה מדריסת הזאב דזאב דריס בגדולה שבדקות ולמעלה מזה אין דריסה כלל אפילו לארי ובא ר"י להחמיר דרוסת הזאב הוא בדקה ודרוסת ארי אפילו בגסה שארי חמיר מזאב והא דהזכיר ר"י זאב כלל כיון שבזאב לא פליג היינו משום דלת"ק לא

אימעט חתול מגו"ט שת"ק החמיר יותר נקט זאב שהוא לדידי' היותר חמור דדריס אפילו באימרי רברבי ולמעלה מזה ליכא לדידי' דריסה כלל ובא ר"י לחלוק בתרתי ונקט זאב בדקה וארי בגסה ומכלל דלמטה מזאב ליכא דריסה כלל אפילו בגו"ט דר"י כל מדרגות דרוסה חשיב ואי הוה עוד מדרגה למטה מזאב ג"כ הוה חשבי' ולהכי הוצרך רב לפרש בבהמה מן הזאב ולמעלה לומר דזאב בגסה נמי דריס: עוד נלע"ד הוכחה לדברי הטור דהרא"ש מסקנתו כל"ב משום דהרא"ש הקשה על פירש"י דפירש דקמ"ל דזאב בגסה אמתני' קאי והקשה הרא"ש מדקאמר ואבע"א לעולם למעוטי חתול מכלל דלל"ק לא ממעט חתול ולכאורה דברי הרא"ש תמוהים דהרי רש"י נשמר מזה וכתב ואבע"א לעולם מתני' נמי ממעט חתול.

ונראה משום דאי מפרשינן דאמתני' קאי לעולם למעוטי חתול א"כ הא דקאמר מ"ד אורחא דמלתא קתני קמ"ל היינו קמ"ל דמתני' לאו אורחא דמלתא קתני אלא דוקא קתני אבל אם נימא לעולם למעוטי חתול ארב קאי א"כ נשאר זה קיים דמשנתינו אורחא דמלתא קתני והנה ללישנא בתרא דחתול דריס גו"ט בכל ענין אפילו אין מצילין א"כ קשה למה אחז במשנתינו דרוסת הזאב ממ"נ אי הדורס היותר גדול יאמר ארי ואם הדורס היותר קטן יאמר חתול וצריך לומר דאורחא דמלתא קתני וא"כ ש"מ דקמ"ל על רב קאי וא"כ ש"מ דלל"ק לא ממעט חתול ושפיר הקשה הרא"ש על רש"י וכל זה אם הרא"ש אווזו ל"ב עיקר דללישנא קמא לכך לא קתני במשנתנו חתול משום דמשנתנו איירי גם באין מצילין וא"כ מדהקשה הרא"ש כן לרש"י מכלל שסובר ל"ב עיקר והנה לפי מ"ש דמלישנא בתרא מוכח דמשנתנו גם למסקנא אורחא דמלתא קתני א"כ אין לנו ראי' דגם לא דריס באמרי רברבי לא משנתנו ולא ממימרא דרב לא איירי בגס כלל ובזה נלע"ד לתרץ דברי התוס' בד"ה מ"מ לר"ח קשיא וא"ת ולשני ליה דברייתא באימרי רברבי ולכאורה קשה למה הקשו על התרצן ולא הקשו על המקשה דמאי מקשה ודלמא ברייתא באימרי רברבי ונלע"ד משום דלכאורה יש לדחות קושייתם דאי אימרי רברבי א"כ מאי ארי' דנקט ברייתא נץ אפילו גס נמי לא דריס ונתני גס.

אלא דהיא גופה מנ"ל ודלמא גס דריס באימרי רברבי ואי ממשנתנו אורחא דמלתא קתני וא"כ המקשה איכא למימר דקאי לשנויי קמא דזאב בגסה דריס וא"כ לא אמרינן אורחא דמלתא אבל על התרצן אליבא דל"ב על כרחך אורחא דמלתא קתני וא"כ לא מוכח ממשנתנו כלל דגם לא דריס באימרי רברבי ושפיר הקשו ושפיר הקשו דנוקי ברברבי: והנה הי' נלע"ד בדרך הנ"ל לתרץ מה שרשמו התוס' במה דאמר מ"מ לר"ח קשיא ולא רשמו תכף במיתיבי ונראה משום דיש לדחות דאי ברברבי ליתני גם וכנ"ל אלא דעל זה קשה ולטעמיך דאיירי בגו"ט ג"כ קשה לתני גס שהרי מוכח מדברי ר"ת דאפילו בגו"ט גס לא דריס מדאמר ר"ת דרוסת חתול ונמי' בגו"ט מכלל דגם לא ואין לומר דגס חמיר מחתול ובק"ו אתי א"כ נחשבי' להורות דאפילו גם דוקא בגו"ט דריס ולא ברברבי ואין לומר דזה שמעינן ממתני' דהרי על מתני' יש לומר א"ד קתני ותדע דע"כ אורחא דמלתא קתני מדלא חשיב חתול בגו"ט שהרי עכשיו עדיין לא ידע חילוק בין מצילין או לא וכן לל"ב אלא דאי גרסינן רב אין זה קושיא דכבר השמיענו רב לעיל למעוטי חתול וכל זה אי גרסינן רב אבל אי גרסינן רב חסדא א"כ ר"ח עדיין לא השמיענו

דגם ל"ד ברברבי ולמה לא נקט גם אלא ודאי דגם לא דריס אפילו בגו"ט וא"כ שפיר הקשו התוס' דנוקי באימרי רברבי.

ואין להקשות דלתני גם דהרי גם לטעמיך דמוקמת בגו"ט ג"כ קשה לתני גם. וא"כ בלא"ה הוה אמינא דגרסינן רב ולא קשה קושיית התוס' אבל עתה אמר מ"מ לרב חסדא קשיא ואי גרסינן אמר ר"ח אמר רב הוה ליה למימר לרב קשיא אלא ודאי דל"ג רב ושפיר הקשו התוס' ובזה יש לדחות דברי מהרש"א שכתב שמזה היו יכולין התוס' להוכיח דל"ג נץ במלתא דר"ח והואיל ואני קאי בזה המהרש"א צריך אני לפרש דבריו דלכאורה אין פירוש לדבריו שכתב דאי גרסינן נץ במלתא דר"ח א"כ גם בנץ יש לומר ברייתא באימרי רברבי והרי משנתינו מוכח שאין לנץ דריסה אפילו בדקה שבדקות.

אלא שכוונתו דלכאורה בלא"ה מוכח דל"ג נץ דאל"כ קשיא משנתינו אלא שעל זה יש להשיב דאף דיכול להקשות ממשנתינו עדיף ליה לאקשוויי מברייתא שמקשה על כל תלת מיילי דנץ וחתול ונמי'. אבל אי יש לדחות דברייתא ברברבי ועיקר הוכחה מנץ ממשנתינו א"כ גם מברייתא לא הקשה רק מנץ ועל ידי משנתינו א"כ בקיצור הוה ליה להקשות ממשנתינו זה כוונת מהרש"א: והנה יצאנו קצת מעיקר כוונתנו ונחזור לראשונות לדחות דברי מהרש"ל דאי גרסינן במלתא דר"ח נץ א"כ נץ דריס בגו"ט וק"ו לגס וא"כ בלא"ה אי אפשר לאוקמי ברייתא באמרי רברבי דא"כ אדתני נץ לתני גם וליכא למימר ולטעמיך דאיירי בגו"ט ג"כ לתני גם זה אינו שהרי אפילו נץ דריס בגו"ט וק"ו גם: דף נז ע"א גמ' שמוטת יד בבהמה כו'.

הש"ע בי"ד סי' נ"ה סעיף ב' פסק עצם הקולית שניתק ממקומו במקום חבורו בגוף והיינו בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה בין בבהמה ובין בעוף והוא דאיעכול ניבי' וז"ל הש"ך בס"ק ב' והב"ח כתב דלענין מעשה ראוי להחמיר בשמוטת ירך אפילו בבהמה ולא איפסק ולא איעכל נמי טרפה מדינא וכסברת התוס' בבכורות והראב"ד בהשגות ודלא כש"ע וכתב הש"ך ואגב חורפ' לא עיין שפיר דאיתא התם במשנה גבי בכור נשמטה ירכו הוה מום וכתבו התוס' פרש"י כגון דלא איעכל ניבי' דאי איעכל ניבי' טרפה נמי הוה כדאמר בפא"ט האי בוקא דאטמא וכו' וה"מ דאיעכול ניבי' וקשיא לפירושו דטריף התם אפילו לא איעכול ניבי' ולא איפסק אלא יש לפרש דנשמטה כן מתחלת ברייתה עכ"ל ורצה לומר דטריף התם רב מתנה אפילו בלא איעכול ולא איפסק א"כ לרב מתנה תקשי מתני' אבל למסקנא כשר עד דמתעכיל עכולי וכו' ע"ש בש"ך.

ולי נראה כדברי הב"ח דהרי דבר זה שחידשו לנו התוס' שמייירי שנשמטה מתחלת ברייתה חידוש גדול חידשו לנו התוס' לחלק בשמוטת ירך בין נעשה כן ע"י חולי או על ידי אדם ובין נברא כן והנה מצינו מחלוקת שני גדולי עולם אבות הפוסקים הרמב"ם והרשב"א הרמב"ם סבר דחסורה ונטולה שבמשנה טרפה שנים חילוקים הם ונטולה דוקא נטולה ביד אבל נבראת חסורה כשרה וחסורה היינו אפילו נבראת חסורה והרשב"א סובר דא ודא אחת היא ומנו חסורה ונטולה שלא ליתן פה לבעל דין לחלק.

וא"כ לדעת הרשב"א לא מצינו בטרפות כלל חילוק בין נעשה אח"כ ובין נברא כן מתחלת ברייתה וא"כ לדעת הרשב"א אין מקום לדברי התוס' בבכורות וכד מעיינינן אנו רואין שהתוס' אחזו שער כדעת הרשב"א שהרי כאן בד"ה שמוטת יד בבהמה כשרה

כתבו התוס' והה"ד נחתכו דדוקא נחתכו רגלי' טרפה אבל ידיה כשרה ולקמן נמי אמרינן בעלת ה' רגלים או שאין לה אלא שלשה ה"ז מום ואמר רב הונא ל"ש אלא שחסר ביד אבל ברגל טרפה נמי הוה.

ולכאורה לדעת הרמב"ם אין מקום לסוף דברי התוס' דמה ראי' מחסר יד דהיינו מתחלת ברייתה לנחתך יד אלא ודאי שהתוס' סוברי' כדעת רשב"א וא"כ אין מקום לדבריהם בבכורות. וכבר רצייתי לומר דהתוס' בשטת הרמב"ם קיימי ומה שהביאו ראי' מדברי ר"ה הוא ממה דהכשיר יתיר ביד ולא ברגל משום דכל יתר כנטול דמי וכד דייקת בלישנ' דר"ה דלא אמר כל יתר כחסור דמי אלא כנטול והיינו בידי אדם וכך אגמרי' רחמנא למשה בסיני שיתרת אף שהיא בתולדה דינו כנטול בידי אדם וא"כ מדהכשיר יתיר ביד מכלל דגם יד נטול ונחתך בידי אדם ג"כ כשר אמנם כאשר עיינתי היטב בדברי התוס' אין זה כוונתן שא"כ עיקר חסר בדבריהם שהרי לא הזכירו מדברי רב הונא אלא דין חסר ולא הזכירו היתר כלל ולפי מה שפרשתי דבריהם למעלה עיקר הראי' הוא מיייתיר אלא ודאי שס"ל להתוס' שאין חילוק בין נחתך לחסר בתולדה וא"כ איך חילקו בבכורות בנשמט בין נשמט אח"כ לנברא שמוט.

ונלע"ד שבודאי מן הסברא ס"ל להתוס' שאין לחלק וכדעת רשב"א א"כ כאן בסוגיא דחולין שס"ל להתוס' דשמוטת ירך היינו דוקא באיעכול ניבי' א"כ נשאר בבכורות כדמשני רש"י שם ולכן ס"ל שאין לחלק בין תחלת ברייתו לנעשה אח"כ וכי היכי דחסר יד כשר הה"ד נחתך אבל שם בבכורות קאי בשיטה דבוקא דאטמא כרב מתנה א"כ ההכרח לחלק מוכח מן המשנה ומעתה דבר זה תלוי בזה שאם בוקא דאטמא בעינן איעכול ניבי' א"כ אין חילוק בין נברא לנעשה אח"כ ומה הקשו בבכורות על רש"י שתפס החילוק בין איעכול ניבי' ומה הוה לי' לרש"י לפרש חילוק בין נברא והרי להלכה נדחה חילוק זה וכיון שלא הי' לרש"י דרך פשוט לפרש אליבא דכ"ע יותר נוח הוה ליה לפרש אליבא דהלכתא ואדרבה התוס' בחרו לפרש נגד ההלכה אלא ודאי דשם בבכורות נאדו התוס' מפסקיהם בחולין וס"ל להלכה דגם לא איעכול ולא איפסק ג"כ טרפה והיינו משום דס"ל דבאיעכול לא נחלק אדם מעולם להכשיר וס"ל דשמוטת ירך שהכשיר ר"ה בעוף הה"ד בבהמה מדתני לוי וא"כ מכלל דלא איעכול איירי וכסתמא דשמוטת ירך ומסקינן הלכה רווחת להטריף בעוף והה"ד בבהמה ולכך פירשו בבכורות אליבא דהלכתא ומוכרח כדברי הב"ח שהתוס' בבכורות חזרו מדבריהם שבחולין: והנה רש"ל בפא"ט סי' צ"ט הובאו דבריו בש"ך סי' נ"ג ס"ק ד' דבנשבר יש להחמיר כדברי הש"ך דאינו נגד הש"ס דאפשר נשבר או נחתך גרע מנשמט ולכאורה הוא נגד המשנה בעלת ה' רגלים וכו' או בעלת שלש דהוה מום לגבוה ומכלל דלהדיוט שרי ועכ"פ בידיים מוקמית לי' דברגל טרפה נמי הוה כדאמר ר"ה וראיתי ברש"ל שהביא ראי' מטחול דנחתך טרפה וניטל כלו כשר אלא שהרי רש"ל מטריף שם ניטל כל היד של הבהמה מן הגוף.

וצ"ל דרש"ל ס"ל כסברת התוס' בבכורות לחלק בין נבראת כך ומוקי בעלת ה' או בעלת שלש בנברא כך אלא שאמרתי עוד לפרש דברי התוס' בחולין שכתבו דוקא נחתכו רגלי'

טרפה אבל ידי' כשרה. ודבריהם לכאורה תמוהים אם כוונתם דלא הוזכר במשנה רק רגל בהמה שנחתכו רגלי' ולא הוזכר ידיים.

זה אינו ראי' דאטו בלשון המשנה מי לא נכלל ידי הבהמה בכלל רגלים ומשנה דבכורות יוכיח בעלת ה' רגלים. ונראה שדברי התוס' קשורי'תחלתן בסופם שמתחלה הביאו שלא הוזכר רק נחתכו רגלי' ואם תאמר שגם ידיים בכלל א"כ למה מכשיר בבכורות ביד ומטריף ברגל ואפילו אם תרצה לומר דאיירי בנבראת מ"מ ממ"נ אם מחלקת בין נבראת לנחתך אח"כ א"כ גם ברגל נחלק כך ומנ"ל לר"ה דברגלים טרפה נמי הוה: ולפי זה קושיא זו עצמו תשוב על רשב"א.

ונראה דברגל אם נבראת חסורת רגל באמת לאו מטעם נחתך רגלי' היא טרפה רק מטעם שמוטת רגל שלשון שמוטת כולל אף בנבראת ואיפכא מסברת התוס' בבכורות דמוקי נשמטה ירכו בנבראת ולענ"ד לשון נשמטה משמע שנשמט אחר כך לא שהיתה שמוטה מעולם אבל לשון שמוטת ירך משמע אף בידי שמים מעת ברייתה ובוזה נלע"ד דעת רש"י בבכורות דמוקי לה בלא איעכול ניבי' ולישנא דמתני' דייקא כאן דכל מומין דחשיב התם נקט לה בכינוי הבהמה בעלת ה' רגלים או שאין לה ולא נקט במשנה היה לה ה' רגלים וכו' אלא נקט הכינוי על הבהמה וכאן נקט שנשמט ירכו ג"כ הוה לי' למימר איזה שמוט שמוטת ירך.

ולהכי כתב רש"י דמתני' מחלק בין איעכול ניבי' וטעם החילוק שבין איעכול או לא הוא משום דאי לא איעכול הדרא ברי' וכדכתב הר"ן במימרא דרב מתנה וזה שייך בנעשה אחר שנברא אבל אם נבראת כך בודאי תשאר כך לעולם א"כ אפילו לא איעכול ניבי' ג"כ טרפה וא"כ להכי נקט במשנה דוקא שנשמטה ירכו דהיינו אח"כ אבל אם היתה שמוטת ירך מתחלת ברייתה אפילו טרפה נמי הוה אפילו לא איעכול אלא דקשה איך אפשר שרש"י סובר סברת הר"ן דבלא איעכול הטעם דהדרא ברי' א"כ איך שוחטין עליו הבכור הא הוה מום עובר ולכן נלע"ד דרש"י סובר גם בלא איעכול ג"כ לא הדרא ברי' רק החילוק בין איעכול הוא שאז הכאב גדול מאד וסופו למות משא"כ בלא איעכול אין לה כאב כל כך ולא תמות ממכה זו אבל מום הוה ומתני' דנקט בבכורות שנשמט ירכו ולא נקט שמוטת ירך לרבנותא כתב כן דלא תימא דוקא נבראת כך הא נשמט אח"כ טרפה נמי הוה אפילו לא איעכול וכדבר מתנה קמ"ל שנשמט ואפ"ה מום הוה דהוה ולא טרפה, והנה לפי זה לרש"י ליכא לאוקמי מתחלת ברייתה א"כ ליתא לדברי הב"ח שכתב שרש"י בבכורות קאי בשיטת הרי"ף וא"כ אין חילוק בין איעכול לנפסק אבל קשה לי' לר' יוחנן אלו טרפות למעוטי דרב מתנה הלא ממתני' דבכורות ידענו זה בשלמא לגירסא דידן א"כ מבכורות ידענו בלא איפסק ניבי' כשרה ואכתי איכא למימר כדברא דאיפסק טרפה ותני אלו טרפות דגם איפסק כשר עד דאיעכול ולסברת הר"ן דהטעם משום איעכול דלא הדרא ברי' נלע"ד לתרץ קושיית הרשב"א בחידושיו על הרי"ף דגרס לעיל (דף נד) אמר רב מתנה בוקא דאטמא דשף מדוכתא טרפה וה"מ דאיעכול ניבי' אבל לא איעכול ניבי' כשרה וכתב הרשב"א דלפי גירסא זו ליכא פלוגתא בין רב מתנה לרבא ולא גרסינן והלכתא וכו' וגם לר"מ אינה טרפה כי אם באיעכול וא"כ ר' יוחנן דלית ליה

דר"מ אפילו איעכול ניבי' מכשיר וא"כ איך אמר ר' יוחנן לקמן שמוטת ירך בעוף טרפה וליכא למימר דלא אמר ר' יוחנן אלא בעוף לא היא אדרבה משמע להיפך וכו'.

ואני אומר דלשיטת הר"ן החילוק בין איעכול וכו' הוא משום דאז לא הדרא ברי' וא"כ איכא למימר דבזה פליג ר' יוחנן וסובר דאפילו איעכול ניבי' אפ"ה הדרא ברי' וכל זה כשלא נבראת כך אבל נבראת כך בודאי לא הדרא ברי' וטרפה וא"כ ר' יוחנן אבוקא דאטמא דשף מדוכתא דמשמע שהי' בדוכתא בעת שנברא ואח"כ שף בהא הוא דמכשיר וסובר דהדרא ברי' אבל שמוטת ירך משמע שהיתה שמוטת ירך מעת ברייתה בזה גם ר' יוחנן מטריף.

אלא דקשיא אם ר' יוחנן סבר דאפילו איעכול ניבי' הדרא ברי' איך מתני' דבכורות דנשמטה ירכו הוה מום לשחוט הבכור ממ"נ איך מיירי אי נבראת כך אפילו טרפה נמי הוה ואי נעשה אח"כ לא הוה מום קבוע דהרי הדרא ברי' ולמה הי' מותר לשחוט הבכור. ונחזור לדברי התוס' בד"ה שמוטת יד שפירשתי שהתוס' דבריהם תחלתם נעוצין בסופם ובדרך ממ"נ הוכיח שאם בכלל בהמה שנחתכו רגלי' גם ידים בכלל ואפ"ה מכשיר בבכורות חסר ויתיר ביד מכלל שיש חילוק בין נבראת כך א"כ רגלים נמי ולמה אמר ר"ה ברגל טרפה נמי הוה.

והנה על זה יש להשיב דודאי לשון נחתכו אינו שייך רק בנעשה אחר שנברא ולכך חסר ויתיר ביד כשר אבל ברגל טרפה ולא מטעם נחתך רק מטעם שמוטת ירך דלשון שמוטת שייך גם בנבראת אבל ביד שמוטת יד כשר. אלא דרב הונא לשיטתו דמכשיר גם שמוטת ירך ולדידי' ליכא למימר חסר ויתיר ברגל רק מטעם חתוכה ומכלל דחתוכת יד כשר.

אלא על התוס' נשאר הקושיא מדברי עצמם שהרי התוס' מסקי לקמן בד"ה ל"ל למר דדוקא בעוף מכשיר ר"ה שמוטת רגל אבל לא בבהמה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל להתוס' להכשיר חתוכת יד. אמנם התוס' לשיטתייהו בבכורות דנשמטה ירכו דהוה מום בידי שמים מתחלת בריית' מיירי וא"כ על כרחך מטעם שמוטה אין לאסור חסר ויתיר ברגל ועל כרחך מטעם חתוכה ולמיסר חתוכה גם מתחלת בריית' וא"כ מכלל דביד לגמרי כשר.

ובזה נלע"ד מה שתמוה בדברי רש"י דבבכורות בדברי ר"ה ל"ש אלא שחסר ויתיר ביד וכו' פרש"י כנטול דמי ובהמה שניטל ירך שלה נבילה וקיימא לן בהמה שנחתכו רגלי' מן הארכובה ולמעלה טרפה ועוד בוקא דאטמא דשף מדוכתא טרפה. הנה הזכיר רש"י שלשה מיני טרפות ושמוטה לא הזכיר רש"י כלל ובגמ' דידן (דף נח ע"ב) פרש"י כנטול דמי יתר אחד כחסר אחד והוה כבעלת רגל אחד וטרפה דהוה כשמוטת ירך בבהמה הרי לא הזכיר רש"י כלום מכל ג' טרפות שהזכיר בבכורות רק הזכיר טעם שמוטת ירך מה שלא הזכיר בבכורות כלל.

גם חידש כאן בחולין לפרש יתר אחד כחסר אחד ובגמ' לא אמרו רק כנטול ורש"י שינה ומפרש כחסר ונראה דטרפות דניטל ירך וכן נחתכו רגלי' וכן בוקא דאטמא דשף כל אלו פשוט פירוש המלות מיירי שנעשה אחר שנברא ולפי זה אם באנו לומר כדעת הרמב"ם דמחלק בין חסורה לנטולה שחסורה שייך אף מתחלת בריית' אבל מה שאמרו

נטולה מיירי דוקא שנעשה אח"כ א"כ גם בכל שלשה מיני טרפות הנ"ל יש לחלק כך וא"כ לא שייך בחסר ויתיר שום טרפות מהנ"ל אבל שייך שמוטה דלשון שמוטת ירך משמע בין נעשה מתחלת בריית' ובין נעשה אח"כ אבל לדעת הרשב"א דגם בנטולה לא מחלק ואוסר גם כשנברא כך א"כ שייכין כל טרפות הנ"ל גם בחסר ויתיר והנה בבכורות קאי רש"י לפרש אליבא דרב הונא שהוא מרא דשמעתתא שם ולרב הונא ליכא למימר טעם הטרפות משום שמוטה דהרי ר"ה מכשיר שמוטת ירך וסובר רש"י שאין חילוק לדידי' בין בהמה לעוף אלא ודאי הטרפות מטעם חתוכה וא"כ מכלל דלר"ה אין חילוק וסובר כסברת הרשב"א ודלא כרמב"ם וממילא שייכי כל שלשה טרפות הללו אבל שמוטה לא שייך לר"ה וא"ת א"כ הלא לרש"י שמוטת ירך היינו באיעכול ניב' ואם זה מכשיר ר"ה איך יטריף בוקא דאטמא דשף מדוכתא ונראה דשמוטת ירך שהכשיר ר"ה היינו מתחלת בריית' דוקא והא שהקשה על ר' ירמיה שבדק בצו"ה היינו מתחלה קודם שידע שיש חילוק בין שמוטה לחתוכה וזה עצמו שמתרץ ליה ודלמא שאני בין שמוטה לחתוכה: אלא דלפי זה קשה האיך הזכיר רש"י שם בבכורות טעם הטרפות משום בוקא דאטמא דשף מדוכתא והא שם מיירי מתחלת בריית' ולכן נלע"ד דודאי יש חילוק בין תחלת ברייתה וכדעת הרמב"ם ושמוטת ירך שמכשיר ר"ה מתחלת בריית' מיירי ובזה מתורץ קושיית התוס' בד"ה דלמא שני וכו' ותימה מה רוצה לומר אם רוצה לומר שניטל הירך וכו' וזה תימא שאפילו נבילה נמי הוי וכו' ולפי מ"ש כוונת רש"י שניטל מתחלת בריית' והתוס' לשיטתם דלדידהו ליכא לפרש שמוטת ירך דרב הונא מתחלת בריית' משום דא"כ מאי קמ"ל ר"ה מתני' היא בבכורות ושנשמטה ירכו דהוה מום ולא טרפה והתוס' פירשו שם דמיירי בתחלת בריית' וא"כ מאי קמ"ל רב הונא ועוד היכי פליג ר"י: והנה לרש"י שמוטת ירך היינו מתחלת בריית' ושם בבכורות דמטריף רב הונא חסר ויתיר ברגל וצ"ל דחסר היינו שנחסר בידי אדם או ע"י חולי ויתיר צריך לומר דכל יתר כנטול היינו כנטול בידי אדם וא"כ באמת שייכי כל שלשה טרפות הנ"ל אבל כאן בחולין קאמר דגם רבינא טרפה מדרב הונא ורצה רש"י לפרש אליבא דהלכתא לדידן דס"ל שמוטת רגל טרפה וא"כ אין לנו הכרח לומר יתר כנטול בידי אדם ולכך פירש רש"י יתר אחד כחסר אחד ודייק בלשונו כחסר דהיינו בידי שמים וא"כ לכך לא פרט רש"י רק שמוטת ירך והא דהטריף רבינא בתרתי סני דיבי היינו משום דשם ניקב טרפה וכבר כתב הרמב"ם דכל אבר שאמרו ניקב טרפה גם אם נברא חסר ג"כ טרפה.

ובמה שכתבתי דלרש"י ר"ה דאמר בעוף הה"ד בבהמה ניחא מה שהקשו התוס' על רש"י דאפילו נבילה נמי הוה בניטלה מדאר"א ניטל ירך וחלל שלה וכו' ולכאורה יפלא הרי הם עצמם כתבו דר"ה דוקא בעוף מיירי ור"א מיירי בבהמה. אבל לפי מ"ש על רש"י הקשו שפיר דרש"י אינו מחלק בין עוף לבהמה: ועוד נלע"ד הא דנקט ר"ה עוף לאו למעוטי בהמה אלא נקט עוף לומר בעוף דוקא ירך כשר אבל גף טרפה משום חשש הריאה אבל בבהמה יד נמי כשר ובזה נלע"ד לתרץ מה דהקשה מר' ירמ' על רב הונא ודלמא רב הונא מתחלת בריית' מיירי דוקא ונראה דאי ר"ה ידע מבריייתא דלוי א"כ ודאי הה"ד בהמה ונקט עוף לדיוקא הנ"ל משום גף דבעוף יש חילוק בין ירך לגף משא"כ בבהמה ובזה ניחא דאמר מתני' ידענא ולכאורה עיקר הראי' מדברי רב שאמר וכן בעוף.

ונראה שהי' מסופק בדברי ר"ה אי נקט עוף למעוטי בהמה או דנקט עוף לחלק בין גף לירך כנ"ל או דנקט עוף לרבותא אף דזוטר חיותא. והנה לומר דנקט עוף למעוטי בהמה אי אפשר מדתני לוי וא"כ על כרחך נקט עוף משום גף כנ"ל אבל בירך הה"ד בהמה ולזה הקשה ממשנה דבהמה שנחתכו רגלי' וכו' וממילא אי אפשר לאוקמי בתחלת ברייתה דא"כ גם גף כשר דאם נבראת כך ליכא חשש ריאה וא"כ נקט עוף למעוטי בהמה וקשיא מדתני לוי וכן קשיא משנה דבכורות נשמטה ירכו דהוה מום ומתחלת ברייתה איירי לפירוש התוס' אלא שלא תימא דלעולם מתחלת ברייתה ונקט עוף לא למעוטי בהמה אלא לרבותא דזוטר חיותי' ולכן הביא ואמר רב וכן בעוף ואי ס"ד דעוף זוטר חיותי' א"כ למה הוצרך רב לומר וכן בעוף ק"ו הוא: והנה לסברת התוס' שרצו לומר דנקט עוף דזוטר חיותי' ולא הוה קשיא להו מימרא דרב דאמר וכן בעוף ואף דאתי' בק"ו טרח רב ואמרה בהדיא א"כ קשיא דלמא ר"ה בידי שמים איירי ועוף לאו למעוטי בהמה אלא לרבותא ונלע"ד שעד כאן לא כתבו התוס' סברא זו אלא למסקנא דשאני בין שמוטה לחתוכה אבל לפי ההוה אמינא ודאי דליכא למימר הה"ד בהמה דהיא גופה קשיא לפי ההוה אמינא למה נקט שמוטה נתני רבותא יותר חתוכת ירך כשרה אלא ודאי לדיוקא אפילו שמוטה דוקא עוף אבל לא בהמה ואי בידי שמים איירי קשיא בהמה נמי כדתנן בבכורות ואין להקשות על רב יהודא דאמר שמוטת יד נתני רבותא טפי אפילו חתוכת יד נראה דביד שמוטה רבותא טפי לומר דלא חיישינן לריאה והא קמן לשערי דורא באמת אם נצרר הדם חיישינן לריאה: אלא דהא שמעינן מסיפא מדנקט שמוטת גף בעוף למיחש לריאה מכלל דבהמה לא חיישינן דאל"כ נתני בהמה וכ"ש עוף דודאי לענין ריאה יש בעוף יותר חשש מבהמה.

אלא דהיא גופה קמ"ל דגם בעוף יש רק חשש נקיבת הריאה ולא תימא דבעוף זוטר חיותא טרפה מצד עצמו ואף דגם אי מצד הריאה לרב לא מהני בדיקה יש לומר דעכ"פ מהני י"ב חודש אבל אי טרפה מצד עצמו הוה ודאי טרפה ואפילו ירבה כחול ימים לא מהני ועוד נ"מ לענין ס"ס. אבל אי נימא דעוף קיל יותר מבהמה א"כ הדרא קושיא לדוכתא מדנקט שמוטת גף בעוף מכלל דבהמה בשמוטת יד ליכא חשש ריאה וא"כ למה נקט שמוטת יד בבהמה לתני חתוכת יד וצ"ל דנקט שמוטה בדוקא למעוטי חתוכה וא"כ קשה על התוס' שהרי הם עצמם מסקי דעוף קיל יותר: אמנם הרשב"א אסברה לן הטעם שמוטת ירך בעוף דקיל יותר מבהמה הוא מטעם שעוף אין כל כחו ברגליו שהוא פורח בכנפיו וא"כ איכא למימר אף דלענין ירך עוף קיל טפי לענין גף עוף חמיר טפי וא"כ צ"ל שמוטת יד לומר אפילו שמוטה לא חיישינן לריאה ומדיוקא דסיפא דנקט גף עוף לא שמעינן למעוטי יד בהמה אדרבה נקט גף עוף לרבותא שאפילו גף עוף אין הטרפות מצד עצמו וכנ"ל: ובמה שכתבתי דאיצטריך שמוטת גף לומר דאפ"ה אינו טרפה מצד עצמו רק מצד הריאה אידחי מה ששמעתי מהרב ר' לייב קסויש בשם הגאון המנוח בעל מעיל צדקה שאין שמוטת הגף בעוף טרפה כי אם באיעכול ניבי' והביא ראוי' מדברי התוס' דשמוטת משמע באיעכול ניבי'.

ולדידי הדבר תמוה דמה ענין ניבין לריאה בשלמא אי הוה מפרשינן שמוטת באיפסק ניבי' שפיר איכא למימר שע"י פסיקת הניבין נפסק בכח ומתנתקת הריאה וכל זמן שהניבין קיימין לא נשמט בכח אבל כיון שבירך גם איפסק כשר ובעינן דוקא איעכול

ודאי לענין הריאה אין שום סברא לחלק בין איעכול או לא ולפי דברי התוס' כולה שמעתין באיעכול דוקא ולא באיפסק ולדידי ניהא דלרבנותא אמר שמוטת גף שאפילו איעכול ניבי אפי"ה אין הטרפות מצד עצמו רק מצד הריאה: דף נח ע"א גמרא הני ביעי דספק טרפה כו' הנה מדנקט אממר הני ביעי דטרפה ולא נקט דינו בולד טרפה שולד ראשון אסור מכאן ואילך וזו"ג ומותר וצריך לומר או דס"ל בולד אפילו ולד הראשון מותר דביצה מחשב גופה יותר מולד או דקמ"ל רבותא דמכו"א אפילו ביצה מותר דלא תימא בביצה אפילו מכו"א הוה ליה גופה וא"כ לכל הנך תרי סברות עכ"פ מוכח דיש סברא בביצה יותר לומר גופה.

וא"כ אי אפשר לומר דללישנא דרבינא הוא שהמציא סברא זו אבל לרב אחא הוה ס"ד שאין לחלק כלל בין ביצה לולד ולפי זה הדרא קושיית התוס' בד"ה במאי קמפליגי לדוכתא דמה ענין קושיא זו לאממר ואי בלאו אממר הוה ניהא ליה דפליגי בעי"א א"כ גם השתא נימא כן ומה שכתבו התוס' דא"כ קם ליה אממר כב"ש זה אינו שהרי כבר מוכח גם ללישנא דא דביצה מחשב יותר גופה מולד: ונלע"ד דהנה זה ברור דביצה שכמוה נמכרת בשוק אינה מחשב גופה אפילו כמו ולד וכמו שכתבו התוספות בד"ה והלכתא בהוכחה גמורה שהרי פרה שהזיקה גובה הכל מולדה ותרנגולת שהזיקה אינו גובה מביצתה.

ולפי זה אם נימא דפליגי ר"א ור"י בעי"א ור"י שהוא מתלמידי ב"ה מתיר אפילו לגבוה וקשה הרי ב"ה מחמירין בביצת נבילה אפילו כמוה נמכרת וזה ודאי לא מחשבי ירך אם כמו ולד ובין שתאמר טעם הנ"ל ובין שתאמר טעם ר"ת אכתי קשה שהרי גם טרפה אסורה מדאורייתא ואסורה בפ"ע. וצריך על כרחך לומר טעם שלישי של תוס' דגזרינן ביצת נבילה אטו ביצת טרפה ובטרפה בשעה שמעורה בגידין אסור מן התורה.

ולפי זה ג"כ גזרינן ש"ב אטו ש"ק כמ"ש התוס' וקשיא לאממר שהתיר ומוכח דלא גזרינן ואעפ"כ אסורה ביצת נבילה וק"ו דאסור ולד משום עי"א. וא"כ ע"כ בנטרפה ואח"כ עיברה פליגי בזו"ג.

ואולי זה עצמו כיוונו התוס' במ"ש דא"כ קם לי אממר כר"א. משום דכר"א אתי שפיר דלדידי ולד בהמה אסור והטעם דעי"א וא"כ גם ביצת נבילה הטעם משום עי"א אבל לא משום גזירה ולכן גם ש"ב לא גזרינן אטו ש"ק משא"כ לר"י דסובר עלי"אוא"כ ק"ו דביצת נבילה שכמוה נמכרת דלא אמרינן גופה והטעם משום גזרה כנ"ל: ולפי זה ללישנא בתרא דהוא עיקר דהרי קי"ל דטרפה אינה יולדת א"כ אי אפשר לפרש בביצת נבילה לא טעמו של ה"ג ולא טעמו של ר"ת כי אם הטעם השלישי משום דגזרינן ולהאי לישנא לא קשה כלל קושיית התוס' דהרי לא גזרינן ש"ב וכו' אטו ש"ק ולא אטו ספנא מארעא דהרי להאי לישנא ליכא שום ביצת טרפה המותרת דלא משכחת רק ש"ק.

ואתמהה שיהיה פירוש ה"ג ופירוש ר"ת דלא כהלכה ובשלמא בשמעתין איכא למימר דבאמת לא כתב ר"ת וה"ג תירוץ זה רק ללישנא קמא אבל בעירובין (דף סב ע"ב) לא הביאו התוס' רק תירוץ ה"ג ותירוץ ר"ת ולא הביאו כלל התירוץ השלישי והרי כאשר הוכחנו להלכתא התירוץ השלישי עיקר אמנם במס' ב"ק (דף מז ע"א) בד"ה מ"ט באמת

כתבו התוס' רק טעם זה דביצת נבילה אסורה משום ביצת טרפה: ומהרש"א פירש דברי התוספות דאי לאו דאמימר הוה אמינא דפליגי בעי"א.

והך ושון בביצה מיירי בש"ב ואסור משום זוז"ג. והנה אם זה היה דעתו דרב אשי א"כ מאי מקשה על אמימר ואטו מי ליכא סתם משנה בערלה דמתיר זוז"ג.

והר"ן בחידושו היה קשה ליה זה ולכן פירש דדעת רב אשי היה דאפילו למ"ד זוז"ג מותר ביצה אסורה דכגופה דמי. ובזה אמרתי טעמיה דרש"י דפירש דהך ושון היינו ר"א ור"י ולא פירש דהיינו ב"ש וב"ה שהוא משנה בעידיות ואפילו אם נימא דרש"י דייק מדמסיים בסוף דברי ר"א ור"י הך ומודין מכלל דעלייהו קאי וכמו שכתב הר"ן טעמיה דרש"י מ"מ על הגמרא גופה נשוב להקשות למה הניח מלהקשות ממשנה מפורשת בעידיות ופריך מושון דר"א ור"י שאינה משנה.

אכן לפי הנ"ל ניחא דממשנה דעידיות לא היה יכול להקשות דאולי ר' יהודא שהוא מרא דהך משנה שם ס"ל זוז"ג אסור ולכן אסר ביצת טרפה ואמימר פסק לפי ההלכה שזוז"ג מותר. ולומר דטעמיה דמתניתין הוא משום דביצה כגופה היא גופה מנ"ל לפרש כן ולהקשות.

ולכן הביא מהך דר"א ור"י ומדהתיר ר"י ולד בהמה מכלל דס"ל זוז"ג מותר ואפ"ה אסר בביצה ש"מ דביצה כגופו ואפילו למ"ד זוז"ג מותר ביצה אסורה ואין לומר אכתי מאי קושיא דלמא פלוגתייהו בולד ראשון ושון בביצה שאסורה דביצה כגופו יותר מולד זה אינו שהיה סבור מדאמר שגדלה באיסור ש"מ דלא איירי בש"ק דא"כ גמרה מבעיא ליה: והנה למהרש"א בפירושו לתוס' קשה כיון שגם לדעתו דרב אשי עלה שזוז"ג אסור א"כ מה הקשה במאי קמיפליגי וליכא למימר שהיה סבור שכודאי זוז"ג אסור ולא היה יודע טעמיה דר' יהושע שהרי שמע בפירוש מאמימר דזוז"ג מותר ועוד משנה בערלה מי איכא למימר דלא שמע ואין לומר דהיה סבור שאין שום סברא שיהיה פלוגתא בזוז"ג והיה סבור או דכ"ע שוים לאיסור או דכ"ע שוים להיתר.

וא"כ בלא אמימר הוה ניחא ליה דפלוגתייהו בולד ראשון בעי"א ושון דב"ש וב"ה היינו בש"ב זוז"ג לכ"ע אסור אבל מדאסר אמימר ש"ק מכלל דפליגי בולד שני א"כ במה פליגי והיה דוחק בעיניו שיהיה פלוגתא בזוז"ג. דלפי זה הדרא קושיא ראשונה שהקשיתי לעיל לפירושו של מהרש"א לדוכתא שהקשיתי כיון דדעתו של רב אשי הך ושון דב"ש וב"ה משום זוז"ג בש"ב א"כ מאי מקשה לאמימר שהרי יש משנה בערלה דמתיר זוז"ג.

בשלמא בל"ז הייתי אומר לתרץ שבאמת קושיית רב אשי הראשונה לא היתה לסתור דברי אמימר מה שהתיר ש"ב אלא לסתור דברי אמימר מה שאסר ש"ק וכך היא קושייתו ושון ב"ש וכו' דזוז"ג אסור וא"כ אף שאמימר יכול לומר אנא כמשנה דערלה ס"ל מ"מ ר"א ור' יהושע שהמה תלמידי ב"ש וב"ה דר"א שמותי ור"י מתלמידי ב"ה והמה ודאי לא יחלקו על ב"ש וב"ה וא"כ פלוגתייהו בודאי בולד ראשון ושרי ר"י וא"כ קשיא לאמימר דאסר ש"ק ולפי זה עיקר קושייתו מכח ר"א ור"י ולא מכח ושון עצמו דב"ש וב"ה.

והיינו נמי הך קושיא בתרא עצמה שהקשה במאי קמיפלגי לפירוש מהרש"א כפי שפירשתי שלא עלה על דעתו שיהיה שום פלוגתא בזו"ג א"כ לחנם הביא כלל הך ושויין ותכף היה לו להקשות מדפליגי ר"א ור"י ובזו"ג אין סברא שיהיה פלוגתא ופליגי בולד ראשון א"כ למה אסר אמימר ש"ק: אמנם אין אנו אחראין לדברי המהרש"א דיש לומר פירוש אחר שיתפרשו דברי הגמרא בסיגנון אחד בין לרש"י ובין לתוספות.

והנה כבר דקדקתי בתחלת דברי דלמה נקט אמימר ביצה ולא נקט ולד בהמה ואדקדק עוד מה דסיים אמימר מכו"א הוה ליה זה וזה גורם ומותר. הנה אומרו הוה ליה זו"ג מיותר דאטו יש שום הוה אמינא שלא יוחשב זה זו"ג דהא ודאי התרנגולת והתרנגול גרמי ולא הוה ליה למימר רק מכאן ואילך זו"ג הוא ומותר אבל אומרו הוה ליה זו"ג משמע דהיא גופה קמ"ל דזה מחשב זו"ג ונראה משום דהש"ך בסימן פ"ז ס"ק ל"ו פסק דלא מקרי זו"ג אלא אם אין באיסור לבדו כדי לחמץ ע"ש וכן פסק הט"ז שם ואני אומר דאפילו מי שפוסק כר' שמעון דסובר דבזה לבדו כדי לחמץ ובזה לבדו כדי לחמץ ג"כ מותר היינו שגם ההיתר לבדו יכול.

אבל היכא שהאיסור לבדו יכול וההיתר לבדו אינו יכול בודאי לא מקרי זו"ג שההיתר הוא רק מסייע ואין בו ממש ולפי זה יש סברא לומר בבהמה ודאי מקרי זה זו"ג שהנקבה לבדה בלי הזכר אינה יכולה להוליד אבל בתרנגולת היא לבדה יכולה להטיל בצים בלי זכר שהרי תוכל להיות ספנא מארעא.

והזכר בלי הנקבה אינו יכול וא"כ לא מקרי כלל זו"ג קמ"ל אמימר דהוה ליה זו"ג לפי שצריכין טפי הביצים הבאים מזכר. וזה היה קושיית רב אשי ושויין בביצה שאסורה ולא שעלה על דעת רב אשי שישו לאסור זו"ג אלא דשויים בביצה דלא מקרי זו"ג דהתרנגולת לבדה יכולה והזכר אינו יכול: ולפי זה בין לרש"י ובין לתוס' ניחא דהוה סבר בלי אמימר דפלוגתייהו בולד ראשון שעיברה קודם שנטרפה ופליגי בעי"א והיה ניחא ליה פלוגתייהו ובולד שני הוה סבר לכ"ע מותר משום דבהמה ודאי זו"ג הוא ולא היה יודע שר"א אוסר זו"ג כלל ושויין בביצה בש"ב שאסורה שגדלה באיסור וחד גורם מקרי שהתרנגולת עיקר שהיא יכולה לבדה ולפיכך לא היה יכול לומר הך ושויין על ולד גופה בולד שני שבולד שפיר הוה זו"ג: ומה מאד ניחא בזה דעת רש"י שפירש ושויין היינו ר"א ור"י ולא ניחא ליה דהיינו ב"ש וב"ה משום דא"כ קשה היא גופה מנ"ל לרב אשי שאין הטעם משום דסברי זו"ג אסור ומנ"ל להקשות על אמימר אבל מר"א ור"י שפיר מוכח מדלא קאמר הך ושויין על ולד עצמו דאיירי ביה ר"א ור"י ושביק ולד ונקט ביצה אלא ודאי דבולד אינם מודים משום דהוה זו"ג ובביצה מודו משום דלא הוה זו"ג.

ובזה נלע"ד דרש"י ותוס' לשטתייהו דהנה רש"י מפרש דבמאי קמיפלגי לאו קושיא בפ"ע היא אלא עקרו סובר להקשות א"ה. והתוס' פירשו שהיא קושיא בפ"ע והיינו דרש"י לשטתו דושויים היינו ר"א ור"י והיה מוכח זה לרש"י מדנקט בגמרא לישנא ושויים ואי על משנה דעידיות בב"ש וב"ה כיון שם הלשון ומודים וא"כ קשה על הגמרא עצמו רב אשי למה שביק מתני' דעידיות ומקשה מברייתא שלא ידענו מקומה אלא צ"ל

כנ"ל שרב אשי לא היה יכול להקשות מב"ש וב"ה שיש לדחות שהטעם משום זוז"ג א"כ מוכח שכבר עלתה סברת איסור זוז"ג על דעת רב אשי.

וסברת ההיתר שמע מאמימר וא"כ איך יוכל להקשות במאי קמפלגי אפילו אם לא ידוע ליה ברייתא דפסחים שר"א אוסר זוז"ג ולכן פירש רש"י שעיקר הוא קושיית אי הכי ודוקא על אמימר משום דבלא אמימר הוה אמינא דפליגי בעי"א ור"א רק לגבוה אוסר ומודים בביצה היינו ש"ב וכנ"ל דלא מחשב זוז"ג אבל מדאסר אמימר ש"ק א"כ ע"כ ר"א ור"י בולד שני פליגי ובזוז"ג ובזה אשכחן בפסחים דאוסר ר"א אף להדיוט שפיר מקשה ונפלגי להדיוט והתוס' לשטתייהו דבאמת ושויין היינו משנה דעדיות ולא עלה על דעת רב אשי כלל לאסור זוז"ג ולכן פירשו דבמאי קמפלגי קושיא בפ"ע היא: עוד נלע"ד טעם רש"י דהך ושויין היינו ר"א ור"י משום דהא ודאי שלא בא רב אשי לאסור זוז"ג.

ואדרבא הלכתא שזוז"ג מותר וכמשנה דערלה רק כוונת רב אשי נוכל לומר שהיה ס"ל דזה לא מקרי זוז"ג משום דביצה מחשב גופה דתרנגולת. אך דנוכל לומר הטעם משום דלא מקרי זוז"ג משום דאין חוששין לזרע האב ולפי זה היה מקום לומר דליכא קושיא לאמימר שהרי בזה אי חוששין לזרע האב או לא זה פלוגתא דתנאי לקמן (דף עט) ולפי זה יש לומר דמתניתין בעידיות ר' יהודה אמרה ואיהו לטעמיה אזיל דס"ל אין חוששין לזרע האב או עכ"פ מספקא ליה ולכך אסר ביצת טרפה שאין להתיר משום זוז"ג דאולי אין חוששין לזרע האב ואמימר כשמואל ס"ל דפסק לקמן (דף עט) כחנינא דחוששין לזרע האב ולכך התיר ש"ב מטעם זוז"ג.

ולכך הקשה מושויין דר"א ור"י ור"י מדהתיר הולד מכלל דס"ל דחוששין לזרע האב והוה ליה זוז"ג ואפ"ה אסר הביצה מכלל דביצה מחשב גופיה דתרנגולת: וכל הני תירוצים שכתבתי לעיל לתרץ כוונת רש"י מה שהביאו מושויין דר"א ור"י ניחא שינוי הגרסא בגמרא בין לישנא דרב אחא ובין לישנא דרבינא דלישנא קמא דרב אחא הגירסא אותיב רב אשי לאמימר ושויין בביצת טרפה וכו' ובלישנא בתרא דרבינא הגירסא ומודים בביצת טרפה.

והיינו משום דשם בלישנא בתרא עיקר הקושיא על מה שאמר שטרפה אינה יולדת ומקשה דאיכא ביצה שגדלה באיסור והיינו ש"ב מדלא אמר שגמרה וא"כ יכול להקשות ממתני' דעדיות שהרי יהיה טעם האיסור מאיזה טעם שיהיה עכ"פ כבר מוכח דטרפה מטלת ביצים ולכך באמת מקשה ממתני' דעדיות ושם באמת הגירסא ומודים בביצת טרפה.

ובמ"ש ניחא לשיטת רש"י דלשיטת מהרש"א בדברי רש"י שכתב דלאמימר ליכא למימר דביצה מחשב גופה יותר מולד דא"כ ש"ב נמי ליתסר א"כ מאי מקשה הגמרא ולוקי בש"ק דאיך אפשר לאוקמי בש"ק א"כ אדמפליג בין וולד לביצה נפליג בולד גופה דמודים בעיברה ולבסוף נטרפה שאסורה דעי"א דאין לומר דביצה מחשב גופה יותר מולד דא"כ ש"ב נמי ליתסר ולפי מ"ש הכל ניחא דלדידי שפיר נוכל לומר גם בש"ק ביצה אסורה יותר מולד ואעפ"כ ש"ב מותר וכל דברי הגמ' מתפרשין יפה כנ"ל: אלא דקשיא מתחלה מאין סבר דאותביה מהך ושויין ולבסוף מאי קסבר דמקשה דלשני בש"ק ואפילו אם נימא דהך קושיא ולשני בש"ק לאו רב אשי קאמר לה אלא סתם גמרא אכתי

קשה מאי דוחק דגמרא להקשות על המתרץ דכיון שכבר משני שפיר בספנא מה בצע אם יתרץ בש"ק יותר הוה ליה להקשות על רב אשי גופה ודקארי לה מאי קרי לה ודלמא בש"ק: ונראה אדרבא כסברת מהר"ש ורב אשי היה סבר דליכא לאוקמי בש"ק דא"כ אדמפליג בין וולד לביצה נפליג בולד גופה לאסור עיברה ובסוף נטרפה דהיינו ש"ק מטעם עי"א ולחלק בין וולד לביצה אכתי לא רצה שא"כ ש"ב נמי כדמשני ליה בספנא מארעא קשה א"כ מאי קמ"ל פשיטא דבחד גורם וכל גידולו באיסור שאסור כמו ביצת עוף טמא וצריך לומר דבזה קמ"ל דפלוגתייהו לאו לגבוה לחוד אלא אף להדיוט פליגי דהרי ביצה מייירי להדיוט שאין לך ביצה קרב לגבוה ואין לומר דמיירי באפרוח הבא ממנה שזה באמת מותר למסקנא דתמורה (דף לא ע"א) ועוד בספנא ליכא ביצה.

ולפי זה מקשה שפיר ונוקי בש"ק והא דנקט ביצה ולא נקט וולד היינו להורות דמיירי אף להדיוט: ובזה מקושר קושיית אי הכי משום כיון דהך ושויין אין בו שום רבותא רק להורות דפליגי אף להדיוט א"כ נפליגי באמת להדיוט ואין להקשות א"כ מאי מקשה ולפלוגי להדיוט להודיעך כחו דר"א שהרי כחו דר"א ידעינן מכה ושויין דמיירי גם להדיוט ולכך תני פלוגתייהו לגבוה להודיעך גם כחו דר' יהושע יש לומר דרש"י לשיטתו דגרס דתנן והיינו משנה דתמורה והך ושויין הוא ברייתא לרש"י והמשנה לא תסמוך על הברייתא וא"כ נתני במשנה פלוגתייהו להדיוט להודיעך כחו דר"א: והנה לכאורה יש להקשות במה דמשני גמרה מבעיא ליה ולכאורה תשוב הקושיא על הברייתא עצמה למה נקט גדלה דהיינו ספנא מארעא שאין בו מצד עצם האיסור שום חידוש רק ללמוד דמיירי להדיוט יותר הוה ליה למימר שגמרה ובש"ק ושמעינן מינה תרתי חידוש בגוף האיסור דעי"א וחידוש דמיירי אף להדיוט.

אמנם הנה מש"ק דמיירי אף להדיוט היינו למסקנא דתמורה שמביא ברייתא דתניא בהדיא שר"א מתיר ביצת אפרוח ומדאמר מודה ר"א לחכמים והרי חכמים לגבוה איירי מכלל דמתיר אף לגבוה אבל כל זמן שלא ידעינן מברייתא זו אף דהוה תני ושויין בביצה שאסורה שגמרה באיסור אכתי הוה אמינא דהיינו לגבוה ומאי ביצה היינו אפרוח ביצה אלא אי מיירי בספנא מארעא שוב ליכא לאוקמי באפרוח ביצה שהרי אי ספנא מארעא אין אפרוח נוצר ממנה כמ"ש בריש מס' ביצה וכל זה למסקנא דמוכח מברייתא עצמה דלא מיירי ש"ק מדנקט גדלה ולא נקט גמרה אבל קודם שזכינו לזה אכתי לא שמעינן מהך ושויין דמיירי להדיוט דלמא לגבוה ולא מיירי כלל בספנא רק מיירי בש"ק והא דנקט ביצה ולא נקט וולד אדרבא היא גופה קמ"ל דאפילו אפרוח ביצה ג"כ אסור ולא אמרינן מסרח והדר גביל ואם כן על כרחך הך ברייתא סמכה אברייתא שניה דתני בהדיא שאפרוח מותר א"כ לפי זה נוקי באמת בש"ק והא דנקט ביצה לומר דאיירי להדיוט דלגבוה ליכא למימר שהרי שנינו בברייתא אחריתי שאפרוח מותר לגמרי ומשני א"כ גמרה מבעיא ליה וכיון שזה מוכח מהך ברייתא עצמו דלא מיירי בש"ק א"כ ממילא מיירי בספנא מארעא ותו לא צריכין לומר דסמכה ברייתא זו אברייתא אחריתי וא"כ לכך לא תני באמת גמרה דא"כ הוה מיירי בש"ק והוה אמינא דאיירי לגבוה ועל זה קשה אכתי לא ידעינן דמיירי להדיוט דלמא לגבוה ובאפרוח ביצה ולא מיירי בספנא כי אם בזוז"ג ושויים תרוייהו דזוז"ג אסור לגבוה והא דנקט ביצה היינו רבותא שאפילו אפרוח אסור אלא ודאי זה אי אפשר דהרי בזוז"ג פליגי וא"כ על כרחך בזוז"ג פליגי ומקשה

ולפלוגי להדיוט וזה כוונת רש"י בד"ה אלא הא דתנן וכו' כיון דאמרת האי ומודים וכו' בספנא דחד גורם הוא והרי זה בבא שא"צ דפשיטא שזה אסור אלא להורות דמיירי להדיוט וקשה אכתי היא גופה על מה סמך התנא דנוקי בספנא דלמא נוקי בנטענה מתרנגול ובזוז"ג ושפיר מיירי באפרוח אלא על כרחך דזה אי אפשר דהרי בזוז"ג פליגי וא"כ על כרחך בזוז"ג פליגי.

ולא כמו שהבין מהר"ש מדמודה בחד גורם מכלל שהפלוגתא בזוז"ג שהוא ההיפך. רק כוונת רש"י כנ"ל ובזה מתורצים כל קושיות של מהרש"א ודוק.

והנה פירשתי לשטת רש"י קישור אי הכי שהוא משום דהך ושוינ מיותר רק להורות דפליגי להדיוט והקשה ונפליגו להדיוט וכל זה בלישנא קמא אבל בלישנא דרבינא דמשני תני גמרה ומוקי לה בש"ק שהוא רבותא דביצה מחשב גופה יותר מולד אין קישור להך אי הכי. ונלע"ד ונתרץ ג"כ דברי רש"י במס' תמורה (דף ל ע"ב) במשנה ר' אליעזר אומר ולד טרפה לא יקרב על גבי המזבח ופירש"י אבל להדיוט מותר ד"ה דלא מגופה קא רבי.

ודברי רש"י תמוהים שהרי כאן בחולין לכולהי לישנא מוכח דפליגי נמי להדיוט ונקט רק משום רבותא דר' יהושע לגבוה והתוספות שם הרגישו בזה וכתבו שדברי רש"י לא נהירא ונראה משום דשם בתמורה במשנה תנן כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ר"א אומר ולד טרפה לא יקרב ע"ג מזבח ובגמרא שם אמר רב כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ותני עלה ר"א אוסר אמר רב הונא ב"ח אמר ר"נ מחלוקת שעברו ולבסוף נרבעו דר"א סבר עי"א ורבנן סברי עלי"א אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין רבא אמר מחלוקת שנרבעו ולבסוף עיברו דרא"ס זוז"ג אסור וכו' אבל עיברו ולבסוף נרבעו ד"ה אסורין רבא לטעמיה וכו' היא וולדה נרבעו.

והנה יש לדקדק במשנה כיון דבאמת תני עלה דבכל האסורין ר"א אוסר ולדותיהן א"כ למה אמר ר"א במשנה ולד טרפה. ג"כ הוה ליה למימר סתמא ר"א אומר לא יקרב ע"ג המזבח והוה קאי אכל האסורין לגבי מזבח דנקט ת"ק והנה לשיטת ר"ה ב"ח ניחא בין אם נימא טרפה יולדת ובין אם נימא טרפה אינה יולדת דהתוס' כתבו בד"ה אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין וקשה דשמעין לר"א דאית ליה בפ' כל שעה זוז"ג אסור ויש לומר דהתם מיירי בדבר שאסור אף להדיוט והכא מיירי באיסור גבוה לבד.

ולפי זה לרב הונא ב"ח אין כל ולדות שוים לר"א בולד נרבעת ונוגחת שהוא אסור רק לגבוה אינו אסור ר"א רק בעיברו ולבסוף נרבעו ובטרפה שהוא איסור השייך אף להדיוט ואוסר ר"א גם זוז"ג אוסר א' בין עיברו ולבסוף נטרפו ובין נטרפו ולבסוף עיברו. ובנרבעת ושאר איסורי מזבח אינו אסור כי אם בעיברו ולבסוף נרבעו וא"כ לכך אחז ר"א במשנה בלשונו טרפה לפי שבזה דבר בפה מלא שבכל גווני אסור משא"כ שאר איסורים נתן דבריו לשיעורין לחלק בין עיברו תחלה או לא וזה אם טרפה יולדת.

וכן אם טרפה אינה יולדת ג"כ ניחא דלהכי אחז ר"א ולד טרפה לא יקרב לומר דכולהי ולדות איסורי מזבח דאוסר ר"א היינו דומיא דטרפה דהרי ולד טרפה ודאי דלא משכחת כי אם עיברו ולבסוף נטרפו שהרי אחר שנטרפה שוב אינה יולדת ודומיא דהכי דוקא

הוא דאסירי ולדות איסורי מזבח דהיינו עיברו ולבסוף נרבעו אבל נרבעו ולבסוף עיברו גם ר"א מתיר וכל זה לשיטת ר"ה ב"ח אבל לשיטת רבא דר"א אוסר בין עיברו ולבסוף נרבעו ובין נרבעו ולבסוף עיברו א"כ קשה למה נקט ר"א ולד טרפה דוקא וצריך לומר לרבנותא נקט אפילו ולד טרפה שהוא איסור השייך להדיוט אפ"ה לא יקרב ע"ג מזבח אבל להדיוט שרי נמצא לרבא על כרחך מוכח דדוקא לגבוה אוסר ר"א אבל להדיוט מודה.

ולרב הונא ב"ח לא מבעיא שאינו מוכח דמתיר להדיוט אלא אדרבא מוכח להיפך דר"ה ב"ח סובר שאף להדיוט אוסר דהא רב הונא אמר אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותר ועל זה קשה קושיית התוס' שהרי מצינו בפסחים בהדיא דר"א סבר זוז"ג אסור וצריך לחלק בין איסור האסור אף להדיוט וכמ"ש התוספות ולכאורה אין זה אלא דברי נביאות שהרי סתם אמר בפסחים וכן היה ר"א אוסר בכל איסורים שבתורה וא"כ מנ"ל לרב הונא לחדש סברא זו וצריך לומר שהוכיח כן מדברי ר"א עצמו מדנקט טרפה כנ"ל ועל זה קשה דלמא להכי נקט טרפה להשמיענו שאפילו טרפה דוקא למזבח הוא דלא יקרב הא להדיוט שרי וכמו שכתבתי לרבא אלא ודאי דסבר רב הונא דבטרפה באמת אף להדיוט אסור.

ולפי זה יש לומר דהסוגיא שבחולין אתי כרב הונא בר חנינא. ורש"י בתמורה נקט בשיטת רבא שהלכתא כוותיה ולדידיה ודאי שמותר להדיוט אלא דהיא גופה קשיא מנ"ל להגמרא בחולין להקשות ודלמא אמימר כרבא ס"ל ובאמת אינו אסור רק לגבוה ולכן נראה לתרץ באופן אחר מתירוץ הנ"ל ואף לרבא ליכא הוכחה וטרפה דנקט לרבנותא והוא ע"פ מה שכתבו התוס' כאן בחולין בד"ה והלכתא בסוף הדבור שאף שלשאר דברים עובר ירך אמו מ"מ לטרפה לא הוה ירך אמו דהוא תלוי בחיות והרי יש לעובר חיות בפני עצמו.

א"כ אמר ר"א אפילו ולד טרפה אף שמדינא בין שהוא חי בפני עצמו אפ"ה לא יקרב וק"ו לשאר איסורים שאינן תלויים בחיות. ונראה לתרץ דברי רש"י והנה לעיל כתבתי דבלישנא בתרא דרבינא הגירסא איתבי' רב אשי ומודים בביצת טרפה והיינו משום דקאי אמתני' דעדיות ושם הגירסא ומודים.

ועכשיו הדרנא בי דגם בלשון זה על ר"א ור"י קאי לרש"י כמו בתחלת שמעתין מדלא הביא רש"י כלל מתניתין דעדיות בכל סוגיא זו אלא דבלשון רבינא לא סלקא שמעתא כי אם שהגירסא בברייתא ומודים. והנה אני אומר בשלמא ושויים הוא לשון הגמרא דבזה נחלקו ובזה שניהם שויים אבל ומודים לא אתי שפיר דמאן מודה ר' אליעזר אינו מודה ר"י הוא דמודה לר"א ומודה הוה ליה למימר בשלמא בעדיות בפלוגתא דב"ש וב"ה דרביים נינהו שייך על ב"ש לחוד לומר ומודים לשון רביים דב"ש רביים נינהו אבל כאן על ר"י ומודה הוה ליה למימר.

וצריך לומר משום דגם ר"א לא נחלק בבהמה על ר"י רק בעיברה ולבסוף נטרפה מטעם עי"א אבל נטרפה ולבסוף עיברה מודה דזוז"ג מותר ואף דסבר ר"א בהדיא בפסחים זוז"ג אסור מ"מ כאן זרע הזכר עיקר ולא מקרי זוז"ג רק הזכר שהוא מותר הוא העיקר וכמ"ש הר"ן בחידושיו וא"כ בבהמה שניהם ר"א ור"י מתירים ש"ב ומודים שניהם

בביצה שאסור אפילו ש"ב דבביצה הנקבה עיקר או מטעם כגופה או מטעם שבזה הנקבה עיקר שהיא יכולה לבדה ע"י ספנא מארעא והזכר אינו יכול לבדו.

והנה כל זה לפי סברת המקשה דביצת טרפה היינו ש"ב אבל לפי התרצן דמוקי בש"ק וביצה גופו יותר מולד א"כ הדרא קושיא לדוכתא הרי ר"א אסר אפילו בולד וא"כ מי מודה ר"י מודה לר"א א"כ ומודה מבעיא ליה ומאי ומודים וצ"ל משום דאף דאסר ר"א בולד היינו לגבוה שאמר לא יקרב אבל להדיוט אפילו ר"א מתיר נמצא דבבהמה להדיוט בין ר"א ובין ר"י שניהם מתירים ומודים שניהם דבביצה בש"ק אסור להדיוט והנה בין לדעת המקשה ובין לדעת המתרץ אכתי למה נקט ומודים נתני ומודה ואם ר"י אוסר ק"ו שר"א אוסר וצריך לומר שעיקר מה דתני ומודים הוא להורות לדעת המקשה שר"א התיר בהמה נטרפה ולבסוף עיברה ולדעת התרצן להורות שר"א התיר בבהמה להדיוט ולא אסר רק לגבוה ועל זה חוזר להקשות אכתי ניתני ומודה ואי משום להורות דר"א גופיה לא אסר הולד רק לגבוה בלא"ה ידעינן דאי ס"ד שאוסר אף להדיוט א"כ אדמפלגי לגבוה נפליגי להדיוט ומתרץ דאכתי הוה טעינן דר"א אוסר גם להדיוט ונקט לגבוה להודיעך כחא דר"י שהוא כחא דהתירא לכך תני ומודים להורות שגם על ר"א שייך מודה לפי שבולד לא אסר רק לגבוה ולא להדיוט ונמצא לאוקימתא דרבינא שפיר פירש רש"י בתמורה דלהדיוט שרי ודברי רש"י נכונים להלכתא שהוא כרבינא ובזה מקושר לשון אי הכי דהשתא דמוקמת בש"ק א"כ לשון ומודים הוא רק להורות דר"א אוסר רק לגבוה ועל זה סובב קושיות א"ה לומר שזה בלא"ה מוכח כנ"ל: וע"פ מ"ש יש ליישב מה שיש לדקדק לשיטת מהרש"ל הובא בש"ך סי' נ"ז ס"ק מ"ה דדוקא תלוי בלידה אבל לא בעיבור לחוד דאפשר לטרפה שתתעבר אלא שלא תבוא לידי לידה שתמות בו ע"ש ולפי זה גם בעוף אין הטעינה ראייה כי אם ההטלה שתטיל בצים וכן משמע שם הלשון בש"ע וכן בעוף וכו' ואח"כ חזרה להטיל ביצים וכן כתב הפרי תואר בהדיא והביא גם לשון הרמב"ם שכתב שתטעון ותלד ולפי זה מאי מקשה ללישנא דרבינא דלמא ביצת טרפה שאסורה מיירי ששחטוה ומצאו בה הביצה.

אמנם לפי מ"ש עיקר הקושיא מדנקט ומודים משמע שגם ר"א מודה ולדעת המקשה היה סבור דפליגי רק לגבוה ומדנקט ומודים היה סבור שהוא להורות דאפילו בבהמה לא אסר ר"א בנטרפה ולבסוף עיברה דבבהמה לא אסר רק לגבוה א"כ ע"כ בנטרפה ולבסוף עיברה דמתיר היינו ג"כ לגבוה ולגבוה לא משכחת במעי אמו שאין טרפה קריבה לגבוה ואם נשחטה הטרפה ונמצא בה בן ט' דניתר בשחיטת עצמו מ"מ לגבוה פסול דהוי יתום אלא בילדה מיירי ומוכח דטרפה יולדת.

אלא דלפי זה לא היה צריך לדחוקי בש"ק ולהגיה בברייתא תני שגמרה הוה להניח בש"ב ורק לחדש דנקט ומודים משום דבבהמה ר"א לא אסר רק לגבוה ובביצה אוסר אף להדיוט וכן"ל: ולכן נלע"ד לתרץ באופן אחר ואדרבא היינו לשיטת התוס' דהך ומודים היינו ב"ש וב"ה בעידיות ונדקדק מתחלה לשיטת הרשב"א בתשובה ששאלוהו על יתרת אבר ששהתה י"ב חדש והשיב לא אמרו יתר אינו חי אלא כל יתר כנטול דמי וכל שאלו היה נטול לא היה חי עתה שהוא יתיר אף ירבה ימים כחול אסור הרי שלהרשב"א יתרת יכול לחיות וא"כ מינה דיכול לילד א"כ מאי מקשה מביצת טרפה

דלמא היינו ביתרתוכן מקשים העולם לשטת מהרש"ל דטרפה ע"פ רוב אינו חי אבל מיעוט טרפות חיים ולהכי מהני בספק משום דאמרינן מסתמא מהרוב הוא וא"כ בודאי טרפה משכחת שחיה ויולדת א"כ ביצת טרפה מיירי בודאי טרפה: ונראה דהרי יש לדקדק על המשנה דנקט שגדלה באיסור דהיינו ש"ב הרי שם איירי מתחלה מביצת נבילה שנחלקו בו ב"ש וב"ה וביצת נבילה לא משכחת רק ש"ק ודומיא דהכי הוה ליה למימר ושום בביצת טרפה שאסורה ואי היא גופה קמ"ל דאפילו ש"ב אסור ואין מתירין אותה משום זוז"ג קשה דזה גם השתא אינו מוכח דהרי איכא למימר דאיירי בספנא מארעא דחד גורם הוא וגדלה באיסור וא"כ יותר הוה ליה למימר שגמרה ואשמעינן חידוש טפי שאפילו ש"ק אסור אף שלא גדלה רק גמרה באיסור והוה שפיר דומיא דביצת נבילה וצריך לומר משום דרצה לומר הטעם שאסרי ב"ה ביצת נבילה ועל זה אמר ושום בביצת טרפה וכו' וגזרי נבילה אטו טרפה וא"כ הוצרך לומר ביצת טרפה שאסור מן התורה שאם היתה רק מדרבנן הוה גזרה לגזרה וש"ק אפשר דבאמת אסור רק מדרבנן אטו ספנא מארעא וא"כ עיקר האיסור נקט ומעתה מתורץ שטת מהרש"ל דמכאן מוכח דרוב טרפות יולדות דאי ס"ד רק מיעוטא א"כ לא הוה להו למגזר בשבוס דבר שאינו שכיח לאיסור רק במועט.

וכן לרשב"א אולי יתרת ג"כ לא שכיח ולא הוה להו לאסור ביצת נבילה משום לתא דיתרת. אבל אכתי קושיא קמייתא במקומה עומדת כיון דטרפה רק אינה יולדת וכן אינה מטלת ביצים אבל מתעברת וכן טוענת ביצים א"כ דלמא במעי התרנגולת מיירי: ונראה כאשר נדקדק בדברי אממר ללישנא בתרא למה נקט ביעי כלל הוה ליה למימר על התרנגולת בעצמה והכי הוה ליה למימר האי עוף ספק טרפה משהינן ליה עד דהדרא טענה אי הדרא טענה שרי ואי לאו אסורה ואי משום להשמיענו דין זה בעצמו דביצת טרפה אסורה זה משנה שלמה ושום בביצת טרפה וכו' ועל כרחך בש"ק מיירי לאמימר שהרי ליכא ש"ב שאינה יולדת לדעת הפר"ח שאפילו אינה טוענת ביצים וצריך לומר דהא קמ"ל דאי ממתניתין הוה אמינא כמו ביצת נבילה שדוקא ודאי אסורה אבל ספק מותרת ה"ד ביצת טרפה דוקא ודאי אבל ספק מותר קמ"ל דאפילו ספק טרפה אי לא הדרא טענה אסורות גם הביצים וכמו שפסק באמת בש"ע סי' פ"ו ס"ג לחלק בין ביצת נבילה לביצת טרפה שזו ספיקה שריא וזו ספק אסורה ע"ש ובהכי ניחא לי מה שיש לדקדק דמסיק והלכתא בזכר כל י"ב חדש ובנקבה כל שאינה יולדת והנה דין זכר י"ב חדש ודאי שלא היה צריך למימר והלכתא שהרי בהדיא אמר לעיל רב הונא סימן לטרפה י"ב חדש וכיון שלא מצינו שום אמורא שנחלק עליו אף שיש בזה פלוגתא דתנאי מ"מ אין אחר הכרעת רב הונא שהוא אמורא כלום וא"כ עיקר המסקנא והלכתא הוא רק בשביל הך דין בנקבה כל שאינה יולדת שהוא פלוגתא דרב אחא ורבינא וגם על זה קשה למה לי והלכתא והלא כבר נאמר כלל בכל הש"ס דהלכתא כרבינא לקולא נגד רב אחא שהוא לחומרא וע"פ מ"ש ניחא דהנה כלל זה נאמר במקום שרבינא לקולא אבל כאן יש חומרא לרבינא וקילא לרב אחא דהנה לרב אחא אין אנו מגיהין הברייתא ונשאר הגירסא מפני שגדלה באיסור והיינו בספנא מארעא ועל זה יש להקשות על המתני' עצמה דהוה ליה למימר שגמרה לאסור אף ש"ק שהוא חידוש יותר אלא על כרחך מתניתין איסור תורה רצה לאחוז בלשונו דבשביל איסור דרבנן לחוד לא הוה אסרי ביצת נבילה וכו"ל

וא"כ מוכח דש"ק באמת אסור רק מדרבנן גזרה אטו ספנא מארעא בש"ב וא"כ ספק ביצת טרפה בש"ק מותר לרב אחא ולרבינא אמירם בספק טרפה אסר ש"ק והוה רבינא לחומרא ואף דבדבר זה שאם שוב ילדה שהותר גם התרנגולת הוה רבינא לקולא מ"מ בדבר זה לאסור ש"ק הוה לחומרא וא"כ כיון דפלוגתא זו רבינא חדא לחומרא וחדא לקולא וכן רב אחא ואי אפשר לפסוק כקולי תרווייהו דסתרי אהדדי דממ"נ אם טרפה אינה יולדת א"כ על כרחך בספק טרפה אמרה אמירם וא"כ לא הוה ידעינן הלכתא כמר והוצרך הש"ס לפסוק בהדיא כרבינא ולכן מסיק והלכתא בנקבה כל שאינה יולדת.

העולה מזה דלרבינא לאמירם ביעי דש"ק אסורים מן התורה ולכן החמיר בספק וא"כ אפילו לשטת הסוברים שאין הטעינה ראי' רק העיבור מ"מ מקשה שפיר ושיון מפני שגדלה וכו' היא גופה קשיא למה נקט שגדלה דהיינו ש"ב וספנא מארעא הוה ליה למימר שגמרה לומר שגם ש"ק אסור אלא ודאי דש"ק באמת אינו אסור רק מטעם גזרה אטו ש"ב דספנא מארעא וא"כ ש"מ דש"ק לאו דאורייתא וא"כ למה אסר אמירם בספקו ועיקר הקושיא לאו להוכיח שטרפה יולדת רק להוכיח דספק טרפה ביעי דש"ק מותרות ומשני תני שגמרה דמודו ובזה נלע"ד לתרץ מה שיש להקשות על הגמרא ללישנא בתרא דס"ל לאמירם טרפה אינה יולדת מה אותביה רב אשי מברייתא דמודין הלא זה הוא פלוגתא דתנאי לעיל (דף נז ע"ב) אי טרפה יולדת או לא וא"כ אמירם אמר אנא דאמרי כהאי תנא דס"ל סימן לטרפה כל שאינה יולדת.

והנה חוץ לדרכנו אמרתי לתרץ זה ע"פ מ"ש התוס' לעיל (דף נז ע"ב) בד"ה ודלמא סבר שכתבו דטרפה אינה מקבלת זכר אלא שהתוס' נסתפקו אם יש לחלק בין שבורת רגלים לשאר טרפות. וא"כ אם נימא שאין חילוק א"כ אף שטרפה אינה יולדת לאו משום שאינה מתעברת ויולדת אלא משום דלא מקבלת זכר ואיך תלד וזה בבהמה אבל בעופות שפיר מטילה ביצים ע"י דספנא מארעא.

ולפי זה שפיר מקשה רב אשי לאמירם משום דאמירם אין לו סיוע מהאי תנא דטרפה אינה יולדת דזה בבהמה דוקא ובזה ניחא לי מה שיש לתמוה על התוספות איך כלל הוה סלקא דעתייהו למימר שאין שום חילוק בין שבורת רגלים לשאר טרפות. א"כ הרי מרא דהך מתני' ומודין בביצת טרפה הוא ר"י במס' עדיות ומאי הקשה רב אשי לאמירם הרי תקשה לר"י לנפשיה אלא ודאי שיש חילוק בין שבורת רגלים וכו' ומאי מספקא להתוס' אמנם לפי מ"ש לחלק בין עוף לבהמה ניחא ועיקר קושייתו לאמירם דאמר אי הדרא וטענה שריא הלא אין הטלת ביצים ראייה דלמא מארעא ספנא ואף שאמרו בביצה דהיכא דאיכא זכר לא ספנא מארעא וא"כ דלמא אמירם מיירי היכא דאיכא זכר בהדה.

גם זה אינו דהני מילי היכא דמקבלת זכר אבל זו שאינה מקבלת זכר הוה לדידה כמו דליכא זכר בהדה כלל ושפיר ספנא מארעא: ולדרכנו הנ"ל בלא"ה ניחא שעיקר הקושיא על מה שאוסר ביצת ספק טרפה ובזה אין לו שום סיוע משום תנא. אלא אי קשיא הא קשיא תינח קושיית ומודין אבל אחר זה דמקשה במאי קמיפלגי מאי קושיא ודלמא בזוז"ג פליגי שהרי יכול להיות דהאי תנא ס"ל טרפה יולדת ואעפ"כ לא קשיא לאמירם דאיהו ס"ל כאידך תנא: דף נט ע"א במשנה כל עוף הדורס טמא.

הנה אם כלל זה בדוקא הוא שאין לך עוף טהור דורס כלל א"כ ממ"נ קשיא דברי הגמרא במה דקאמר ונילף מנייהו וכו' א"כ עורב דכתב רחמנא ל"ל ונילף מעורב וכו' עד דאיתיה בהאי וכו' וממ"נ אם סימן החדש הוא אינו דורס כמשמעות דברי רש"י במה שפירש בברייתא לקמן. א"כ איך קאמר בתחלת הסוגיא ונילף מנייהו הרי באמת כן הוא וילפינן מנייהו דבהנך תלתא סימנים שבגופו לא אכלינן כיון שדורס דכל הדורס בודאי טמא ואין לומר דלהכי אהני מה דלא ילפינן מנייהו דעכ"פ בתלתא שבתוכם אינו דורס לא ילפינן מנייהו הא בלאו הכי ידעינן דמנייהו ליכא למילף רק שבאותן ג' סימנין לא ניכול כי אם בתרי בצירוף הסימן החדש וכמו שכתבו התוס' בגמרא בד"ה מה התם ע"ש.

ואם סימן החדש הוא מג' סימני הגוף וכדעת הגאונים קורקבן נקלף או אחד משאר שני סימני הגוף. א"כ עזניה שבו סימן החדש ודאי דדריס וא"כ איך כתביה רחמנא נשר דלא נילף מעזניה הא ודאי ילפינן וסימן דיליה לחוד ודאי לא אכלינן כיון דדריסומתוך כך אמרתי לחזק מה שעלה בדמיוני זה זמן רב בלמדי מס' זו דבתחלת הסוגיא דלומד בנין אב מנשר מה נשר וכו' דלרש"י האי אף כל לא מרבי רק מין נשר דמין אחר טמא בארבע סימנין ליתא בעולם.

והנה על רש"י תמהו רוב מפרשים הקדמונים שהרי נשר אין לו מין כלל ופירשו התוס' שיש מינין רבים חוץ מנשר בארבע סימני טומאה וגם פירושה דחוק מאד שהוצרכו לעקור דברי הגמרא שאמרו עופות טמאין כ"ד יש מפורשים ע"ש. ואמרתי אני ע"פ מ"ש התוס' במס' נדה (דף נ ע"ב) דבעוף לא שייך הך כללא דכל היוצא מן הטמא וכו' לפי שאם לא ילדה האפרוח אלא ביצים ילדה ואפרוח מעפרא גדיל ונאסר ע"י הסימנין.

אלא שכתבו אח"כ כיון דלא הוה מעופות טמאין שבפרשה דהנך הזכר ונקבה אסירי א"כ ע"י סימנין אין לאסור עד שיהיה בו ארבע סימנין דמנשר ילפינן ומעתה אני אומר מין אחר ליכא והנך דכתיבי הכתוב אסורן ולא צריכין בנין אב אלא דנ"מ לענין אם אירע שטהורה ילדה מין טמא אינו נאסר כי אם בד' סימנין טומאה כנשר מדכתיב נשר.

ומעתה אני אומר הך כללא דמשנתינו כל הדורס טמא הך כללא קבלה היתה ביד רז"ל שאין לך עוף טהור דורס וכל זה על מין אבל אם אירע טהורה שילדה מין טמא אף שדורס אם ליכא ביה עוד ג' סימני טומאה בטהרתו הוא דמנשר ילפינן ומעתה כל הסוגיא כהוגן בין אם סימן החדש הוא אינו דורס אעפ"כ לא ילפינן מהנך לאסור בג' סימני הגוף אף שדורס אם נולד מן הטהור וכמו כן אם סימן החדש הוא קרקבנו נקלף אפ"ה לא ילפינן לאסור עוף הנולד מן הטהור ויש בו כל סימני טומאה ודורס בכללם רק שקרקבנו נקלף הרי הוא בטהרתו: והנה רש"י ותוס' שניהם מייאנו בפירוש הנ"ל דהרי חזינן דרש"י נדחק מאד וכן התוס' בבנין אב דמה נשר.

ולפי דרכנו הנ"ל היינו מרויחים דגם ברייתא לא רמיין אהדדי דיוקא דרישא עם דיוקא דסיפא. ורש"י נדחק מאד בזה לומר דדיוקא דסיפא לאו דוקא ולדידיה תרוייהו קשיא דדיוקא דרישא הוא לנולד מן הטהור ואותו אינו נאסר כי אם ע"י ארבעה סימני טומאה וסיפא היינו לנולד מן הטמא וגם אותו אינו נאסר מטעם יוצא מן הטמא וכמ"ש התוס' שם בנדה דתרנגולתא דאגמ' שרי אף שאביו הזכר אסור וזה וזה גורם אסור אפ"ה הנולדת מותרת ע"י סימנין והנולד מן הטמא שהוא נותר ע"י סימנין בעי דוקא ארבעה

סימני טהרה: וטעם רש"י ותוספות שמיאנו בזה שקשה בעיניהם לאוקמי בטהור שנוולד מן הטמא או להיפך דלא שכיח כלל.

ואמנם יש לפנינו דרך מרווח דלא נצטרך לדוחקא דרש"י שפירש דסיפיה דברייתא מפרש לקמן והיינו לקרבן ובכל זה לא אתי ספיר לישנא דאף כל דסיפיה וכמו שכתב רש"י עצמו בסוף שמעתין דמסיק אלא תורין וכו' ע"ש. ואני אומר ששני כללי הברייתא תנא דייקנא תנינהו שניהם כללים שלמים דבר התנא שכולל בו כל אדם ורישא דנקט ד' סימני טומאה לומר דבד' סימני טומאה אסור לכל אדם אפילו למי שמכיר כל כ"ד מינין ובקי בהן בשמותיהון אפ"ה ד' סימני טומאה אסירי דאתיין בבנין אב מנשר ולכך בעינן ד' סימנין דאי איכא חד סימן טהרה וק"ו שנים או שלשה מותר למי שמכיר ובקי שאינו מכ"ד מינין האמורין בתורה וכדתנא ר' חייא וסיפא דברייתא ג"כ כלל מלא דבר וכולל בו כל אדם שמה שיש לו ד' סימני טהרה מותר לכל אדם אפילו מי שאינו מכיר שום אחד מכ"ד מינים האמורים בתורה אפ"ה מה שיש בו ד' סימני טהרה מותר שאין לך כיוצא בו בטמאין ודבר זה שייך על התנא אבל אקרא לא שייך שהתורה תכתוב תורין מיותר בשביל אדם שאינו מכיר ואין לך ספיקא קמא שמיא ולכך מקשה בגמרא אלא תורין דכתב רחמנא ל"ל אבל על תנא דברייתא ליכא קושיא.

אמנם רש"י לשיטתו דלרש"י אף כל היינו מין נשר אבל חוץ לכ"ד ליכא מין טמא בעולם וא"כ מי שבקי בהן ובשמותיהן אין צריך לעיין בשום סימן. וזה עצמו טעמו של רש"י שפירש לקמן בדברי ר"נ היה בקי בהן ובשמותיהן בפרס ועזניה דליכא לפרש בכל כ"ד עופות א"כ אין צריך לעיין בשום סימן דכל עוף שאינו מהם מותר ואף שודאי שאם באמת אין לו שום סימן א"כ דורס ועל כרחך נשר הוא שאין לך עוף טהור דורס מ"מ הוא אינו צריך לחקור אחר שום סימן ובודאי מן הסתם אינו דורס כיון שמכיר שאינו מהם וכמו שכתב הרמב"ם בהדיא בפ"א ממ"א הלכה ט"ו וז"ל כל מי שהוא בקי במינין אלו ובשמותיהן ה"ז אוכל כל עוף שאינו מהם וא"צ בדיקה.

ולכך הוצרך רש"י גם כן לפרש דסיפא לאו דוקא. והתוספות אף שסברי שיש עוד הרבה מינין בד' סימני טומאה כמפורש בדבריהם בד"ה מהנשר מ"מ שתקי לרש"י ולא פירשו לנו לפי שטתם דנוכל לומר דסיפא ג"כ דוקא על דרך שפירשתי משום דהתוס' לשטתם שהיו בקיאים בעופות טמאין והיו יכולין לברר מה הוא הסימן החדש שהרי היו מכירין שלך וכו' וא"כ אפילו למי שאינו בקי מ"מ למה הצריכו התנא דוקא דומיא דתורין ד' סימנין מלאים והלא היה די להתנא בשני סימנין דהיינו הסימן החדש בצירוף עוד אחר והתנא ידע הסימן החדש אלא על כרחך דכללא דסיפא לאו דוקא: אבל לרש"י לא היה מועיל זה דרש"י ס"ל שלא היו יודעים מה הוא סימן החדש ובחנם נדחקו כל הראשונים בשטת רש"י בסוגיא זו וחשדו לרש"י שדבריו סתרי זה את זה דלפי מה דפירש בשמנה ספיקות מוכח מדבריו שקורבן נקלף הוא הסימן החדש שהרי פירש ששאר שלשת סימנים היו מבוררים בהם ואעפ"כ אי לא הוה זה מחשב קרקבנו נקלף היו מסופקים בי"ט עופות.

ולפי מה שפירש בברייתא דלקמן (דף סה ע"א) דארישא קאי וכו' ואם אינו דורס ויש לו עוד ג' סימנין וכו' משמע שס"ל דאינו דורס הוא סימן החדש. אבל האמת יורה דרכו

דרש"י פירש (בדף סא ע"ב) בד"ה מכדי וכו' לאסור עוף הבא בסימן א' באחד מסימנין הללו דהא לא ידעינן מה ניהו האי סימנא דכתיב לחודיה וכו' וס"ל לרש"י שחכמי הגמ' ג"כ לא קמו עלה דמלתא הי ניהו סימן החדש ולכך בשום פעם לא סגי בלי צירוף כל ד' סימנין ובא"ל מידי ספיקא לא נפיק ודע שמתוך דברי רש"י גופייהו לקמן בברייתא דפירש ארישא קאי מוכח דלא ס"ל דאינו דורס הוא הסימן החדש בבירור דאל"כ קשה למרימר דס"ל דפ"ו לא שכיחי בישוב א"כ אי ס"ד דאינו דורס הוא הסימן החדש א"כ כיון דארישא קאי שאינו דורס ל"ל הנך תלתא כלל כיון שאינו דורס שוב בודאי מותר דהא פ"ו לא שכיחי בישוב ואפילו תימא דברייתא מיירי באתרא דשכיחי פרס ועזניה מ"מ למה לי כולהו באינו דורס ועוד חד סגי כיון דאינו דורס הוא הסימן החדש אלא ודאי דלא ידוע כלל מה הוא הסימן החדש לרש"י אלא הוא הדבר אשר דברתי דלא קים להו לחכמים מאי ניהו סימן החדש ואמימר לא התיר כי אם בסימן א' דוקא אבל אם יש לו יותר צריך להיות כל ארבעתן.

וראיתי להרשב"א במשמרת הבית הקשה קושיא זו לאמימר למה לי שלש סימנין באינו דורס ועוד חד סגי כיון שאינו דורס הוא סימן החדש א"כ יצא מכלל כל ספק וניחא ליה דהתנא נקט אם יש ג' סימנין בגופו שוב א"צ לבדוק על הדריסה דודאי א"ד דהרשב"א שם בשיטת הר"מ בר יוסף קאי שאין שום עוף טמא שיהיה בו שלשה סימני טהרה.

אבל לרש"י שפירש בהדיא דארישא קאי וצריך להשגיח על הדריסה וא"כ אי ס"ד שבודאי א"ד הוא החדש א"כ לאמימר בדידיה סגי ולמה צריך לבדוק ביתר סימנין בין ישנן ובין אינן מותר אלא ודאי בלי ספק שס"ל לרש"י שגם חכמי המשנה לא קמו על הדבר לידע איזה הוא הסימן החדש. ועכ"פ לרש"י צריך ד' סימנין וא"כ היה לרש"י לפרש דסיפא באינו מכיר כל המינים כלל ולכך צריך דומיא דתורין ורישא במכיר אלא דלרש"י בלאו הכי ניחא דאי במכיר א"צ לעיין בשום סימן וכמ"ש לעיל אלא ודאי דהתנא אינו בא לתת סימן לאדם אלא לפרש קרא ולהגיד הדין וסיפא לאו דוקא: והנה התוס' לקמן בדברי ר"נ כתבו דהה"ד דהוה מצי למימר טהור ובלבד שיכיר פרס ועזניה וא"כ התוס' אינן מפרשים תחלת דברי ר"נ בהן ובשמותיהן על פרס ועזניהכשטת רש"י דא"כ אין מקום לדבריהם שהרי לשטת רש"י סוף דברי ר"נ שאמר לא היה בקי בהן היינו בפ"ו ואיך יאמר ובלבד שיכיר פ"ו והרי אינו בקי בהן ובשמותיהן אלא ודאי התוס' מפרשים תחלת דברי ר"נ היה בקי בהן ובשמותיהן היינו כל כ"ד האמורים בתורה ואעפ"כ צריך לבדוק עכ"פ סימן א' והתוס' לשטתם שיש עוד מינין הרבה חוץ מנשר שיש להם ד' סימני טומאה וא"כ מה מועיל בקיאותו הא אי אפשר להיות בקי בכל עופות שבעולם.

והנה הוא גופה קשיא למה הצריכו רב נחמן להיות בקי בכל טמאים והלא אין לו אלא סימן אחד ודי בהיותו בקי בפרס ועזניה אלא על כרחך צ"ל דסימן אחד דנקט רב נחמן בריש דבריו לאו דוקא אלא הה"ד ב' וג' וכמו שאנחנו מפרשין ברייתא דר' חייא. וא"כ קשיין דברי התוספות בד"ה מפני שיש להם זפק שכתבו לדחות דברי ריב"ם דב' סימנין משמע שבדקנו ואין להם יותר דומיא דבא בסימן אחד דכולה שמעתא דמשמע דברור לנו שאין לו אלא סימן אחד דאל"כ הוה ספק עורב ע"ש בדבריהם ומשמע שהוכחתן

מדברי אמימר שהתיר בסימן א' ומדברי אמימר הביאו לדברי רב נחמן בשני סימנין והרי מוכח מהם עצמם מדברי רב נחמן בהיפך דסימן א' שזכר רב נחמן אין הפשט שברור לנו שאין לו יותר וא"כ למה לא נפרש דברי רב נחמן בשני סימנין כזה: ולתרץ דבר זה אתרץ ג"כ קושיית מהרש"א שהקשה על הוכחת התוספות לסתור פירוש ריב"ם דב' סימנים משמע דומיא דסימן א' דמשמע דברור לנו שאין לו יותר דאל"כ יש לספק בעורב והקשה מהרש"א וז"ל ואין דבריהם מבוררים דלמה דמפרשי לקמן התוס' דאותו ס' א' היינו אינו דורס א"נ דמספקא לן שאר סימנים ליכא לספוקי בעורב לפירוש ריב"ם דעורב הוא דורס וכו' ואם רצונם דברור לנו שאין לו אלא סימן א' ושנים האחרים לית ביה בודאי ולא בדקנו אם הוא דורס אם לאו א"כ הוה שפיר ממש דומיא דבשני סימנים טהור כמו שפירשו לפירוש ריב"ם ע"כ דברי מהרש"א ואני אומר לפי מה שהבין מהרש"א כוונת דברי התוס' הביאו ראיה מהא דסימן אחד הנזכר בדברי אמימר ואם זה כוונת התוס' א"כ קשה עד דילפו מלשון אמימר ומקשים על ריב"ם צא ולמד מדברי ר' חייא שאמר ג"כ עוף הבא בסימן א' ור' חייא כולל כל מה שאינו דומיא דנשר דר' חייא במכיר כל עופות טמאין מיירי וא"כ מיירי בין אין בו אלא סימן א' ובין יש בו יותר בודאי ובין מסופק אם יש בו יותר בכל ענין מותר.

ולכן אני אומר שכוונת התוספות על אופן אחר דהנה על כרחך ישנו סימן אחד שאינו נמצא יחידי בלי צירוף סימן אחר בשום עוף טמא שבעולם והיינו חד מהני תלתא סימנים הישנים אותן שאינם בפרס ועזניה דעכ"פ שני סימנין יש בין הני תלתא שאינם לא בפרס ולא בעזניה דבחד מהם ישנו סימן הרביעי החדש ובחד מנהון ישנו אחד מהני תלתא וא"כ נשארו שנים שאינם נמצאים רק ב"ט עופות ובעורב ובהנהו אינו יחידי שהרי ב"ט עופות ישנן תלת ובעורב תרי.

וא"כ איך פסק רב נחמן ואמר בסימן אחד טמא דאף דרב נחמן חייש לפ"ו אף דלא שכיחי מ"מ הרי איכא חדא מהנך תרי דליכא למיחש ביה אפילו לפרס ועזניה ואי הוה אמרינן דמין עורב אין בו אלא סימן אחד לר"א דסבר שכן אע"פ שאינו נדמה ונימא דהיינו אע"פ שגם במנין סימנין אינו נדמה א"כ אי אפשר להתיר בסימן אחד משום חשש מין עורב ובזה תירצתי גם קושיית התוס' שכתבו בד"ה בסימן א' טמא הה"ד דהוה מצי למימר טהור ובלבד שיכיר פרס ועזניה.

ולפי מה שכתבתי שבמין עורב יש סימן אחד א"כ הוה צריך למימר ובלבד שיכיר פ"ו ומין עורב ולכן לא אמר טהור. ובזה דחיתי ג"כ דברי התוס' בדיבור שאחריו שכתבו דבזרזיר הוא דפליגי רבנן עליו אבל מודו רבנן דלמינו אתי לרבוויי שאר עופות והנה כוונת התוספות שהיה קשה להם אדמקשה מר"א לסייעיה מרבנן דפליגי במין עורב ולכך כתבו דרבנן ג"כ מודו שיש עופות דאסירי משום מין עורב.

ואמרת דקשה ממ"נ אם זה מוכרח מקרא דכתיב למינו א"כ לא היה צריך להביא הברייתא כלל וליתביה מקרא עורב ותו לא והכתיב עורב למינו ובאמת הרמב"ן נדחק בזה וכתב שהיה יכול להקשות מקרא ואם אין הכרח בקרא א"כ היא גופא מנ"ל דמודו חכמים ומנ"ל להקשות ואמרת דודאי מקרא מוכח דיש לו מין שהרי כתיב למינו אבל יש לומר דקים ליה לרב נחמן דמין עורב אינו שוה במנין סימנין לעורב ואין לו אלא חד

סימן ולכך הביא ברייתא שהקשו חכמים מהא דיש לו זפק מכלל שאינו מינו וא"כ לחכמים לא מקרי מין עורב אלא נדמה בסימנין לעורב וממילא שצריך להיות נדמה גם במנין סימנין וא"כ הקשה לרב נחמן מרבנן.

אמנם לפי מה שדחיתי דברי התוס' דלעיל דלהכי לא אמר רב נחמן טהור ובלבד שיכיר פרס ועזניה משום דלא סגי בהכרת פ"ו לחוד וצריך שיכיר גם מין עורב א"כ רב נחמן על כרחך סובר כר"א ובזה נלע"ד טעם הרמב"ם שפסק בזרזיר כר"א ובסנונית לבנה לא פסק כמותו ונהפוך הוא דבסנונית איכא לישנא חדא דפסק כר"א משא"כ בזרזיר לא הכריעו בגמרא כלל וא"כ ר"א וחכמים הלכה כחכמים ולדידי טעמיה דרמב"ם דעל כרחך רב נחמן סובר כר"א.

ואין להקשות מנ"ל להרמב"ם דר"נ בזרזיר פסק כר"א ודלמא בסנונית הוא דפסק כר"א ולא בזרזיר. ונלע"ד ונתרץ גם שיטת רש"י שפירש מפני שיש לו זפק ואינו מסימני עורב א"כ רש"י אינו מפרש כריב"ם וסובר שעיקר הראיה ממה שסימן זה אינו בעורב ומינה דגם בסנונית לבנה שהביאו ראייה מפני שקרקבנו נקלף ג"כ לאו מסימני עורב הוא וא"כ סימני עורב אצבע ואינו דורס ורש"י בעצמו פירש דעורב דריס לקמן בדברי אמירא וכאשר עיינתי בדברי הגמרא דקאמר דבר אחר למינהו להביא סנונית לבנה.

והנה בעורב לא כתיב למינהו רק למינו ולכן נלע"ד דסיפא הך דבר אחר לאו על עורב קאי אלא על נץ דבנץ כתיב למינהו ושם השיבו והלא אנשי גליל אוכלין מפני שקרקבנו נקלף ואין הכונה שאין זה מסימני נץ דלרש"י כיון דעורב דריס ואין לו זפק א"כ סימני עורב אצבע וקרקבן א"כ גם נץ שהוא מבעלי שלשה סימנים יש לו אותן ב' סימנין עצמו של עורב ונוסף עליהם עוד א' א"כ נץ קרקבנו נקלף אלא הראיה שהיו אוכלין אותו מפני שקרקבנו נקלף משום סימן אחר בגופו לא היה לו א"כ מכלל שאינו נץ שהרי נץ שלשה סימנין יש לו ואפילו תאמר שאחד מהם אינו דורס מ"מ עכ"פ לא פחות משני סימנין בגופו יש לו.

אבל בעורב אין לומר שזפק הוא מסימני עורב אלא שהביא ראייה שלא היה לו אלא זפק וא"כ לאו עורב הוא שהרי עורב יש לו שני סימנין זה אינו שהרי על כרחך גם אינו דורס זה הזרזיר דאי דריס איך אכלוהו וא"כ הרי יש לו שני סימנין מה אמרת שאינו דורס אינו מסימני עורב א"כ למה אמרו חכמים מפני שיש לו זפק שסימן זה ישנו גם בעורב יותר היה להם לומר שאוכלין אותו מפני שאינו דורס שזה יותר תשובה נצחת שסימן זה אינו בעורב אלא על כרחך שגם זפק אינו בעורב ולפי זה קרקבנו נקלף שפיר יש לומר דישנו בעורב וא"כ שפיר פירש רש"י דעורב דריס ואין דברי רש"י סותרים זה את זה: ומעתה נבוא לטעם הרמב"ם דסנונית ודאי לא הכריע רב נחמן כר"א דאי ס"ד דר"נ הכריע דמינו דנץ א"צ להיות שוה לנץ א"כ למינו דנץ יש רק שני סימנין וא"כ איך אמר בשני סימנין טהור והוא שיכיר עורב ומינו והלא צריך להכיר גם מינו דנץ אלא על כרחך כרבנן ס"ל וא"כ על כרחך בזרזיר פסק כר"א מדלא אמר בסימן א' טהור והוא שיכיר פרס ועזניה אלא על כרחך גם מין עורב אינו צריך להיות שוה לעורב וישנו מין עורב גם בסימן א' ולכך פסק הרמב"ם בזרזיר כר"א.

והטעם דבנך בעינן שיהי' מינו שוה אליו ולא בעורב אולי הוא משום למינהו יותר משמע בדומה לו ממש מלמינו: והנה מדכתבו התוס' דהוה יכול למימר טהור והוא שיכיר פ"ו מכלל דס"ל דמין עורב ליתא בפחות משני סימניווא"כ אותו סימן הישן שאינו לא בפרס ולא בעזני' אינו בנמצא יחידי בשום עוף ובאותו סימן אם הוא לבדו הוא מותר בכל המקומות אפילו באתרא דשכיח פרס ועזני' וא"כ איך סתם ר"נ לא הי' בקי וכו' בסימן א' טמא והא איכא סימן א' שהוא טהור אלא ודאי שסימן א' שהזכיר רב נחמן בכולה שמעתי' היינו שברור שאין לו יותר וס"ל לרב נחמן דסימן דאינו דורס ישנו בפרס או בעזני' אותו שיש בו סימן הישן וא"כ לא הי' אפשר להתיר לו בסימן א' שאם אותו סימן הוא אינו דורס א"כ חיישינן לפ"ו אם אינו בקי בהן ואי הוא סימן אחר יחידי וא"כ הוא דורס והוא דבר שאי אפשר להיות שיהי' עוף אחר שיכיר בו שאינו פ"ו ויהי' דורס ויהי' בו שום סימן טהרה דחוץ מעופות הכתובים כל עוף אחר הדורס ודאי יש בו כל ד' סימני טומאה דלהכי קיי"ל כל הדורס טמא וקיי"ל דכל שאינו דומיא דנשר טהור א"כ מכלל דכל הדורסין חוץ מעופות שפרט הכתוב כולו לית בהו שום סימן טהרה כלל וא"כ כוונת התוס' לא להוכיח מדברי אמירר אלא מרב נחמן בעצמו וזה שסיימו התוס' ומה שסיימו התוס' דאי מספקא לן א"כ הרי הוא ספק עורב אין זה חוזר להקשות על ריב"ם שכבר הוכיחו שפיר מדברי רב נחמן דלא איירי כי אם בברור שאין לו יותר ונדחים דברי ריב"ם אלא שבאו לפרש טעמי' דרב נחמן עצמו כיון דרב נחמן אהתירא קא מהדר א"כ היא גופה קשיא למה לא אמר רב נחמן דין שאם בא בסימן א' בגופו מבורר מאותן סימני' ישני' דליתנייהו לא בפרס ולא בעזני' ושנים אחרים ודאי אין לו והדריסה ספק שיהי' מותר שכיון שאינו פ"ו א"כ ודאי לא דריס דאי הוה דריס והוה חוץ מפ"ו לא הי' בו שום סימן טהרה ועל זה כתבו התוס' דלא הי' אפשר לר"נ לומר כן דא"כ ניחוש דלא דריס ועורב הוא ומכלל דס"ל לר"נ באמת דחד מסימני עורב הוא אינו דורס ודלא כריב"ם: אלא דקשה ממ"נ כיון דעורב אינו דורס א"כ סימן השלישי שישנו בי"ט עופו' ואינו בעורב עם ספק דריסה יהי' מותר וצריך אתה לומר שאותו סימן הישן ישנו בפרס ועזני' באותו שיש בו סימן הישן וא"כ כיון שאותו סימן ישנו בהם א"כ סימן דאינו דורס אינו בהם שהרי לית בהו מסימנין הישנים רק חד וא"כ באינו דורס לחודי' הי' לו להתיר שיצא מכלל כל ספק עופו' טמאין שבעולם.

אלא ודאי צריך לומר דרב נחמן עצמו הי' מסופק איזה מהנך תלת סימנין ישנים ישנו בפרס ועזני' דהא לא שכיחי בישוב דנבדקינהו וא"כ שוב נשאר פירוש ריב"ם שריר וקים ונסתר הוכחת התוס' דלעולם דמיירי תרי סימנים מבוררי' והשלישי בודאי ליכא ודרוסה ספק כמו שפירש ריב"ם ואעפ"כ לא היה באפשר לרב נחמן להתיר בסימן אחד שאם יהי' אותו סימן אינו דורס הוא הסימן החדש וישנו בפרס או בעזני' ואם יאמר סימן אחר ודרוסה ספק שמא אותו סימן אחר ישנו בפרס או בעזני' באותו שיש בו סימן הישן דהרי לא ידעינן איזה מתלת סימני הגוף הישני' ישנו באחד מהן וצריכין אנו לחוש בכל אחד מהם שמא אותו הסימן ישנו בפרס או בעזניה אלא דעל כרחך אותו סימן הישן שישנו בפרס ועזני' חד מסימני עורב הוא דהרי לעיל אמרינן ונילף מעורב א"כ פ"ו דכתב רחמנא ל"ל.

והנה הא ודאי דאי הוה ילפינן מעורב לא הוה אפשר למילף רק באותן סימנין עצמן שבעורב לא ניכול אבל בסימנין אחרים אי אפשר למילף מעורב ואפילו אותו שיש בו סימן הישן דהדר בכולהו י"ט אם ליתא בעורב ליכא למילף מעורב דשמא סימן זה עדיף מסימני עורב הניחא לפירוש הסוגיא שפירשו התוס' בד"ה מכדי כ"ד וכו' בסגנון אחר דפרס ועזני' אף דהך דאיתי' בהאי ליתי' בהאי אפילו הכי אי הוו שנים מאותן סימנין דהרי בכולהו שפיר ילפינן חד מחבר'י וליכא למימר שסימן זה עדיף שהרי חזינן דלא מהני בי"ט עופות בצירוף שנים שעמו ואיך יהי' חשוב בפ"ע א"כ שפיר פרס או עזני' הך דיש בו סימן הישן אף דליתי' מסימני עורב אתי בק"ו מעורב אבל לפירוש קמא של התוס' שם שהוא פירוש רש"י דלא חשיבי ב' כתובים דאי אפשר למילף סימן זה מאחר ה"נ סימן א' משנים ג"כ ליכא למילף אם הם אחרים דאולי סימן זה חשוב לבדו יותר מהנך תרי וא"כ איך קאמר א"כ פ"ו דכתב רחמנא ל"ל אלא ודאי דפרס ועזני' הך דיש בו סימן הישן הוא חד מסימני עורב א"כ שפיר קאמר ל"ל רצה לומר חד מהנך ל"ל: וכיון שעלתה בדינו להוכיח דפרס או עזני' יש בו חד מאותן תרי סימני עורב שפיר סתרו התוס' פירושו של ריב"ם דלריב"ם כבר עלה בדינו סימני עורב אצבע וזפק וא"כ סימן השלישי שישנו מסימנין ישנו בפ"ו היינו קורקבן נקלף א"כ בקורקבנו נקלף לבדו מבורר וזפק ואצבע ודאי ליתניהו ודריסה ספק הי' לרב נחמן להתיר אלא ודאי דסימן א' דרב נחמן היינו מבורר שאין בו רק סימן א' והשאר ודאי ליתניהו וא"כ איך יתיר ר"נ בקרקבנו נקלף לבדו מבורר ושאר מבוררין שאין בו א"כ דורס ולא משכחת שום עוף שיהי' דורס ויהי' קרקבנו נקלף שהרי כל הדורס ואינו מכ"ד המפורשים ודאי שאין בו שום סימן טהרה ואיך יאמר רב נחמן דבר שאי אפשר: וכל זה לשטת ריב"ם דכל י"ט עופו' ועורב כולהו דרסי והסימן החדש הוא א"ד וא"כ על כרחך עיקר הצטרפות נשר דלא נילף מאותו שיש בו סימן החדש לאסור באותו סימן לחודי' ואתי נשר למימר דבאותו סימן לחודי' שהוא אינו דורס מותרים כל שאר עופות דליכא למימר דהצטרפות נשר הוא דלא נילף מסימן הישן ואתי נשר להתיר הסימן הישן לחודי' שהרי הסימן הישן אינו בנמצא לבדו בשאר עופו' שכיון שדורס שוב ודאי לית בי' שום סימן טהרה ואיך יבוא קרא דנשר להתיר דבר שאינו בעולם כלל וא"כ דנשר אתי להתיר הסימן החדש א"כ על כרחך ליתי' לפירוש השני שכתבו התוס' לפרש כל הסוגיא בענין אחר בסוף ד"ה מכדי ע"ש דהרי לשיטה ההיא הוכיחו דמחדש ודאי לא ילפינן דאל"כ למה לי הישן הרי אתי שפיר מחדש שהוא ודאי אינו חשוב יותר שהרי אינו מועיל בי"ט עופות אלא ודאי דריב"ם מפרש הסוגיא כפירוש רש"י שהוא הפירוש הראשון שהביאו התוס' בד"ה מכדי עיין בדבריהם ולשטה ההיא אם פרס ועזני' חלוקין בסימניהון תרוייהו מסימני' ישנים מ"מ לא מחשב ב' כתובי' דחד מחבר'י לא אתי דאיכא למימר שזה חשוב יותר ולא משגחינן במה דלא הועיל חשיבתו בי"ט עופו' ובזה תירצתי קושיית מהרש"א שהקשה בדברי התו' בד"ה מכדי וכו': וזה לשון מהרש"א בא"ד ומאחר דמי"ט עופו' לא כו' א"כ נילף מיני' מההוא אחד כו' דעתה אינן ב' כתובין עכ"ל יש לדקדק ומאי קושיא לדברי המתרגם דע"כ ליכא למילף מההוא סימן הישן דאל"כ לא נכתב כלל אלא הסימן החדש והוה ילפינן דכל עוף הבא בסימן חדש שהוא חשוב יותר לטהר אפ"ה הוא טמא

כ"ש באחד משאר ג' סימנין דלא מהני בשאר עופו' וכה"ג הקשו התוס' לקמן לפירוש שני עיין שם במהרש"א שהאריך ודבריו דחוקים.

ולי נראה אחר נשיקת עפר רגלי המהרש"א שאין כאן קושיא כלל מתרי טעמי חדא דבשלמא לקמן לפירוש שני דשם סברי התוס' דפרס ועזניה אף שחלוקין בסימניהון או הו' תרוייהו מסימנין ישנים המה בעצמם מחשבי ב' כתובי' דחד סימן ילפינן מחברו ולא אמרינן שמא זה חשוב יותר שהרי חזינן שאינו מועיל חשיבתו בי"ט עופות ולשטה ההיא שפיר הקשו עכשיו דאית בחד סימן חדש א"כ איך אפשר למילף מן הישן א"כ לא נכתביה כלל ונילפי מהחדש ואין כוונתן בק"ו מהחדש דמה ק"ו יש כאן שהיכן מצינו שהחדש חשוב יותר ואף דמצינו שהישן לא מהני בי"ט עופו' מ"מ היכן מצינו שהחדש מהני ועוד שהרי גם סימן הישן מהני בשאר עופו' חוץ מהי"ט אם יש עוד עמו דהרי מדכתיב עורב מכלל דלא ילפינן לאסור בתלת ואפילו בתרי מהני מדכתיב עורב אלא אין כוונת התוס' שם על שום ק"ו ואפילו אי הוה כוונת התוס' על ק"ו ממש מ"מ ג"כ היינו לאותו פירוש דמה דחזינן דלא מהני בי"ט עופות הוא עדות על מיעוט חשיבתו וכיון דבזה יש ראי' עלמיעוט חשיבתו ובסימן החדש אין ראי' ממילא אתי בק"ו אבל לפירוש קמא שאין ממה שאין מועיל בי"ט עופות ראי' על מיעוט חשיבתו ליכא ק"ו כלל אלא במה מצינו אך אם תאמר דליכא למילף במה מצינו דשמא זה הסימן חשוב יותר על זה כתבו התוס' דהוה ילפינן במכ"ש שהרי אינו מהני בי"ט עופו' ומה שכתבו התוס' כ"ש היינו דעכ"פ אינו חשוב יותר ואולי גרוע יותר וכל זה לשטה ההיא דמה שאינו מועיל בי"ט עופו' הוא ראי' דליכא למימר שהוא חשוב אבל כאן דקיימי התוס' בשטת פירוש רש"י דפרס ועזני' אף אם הו' תרוייהו מסימנין ישני' מ"מ כיון דהך דאיתא בהאי לית' בהאי לא מחשיב שני כתובים דחד מחברי' לא אתי דאולי זה חשוב יותר אף דלא הועיל בי"ט עופות א"כ אפילו מסימן החדש ג"כ לא אתי דישן דאיכא למימר דחשוב יותר ואף דבי"ט עופות רחמנא מעטי' מ"מ בשאר עופות אולי הוא חשוב יותר אפילו לבדו מסימן החדש הא חדא אידך דלכאורה אין הבנה כלל לקושיית מהרש"א דהרי מתחלה צריכין אנו להבין קושיית התוס' שהקשו דלמה לא נילף מסימן הישן ודלמא באמת איצטריך נשר גם על סימן הישן וצריך לומר דקושיית התוס' או על המקשה שהקשה מכדי כ"ד עופות וכו' ועל זה הקשה מאחר דמי"ט עופות לא ילפינן א"כ שפיר איצטריך פ"ו לגופייהו ולא מחשבי ב' כתובין בהדי י"ט וא"כ נילף מינייהו ואיצטריך נשר או שהקשו על המתרג' למה לו להמציא שישנו סימן חדש ודי באמרו דהנך י"ט כולהו אית בהו תלתא וא"כ הו' י"ט כתובין ולא אתי פ"ו מינייהו ולא מחשיב ב' כתיבין ואיצטריך נשר וא"כ כל קושיית התוס' דלא נימא כלל שישנו סימן חדש בשום אחד מהם ומה מקו' יש שוב לקושיית מהרש"א.

ולהבין כוונתו של מהרש"א צריך לומר שהוא הבין שקושיית התוס' על המסקנא ואעפ"כ אין כוונתן שלא יחדש לנו סברא זו שיש סימן חדש אלא עיקר כוונתן למה אמר ס"ד נילף מיניה לשון יחיד דמשמע דמחד לבד הוה ילפינן אלמלא נשר והוה ליה למימר ס"ד נילף מינייהו שהרי גם הישן לא מחשב שני כתובין בהדי י"ט כן היתה כוונת מהרש"א בפירוש דבריהם וע"ז שפיר לפי סברתו הקשה קושייתו ואני אומר שפירוש זה לא יתקיים כלל.

והוא כי מתחלה נפרש דברי התוס' שהקשו לפירוש השני שפירשו הסוגיא בענין אחר כתבו וז"ל ומיהו קשה דאי מאותו שיש בו סימן א' של י"ט עופו' ילפת לטמא עוף הבא בסימן אחד לא לכתוב כלל אלא סימן החדש והוה ילפינן מיני' דעוף הבא באותו סימן טמא וכ"ש אחד משאר ג' סימנין וכו' ולכאורה דבריהם תמוהים דאי הוה כתיב רק סימן החדש הוה ילפינן מיני' לאסור גם סימן החדש ולהכי כתביה רחמנא לסימן הישן להורות דלא נילף מסימן החדש אבל מסימן הישן שפיר ילפינן.

וצריך לומר שיעור דבריהם כך הוא דודאי הך סי' דאתי נשר להתירו על כרחך סי' זה אינו דורס הוא שאם הוא סימן אחר ויהי' לבדו וא"כ יהי' דורס ואיך אפשר שימצא בעוף שאינו מפורש בתורה שיהי' דורס ויהי' בו שום סימן טהרה כמפורש בדברי כמה פעמים וא"כ ממ"נ אם נשר אתי להתיר סימן הישן דלא נילפי' לאיסור א"כ מכלל דסימן הישן הוא אינו דורס וא"כ על כרחך סי' החדש היא דורס וא"כ שפיר קשה ל"ל נשר תיפוק לי' דבלא"ה לא נילף מהישן דאי ס"ד דנילף מיני' א"כ לא נכתבי' כלל ונילפי' הוא עצמו וכל דכוותי' מהחדש מה אמרת שאז הוה אסרינן גם כיוצא בו דסימן החדש הרי ליכא כיוצא בו בעולם והוא לבדו יחידי הוא בעולם שיהי' דורס ויהי' בו סימן טהרה אבל זולתו כל דדריס כבר יש בו כל ד' סימני טומאה וגם עתה דכתיב הישן הרי כל שיש בו ד' סימני טומאה בטומאתו הוא ול"ל הישן כלל אלא ודאי הישן נכתב רק לומר שגם הוא לבדו טמא הוא אבל כל כיוצא בסימן אינו דורס לחודי' טהור הוא ולא ילפינן ליה מסימן החדש לאיסורא וכבר מצאתי סברא זו בספרו של הגאון מוהרר אבלי ז"ל.

הייצא מזה דאף דלא הוה כתיב נשר לא הי' לנו אפשר למילף מתרוייהו מפרס ועזני' לאיסורא לאסור כל סימן מהם לבדו ויהא צריך נשר למיעוט דלא נילף שהרי על כרחך חד דריס וזה אין לו היתר אף מנשר. ולא אתי נשר כי אם בשביל האחד לבדו דלא דריס וא"כ איך יאמר בגמ' ס"ד נילף מינייהו להכי כתיב נשר וזה דבר שאינו וא"כ על כרחך אין כוונת התוס' כהבנת המהרש"א אלא על כרחך עיקר הבנת דבריהם דלמה הוצרך לחדש כלל שישנו סימן חדש וממילא נסתרה קושיית מהרש"א ז"ל: אמנם לפי זה נסתר תחלת דברי התוס' בד"ה מכדי וכו' שהקשו וא"ת אכתי איצטריך נשר להתיר אותו סימן שלישי דלית' לא בפרס ולא בעזני' אלא בי"ט לחודייהו דהוה אמינא דאסור דהשתא בתלתא לא אכלינן באותו סימן לחודי' מבעיא נהי דלא הוה אסרינן בחד מהני תרי סימני דאיתנייהו בפ"ו משום דהוה ב"כ הבאים כא' כיון דאיתנהו בי"ט עופו' מ"מ באותו סימן שלישי הייתי אוסר ואי ה"א דאותו סימן שלישי איתי' בעורב הוה ניחא דהשתא נמי הוה ב"כ עורב וי"ט עופו' ומיהו בלא"ה לא קשה מידי דמנין וכו' דמי"ט עופו' לא ילפינן כלל לא במה מצינו ולא בק"ו וכו' עיין בדבריהם ועכשיו אני תמה על דבריהם דאיך אפשר למילף שום סימן איזה שיהי' בין דאיתי' בפ"ו ובין דלית' איך אפשר למלפי' מי"ט עופו' דהא ודאי אותו סימן שאתה רוצה ללמדו לאיסור ולמימרי' דבגיני' איצטריך נשר להתיר ע"כ היינו אינו דורס דאיהו משכחת לי' שיהי' יחידי ולא סימן אחר וכמו שהארכתי לעיל וא"כ ע"כ י"ט עופו' לא דרסי ולפי זה עורב ג"כ לא דריס בודאי דהרי עכשיו ליכא למימר במימרא דרב נחמן עוף הבא בב' סימנין היינו בסימנין מבוררין וסימן שלישי ודאי לית' ודרוסה אינו ידוע וכמו שכתבו התוס' אליבא דריב"ם בד"ה מפני שיש להם זפק דהרי עכשיו אנן קיימינן די"ט עופות לא דרסי וא"כ

ניחוש שמא הוא מי"ט עופו' דהרי להכי הוצרכו התוס' לפרש אליבא דריב"ם דכל י"ט עופו' דורסין אלא על כרחך הפירוש בדברי רב נחמן שבא בשני סימנין ובודאי אין בו יותר וא"כ על כרחך חד מהני תרי הוא אינו דורס דאל"כ איך הוא טהור ואעפ"כ אמר רב נחמן ובלבד שיכיר עורב א"כ מכלל דעורב יש בו סימן שאינו דורס וכמ"ש התוס' עצמם שם באותו דבור המתחיל מפני שיש להן וכו' וא"כ מה נסתפקו התוס' בזה דאי הוה אמינא דאותו סימן שלישי ישנו בעורב הא ודאי לית בי' ספיקא שישנו בעורב וא"כ ממילא אין כאן קושיא דעורב וי"ט עופו' הו' ב' כתובין.

זאת ועוד אחרת אני אומר איך אפשר למילף כלל מי"ט עופות לאסור בסימן השלישי דלית' בפרס ולית' בעזני' ואותו סימן יהי' בודאי א"ד וכנ"ל וא"כ פרס ועזני' תרוייהו דרסי וא"כ קשה פ"ו גיפיהו למה לי דכתב רחמנא הא אינהו גופייהו אתיין בק"ו מי"ט עופות וליכא למימר דנכתבו כי היכי דנהוי ב"כ עם י"ט עופו' למשרי שאר עופו' כיוצא בם הא לאו מלתא דהרי כיון דדרסי שוב ליכא כיוצא בם בעולם שיהי' דורס ויהי' בו סימן טהרה כלל ולא נכתבו להתיר זולתן רק לאסור עצמן והרי ממילא יהיו אסורות מק"ו אלא ודאי להכי נכתבו להורות דלא ילפינן מי"ט עופו' כלל אפילו סימן השלישי אפילו בק"ו אבל לעולם במקום דליכא הוכחה שפיר ילפינן ק"ו משני כתובין אף דלא מלמדי במה מצינו: אמנם אחר העיון הא ליתא דהרי עכשיו אנן קיימינן דפ"ו תרוייהו סימנין ישנים יש בם וא"כ תרוייהו איצטריכו לגלות על סימני טומאה אי נשר לא הוה כתיב דבשלמא אי חד מנייהו יש בו סימן חדש א"כ מההוא לחודיה בצירוף י"ט עופו' ידעינן כל סימני טומאה במה שחלוקין מתורין אבל אי לית בשום אחד מהם סימן חדש וכל א' יש בו סימן ישן א"כ תרוייהו צריכי ואין להקשות לפי זה א"כ בפירוש השני שכתבו התוס' לפרש כל הסוגיא בענין אחר ולאותו הפירוש לא חשיבי פרס ועזני' ב' כתובין עם י"ט עופו' דלא דמי כלל לאותן היתרי' על שנים הראשונים מי"ט וכמו שמסקי התוס' בסוף הדיבור שכתבו ומיהו קשה לפירוש הקונ' וכו' עיין בדבריהם.

ולאותו פירוש שפירשו הסוגיא בענין אחר דמתחלה חשיב פ"ו ב' כתובין הבאים כא' משום דאי מנייהו ילפינן לטמא בסימן א' א"כ לשתוק מפרס או מעזני' ומחד הוה ילפינן דהה"ד לחבירו דליכאלמימר דהך סימן חשוב יותר שהרי אינו חשוב בי"ט עופו' עיין כדבריהם ולפי מ"ש קשה איך קודם שחידש שיש סימן חדש הוה חשיב פ"ו ב"כ הא אדרבה אי לית בהו בשום אחד סימן חדש א"כ תרוייהו צריכי להורות סימני טומאה דבחד מנייהו בצירוף י"ט לא הוה ידעינן כל סימני טומאה שהרי בכל אחד ישנו חד מאותן תלת סימני טהרה עצמו דאיתנהו בכולהו י"ט: אומר אני דלא קשיא ולא מידי בשלמא לעיל בתחלת הדבור בקושיית התוס' דנשר איצטריך להתיר סימן שלישי דלית' בפ"ו ולאותו קושיא צריך לומר דהאי סימן שלישי ליתא בעורב דאי אית' בעורב בלא"ה לא קשה וכמו שכתבו התוס' וא"כ אי לית' בעורב ולית' בפרס ולא בעזניה ולפי ההוה אמינא דפ"ו יש בהם מסימנין הישנים א"כ פ"ו יש בהם בכל אחד סימן אחד מאותן ג' סימנים עצמם שישנם בעורב ותרי סימני עורב נחלקו בפ"ו חד בזה וחד בזה וא"כ מחד מנייהו לחוד אפילו בהדי כולהו י"ט ובהדי עורב עדיין לא נדע כל סימני טומאה שהרי אותו סימן טהרה ישנו בכולהו ולכך שפיר כתבתי דאי לאו נשר הוה ילפינן הסימן השלישי בק"ו ופרס ועזני' תרוייהו איצטריכו להורות סימני טומאה אבל לפירוש

השני של התוס' איכא למימר דחד מנייהו יש בו סימן השלישי שאינו בעורב וא"כ שפיר הוה ב' כתובין דהרי מאותו שיש בו סימן שאינו בעורב בצירוף עורב ידעין כל סימני טומאה וא"כ השני שיש בו מסימני עורב ל"ל אלא דהוה ב' כתובין.

אלא דלפי זה קשיא למה להגמ' להמציא כלל סימן חדש ישאר בסברא ראשונה דתרוייהו סימני' ישני' אלא דהני תרתי איתנהו בעורב עצמו ולא מחשבי' ב' כתובי' דתרוייהו צריכי להורות סימני טומאה. ואמנם אין זה קושיא דבשלמא אם לא הי' התרצן צריך לחדש שום דבר בסימני פ"ו וכל איזה מהסימנין שיהיה בכל אחד יהיה נכון שייך להקשות מי הכריחו לחדש לו שיש באחד מהם סימן חדש ואף שהאמת הוא כן מ"מ אין זה ענין לתירוצו ולכן פירשתי לעיל קושיית התוס' מה שהקשו מאחר דמ"ט עופו' וכו' שכוונתם שאין צריך להמציא לו סימן חדש ודחיתי בזה קושיית מהרש"א אבל כאן בפירוש השני של התוס' עכ"פ הי' צריך התרצן לחדש בסימני פ"ו נגד סברת המקשה שהי' סובר דבחד מהם יש א' מסימני עורב ובחד מהם סימן השלישי שיש בי"ט עופו' וליתא בעורב וע"י זה הי' סובר שישנם ב' כתובין דהאי שיש בו אותו סימן שישנו בעורב לא נכתב וד' סימני טומאה נדע מן השני בצירוף עורב והתרצן הוצרך לחדש לו שאין בחד מנהון הסימן השלישי וכיון שצריך לחדש לו סברא לא ידחהו במה שאינו אמת לומר דתרוייהו סימני עורב הם ואמר לו האמת דבחד מהם איתי' סימן הרביעי החדש ודוק: והנה הארכנו קצת ויצאנו מכוונתינו ועתה נחזור לכוונת התוס' במה שהשיגו על פירוש ריב"ם דלריב"ם כיון דכולהו י"ט דרסי א"כ סימן החדש הוא אינו דורס ועל כרחך נשר אתי דלא נילף לאסור הסימן החדש דאי אפשר לומר דנשר אתי דלא נילף לאסור סימן הישן לחודי' שזה דבר שאינו בעולם דכל הדורס שוב אין לו שום סימן טהרה וא"כ על כרחך ריב"ם לא ס"ל כפירוש הסוגיא בענין אחר שכתבו התוס' ולזה לריב"ם ודאי פרס או עזני' יש בו חד מסימני עורב דאל"כ איך קאמר בגמ' דמעורב לא ילפינן דא"כ פ"ו דכתב רחמנא ל"ל הרי אין בשום א' מהם מסימני עורב ואכתי נילף מעורב לאסור בסימניו אפילו בתרי סימנין וכאשר הארכתי וא"כ שפיר קשה למה לא התיר רב נחמן בסי' אחד השלישי מן הישני' דליתי' בעורב שבסימן זה לבדו ליתי' בשום עוף טמא בעולם אלא ודאי שכוונתו סימן א' והשאר ודאי אין בו וכנ"ל וא"כ הוא דורס וכל זה לריב"ם אבל התוס' שדחו פירוש ריב"ם שפיר נתנו לעצמם טעם על רב נחמן בעצמו דהא לא התיר באמת בסימן זה השלישי מבורר ושנים ודאי לית ליה ודריסה ספק שכיוצא בזה ליכא עוף טמא בעולם דעורב אין בו זה השלישי וי"ט עופו' יש בהם שלשה ופ"ו לית בהו סימן זה השלישי אם יש בהם מסימני עורב באחד ובשני הסימן החדש וכתבו דאי אפשר לו להתיר משום דודאי סובר דעורב א"ד ורב נחמן היה מסופק אם יש בפרס או בעזני' בהאי שבו הסימן הישן מסימני עורב או הסימן השלישי וא"כ בסימן השלישי מבורר ודריסה ספק לא הי' יכול להתיר דשמא פ"ו יש בהם סימן השלישי והרי ספק פ"ו ובסימן אינו דורס לבדו ג"כ לא הי' יכול להתיר דשמא פ"ו יש בא' מהם מסימני עורב שהוא אינו דורס וא"כ אכתי ספק פ"ו הוא ולהתוס' ליכא הוכחה כלל דפרס או עזניה יש בו מסימני עורב דאף דפרס אין בו מסימני עורב כלל וכן עזני' מ"מ שפיר אמר א"כ פ"ו דכתב רחמנא ל"ל והיינו חד מנייהו שבו סימן הישן שישנו עכ"פ בי"ט עופות דהשתא עורב דאית ליה תרי לא אכלינן חד מבעי' ואין לומר שסימן

זה חשוב יותר דהתוס' קיימי דעורב א"ד וא"כ כולוהו י"ט לא דרסי וזה שיש בו סימן
החדש דורס וא"כ על כרחך נשר להתיר סימן הישן אתי ולא החדש וכפירוש הסוגיא
בענין אחר שכתבו התוס' ולשטה ההיא ליכא למימר כלל שסי' זה חשוב יותר שהרי
חזינן שאינו מועיל חשיבותו בי"ט עופות.

וכמ"ש התוס' דפ"ו אתי חד מחברי' אף דלא שוו בסימנייהו וק"ו דאתי מעורב שיש בו
שני' וא"כ לשטתייהו אין הוכחה כלל מחכמי הש"ס דפ"ו יש בו מסימני עורב ואיכא
למימר דלא היה מבורר לחכמי הש"ס איזה סימן הישן שישנו בחד מנייהו רק היו
מקובלי' סתם שיש בו חד מהני תלת וגם רב נחמן היה מסופק לכך לא התיר בסימן א'
ומתורץ השגת מהרש"א על התוס' והתוס' לא כיוונו כלל להוכיח מדברי אמיר כי אם
מהבנת דברי רב נחמן בעצמו: ועפ"י מה שכתבתי דלריב"ם דסימני עורב זפק ואצבע
וכולוהו י"ט דרסי וסימן השלישי שבהם הוא קרקבנו נקלף והוכחתי שבפרס ועזני' בחד
יש בו סימן החדש שהוא אינו דורס ובחד יש בו חד מסימני עורב לשיתת ריב"ם וא"כ
סי' השלישי שהוא קרקבנו נקלף ליתי' בשום עוף טמא רק בי"ט עופות ישנו בצירוף
עוד שני סימני טהרה אבל לחודי' בלי צירוף עוד מסימני הגוף איננו בשום עוף טמא
וא"כ בסימן זה אם הוא יחידי יש להתיר אם הדריסה ספק שודאי אינו דורס בזה עמדת
על כוונת קבלת ר"ח דלא כהבנת התוס' שהתוס' הביאו שר"ח היה קבלה בידו שסימן
אחד שהוזכר להתיר היינו קרקבנו נקלף ועל זה כתבו התוס' בד"ה מאי ספקייהו משמע
שרצה לומר זה הוא דלא משכחת אלא או בפרס או בעזני' הוא קרקבנו נקלף וכתבו
אעפ"י שפירש ר"ת לעיל גבי תלתא הדרי בכולוהו עשרים מהם ג' ג' עורב שנים וכו'
כגון שיש באלו העשרים זפק ואצבע יתירה וקרקבן נקלף אבל דורסין ואוכלין ועורב
יש לו ב' מאלו הנזכרים ופ"ו אחד מהם יש לו אחד מאלו השלשה והאחד אין לו מאלו
השלשה כלל לא זפק ולא אצבע יתירה ולא קרקבן נקלף אבל אינו דורס והוה אמינא
נלמד מזה לעוף הבא בסימן א' שהוא טמא לכך כתיב נשר עד כאן לשונו כל זה לא כתב
אלא לדוגמא בעלמא ולא הי' סבור שכך הוא האמת אלא כמו שפירש בקרקבן נקלף
היינו האי דלא הדר בכולוהו עכ"ל התוס' ואני אומר התוס' עשו לר"ח ממשיל משלים
שיכתוב לסימנא בעלמא ומי הכריחו אנו מוכרחים לתת לפעמים לסימנא בדבר שלא
עמדנו על שרש הדבר ואנו מדמים אבל כאן כיון שלפי הבנתם שקבלת ר"ח הי' שקרקבן
נקלף ליתי' אלא או בפרס או בעזני' בזה שבו סימן החדש א"כ הלא לפניו לכתוב האמת
ובמקום שכתב כגון שיש לאלו העשרים וכו' הי' לו לכתוב כגון שיש לאלו העשרים
אצבע יתירה וזפק ואינן דורסים.

ולכן נלע"ד שר"ח קבלתו ופירושו הכל למקום אחד סובב אבל הבנתי אני מקבלתי דלא
כהבנת התוס' בקבלתו ואומר אני שמלבד הטעם הנ"ל ג"כ קשה מאד לפרש דברי ר"ח
כפי שהבינו בו רבותינו בעלי התוס' דהרי ר"ח בחשבו סדר סימני טהרה שיש בכל א'
מעופות מסיים ופ"ו אחד מהם יש לו אחד מאלו וא' מהם אין לו מאלו כלל לא זפק ולא
אצבע יתירה ולא קרקבן נקלף אבל אינו דורס והוה אמינא נלמד מזה לעוף הבא בסי'
אחד שהוא טמא לכך כתיב נשר עכ"ל הרי שמראה מזה שנלמד מזה זה דייקא שמאותו
שיש בו סי' החדש דלא הדר בכולוהו מזה נלמד כפירוש רש"י ולא כפירוש השני שפירשו
התוס' בד"ה מכדי וכו' וא"כ ר"ח קאי בשטת רש"י ופירוש קמא של התוס' דמסימן

הישן אין ללמוד דהוה ב' כתובין עם י"ט עופות וא"כ איך יכול להיות שר"ח ס"ל שקרקבן נקלף הוא הסימן החדש ובא נשר להתיר סימן זה לבדו והא אי אפשר להיות סימן זה לבדו שאם אינו דורס כבר יש בו ב' סימנין ואם דורס שוב בודאי אין בו שום סי' טהרה שכל הדורס טמא.

אם לא נימא כדעת קצת מפרשים שפירשו שכלל זה שכל הדורס טמא אינו כלל מלא אלא לפי שראו שרוב עופות טמאין דורסין אבל הטהורים לא ראו אחד מהם דורס ונתנו כלל זה על הרוב אבל יש ג"כ עופו' טהורים שאינם מצויים ואעפ"י שהם טהורים דורסים וע"פ זה אמרתי לפרש דברי מאור עינינו רש"י ז"ל בשנותו את טעמו בפירוש הדריסה בגמ' ממה שפירש במשנה דבמשנה פירש רש"י דורס ואוכל שאוחז בצפרני' ומגביה מן הקרקע מה שהוא אוכל.

ובגמ' בדברי אמימר דאמר עוף הבא בסי' א' טהור וה"מ דלא דריס פירש רש"י וז"ל ונראה לי שכל עוף הנותן רגלו על האוכל ומחזיקו ברגלו שלא ינוד וכו' הוא דריסה וכן דרך העורבים וכו'. והנה הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דורס הוא שיתן ידו על הדבר שהוא אוכל ואח"כ אוכל ממנו וכן עושים כל בעלי חיים שהם טורפים.

והנה צריך להבין מה בעי בזה שכן עושים כל הבע"ח שהם טורפים והנה קצת פוסקים פירשו דורס היינו דשדי זיהרא כמו דרוסת הנץ וכן הסכים הש"ך בריש סי' פ"ב. והנה זה ודאי שדריסה זו דשדי זיהרא בודאי הוא סימן טומאה שהרי אמרינן לעיל בדף נג ע"א) שאר עופות טמאים יש להם דריסה וכתבו התוס' בד"ה שאר עופות וכו' הך דריסה היינו דשדי זיהרא כי שליף ואין זה כהאי דלקמן דכל עוף הדורס טמא דהוה מסימני טומאה ולא מבעיא ליה הכא אלא בעופות טמאין אבל פשיטא דאין דריסה לטהורות עכ"ל והנה דבריהם תמוהים שהרי הך דריסה דזיהרא ודאי סימן טומאה הוא שהרי מסקי דפשיטא ליה דטהורים אין להם דריסה שהרי לכ"ע.

לעיל (בדף נג) יש לשאר עופות טמאין דריסה עכ"פ בדזוטר מינייהו והך דלקמן חשיב בהדיא מסימני טומאה וא"כ טפו להו סימני טומאה יותר מארבעה ואנן ארבעה תנן ובפה מלא אמרו בשמעתין גמירי כ"ד עופות וארבעה סימנין. ולתרץ קושיא זו אמר הרמב"ם בפירוש המשנה ונתן כלל שכל בעלי חיים הטורפין עושים כן וא"כ דא ודא אחת שכל בעלי חיים דשדי זיהרא מן הטורפים הוא והוא נותן צפרנו על האוכל.

ואמנם בשמעתין לא רצה הרמב"ם לפרש דדריסה דהכא היינו בשדי זיהרא משום דאנן דורס ואוכל תנן ועל מה דשדי זיהרא לא אתי שפיר ואוכל והש"ך באמת נדחק בזה. ועל שמעתין גופא לא קשיא למה נקטו דורס ואוכל הוה להו למיהב סימנא דדריסת הזיהרא משום דזה כלל דכל מי ששדי זיהרא כבר יש בו דריסה דשמעתין דודאי דורס ואוכל אבל יש עופות דדרסי ואכלי ולא שדי זיהרא ואף דכל הדורסים טמא ואם הוא טמא בודאי שדי זיהרא מ"מ נקטי בשמעתין הך דריסה שזוה קל לבדוק יותר בעת אכלו משא"כ דריסה דזיהרא דזה דוקא כשכועס ומעתה לפי דברי הרמב"ם שכל בעלי חיים הטורפין בודאי נותנים ידיהם על האוכל א"כ אין ספק די"ט עופות כולו דרסי שהרי תלת סימני' שוים בכולו ודרוסת הנץ תנן בהדיא וא"כ כיון דנץ שדי זיהרא מחילא

נותן ידו על האוכל והרי הוא דורס ואוכל וא"כ ממילא אינו דורס הוא הסימן החדש
דלא הדר בכולהו וכל שאר כ"ג עופו' כולהו דורסין.

והנה כבר כתבתי בריש שמעתין דדברי הגמ' קשיין מח"נ אם סימן החדש הוא אחד
מתלת סימני הגוף אבל העוף הזה דורס א"כ איך כתב רחמנא נשר להתיר כיוצא בזה
בסי' אחד וזה אי אפשר שחוף מעוף זה כל הדורס אין בו שום סימן טהרה ואם אינו
דורס הוא החדש ושפיר איצטריך נשר לטהר כיוצא בזה בסימן זה לבדו א"כ קשיא
שדברי הגמ' דקאמר על הי"ט עופות וכן על עורב ונילף מנייהו.

והרי ודאי כל הדורס טמא וליכא דכותייהו ואף שעל הקרא אין כאן קושיא דנשר
איצטריך רק בשביל סימן החדש מ"מ דברי הגמ' אי אפשר להולמן. והנלע"ד שזה הי'
טעמו של רש"י שמסיק שם בדברי הגמ' דלא ידעינן איזה הוא הסימן החדש והיה פלפול
הגמ' דרך את"ל אם בזה סימן החדש ולכן פירש רש"י במשנה דריסה היינו שמגבי' דאי
הוה רש"י מפרש שנותן רגלו א"כ כבר הוא כלל שכל הטורפין עושים כן וא"כ נץ דריס
וממילא כולהו דרסי ומה הי' הגמ' מסופק.

אבל כאן בדברי אמימר וה"מ דלא דריס וקשה קושיית התוס' ודלמא עורב הוא וצריך
לומר דעורב דריס והנה ע"כ לא נחלק אמימר על רב נחמן אלא להקל במה שהחמיר רב
נחמן בבא בסימן אחד אבל במה דאמר ר"נ בשני סימני טהור והוא שיכיר עורב לא
נחלק וממ"נ כיון דלא אמר עורב דריס אם אינו דורס הוא אחד משני סימני הללו למה
יכיר עורב והלא עורב דריס ואם שני סימני מבוררין ודריסה ספק א"כ ניחוש שמא
מי"ט עופות הוא שיש בהם ג' סימני וצריך לומר כמו שכתבו התוס' לריב"ם דכולהו
י"ט ג"כ דרסי ולכן פירש רש"י דנותן ידו על האוכל שזה הוא סימן דריסה וא"כ נץ
ודאי דריס וממילא כולהו דרסי: עוד נלע"ד כוונת רש"י דהנה כבר הקדמתי שיש
שפירשו כלל דכל הדורס שאינו כלל מלא אלא על הרוב אבל יש עופות טהורים שאינן
מצויים בישוב דדרסי ואעפ"כ טהורים הם.

והנה כברייטא אמרו כל הדורס בידוע שהוא טמא וכיון שאמר בידוע משמע שלוקין
עליו משום טומאה והנה לרב נחמן אי אפשר לפרש כן דכיון דחייש רב נחמן לפ"ו אף
דלא שכיחי בישוב א"כ איך אפשר למימר כל הדורס בידוע שהוא טמא ואפילו למלקות
וניחוש דלמא עוף טהור הוא כדרך דחיישינן לחומרא לענין פ"ו ולא שייך למימר
לחומרא חיישינן למה שאינו מצוי אבל לא לקולא דזה שייך לענין שלא להתירו באכילה
אבל למלקות אי אפשר ללקות אלא ודאי לרב נחמן כלל דכל הדורס כלל מלא ואין לך
בעולם עוף הדורס ויהי' טהור והנה לפי זה קשה למה האריך רחמנא לפרש כל עופות
הטמאין אי ס"ד שאינו דורס הוא הסימן החדש וא"כ כולהו דרסי הוה לי' לרחמנא למימר
לא תאכל עוף הדורס ולא תאכל עזני' דרך משל אם עזני' הוא שבו הסימן החדש.

וגם לא תאכל נשר ואז כלהו י"ט עופות ועורב ומינו ופרס כולהו דדרסי מפורשין בלאו
אחד דלא תאכל כל הדורס ועזני' שבו סימן החדש מפורש בקרא וכי היכי דלא נילף
מעזני' לאסור בסימן החדש לבדו שאר עופות כתיב נשר למימר דנשר דלית בו שום
סימן הוא דלא תאכל. בשלמא אם כלל דכל הדורס אינו כלל מלא ויש במדבר עוף הדורס
והוא טהור א"כ לא הי' לרחמנא אפשר לכתוב כלל זה בתורה שהרי יש דורס וטהור

אבל לרב נחמן קשיא וצריך לומר לרב נחמן שאינו דורס איננו סימן החדש וכולהו י"ט וגם עורב ומינו לא דרסי רק אותו שבו הסימן החדש שהוא דדרסי ולכך לא היה לרש"י במשנה אפשר לפרש דריסה דנותן ידו דא"כ נץ וכולהו דרסי אבל אמימר שהתיר בסימן א' וסומך אפילו לקולא דלא חיישינן למה שאינו מצוי בישוב א"כ איכא למימר דכל הדורס אינו כלל מלא ואעפ"כ שפיר קאמר בידוע לפי דלא חיישינן למה שאינו מצוי בישוב וא"כ שפיר פירש רש"י דריסה היינו שנותן רגלו ואף שהעיד הרמב"ם שכל הטורפין עושים כן לא איכפת לן דבאמת נץ וכולהו דרסי ואעפ"כ לא כתבה התורה בקיצור לא תאכל נץ הדורס לפי שיש במקומות ואיים הרחוקים מן היישוב עופות הטהורים ודורסין: ונחזור לדברי ר"ח דאי אפשר לפרשו כהבנת התוס' בדבריו כיון שהוא סובר דנשר אתי להתיר הסימן החדש א"כ איך יסבור קרקבן נקלף הוא הסימן החדש ואיך יתירו קרא והרי כל הדורס טמא וליכא למימר לדידי' דכל הדורס על הרוב אמרו ואינו כלל מלא דהרי כיון דקרקבן נקלף יהי' הסימן החדש וא"כ כל י"ט עופות לא דרסי וא"כ אדרבה רוב טמאין לא דרסי דהרי כבר הוכחתי שאם י"ט עופות לא דרסי גם עורב אינו דורס וא"כ איך אמרו כל הדורס טמא בשביל הרוב אלא ודאי שקבלה אמתית היתה בידם שכל הדורס טמא ואיך אמרינן דנשר בא להתיר קרקבן נקלף לבדו ומעתה אין ספק שר"ח לא לדוגמא בעלמא פירש כן כי אם בכוונה מכוונת שאינו דורס הוא הסימן החדש ומה שהיתה קבלה בידו שסימן א' שהוזכר להתיר היינו קרקבנו נקלף אומר אני שקבלתו היתה ממש כפירושו של ריב"ם דסימני עורב הוא זפק ואצבע וכולהו י"ט דרסי וא"כ הסימן השלישי שבהם הוא קרקבן נקלף והוכחתי לעיל שהאחד מפ"ו שיש בו סימן ישן היינו חד מסימני עורב וא"כ סימן דקרקבן נקלף יחידי בלי סימן אחר עמו אינו בשום עוף טמא שבעולם שפ"ו ועורב ומינו אין בשום א' מהם קרקבן נקלף ונשר אין בו שום סימן טהרה וי"ט עופות שקורקבנם נקלף יש עמו עוד שני סימני הגוף זפק ואצבע ומעתה עוף הבא לפנינו וקרקבנו נקלף ואין לו זפק ואצבע אף דלא בדקינן לו אם דורס ודאי אינו דורס שאין לך בטמאין כיוצא בו כלל ואפילו במקומות דשכיחי פרס ועזני' עוף זה מותר וכבר ידעת שיש מן המפרשים דדוקא ביישוב דידהו לא הוה שכיחי פרס ועזני' וביישוב דידן אפשר שמצוי ולכך לא התיר ר"ח בשום סימן לבדו ואפילו אינו דורס דחיישינן לפ"ו אף שאין לו שום סימן מתלת סימני הגוף וגם אינו דורס חיישינן לפ"ו משא"כ קרקבן לקלף אם אין עוד מסימני הגוף עמו בודאי טהור.

ואף דמשמע מלשון התוס' דקבלת ר"ח היתה על דברי אמימר והרי אמימר אמר בהדיא מאי איכא משום פרס ועזני' לא שכיחי בישוב ואם כקבלת ר"ח שסימן זה שהזכיר אמימר היינו אין קרקבנו נקלף ומה צריך לומר דפ"ו לא שכיחי והרי לדידי' סימן לית' לא בפרס ולא בעזני'. נלע"ד עפ"י גרסת הרי"ף והרא"ש דגרסי א"ל רב אשי לאמימר הא דרב נחמן מאי א"ל לא שמיע לי כלומר לא ס"ל ואיבעית אימא משום דפרס ועזניה לא שכיחי בישוב.

עיינ ברי"ף והרא"ש: והנה גרסא זו הוא דבר תימה דמשמע ששני תירוצין יש כאן ואם כן לתירוץ הראשון אף אי הוה שכיחי פ"ו בישוב הוה מותר והיא גופה קשיא ניחוש שמא הוא פרס או עזני'. ונלע"ד עפ"י שטת ר"ח שפירשתי דסימן א' היינו אין קרקבן נקלף וסימן זה לית' בשום עוף טמא בעולם אלא דקשיא א"כ למה התנה והוא דלא

דריס והרי ודאי לא דריס דהרי הטעם שרב נחמן דאמר ה' בקי בהן וכו' בסי' א' טהור לא התנה והוא דלא דריס וכן ר' חייא לא התנה והיינו משום דאינהו מיירי בבקי בהן וכיון שאינו מהם ודאי לא דריס ואין מהצורך להשגיח על זה אבל אמימר שהתיר רק מטעם דאינו מצוי ביישוב אבל עכ"פ בצד האפשר הוא ואי הוה חזינן דדריס על כרחך פרס ועזני' הוא ומיעקר עקר ואתי אבל לפירוש ר"ח ולפי מה שפירשתי אני ליכא דכוותי' בטמאים בכל העולם א"כ ודאי לא דריס ומה צורך להתנות והוא דלא דריס אומר אני עפ"י מה שכתב הפרי תואר על מה שהפוסקים בדקו בחוש כמה עופו' וכתב הוא שאין הבדיקה ראייה ונגד סימן קרקבן נקלף שמצאו כתוב שאולי איזה חולי היה בקרקבן ולא ה' כח בקליפתו להיות נדבק וע"י כן נקלף: והנה אני אומר אם ניחוש לדבריו א"כ נפל סימן זה בבירא ולחולי לא חיישינן אמנם אם היה דורס וכיון דכל הדורס טמא על כרחך מה שנקלף הוא מחמת חולי ומין נשר הוא שאין בו שום סימן טהרה ולכן התנה והוא דלא דריס והנה רב נחמן לא התיר בסימן אחד כלל משמע בשום סימן אינו מותר והיינו משום דסבר שאין אנו בקיאים בסימני עורב מה נינהו שנוכל לסמוך לידע איזה מתלת סימני הגוף דליתנהו לא בפרס ולא בעזני' זו חומרא אחת שיש בדבריו ועוד נוסף לזה לו יהי' כן מ"מ סימן אחד לית' אלא בפ"ו והרי לא שכיחי ביישוב ומחמיר רב נחמן למיחש אף למה שאינו מצוי ולכן השיב אמימר לא שמיע לי כלומר לא ס"ל דאנא סובר שסימן ה' יחידי אינו בשום עוף טמא בעולם ואי בעית אימא שאפילו

אי הוה סבירא לי בהא כרב נחמן שסי' זה ישנו בפרס ועזני' מ"מ מותר דלא שכיחי ביישוב ותירוץ השני להוסיף היתר בא שאפילו בסי' אינו דורס לחודי' ג"כ מותר אמנם ר"ח ה' קבלה בידו להתיר דוקא כתירוץ הראשון או משום דאולי נשתנה זמנינו מזמנם וביישוב שלנו מצוים לכן ה' קבלה בידו להתיר רק מחמת תירוץ הראשון ואינו מותר רק בקרקבן נקלף: ובזה נבוא לפרש דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל וז"ל בפ"א ממ"א הלכה ט"ז מי שאינו מכירן ואינו יודע שמותיהן בודק בסימנים וכו' כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו הסימנין וטמא ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו ה"ז עוף טהור ואלו הן אצבע יתירה או זפק או שיהי' קרקבנו נקלף ביד לפי שאין בכל אלו המינים האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד מג' סימנין הללו חוץ מפ"ו ופ"ו אינן מצויין ביישוב וכו' ובהלכה י"ט כתב אמרו הגאונים שמסורת הוא בידיהם שאין מורין להתיר עוף הבא בסימן א' אלא א"כ היה אותו סימן שיהי' קרקבנו נקלף ביד אבל אם אינו נקלף ביד אעפ"י שיש לו זפק או אצבע יתירה מעולם לא התירוהו.

והנה מה שכתב הרמב"ם ושאינו דורס אם יש בו א' מסימנין וכו' כוונתו שאינו מוחזק בדורס ופירש כפירושו של רש"י בדברי אמימר והיינו כפירוש השני שפירש הרב המגיד ואף שהרב המגיד כתב שהראשון עיקר מ"מ לענ"ד קשה לפרש כן וכבר נדחק הלח"מ והריב"ש בתשובותיו לפרש הסוגיא וכוונת הרמב"ם לדעתי לפי שיש מינין דורסים תמיד בכל עת מהאלו אין להסתפק בדריסתן ויש מינים שאינן דורסין כלל דהיינו עופות טהורים כלם וקצת מן הטמאין ויש מינין מן הטמאים דדרסי אבל אינן מוחזקים לדורס תמיד כי אם לעתות רחוקות כמו תרנגולתא דאגמי שזמן רב לא דרסה עד שטעו בה להחזיקה בטהורה ואח"כ ברבות הזמן חזוה דדרסה וסבר הרמב"ם שאין

במינין טמאין שיהי' מין שאינו דורס היינו מוחזק לדרוס בכל עת ויהי' בו א' מסימנין חוץ מפ"ו וסובר הרמב"ם אף דפ"ו אין בהם אלא סי' א' וא"כ איזה מהם שיש בו סימן מסימני שלשה אלו ודאי דדריס מ"מ אינו מוחזק לדרוס תמיד ויצא להרמב"ם זה משום שהוא מפרש בדברי אמימר והוא דלא דריס כפירוש רש"י דהיינו שיש בו סימן אחד של טהרה ואינו מוחזק לדרוס ואעפ"כ קאמר טעמא דפ"ו אינן מצויים משמע שאלו היו מצויים הי' חושש מכלל דאינהו ג"כ אינן מוחזקים לדרוס תמיד.

ואמנם מה דקשיא לי בדברי רבינו הוא שדבריו סותרים זא"ז שמתחלה התיר באיזה משלשה סימנין הללו ואח"כ בהלכה י"ט כתב בשם הגאונים דדוקא בקרבנו נקלף יש להתיר ואין לומר שמתחלה כתב כפי הנראה לרבינו מסברת עצמו בשיטה זו ואח"כ כתב סברת הגאונים וחושש רבינו לבטל דעתו מפני דעת הגאונים.

דא"כ היה לו לומר לשון אבל וכך הי' לו לכתוב אבל הגאונים אמרו שמסורת בידיהם וכו' ועוד מדוע בהלכה י"ט לא הזכיר כלל שיהי' אינו דורס. ולכן נלע"ד שהוא מפרש דברי אמימר כפירוש רש"י דבכל איזה מסימנין שיבוא הוא מותר ובתנאי דלא דריס דהיינו שלא יהי' מוחזק לדרוס דאל"כ ודאי פ"ו הוא ולכן התיר הרמב"ם בהלכה ט"ז באיזה סימן שיהי' ובתנאי שישגיח על הדריסה דעכ"פ מצד האפשר הוא כיון דאיכא פרס ועזני' בעולם ואח"כ בהלכה י"ט חידש בשם הגאונים להתיר קרבנו נקלף ושם לא הזכיר שישגיח על הדריסה לפי שסימן זה לית' אפילו בפרס ועזני' ובודאי אינו דורס אבל בשום סימן אחר לא התירו היינו מן הסתם להתיר בלי השגחה על הדריסה וכפי שהארכתי לעיל: עוד נלע"ד ראייה ברורה שקרבנו נקלף אינו סימן החדש דאי ס"ד דקרבנו נקלף היינו סימן החדש א"כ קשה איך מצינו למילף מנשר להתיר בסימן אחד לבדו והרי שמונה ספיקות הם וספיקיהו הוא משום דעופות טהורים קרבנו נקלף וטמאין אינו נקלף והני קרבנו נקלף בסכין.

והנה סימני טומאה אנחנו למדין מתורין ונשר במה שנשר חלוק מתורין והא ודאי דתורין קרבנו נקלף ביד דאל"כ אין כאן ספק שאף בסכין מקרי סימן טהרה אלא ודאי שתורין נקלף ביד. ונשר בודאי אין קרבנו נקלף אפילו בסכין דאי הוה נקלף בסכין אלא שאינו נקלף ביד א"כ ג"כ אין ספק שזה סימן טומאה שהרי בזה חלוק נשר מתורין אלא ודאי שנשר אינו נקלף כלל וא"כ קשה פרס ועזניה איזה מהם שיש בו סימן החדש שהוא קרבנו נקלף הא ודאי שלא היה לפני חכמים לבדקו שהרי אינו מצוי בישוב וא"כ קשה דלמא עזניה קרבנו נקלף בסכין ומה שמקובל בידינו מן הקדמונים שיש בו סימן החדש היינו לפי שהאבעיא נפשטת לקולא שזה מקרי קרבנו נקלף והנה לפי זה אי לא הוה כתיב נשר היה עזניה דרך משל אם בו הסימן החדש חלוק מתורין בכל ארבעה דברים שהרי ג' סימני טומאה ודאי יש בו ובקרבנו נקלף היה ג"כ חלוק שהרי תורין קרבנו נקלף ביד וזה אינו נקלף ביד והיינו לומדים כל סימני טומאה מעזניה לחוד והיה עולה בידינו שעזניה יש בו ד' סימני טומאה ולא היינו למדים ממנו לאסור כי אם בד' סימני טומאה ואם היה בא עוף לפנינו שקרבנו נקלף ביד היינו מתירין אותו לפי שיש בו סימן אחד ואינו דומה לעזניה ולכך כתב רחמנא נשר למימר דנשר שאין קרבנו נקלף כלל הוא דמחשב סי' טומאה ומזה אנו למדים סימני טומאה אבל עזניה דקרבנו נקלף

בסכין מקרי סימן טהרה ואפילו הכי אסרו הכתוב ומזה אנו למדים שכל עוף הבא בסי זה לבדו שיהיה טמא ומנ"ל להחכמים ללמוד מנשר להתיר בסימן אחד: ובשלמא מה שהעידו יתר הפוסקים כן בשם ר"ח לדידהו לא קשיא ויש לתרץ קושיא הנ"ל אבל על התוס' קשה.

דהנה התוספות כתבו לעיל בד"ה מכדי כ"ד וכו' דשני כתובין אין מלמדים לא במה מצינו ולא בק"ו והוכיחו כן מדברי המקשה וגם מדברי המתרץ ומה שהוכיחו כן מדברי המקשה כבר כתבתי לעיל מה שיש לדחות קושייתם. אמנם מה שהוכיחו מדברי המתרץ שריר וקים שהוכיחו מכח קושיא חזקה דאיך אפשר למילף מסימן החדש והלא הישן אינו צריך לגופיה דמק"ו מי"ט עופות אתי השתא בתלתא לא אכלינן בחד מבעיא אלא על כרחך נכתב להיות שני כתובין עם סימן החדש ועל זה תירצו דאיצטריך שפיר לגופיה דמי"ט כתובין אין למדין אפילו בק"ו.

ולכאורה אין זה ראיה דא"כ פשיטא ופשיטא דאיצטריך נשר אפילו לגופיה כיון דמחשב ב' כתובין ואין למדין ולא יהיה לנו ראיה לאסור אפילו בד' סימנין ואיצטריך נשר וילפינן מיניה לאסור בד' סימנין. וברייתא דקאמר לפי שאינו דומה לנשר.

משום דהשתא דכתיב נשר ידעינן דמה שאינו דומיא דנשר מותר ואין אנו צריכין להביא ההיתר מכח דהוה פ"ו שני כתובין אבל לעולם אי לאו נשר ג"כ היה מותר מטעם ב' כתובין אלא שאפילו בד' סימני טומאה היה ג"כ מותר. אך דאנן חזינן שחכמי הש"ס הקשו על לשון הברייתא שהרי מקשה הגמ' אלא טעמא דכתב נשר וכו' הא לאו הכי הוה אמינא וכו' והא הוה פ"ו ב"כ ומאי קושיא דהרי איצטריך נשר לגופיה כנ"ל אלא ודאי שעיקר קושייתו על ר' חייא למה הוצרך להביא ההיתר ממה דכתיב נשר אלא שאפשר לומר לעולם קושיית הגמ' על הקרא נשר למה דבשלמא להתוס' שהם סוברים דב"כ אפילו בק"ו אין מלמדין שפיר מוכח דאברייתא פריך אבל אם אנחנו מדחים סברת התוס' ואומרים דק"ו ילפינן אפילו מב"כ א"כ שפיר הקשה נשר דכתב רחמנא למה דלעצמו לאסור עצמו אתי בק"ו מפ"ו ולהתיר בסי' אחד אינו צריך דפ"ו הוה ב"כ ואין מלמדין במה מצינו אלא דלפי זה פשיטא דקמה כנד וכחומה הוכחת התוספות דאי מלמדין בק"ו א"כ סימן הישן אתי בק"ו ונכתב רק בשביל לעשות סי' החדש ב"כ א"כ נשר ל"ל ולעצמו לאסור בד' סימנין ג"כ אינו צריך דבק"ו אתי אלא ודאי דשני כתובין אפילו בק"ו אין מלמדין.

ואומר אני דאכתי יש לדחות דלפי זה שחדשתי שאחד מפ"ו אותו שיש בו סימן החדש דהיינו קרקבנו נקלף כתבתי שנקלף בסכין ולא ביד וא"כ אי לאו נשר הייתי לומר סימני טומאה כולן מאותו עוף והוה ביה ד' סימני טומאה וא"כ היה קשה אותו עוף ל"ל דכתב רחמנא הא ד' סימני טומאה בק"ו אתי ואי להורות סימני טומאה אפשר דהיה ידוע שאותו שיש בו סימן הישן אותו סימן אינו מסימני עורב וא"כ מאותו שיש בו סימן הישן בהדי עורב ידעינן סימני טומאה וא"כ מדאיצטריך אותו שיש בו ד' סימני טומאה מכלל דאתי להתיר שאר עופות שיש בהם אפילו ד' סימני טומאה ואיצטריך נשר והשתא דכתיב נשר א"כ ממילא לא ילפינן מעזני' שבו סימן החדש לאסור בסימן אחד משום דפרס ל"ל הא בק"ו אתי מי"ט עופות אלא לעשות סימן החדש ב' כתובין והש"ס דפריך אלא טעמא

דכתב רחמנא נשר היינו קודם שחידש הש"ס שיש בו סימן חדש והוה אמינא שיש בשניהם בכל אחד חד מג' סימנין הישנים ואותן הסימנין אין בהם ספק וכל אחד סימן מבורר ואין לטעות למימר בשום אחד שיש בו ד' סימני טומאה וא"כ שפיר הקשה אלא טעמא דכתב רחמנא נשר וכו' ולפי זה שפיר מתורץ שיטת הפוסקים דסימן החדש קרקבנו נקלף ואעפ"כ סי' א' טהור מדאיצטריך האי דאית ביה סימן הישן.

ונשר לגופיה איצטריך דלא נימא דעזניה יש בו ד' סימני טומאה וא"כ לגופיה לא איצטריך אלא להתיר שאר עופות שיש בהם ד' סימנין לכן כתיב נשר. אבל התוספות שברית כרותה להם דב' כתובין אין מלמדין אפילו בק"ו קשיא איך כתבו דקרקבנו נקלף הוא סי' החדש: אלא דכל זה דוחק לפרש דברי הגמרא דבגמרא משמע שטעם נשר הוא דלא ילפינן מפ"ו לאסור בסימן החדש ולפירושי הנ"ל הוא מטעם ב' כתובין ולכן אני אומר דאם נפרש קבלת ר"ח דקרקבן נקלף הוא סימן החדש ור"ח כתב בהדיא דנשר אתי דלא נילף מזה לאסור בסי' אחד והיינו מסימן החדש וכתבתי לעיל דהרי הדברים סתרי אהדדי תוך כדי דבור שאם סימן החדש הוא ק"נ וא"כ איך אפשר להיות בעולם יחידי דא"כ דורס וכל הדורס יש בו ד' סימני טומאה ולכן אומר אני שאם קבלת ר"ח כן על כרחך צריך לפרש כמו שפירשתי אני בתחלת הסוגיא דכל זה לענין הנולד מן הטהור ויש בו סימני טומאה דבזה משכחת שיהיה דורס ויהיה בו חד סימן טהרה ולפי זה ממילא אני אומר דמשני כתובין למדין בק"ו ומה שהוכיחו דא"כ סי' הישן ע"כ אתי לעשות החדש ב' כתובין דלגופיה לא איצטריך דאתי בק"ו אני אומר דאתי לגופיה להתיר סימן הישן לחודיה דלעיל פירשתי דברי התוס' דליכא למימר שבא להתיר כיוצא בו דוקא בסימן הישן משום דלא משכחת ליה בכל הדורס יש בו כל סימני טומאה אבל השתא דאתיין להכי דע"כ הך שמעתא לענין טהור הנולד בסימני טומאה שפיר נדחית הוכחת התוס': ומעתה דזכינו לדין דבק"ו שפיר ילפינן משני כתובין ובזה דחיתי מה שכתבו התוס' בד"ה מה התם תלתא דהו"מ למימר דהוה י"ט כתובין ולדידי לא הוה מצי למימר דא"כ תינח תלתא לא ילפינן אבל תרי וחד דליכא ק"ו מאי איכא למימר.

ובזה נדחה ג"כ מ"ש התוס' בד"ה ונילף מעורב דהוה מצי למימר א"כ למינו ל"ל ולדידי ניחא דא"כ תינח תרי לא ילפינן אבל חד נילף בק"ו אמנם בלא"ה אפשר דבעורב ניחא דמינו איצטריך אע"פ שאינו שוה באותן סימנין עצמם דזרזיר אין לו אותן סימנין של עורב ומ"מ יש לו ב' סימנין כדפירש רש"י ולהכי לא מחשב ב"כ ואפשר שזה טעמו של הרמב"ם שפסק בזרזיר כר"א דכן סוגיא דשמעתין מדלא אמר דהוה עורב ומינו ב"כ ובזה יש לי ליישב דמתחלה גבי שאר עופות הקשה ונילף מינייהו מה התם תלתא אף כל תלתא וכ"ש תרי וחד וגבי עורב אמר ונילף מיניה מה התם תרי לא אף כל תרי לא ולא סיים וכ"ש חד וטעמא בעי דגם כאן היה לו לסיים במאמרו וכ"ש חד ולדידי ניחא דגבי י"ט ידע דמצי לשנויי דהוה י"ט כתובין ולכך הוצרך להקדים וכ"ש תרי וחד ומה דאתי בק"ו לא איכפת לן בשני כתובין אבל גבי עורב דליכא שני כתובין שפיר אמר ונילף מה התם תרי ולא הוצרך לסיים וכ"ש חד.

דף סג ע"ב ת"ר לוקחין ביצים מן הנכרים בכל מקום ואין חוששין וכו' הנה אמרו בכלמקום פירש הר"ן אפילו במקום דשכיחי עופות טמאים והוה טמאים רובה ולכן

מקשה הגמ' וניחוש דלמא דעוף טמא נינהו ולפי זה מוכח דמיירי שאינו משגיח בסימנין אי אמרינן סימנין דאורייתא דאל"כ מאי רבותא דבכל מקום ולכן הקשה מתחלה וניחוש דלמא מעופות טמאים נינהו דעל כרחך מיירי ברייתא שאינו משגיח בסימנין ומה שהקשה אח"כ ונבדוק בסימנין אף שכבר הוכיח דמיירי שאינו בודק בסימנין עיקר קושייתו דאכתי מה צריך לומר של עוף פלוני יאמר סתם של עוף טהור ואכתי לא מצי לאשתמוטי דהא יכול לבדוק בסימנין ואף שבאמת אין הישראל צריך לבדוק מ"מ הנכרי מרתת ומשני בחתוכות, אלא דהיא גופה קשיא ל"ל לאבוה דשמואל לאוקמי באומר של עוף פלוני ונוקי בשלימים ובאומר של עוף טהור: ודע דגם בלי דברי קשיא זה על הגמרא דמי דחקו לאבוה דשמואל לאוקמי בטרפות ובחתוכות ומה חסר לאוקמי בשלימין ובודק בסימנין וא"צ אמירה כלל.

ואולי דא"כ בכל מקום מאי רבותא אבל לדידי שפירשתי דבכל מקום מורה שא"צ לבדוק אלא כיון שיכול לבדוק מרתת א"כ למה מוקי בטרפות: ודברי הר"ן נחוצים אף לשאר תירוצים שתירצו דליכא רובה דעופות טהורים משום דהטמאין מרובין בכל מין או לקצת מפרשים שתירצו דסמוך מיעוט טמאין למיעוט נבילות וטרפות והוה לה פלגא או רובה לאיסורא מ"מ קושיית הגמרא וניחוש דלמא דעוף טמא ודלמא מיירי שמכירן בט"ע ופוק חזי דעת הרמב"ם שאוסר ליקח ביצים מן הנכרי דלדידיה לא מהני אמירה של עוף פלוני כי אם בישראל שאינו מוחזק בכשרות וכתב שאין קונין מנכרי ביצים כי אם במכירן בט"ע וא"כ על כרחך יש ט"ע בקצת ביצים טהורים ודלמא בהנך מיירי ברייתא וממאי מקשה דניחוש לטמאים וצריך לומר דמדקאמר בכל מקום דייק וכנ"ל.

ועוד נלע"ד דגמ' דייק אומרו ואין חוששין משום נבילות וטרפות דמשמע דדוקא משום נבילות וטרפות הוא דאין חוששין אבל משום טמאין חוששין ועל זה מקשה כיון דחוששין משום טומאה א"כ מאי נ"מ במה דאין חוששין לנבילות הא עכ"פ ניחוש לטומאה ומשני באומר של עוף פלוני וכו' וקמ"ל במה דאמר דמשום נבילות אין חוששין למימרא דמשום טומאה חוששין וצריך שיאמר מעוף וכו' ועל זה מקשה על גופה דברייתא דלענין מאי דייק למפרט נבילות וכו' להורות דמשום טומאה ניחוש הא לא משכחת לה דניחוש שהוא דבר הנראה לעין דהא תמיד רואין בסימנין והרי עין רואה אם טמאה אם טהורה ודוחק לומר דאתי למעוטי שלא יקנה באישון לילה ויאכלם באישון לילה ומשני בחתוכות ומקשי ונבדוק בחלמון ומשני בטרופות בקערה ולא שמיירי ברייתא בטרופות דא"כ לא משכחת עוף פלוני וטהור דהא לא מרתת שכבר נטרפו ואיך יכירם ודוחק מאד לומר כדברי רשב"א דאף בטרופות אפשר לדמות ביצים מאותו מין אם ידמו לאחר הטרופין ולדידי הוונת דברייתא דאמר משום נבילות להורות דמשום טומאה חוששין למימר דאם כבר טרופות אסור לקנותם ולתרוצי ברייתא אתי ולא לתרוצי דברי אבוה דשמואל ומקשה וכו' ג"מ מי זבנינן וכו' וא"כ גם חשש דנבילות שוה בזה לחשש טומאה והוצרך לחדש דסימנין לאו דאורייתא ואבוה דשמואל אוקימתא דיליה למסקנא ובזה מתורץ שטת ר"י דסובר דלכך משני במס' ע"ז בשנימוחו ולא משני סימנין לאו דאורייתא משום דא"כ היה מהני משל דג פלוני ולא בעי מומחה והוכיח הרשב"א מזה דעכשיו דמיירי נימוחו לא מהני של דג פלוני והרי כאן בשמעתיך מוקי בטרופות בקערה דהיינו נימוחו ואפילו הכי מהני משל דג פלוני ולפי מ"ש** (הגהת

נכד המחבר ועיין מה שכתב רבינו בדבור שאחר זה ביתר ביאור:**) ניחא דזה באמת לא קאי אאוקימתא דאבוה דשמואל כי אם לתרץ ברייתא: שם גמרא ודלמא דעוף טמא נינהו הנה תחלה הקשה ודלמא דעוף טמא נינהו ולבסוף מקשה ונבדוק בסימנין.

א"כ מתחלה מאי קסבר שהקשה וניחוש דלמא דעוף טמא נינהו ודלמא באמת מיירי בבדוק בסימנין. ולפי דברי הר"ן שאמר שבאמת עופות טהורים רובה נינהו אלא דכאן אמר בברייתא בכל מקום ואתי לרבות גם מקומות הסמוכין לשכונת המדבר ששם רוב טמאים שכיחי טפי וא"כ על כרחך באינו בודק בסימנין מיירי דאי בבדוק מאי רבותא דבכל מקום ולכן הקשה א"כ באמת ניחוש לטמאים ולבסוף הקשה על אבוה דשמואל דאף דמיירי באינו בודק ומשגיח כלל בסימנין ואפילו הכי התיר התנא מ"מ למה צריך לומר שלעוף פלוני גם בעוף טהור סתם ג"כ סבר דג"כ מירתת דשמא יבדוק בסימנין ולא מצי משתמיט.

ובזה נלע"ד לתרץ לפי סוגיית הרי"ף דסובר דסוגיא דע"ז פליג אסוגיא דחולין דסוגיא דע"ז סבר סימנין דאורייתא להכי מוקי לה בנימוחו דוקא ונדחקו כל המפרשים מה יענה סוגיא דע"ז להוכחה דר' זירא שהוכיח משמנה ספיקות ואומר אני ע"פ מה שהקשה הר"ן מאי ראייה משמנה ספיקות ודלמא איכא טהורים דדמו לטמאים אבל ליכא טמאים דדמו לטהורים וניחא ליה להר"ן שאם איתא דאיכא טהורים דדמו לטמאים איכא נמי מסתמא טמאים דדמו לטהורים.

והנה פשוטן של דברי הגמרא עומדין נגד דברי הר"ן דהרי משני דשני ראשין כדין וכו' ודאי טמאה וראשה אחד כד לאו ודאי טהורה וא"כ חזינן דהאי כללא דכייל הר"ן ליתא דאף דאיכא טמאים דדמו לטהורים מ"מ ליכא טהורים דדמו לטמאים והר"ן באמת נדחק בזה ופירש דמה דאמר ודאי טמאה לאו טמאה ודאית אלא דאפילו אמר של עוף פלוני לא מהני כיון דרובה הכי איתנהו ודברי הר"ן הללו נעלמו מן הש"ך דלפי דברי ר"ן הללו אם ישראל מוחזק בכשרות ואומר על ביצה ששני ראשיה כדין שנתילדה אצלה למראה עיניו מעוף טהור מהני כיון דבצד האפשר הוא אלא דלנכרי או לישראל חשוד לא מהני ואומר בכיוצא בזה מעוף פלוני ושפיר קאמר הלבוש ב"ד והש"ך בסי' פ"ג ס"ק כ"ו ובסימן פ"ו ס"ק א' נחלק עליו לפי שלא היה למראה עיני הכהן הגדול בעל הש"ך חידושי הר"ן הנ"ל ואמנם דברי הגמרא דוחק לאוקמי כדברי הר"ן דלשון ודאי אינו סובל פירושו.

ולענ"ד נראה דר' זירא באמת לא בא להוכיח אלא שאין סימנין הללו דאורייתא משני צדדים ואי דנימא דשני ראשין כדין או חדין לאו מובהק הוא לטמאה או דנימא דראש אחד כד ואחד חז לאו מובהק הוא לטהרה ודבר זה שפיר מוכח משמנה ספיקות ואמנם אפילו אם תאמר שצד הטמאה לאו מובהק שוב מתורץ ג"כ קושיית הגמרא שהקשה ונבדוק בסימנין שכבר פירשתי שקושיא זו היא רק שנאמין לנכרי אף באומר מעוף טהור סתם לפי שמרתת שיתבדה ע"י הסימנין וכיון דסימנין לאו דוקא א"כ כיון דברייתא על כרחך מיירי בשאין הישראל בודק בסימנין מדקתני בכל מקום כנ"ל א"כ שוב מוכרח אבוה דשמואל לאוקמי באומר מעוף פלוני דאי באומר סתם חיישינן דילמא ביצים הללו שני ראשין כדין או חדין והנכרי אומר מעוף טהור ושפיר מצי לאשתמוטי

כיון דאיכא טהורים דדמיין לטמאים וא"כ מתורץ קושיית הר"ן דשפיר הוכיח משמנה ספיקות לתרץ קושיית המקשה ומה שמסיק אח"כ להיפך זה אינו מכח הוכחות שמנה ספיקות אלא שהסוגיא דכאן אומרת כן מצד הסברא כיון דעל כרחך חדא לאו דוקא שוב אמרינן לחומרא וסוגיא דע"ז סוברת להיפך דסימני טהרה מובהקין דבשלמא טמא שייך לומר אף מספק אבל מה דאמר בברייתא ראש א' כד וכו' טהורה לא שייך למימר דעל הספק אומר שיכול להיות טהור וא"כ על כרחך צדדה מובהק ולא קשיא כלל משמנה ספיקות ובזה שפיר ג"כ מה שהרי"ף פסק כסוגיא זו והקשו כולם איך שביק סוגיא דע"ז דרבינא קאמר לה ופסק כסוגיא דחולין דר' זירא קאמר לה והלא הלכה כבתראי ואפילו לגירסא דידן בגמרות שלנו במס' ע"ז דלא נזכר רבינא רק רבא מ"מ הלכה גם כרבא הלכתא נגד ר' זירא דמאביי ורבא שוב הלכה כבתראה וא"כ כיון דרבא דמוקי שנימוחו איך השמיטו הרי"ף משום דברי ר' זירא כאן דסובר סימנין לאו דאורייתא.

הן אמת דכלל זה דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך אם גם אביי ורבא עצמם נכללו בכלל זה להיות הלכה כמותם נגד הראשונים נחלקוהפוסקים ואין כאן מקומו ובפרט שרוב הקדמונים שהקשו זה על הרי"ף העתיקו הגירסא במסכת ע"ז רבינא ובודאי הלכה כמותו נגד ר' זירא אמנם לדידי ניהא דר' זירא לא הכריע כלל איזה מהם לאו דוקא ודבר זה הוא תדע מן הקושיא קושיית הר"ן דמה ראייה הביא משמנה ספיקות וצריך לומר כמו שכתבתי וא"כ הא דקאמר כאן בסוף הסוגיא ואלא למה הלכתא וכו' לאו ר' זירא מסיק לה אלא סתם גמ' מסיק לה להכריע בסימנין אשר מצד הטהרה המה לאו דאורייתא א"כ פסק הרי"ף כסתם הגמרא שנעשה בחתימת הש"ס אפילו נגד רבינא.

ואמנם בגוף דברי הגמרא דקאמר שני ראשים וכו' ודאי טמאה והרי בברייתא השוה שני הצדדים וכשם שפסק ותני בצד סימני טמאה בסתם טמא כן פסק ותני בסימני טהרה בסתם טהור ולמה נימא דצד זה ודאי וצד זה אינו ודאי. ונלע"ד אם נניח דברי הרי"ף ונתפוס דברי ר"ת לחלק בין סימני ביצים לסימני עוברי דגים ושני הסוגיות לא פליגי כלל ונתרץ ג"כ מה שהקשו על ר"ת כיון דסימני עוברי דגים דאורייתא וסימני ביצים דרבנן איך קאמר כסימני ביצים כך סימני דגים ותלי עיקר בטפל ותניא בדלא תניא ונתרץ ג"כ ולמה זה יהיה סימני דגים יותר דאורייתא מסימני ביצים והקדמונים נדחקו הרבה לומר דבבצים אשכחן דאיכא דעורב דדמי לדיונה ובדגים לא אשכחן.

ולענ"ד יהיה הכל על נכון דהנה התוספות הקשו במה שהקשה בגמרא וניחוש דלמא עוף טמא נינהו והקשו התוס' שהרי עכ"פ טהורים מרובים על הטמאים וא"כ אזלינן בתר רובה ותירצו התוס' שבכל מין מהטמאין נכללו הרבה מאד והר"ן תירץ בחידושיו שני תירוצים חדא דצרף מיעוט נבילות וטרפות לטמאים והוה ליה פלגא או רובה לאיסורא ועוד תירץ דבכל מקום דקתני היינו אפילו בשכונת המדבר דשכיחי טמאין טובא ומעתה אני אומר שאפילו לסברת התוס' דטמאין ישנן הרבה בכל מין עד שבכללן שויים לטהורים או אפשר דנפישני מנייהו וכן לתירוץ שני של הר"ן דמיירי בשכונת המדבר דג"כ טמאין טובא נינהו עם כל זה ביצים שראשן אחד כד ואחד חד וחלבון מבחוץ וכו' ודאי דרובה טהורים נינהו בכל המקומות ונדייק דברי הגמרא דאיכא דעורבים דדמי לדיונה דמשמע דאיכא קצת וא"כ הא גופה קשיא למה לי אמירה כלל ולמה לא ניזל

בתר רובה והא רובה דאורייתא הוא כשם דלא חיישינן לנבילות וטרפות כלל משום דמיעוטא נינהו.

ובזה אני אומר דודאי אנן צריכין לתירוץ ראשון של הר"ן דנצרף מיעוט נבילות וטרפות בהדי מיעוטא דטמאין דאיתנהו דמיין לטהורים והוה ליה פלגא ולכך אסורים אם לא ע"י שיאמר של עוף פלוני ואז נפיק מחשש טמאים לגמרי ואיכא רק חשש נבילות וטרפות והוה לי' רובה להתירא וכל זה שייך בעופות דשייך בהו נבילות וטרפות אבל בדגים ליכא איסור נבילה וטרפה כלל ואיכא רק איסור טמאין ולכן היכא דראשו א' כד וכו' לא חיישינן לטמאים דאף דגם בדגים ג"כ איכא טמאים דדמיין לטהורים מ"מ מיעוטא נינהו ולא חיישינן להו.

ומעתה רווחא לן שמעתתא ונהירא לן שיטת ר"ת בכל הענינים דהא ודאי ביצים ודגים שוים נינהו דבין עוברי דגים ובין ביצים של עופות אם ראשן א' כד ואחד חז רובה דהתירא נינהו רק מיעוט איכא דטמאים דדמיין לטהורים וא"כ שוב לא קשיא איך תולה דגים בביצים רק דבביצים לא מהני הך סימנא משום דאיכא ג"כ חשש נבילות וטרפות וצרפינן לה בהדי דעורב דדמיה לדיונה ולכך סימנים בביצים לאו דאורייתא ולא משום גרעון הסימנים מצד עצמן ובדגים שפיר סמכינן על הסימנים בין להתיר העוברים ובין להתיר הדג עצמו ושפיר התיר ר"ת דג כרבוטא ולכך מוכרח לאוקמי במס' ע"ז כשנימוחו וכאן בשיטה דחולין ג"כ אתיא כהוגן דבין סימני טומאה ובין סימני טהרה שוים נינהו דהרי משוינהו בברייתא ולהכי בסימני טומאה ודאי טמא דאזלינן בתר רובה ורובה דאורייתא אבל בצד טהרה לא מהני רובה דטהורים דבטהורים עצמם יש חשש נבילות וטרפות וצרפינן לה בהדי מיעוטא דטמאין ולכך אמר של עוף פלוני וכו' אלא דקשיא לפי זה א"כ למה לא התירו שמנה ספיקות שבשלמא על הביצים אמרינן צרף מיעוט נבילות וטרפות אבל על העופות למה לא התירו הא על העופות אשר לפנינו אין ספק נבילות ולא ספק טרפות דנחזינהו אנן ונבדקינהו מטרפות ועוד הרי מטילים ביצים וא"כ לענין עופות וביצתן נהפוך הוא מסברת רמ"א בד"מ סי' פ"ג שכתב לתרץ דעת הטור שמחלק להקל בעוברי דגים להתיר העוברים אבל לא להתיר הדגים ולקמן נדבר בסברת רמ"א אבל עכ"פ לפי מה שכתב בעופות נהפוך הוא וא"כ נשאר קושיא דר"י על הא דאמר רב אסי שמנה ספיקות לבדוק בביצים דידהו.

ואומר אני ונקדים מה שהקשה בספר אשל אברהם על סברת רמ"א הנ"ל שחילק בין העוברים לדגים עצמן וכתב על זה הגאון הנ"ל וזה לשונו ולי דבריהם צ"ע דאם יש לחלק בין להתיר עצמם ובין להתיר דגים עליהם א"כ איך אמר דאלת"ה ח' ספיקות וכו' מאי הוכחה היא זו דלמא להתיר עצמם סמכינן עלייהו אבל להתיר עופות עליהם לאו דאורייתא כמו דמחלקים לענין דגים עד כאן דברי הגאון מוהררא"ב ואני תמה עליו וכי עלה על דעתו שהפוסקים יחלוקו בין היתר העוברים להיתר הדגים בלא שום טעם וסברא והוא כי האי מלתא טעמא בעי והדבר מבואר בד"מ שעוברי דגים הבאים לפנינו אנו מתירין ע"פ סימנים הללו כיון שאין רעותא לפנינו לגרוע כח הסימנים אבל אם הדג לפנינו ואנו רואין שאין לו קשקשים שוב ריעותא לפנינו דאף דאיכא דג המשיר קשקשיו בשעה שעולה מן המים מ"מ מלתא דלא שכיחי הוא ורעותא מקרי לגרוע כח הסימנים.

אבל בשמנה ספיקות מה רעותא יש לפנינו לגרוע כח סימני החיצון. ואין לומר דזה גופא מה שאין הקורקבן מקליף ביד הוא רעותא כשם שדג שאין קשקשים לפנינו מחשב רעותא.

הא ליתא דודאי דג בלי קשקשים רעותא הוא שהרי כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת טמא הוא אבל בקורקבן ואפילו אם לא היה נקלף כלל אפילו בסכין אין כאן רעותא והרבה עופות טהורים שאין להם אלא סימן אחד של טהרה המותרים דכל שאינו מכ"ד עופות נותר בסימן א' ואין לומר שלא היה בח' עופות שום סימן טהרה רק סימן זה של הקורקבן ובלי סימן טהרה כלל ודאי שאינו נותר דהרי הוא דומיא דנשר כדלעיל בשמעטא דנשר וכיון שסימן זה עצמו היה בו רעותא שאינו נקלף ביד שפיר מקרי רעותא לפנינו זה אינו שאם היו שלשה סימני טומאה מבוררים בח' ספיקות א"כ היו דורסין ומאי ספקיהו וכל הדורס טמא אלא ודאי שלא היו מוחזקים בדורסין ואפילו אם נניח שהיו לפנינו בלי דריסה אבל לא יכלו לעמוד על הבירור בסימן הדריסה דאולי ידרסו לעתים רחוקים מ"מ שוב מותרים המה על ידי הביצים שהם ראשן כד וחד ובודאי מן האינן דורסין נינהו ואפילו אם לא הי' הקורקבן נקלף כלל היה ראוי להתירן שהרי אין כאן רעותא.

ואומר אני דאכתי יש מקום להקשות ומנ"ל לר"ז להוכיח דסימנים לאו דאורייתא ודלמא דאורייתא ומטעם רובה דרוב ביצים שראשן א' כד ואחד חד טהורים ולהיפך בב' ראשין שוין רובה טמאים ולכך סמכינן עלייהו בכל הצדדים בין ללקות על הטמאין לדעת הפוסקים שלוקין על ביצים טמאין ובין להתיר הטהורים ובהנך ח' ספיקות איכא למימר שסימן אינו דורס היה מבורר בהם ושאר סימנים שבגוף היה מבורר להיפך בסימני טומאה והקורקבן היה ספק משום שהיה נקלף בסכין וביצים דידיהו סימני טומאה היה בהו שני ראשין כדין או חדין ומעתה ממ"נ צריכין אנו לומר לאיזה צד שתרצה על כרחך הנך עופות מן המיעוט הם שאם תאמר שבה מחשב קרקבנו נקלף והוא הסי' החדש א"כ יש בהו שני סימני טהרה ובתוכם הסימן החדש לכל חד כדאית ליה לקצת מפרשים אינו דורס הסימן החדש ולקצת מפרשים קרקבן נקלף הסימן החדש ועכ"פ שוב יצאו מכלל כל עופות טמאים כמבואר לעיל בשמעטא דנשר וא"כ על כרחך טהורים נינהו והביצים אף ששני ראשיהם כדין ע"כ ממיעוטא נינהו דאיכא דטהורים דדמי לטמאים ואם לאידך גיסא לומר שאין זה מקרי נקלף ואין להם רק סימן אחד וניזיל בתר הביצים ולומר שהם מרובה ובודאי עוף טמא הוא זהוקרקבן זה לא מקרי נקלף וא"כ אין בהם רק סימן אחד של טהרה ואם הם טמאים על כרחך או פרס או עזניה הם שהרי אין זולתם בכל עופות טמאים שיהיה בו סימן אחד של טהרה ושלושה סימנים טומאה והכי פרס ועזניה לא שכיחי בישוב וג"כ צריכין אנו לתלות דאיעקר מדוכתא ואתי אף דלא שכיחי וא"כ גם בצד זה אי אפשר לתלות ברובה וכיון דעל כרחך בכל צד אתה צריך למיחש למיעוטא נסתפקו בהו שפיר אבל לעולם בביצים לחוד היכא שאין לפנינו מצד העוף הוכחה למיחוש למיעוטא לא חיישינן למיעוטא וסמכינן אסימנים דביצים בין לטמא ובין לטהר וא"כ נסתר הוכחת ר' זירא.

אמנם כל זה אם ר"ז היה רוצה להוכיח דלא סמכינן כלל על הסימנין אבל לפי מה שפרשתי אני דברי ר"ז א"כ הוא עיקר כוונת ר"ז להוכיח שאין הסימנין הלכה למשה מסיני דליכא כיוצא בהו בטמאים כלל אלא הטעם משום רובה וממילא בביצים דאיכא מיעוט נבילות וטרפות לכך לא סמכינן עלייהו א"כ שפיר הוכיח דבר זה משמנה ספיקות שאם סימנין הללו ברורים לומר דליכא דכוותייהו באידך כלל א"כ לא היה להם להסתפק ולמיזל רק בתר סימנים דביצים: אבל עכ"פ על שיטת רמ"א בד"מ דמחלק בין היתר העוברים עצמם להיתר הדגים מטעם דבדגים איכא ריעותא לפנינו שאין בו קשקשים ג"כ לא קשיא ולא מידי קושיית מוהררא"ב ואדרבא רמ"א פירש דברי ר"ז ע"ד שפירשתי שכוונתו רק דסימנין לאו דאורייתא שלא נאמר הל"מ דליכא שום ביצים טמאים דדמיין לטהורים וכן להיפך דליכא שום ביצים טהורים דדמיין לטמאים כל זה לא נאמר הלכה למשה מסיני אבל חכמים על הרוב דברו שרוב טמאין צורתן כך ורוב טהורים להיפך ולכך מהני סימני עוברי דגים להתיר העוברים היכא דאין הדגים לפנינו כי בודאי אזלינן בתר רובה אבל היכא דהדג לפנינו בלי קשקשים אף דאיכא דגים טהורים שמשירים הקשקשים בעלותם מן המים מ"מ מיעוטא נינהו ורוב דגים דלית להו קשקשים לא היה להם מעולם אם כן על כרחך דג זה ועובריו ממיעוטא נינהו ולכך אי אפשר למיזל בתר רובה מצד הביצים דאדרבה זיל בתר רובה מצד הדגים ודבר זה עצמו מוכיח ר' זירא משמנה ספיקות ודוק: והנה לפי מ"ש עיקר קושיית הגמרא ונבדוק הוא על אבוה דשמואל דלמה הצריך לומר של עוף פלוני הלא אף בעוף טהור סתם מרתת משום שיכול לבדוק בסימנין ולפי זה קשה מה דמשני הגמרא בחתוכות וטרופות וכו' והיא גופה קשיא ל"ל לאבוה דשמואל לאוקמי ככה"ג ובעינן של עוף פלוני ודלמא בשלימים מיירי וסגי באמת באומר סתם של עוף טהור: ולכן נלע"ד דקושיית הגמ' על הברייתא דקאמר אין חוששין משום נבילות וטרפות דמשמע דלדיוקא אתי משום נבילות וטרפות הוא דאין חוששין הא משום טומאה חוששין ועל זה מקשה איך אפשר כלל לחוש משום טומאה דהרי נבדוק בסימנין ומה אתי ברייתא למעוטי בהני פרטי דפרט דמשום נבילות וטרפות הוא דלא חיישינן.

ודוחק לומר דברייתא אתי למעוטי שלא יקנה בלילה ויאכלם תכף בלילה באישון חושך ואפלה וקאמר בחתוכות רוצה לומר בברייתא רוצה למעוטי שלא יקנה ביצים חתוכות דאז איכא חשש טמאין ומסיק בטרופות וכו' וג"כ פירושו דברייתא אתי למעוטי שלא יקנה ביצים טרופות משום חשש טומאה ועל זה מקשה וכה"ג מי זבנינן מנייהו פירוש אפילו בלא חשש טומאה גם מצד חשש נבילות לא זבנינן כה"ג וא"כ מאי אתי ברייתא לאשמעינן במה שפרט דמשום נבילות וכו' הוא דלא חיישינן ומשום טומאה חיישינן הא במקום דאיכא חשש טומאה גם חשש נבילות וטרפות יש ובמקום דליכא חשש נבילות וטרפות ליכא חשש טומאה.

ובזה אתי לן שפיר מה שהקשה הרשב"א על תירוץ הגמ' דמיירי בטרופות בקערה א"כ מאי מהני של עוף פלוני ונדחק בזה מאד ולדידי אתי שפיר דכל הך פלפולא של ונבדוק בסימנין וכו' הכל על הברייתא קאי ולא על אבוה דשמואל ואבוה דשמואל דאוקמי באומר של עוף פלוני קאי אליבא דמסקנא דסימנין לאו דאורייתא ומיירי בשלימין: ובזה אפשר לתרץ שיטת הרמב"ם דסובר דהך ברייתא דלוקחין ביצים וכו' בישראל שאינו

מוחזק בכשרות מיירי ועליו סמכין באומר משל עוף פלוני וטהור אבל מגוי אין קונין כלל כי אם במכיר הבצים בט"ע ולפי זה אין פירוש לקושיית הגמ' וכה"ג מי זבנין מנייהו דמיירי בנכרי שיש רעותא לפנינו אמרינן דודאי ישראל מכרן לו משום שטרופות המה אבל בישראל אפילו חשוד מי איכא למתלי שישראל מכרן לו.

ואמרתי ע"פ מ"ש הש"ך בסימן פ"ו בנה"כ שאפילו שברה הנכרי לפנינו והרי ודאי לא מכרה לו הישראל טרפה אפ"ה כשם שאנו רואין אותה טרפה בידו יש רעותא ואמרינן שישראל מכרה לו טרפה הה"ד אם שברה וטרפה בפנינו הנכרי בקערה אמרינן כיון דאיכא רעותא דלמה היה ליה לשברה אלא ודאי של טמאה היתה ולכך שברה וטרפה בקערה שלא יכירוה ע"ש נמצא גם כן קושיית הגמרא כשם שאין קונין מנכרי כשיש רעותא אף שבלא"ה לא חיישינן לנבילה וטרפה ה"נ בישראל חשוד אף שבלא"ה לא חיישינן לטמאה מ"מ בטרופה בקערה נימא שרעותא זו מוכחת עלה דשל טמאה היתה ולהכי טרפה בקערה וג"כ לא נקנה ממנו אלא שלכאורה אין הדמיון עולה יפה דכאן באומר משל עוף פלוני מיירי וא"כ מרתת לשקר.

אמנם לפי מה שכתבתי דבטרפה בקערה לא שייך מירתת ופירשתי דברי הגמרא על הברייתא דברייטא אתי לאפוקי במקום דאיכא חשש טמאה ולדברי הרמב"ם אני מפרש בדרך אחר דהר"ן כתב לדברי הרמב"ם בכל מקום דקתני היינו אפילו בסוריא דאיכא ישראלים שאינן מוחזקים בכשרות ומזה הוכיח הרמב"ם דמנכרי אין קונין דאל"כ אדנקט רבותא סוריא לנקוט נכרים אלא ודאי דמנכרים באמת אין קונין מחשש טמאין והקשה למה אין קונין ונבדוק בסימנין וג"כ אין קושיא זו על אבואה דשמואל כי אם על גוף הברייתא ומוקי בטרופות ובאמת בטרופות לא שייך כלל של עוף פלוני משום דלא מרתת בטרופות וא"כ שפיר מקשה וכה"ג מי מזבנינן כיון דאיכא רעותא לפנינו וכי היכי דחזינן לענין חשש נבלות וטרפות דגם בגוי ליכא חשש ואפ"ה בשיש רעותא חיישינן הה"ד בישראל חשוד לענין טמאין: אלא דלפי זה קשה מה שהביא ברייתא כסימני ביצים כך סימני דגים שזה אינו ענין כלל לשמעתינן ובמס' ע"ז היה מוכרח להביאה אבל כאן דבביצים קיימינן היה לו להביא רק ברייתא דאלו הן סימני ביצים.

ובל"ז אמרתי דמברייטא זו לחוד איכא למימר דסיפא מפרש לרישא ומה דקתני רישא ראשה א' כד וכו' טהורה מפרש בסיפא דהיינו בחלמון מבחוץ וכו' ותרתי סימנין בעינן וחדא לחוד לא מהני אם לא בדקנו בסימן השני וא"כ הוה מוקמינן בחתוכות שגם המקשה ידע דאיכא למדחי הכא ועיקר הקושיא וכה"ג מי זבנינן וכו' כדמסיק וכל זה אם סימן א' מהני וא"כ כשדחי ליה בחתוכות הקשה ונבדוק בחלמון וצריך לומר בטרופות והקשה וכה"ג מי זבנינן אבל אי הוה אמרינן דתרתי בעינן לראיה בפנינו ראשה א' כד וגם חלמון מבחוץ הוה מוקמינן ליה בחתוכות לחוד ולא הוה קשיא ולא מידי לכך הקדים כך סימני דגים ובדגים ליכא חלבון וחלמון וא"כ ודאי סימן דראשה א' כד וראשה א' חד מהני והה"ד דבביצים מהני סימן א' ושפיר הקשה.

אבל לפי מה שכתבתי עיקר קושייתו דכיון ששברה באופן דליכא היכר בין טמאה לטהורה זהו הרעותא שמוכיח שטמאה היתה וא"כ אי הוה בעינן תרתי סימנין א"כ תכף כשחתכה לחוד הוה רעותא כיון ששוב ליכא היכר א"כ ודאי טמאה היתה ולכך חתכה

שלא נוכל להכירה וג"כ היה יכול להקשות וכה"ג מי זבנינן וכו' ולמה לי להביא רישא בסימני ביצים וכו': ונראה לע"ד ונתרץ ג"כ מה דהביא סיפא דברייתא חלמון וחלבון מעורבין וכו' ונתרץ ג"כ מה דמסיק אמר מר בידוע שהיא ביצת השרץ למאי הלכתא וכו' הא ודאי שכל זה אינו ענין לשמעתין אלא הואיל ומביא ברייתא זו רוצה לפרשה וקשה הרי מס' ע"ז היא קדומה בסדר הש"ס למסכת חולין והרי גם שם הובא ברייתא זו בששה דקרבי דגים ולמהלא פירש שם דבר זה למאי הלכתא.

ולתרץ כל זה אומר אני שמה שמחלק רמ"א בד"מ בסימני עוברי דגים בין להתיר העוברין עצמן ובין להתיר הדג עליהם וקאמר רמ"א הטעם כיון שיש רעותא לפנינו שאין קשקשין לדג. ולפי זה היכא שהדג לפנינו אפילו העוברין עצמן אינם ניתרים בסימני ואני אומר ודאי משה אמת ותורתו אמת לחלק בין היתר העוברין עצמם ובין היתר הדגים אבל לא מטעמיה אלא מטעם אחר אני אומר אפילו הדג ועוברים לפנינו אנו מתירים העוברים ע"פ סימניהון ולא הדג.

והוא ע"פ מה שכתבו התוס' בשמעתין בד"ה שאם ריקמה וכו' שביצת השרץ שלא ריקמה שריא מטעם חידוש כמו ביצת עוף טהור ובעופות טמאין הוא דרבי רחמנא לאיסורא מדכתיב בת היענה אבל לא בשרץ ומשמעות דברי התוספות שמותרת לגמרי איברא שהרשב"א בחידושיו כתב דאיסורא מדרבנן אבל פשט דברי התוס' משמע דלגמרי שריא הן אמת דלכאורה קשה לשטת התוס' למה נדחק הש"ס לומר שאם ריקמה שלוקה משום שרץ ונימא דנ"מ שאם לא ריקמה שהיא מותרת באכילה אמנם אומר אני דא"כ למאי הלכתא אמר בידוע שהוא ביצת השרץ הוה ליה למימר בידוע שהיא טהורה ולהכי צריך לתרץ נ"מ לחומרא במה שהיא ביצת השרץ דהיינו שאם ריקמה וכו'.

ואמנם אכתי נוכל לתרץ דנ"מ שהיא מותרת קודם שריקמה והא דלא אמר בידוע שהיא טהורה דא"כ הוה אמינא אפילו בשריקמה ג"כ מותרת לכך קמ"ל שהיא ביצת השרץ דאינה מותרת רק קודם שריקמה אלא דזה אינו דאף אם היא ביצת עוף טהור ג"כ אסורה כשריקמה אלא שאינו לוקה לכך מוכרח לתרץ נ"מ למלקות דאל"כ הוה ליה למימר בידוע שהיא טהורה אלא דלפי זה קשה הוה להשאר בתירוץ הראשון דנ"מ שאם ריקמה וניקבה שהיא מטמאה ומה דהקשה ודלמא דנחש הוה ליה לתרץ דבאמת אינו טומאה ודאית רק ספק וברה"י ספיקו טמא אלא שכוונת המקשה דאי ספק טומאה לא הוה ליה למימר בידוע שהיא ביצת השרץ רק הוה ליה למימר חלמון וחלבון מעורבין הרי זה ביצת השרץ מה אית לך למימר דאי לא הוה תני בידוע הוה אמינא שהיא ספק ביצת השרץ ואינו אלא טומאת ספק הרי באמת אין כאן אלא ספק דדלמא דנחש הוא ולפי מה שכתבתי הדרא קושיא לדוכתא דנימא לענין טומאה וסתם ביצת השרץ לא הוה מצי למימר דאם כן הוה אמינא שהוא רק ספק ביצת שרץ וספק ביצת עוף טמא והוה אסור באכילה קמ"ל בידוע ביצת השרץ להתיר באכילה אלא דהוה ליה למתני בידוע שהיא טהורה ועל זה שפיר שייך התירוץ דנ"מ שאם ריקמה שהיא מטמאה מספק עכ"פ ואי הוה תני בידוע שהיא טהורה הוה אמינא שבידוע שהיא מעוף טהור ואין כאן טומאה כלל וכל זה קשה לשטת התוספות דסברי דביצת שרץ מותרת לגמרי אמנם לדעת

הרשב"א שהיא עכ"פ אסורה מדרבנן בלאו הכי לא הוה מצי למימר דנקט ביצת השרץ להתיר באכילה.

והנה ביצת דגים טמאים ג"כ ודאי שדינו כביצת השרץ דדגים מעופות טמאים ג"כ אי אפשר למילף לשטת התוס' כשם דלא ילפינן ביצת שרצים מביצת עופות: והנה הרמב"ם ס"ל שכל זה אסור מן התורה אלא שאין בו מלקות עיין בדבריו פ"ג ממ"א הלכה א' והלכה ו' והרמב"ם שפוסק שכל זה אסור מן התורה הוכרח להמציא שאין בו מלקות לתרץ קושיית התוס' בד"ה שאם ריקמה ואכלה וכו' אלא שהרמב"ם ז"ל המציא לנו חילוק בביצי דגים טמאים אף שבהלכה א' הוה ביצי דגים טמאים לביצת בת היענה ולחלב טמא שכלם אין בהם מלקות כתב בהלכה ז וז"ל יראה לי שהאוכל ביצי דגים טמאים הנמצאים במעיהם כאוכל קרבי דגים טמאים ולוקה מן התורה נמצא חידוש לנו שאחר שהטיל הביצה לחוץ אין בו מלקות אבל הנמצא במעיו הוא כגופו.

הן אמת שאני תמה בדברי הרמב"ם הללו דהרי בהלכה א' משמע דגם ביצי דגים טמאים מבת היענה יליף עיין שם בדבריו ומעתה מ"מ אם הוא במעיו א"צ למילף מבת היענה דהרי כגופו הוא ואם הטילו לחוץ מיירי קשה מי משכחת לה ביצת דגים טמאים כה"ג והרי לר' דוסתאי בר' ינאי דג טמא אין לו עוברים כלל דקאמר סמי מכאן עוברים ולדידיה דג טמא אינו מטיל ביצים כלל ולר"ז דאמר זה וזה מטיל ביצים זה משריץ מבחוץ וכו' עיין בפרק אין מעמידין (דף מ ע"א) א"כ עכ"פ דג טמא משריץ מבפנים וא"כ אינו מטיל ביצים לחוץ כלל וא"כ דברי הרמב"ם קשים להולמן וצריך לומר דאף דג טמא משריץ מבפנים אין הכוונה שכל ביציו נשארים מבפנים אלא לפעמים מטיל ביצה לחוץ אלא שאותו ביצה שהטיל לחוץ אינה משרצת שוב: והנה דבר זה כתב הרמב"ם בלשון יראה לי מכלל שאין לו ראייה על זה מן התלמוד כלל.

ומעתה מי שרוצה לומר נגד זה ולהשוות עוברי דגים שבפנים כמו אותן שיצאו לחוץ יכול הוא לומר כן וא"כ אם נאמר ששויים א"כ לדעת התוס' אין איסור בעוברי דגים כלל ולמה נ"מ בסימניו וצריך לומר להתיר הדג עליהם אמנם יוקשה עלינו סוגיא דע"ז עוברי דגים שאינם ניקחים אלא מן המומחה למה לי מומחה כלל והא אין שום איסור בעוברי דגים כלל לא מן התורה ולא מדרבנן וצריך לומר אחת משתים או שנודה לסברת הרמב"ם דעוברי דגים הנמצאים בפנים אין דינן כביצה שיצאה לחוץ רק דינו כדג עצמו או שנודה לסברת הרשב"א דאף שאין בביצת השרץ איסור דאורייתא מ"מ מדרבנן אסור ולכך גם ביצת דג טמא אסור עכ"פ מדרבנן נמצא אחת משתים או שעוברי דגים אסורים מדאורייתא ואז יכול להיות ביצת השרץ מותרת לגמרי או שעוברי דגים אסורים רק מדרבנן אז גם ביצת השרץ אסור מדרבנן: והנה הר"ן במסכת ע"ז כתב שיש מחלקין ואומרים דדייקא בביצת עוף מהני של עוף פלוני וטהור אבל בעוברי דגים לא מהני של דג פלוני וטהור לפי שביצי כל עוף ידועין וניכרין משא"כ עוברי דגים ואומר אני מכח חומרא זו שכתב הר"ן יצא לנו קולא דמסברא זו עצמו דסימנין דאורייתא דאי ס"ד סימנין דרבנן קשה קושיית הגמרא למאי הלכתא נאמרו סימני עוברי דגים כלל דבשלמא בביצה שפיר אמרו שאם ראשו אחד כד ואמר משל עוף פלוני סמוך עליו אבל בדג דלא שייך של דג פלוני נפל סימנא בבירא אלא ודאי שסימנין דאורייתא וא"צ

לאמירה כלל אמנם נוכל לומר סימנין דרבנן ואפילו הכי בדגים מהני סימנין בעוברי דגים לפי שעיקר איסור עוברי דגים הוא רק מדרבנן ולכך סמכינן אסימנין משא"כ ביצת עוף טמא שאסור מן התורה לא סמכינן אסימנים כיון שסימנין לאו דאורייתא נמצא לפי זה אם נימא סימנין דרבנן מוכח דעוברי דגים אסורים עכ"פ מדרבנן דאל"כ למאי הלכתא נקט סימנין בעוברין כלל אי להתיר העוברין אפילו של טמאים מותרים ואי להתיר הדג לא סמכינן אסימנים ואמירה דמשל דג פלוני לא שייך בדגים כמ"ש למעלה בשם הר"ן הרי שאם סימנין דרבנן אז עוברי דגים אסורים מדרבנן ואז ליכא למימר כסברת יראה לי שכתב הרמב"ם וצריך לומר כסברת הרשב"א שביצת השרץ ג"כ אסור עכ"פ מדרבנן אבל אי סימנין דאורייתא נוכל לומר שביצת השרץ שריא לגמרי ובזה נעמוד על עומק כוונתו של רש"י ז"ל שכתב במס' ע"ז בד"ה ביצת השרץ וכו' ונפקא מני' אם ריקמה וניקבה מטמא במגע והנה כל עובר על דברי רש"י הללו ישתומם שהרי זה מימרא דחוויה היא שכאן בחולין הקשה על זה ודלמא דנחש וחוי' לדרכנו אמרתי לפי ששם באמת אין הגירסא בגמרא בידוע שהיא ביצת השרץ רק הגירסא זו היא ביצת השרץ וא"כ שפיר פירש רש"י לענין טומאה ואף דאיכא לספוקי בנחש באמת כוונתו על ספק טומאה משא"כ כאן בחולין הגירסא בידוע שזו ביצת השרץ.

אמנם לדרכנו הנ"ל יתורץ בלא"ה שפיר ובודאי גם שם קיצר הגמרא וגם שם הכוונה בידוע אלא לפי ששם לא האריך בגמרא לפלפל על מימרא זו בידוע שהיא ביצת השרץ לכך קיצר גם בהעתקת הברייתא אבל כוונת רש"י בידוע שהרי"ף השמיט בע"ז אוקימתא דנימוחו והיינו משום דסובר שהוא סוגיות חלוקות וסוגיא דט"ז סובר סימנין דאורייתא לכך מוקי בנימוחו אבל למסקנא כאן דסימנין דרבנןאף בלא נימוחו בעינן מומחה דלא סמכינן אסימנין וא"כ במס' ע"ז שהסוגיא סוברת סימנין דאורייתא ועכ"פ אין לנו שום הכרח שם לומר סימנין דרבנן דהרי מוקי בנימוחו וא"כ איכא דעוברי דגים אסירי מדאורייתא וסימנין שנאמרו בעוברי דגים אפילו להתיר הדגים עצמם אבל לעולם ביצת השרץ מותר לגמרי כסברת התוס' כאן וא"כ הא דקאמר בידוע שהיא ביצת השרץ בלא"ה ניתא דהיינו לומר שהיא מותרת לגמרי קודם שריקמה וא"כ עיקר קושיית למאי הלכתא היינו לומר שהיה לו לומר סתם הרי זו מותרת ועל זה שפיר משני נ"מ כשריקמה וניקבה שמתמא והיינו באמת ספק טומאה משום דאיכא לספוקי בנחש ואף שהוא רק ספק טומאה הוצרך לומר בידוע שהוא ביצת השרץ דאם לא אמר בידוע רק סתם ביצת השרץ הוה אמינא דספק ביצת שרץ הוא והיינו חוששין רק לחומרא לספק טומאה משום שרץ אבל לא היינו מתירים באכילה כי שמא של עוף טמא הוא לכך אמר בידוע שהיא ביצת השרץ להתיר באכילה ולא אמר סתם בידוע שמותרת להורות שיש כאן עכ"פ שרץ לטמא על כל פנים בספק טמא ספק שרץ טמא ספק נחש אבל בסוגיא דהכא ששם כבר מסיק דסימנין דרבנן וא"כ קשה סימנין עוברי דגים למאי הלכתא דשם לא שייך דג פלוני וצ"ל להתיר עכ"פ העוברין לפי שעוברי דגים אין עליהם רק איסור דרבנן מכלל דגם ביצת השרץ אסור מדרבנן וא"כ אין לומר כלל הנ"מ שתהיה מותרת קודם הריקום וא"כ למה אמר בידוע שהיא ביצת השרץ דאי טומאה באמת אין כאן טומאת ודאי דהרי איכא לספוקי בנחש ולכן נדחה תירוץ זה וצריך לשנויי לענין מלקות משום שרץ הארץ:

ואומר אני לסכרת הרשב"א שביצת שרץ אסור מדרבנן ולדידי שאם נרצה לדחות סכרת הרמב"ם מה שכתב בלשון יראה לי א"כ גם עוברי דגים אינם אסורים רק מדרבנן א"כ אין לנו צורך לומר כלל שום חילוק בסימנים בין ביצים לדגים וגם אין לנו שום הכרח לומר כלל דהנך סוגיות פליגי ואומר אני ששני הסוגיות סברי סימנין דרבנן אלא דתירוצין זה מועיל בשמעתין כאן לענין ביצי עוף דאסירי מדאורייתא אבל שם במס' ע"ז בעוברי דגים שאין עליהם איסור דאורייתא כלל שפיר הקשה למה לי מומחה ונבדוק בסימנין ולא היה יכול לשנויי סימנין דרבנן דאף שהם דרבנן מ"מ מועיל עכ"פ באיסור דרבנן והוצרך לשנויי בנימוחו ובזה אתי שפיר פסק הטור וכפי שפירש בו הרמ"א בד"מ שלהתיר הדג לא סמכינן אסימנין ולא מטעמיה דרמ"א שיש רעותא במה שאין בו קשקשים אלא מטעמא דידי שדג איסורו מן התורה אבל לענין העוברים מועיל שאין כאן אלא איסור דרבנן: ומעתה גם דעת הרי"ף נכון ואין אנו צריכין לומר שהרי"ף סובר שסוגיא דע"ז נדחית מפני סוגיא דחולין אלא שסובר הרי"ף מה דמוקי בנימוחו היינו בעוברי דגים אבל לר' דוסתאי דאמר סמי מכאן עוברין דדג טמא לית ליה עוברין וגרסינן בברייתא כך סימני קרבי דגים וקרבי דגים ודאי אסורים מן התורה וא"כ שוב אין צורך לאוקמי בנימוחו דאף בלא נימוחו לא סמכינן אסימנין דסימנין דרבנן והרי"ף פסק כר' דוסתאי כמבואר בדבריו ולכך השמיט אוקימתא דנימוחו ובאמת באומר אלו קרבי דגים מדג פלוני טהור מהני ולא הוצרך הרי"ף לכותבו שכבר כתב כן באלו טרפות בביצים והה"ד בדגים: ושיטה זו לפי מה שאני ביארתי גם הירושלמי אינו סותר גמ' דילן דהנה בדברי הירושלמי לכאורה לפי מה שהבינו בו התוס' ושאר הקדמונים ששמואל הראה לו קרבי דג שהיו שני ראשים כדין או חדין למה הוצרך להראות לו כזה מאי והלא ידע שמואל ששייב לו שהם טמאים שכבר אמר לו עוברי דגים טמאים עגולים וכו' שפירשו התוס' דהיינו סימני הברייתא ותכף היה לו לשמואל להשיב לו לא תסמוך על סימנין הללו שסופך לומר על טמא טהור ועל טהור טמא ולכן נלע"ד ששמואל לפי גירסת הירושלמי שהביאו התוס' במסכת זו אחזי ליה דהדר בקליפתה נלע"ד ששמואל הראה לו עוברי דגים שלא היו דומין לא לטהורים ולא לטמאים והיו צורתם משונה נוטים לכאן ולכאן.

ולפי זה לפי הסימנין היו קרבים אלו ספק. ומעתה הדבר תלוי בזה אם עוברי דגים אסירי מדאורייתא ראוי להחמיר בספיקן ואם אינן אסורים אלא מדרבנן ראוי להקל בספיקן ושמואל ג"כ סובר דסמכינן על סימני עוברי דגים אלא דאעפ"כ סובר סימנין דרבנן אלא שסובר שגם עיקר איסורייהו דעוברין אינו אלא מדרבנן וכמ"ש בזה היא דלא כסכרת ר"ת שרצה להתיר הדג עצמו על סימני העוברין והתחכם שמואל לעמוד על דעתו של נתן בר אבא מה דעתו אם סימנין דאורייתא או דרבנן והראה לו דהדרא בקליפתה שלא היו הסימנין ניכרין לא לכאן ולא לכאן וכן אף לפי העתק וגירסת הירושלמי שהראה לו חדא סלופתא ג"כ יש לומר כנ"ל שדג הזה היו עובריו נוטין לא לכאן ולא לכאן והשיב לו טמא וכשראה שמואל שהחמיר בספיקן א"כ ע"כ סובר כיראה לי שכתב הרמב"ם שעוברי דגים דינן כדגים ממש ואסירי מן התורה ואפ"ה אמר ידע אנא מפריש בין עוברי דגים טהורים וכו' א"כ מכלל דסובר סימנין דאורייתא וא"כ סופו להתיר הדג עצמו על הסימנין שהרי לסכרתו אין חילוק בין הדג ובין העוברין והשיבו שמואל לא ביש לי

דאמרת על טהור טמא דהיינו על ספק עוברין שראוי לומר טהור דספיקא דרבנן הוא לקולא ואמרת טמא אלא סופך לומר על טמא טהור שמתוך זה תאמר להתיר גם הדג על סימני העוברין ובאמת סימנין דרבנן ואינן מועילין להתיר הדג שהוא איסור דאורייתא וא"כ הירושלמי עם גמרא דילן שוה שסימנין דרבנן ומועיל להתיר העוברין אבל לא הדגים: ומעתה נבוא לבאר שיטתנו בחולין שלא יהיה בה שום שפת יתר ואומר אני שהמקשה שהקשה ונבדוק בסימנין ידע שיכול לדחותו שסימנין דרבנן ולכן הביא ברייתא ראשונה כסימני ביצים כך סימני דגים והיה קשה לו מה לו לתלות סימני דגים בביצים ומה חסר באמרו אלו הן סימני עוברי דגים וסימני ביצים כל שראשו א' וכו' אלא ודאי שחישב תנא דברייתא שאם יאמר סימני עוברי דגים וסימני ביצים וכו' הוה אמינא שסימני עוברי דגים מועיל רק לעוברים לפי שסימנין אלו דרבנן הם ומועיל באיסור דרבנן אבל לא להתיר הדג לכן אמר כסימני ביצים ובהו אין חילוק בין להתיר הביצה ובין להתיר העוף שהרי גם הביצה אסור מן התורה כך סימני עוברי דגים דהיינו להתיר גם הדג א"כ מכלל דסימנין דאורייתא דאי דרבנן א"כ בביצים באמת אינן מועילין רק בצירוף עוף פלוני ולמה תלה בהם ולמה חברם התנא אלא שלא תאמר להיפך דלהכי חברם התנא לומר כשם שסימני ביצים ודאי לאו לחלוטין שהרי ביצים אסורין מן התורה ואיך נתיר בסי' דרבנן כך סימני עוברי דגים ולהורות בא התנא כדעת הרמב"ם שכל הביצים וכל היוצא מן הטמא הכל אסור מן התורה דלאו דוקא בת היענה אלא כל הטמאים כיענה וכמו שכתב הרמב"ם בריש פרק ג' ממ"א לכן הביא סיפא דברייתא בידוע שהיא ביצת השרץ וקשה למאי הלכתא וצריך לומר שקודם שריקמה מותרת א"כ מוכח כדעת התוספות וכדשני ליה סימנין דרבנן א"כ על כרחך צריך לומר כדעת הרמב"ם ולהכי תבר עוברי דגים בביצה להורות שגם בעוברי דגים סימנין לחוד אינן מועילין או אפשר אף שנימא בזה כדעת הרשב"א מכל מקום להכי חידש לו שאם שני ראשין כדין ודאי טמא ולמה הוצרך לומר ודאי ודי שאין לנו סמך לטהר אפילו אומר עוף פלוני אלא חידש לו ודאי שאפילו עוברי דגים שאסורין מדרבנן אפ"ה בשני ראשין כדין אפילו ספק ליכא ואי הוה תני עוברי דגים בפ"ע הוה אמינא שכל זה להתיר הדג אבל לענין העוברין בעצמן אפילו שני ראשין כדין ספיקא הוה ומותרים מספק לכך חברם בביצה כשם שבביצה אף הביצה אסורה כך בעוברין שצד זה ודאי הוא ולא ספק ולפי זה עכ"פ מוכח שאינן מותרין לגמרי וגם ביצת השרץ אסורה או מן התורה כהרמב"ם או מדרבנן כרשב"א ועפ"ז הקשה אמר מר בידוע שהוא ביצת השרץ למאי הלכתא שאין לומר שמותרת קודם שריקמה שהרי באמת אסורה היא והוצרך לשנות כדמשני וכל זה כאן שמשני סימנין דרבנן אבל במס' ע"ז לא הקשה כלל למאי הלכתא לפי שיש לומר דנ"מ קודם שריקמה שמותרת לגמרי כסברת התוס': ועל פי הדברים האמורים למעלה נלע"ד דתנא דברייתא תנא דווקנא הוא ודייק ותני כסימני ביצים כך סימני דגים ואף דאמרינן ס"ד סנפיר וקשקשת כתיב ומשני סימני עוברי דגים לאו דמגיה בברייתא אלא פירושי קמפרש דתנא דברייתא כוונתו על סימני העוברים אמנם נקט כך סימני דגים להורות שאפילו הדגים עצמן ג"כ מותרים בסימני העוברים ודלא כדעת הטור שמחלק בין דגים עצמן לעובריהן וכל זה אי סימנין דאורייתא אבל אי סימנין לאו

דאורייתא והסימנין המה להחמיר שאם שני ראשין כדין ודאי טמא א"כ ליכא לתרץ כנ"ל.

ובזה אמרתי ליישב מה דבסוגיא דשמעתין בחולין גרסינן אלא אימא כך סימני עוברי דגים ובמס' ע"ז הגירסא אלא כסימני ביצים כך סימני עוברי דגים ולא גרסינן אימא ואמרתי ע"פ שפירשו הקדמונים דעת הר"ף דס"ל דסוגיות חלוקות וסוגיא דחולין סובר סימנין דרבנן וסוגיא דע"ז סובר סימנין דאורייתא וא"כ בחולין שהמסקנא סימנין דרבנן גרס אימא שמגיה הברייתא אבל בע"ז שהסוגיא דסימנין דאורייתא לא אמר אלא אימא וברייתא נשאר בגרסתה כך סימני דגים אלא שפירשו קמפרש דהיינו סימני עוברים ונקט דגים להתיר עליהם אפילו הדגים ואחר שובי נחמתי דהרי כאן בחולין קיימינן בדברי המקשה ואיהו אכתי ס"ל סימנין דאורייתא ולכן נ"ל בהיפך דאי גרסינן אימא אז אינו מגיה הברייתא דלא קאמר אלא אימא פירוש אתה תאמר כן לפרש הברייתא אבל במסכת ע"ז דלא גרס אימא אז מגיה הברייתא עצמו והוא על פי פירושי דסוגיא דע"ז לא פליג על שמעתין וגם שם קאי למסקנא דהכא דסימנין דרבנן אלא דאפ"ה מהני להתיר העוברין עצמם שהם אינם אסורים רק מדרבנן אבל לא להתיר הדגים וא"כ כאן בחולין דקאי בדברי המקשה שהיה סובר סימנין דאורייתא לכן אינו מגיה הברייתא וקאמר אלא אימא וכל אבל במסכת ע"ז דקאי למסקנא דסימנין דרבנן קאמר אלא כך סימני עוברי וכו' ומגיה הברייתא: פרק רביעי דף סח ע"א תוס' ד"ה סיפא מאי קמ"ל וכו' הנה דבריהם דחוקים ועוד דהרי גם עתה במסקנא כל סיפא מיותרת ולא תני לה רק אגב רישא וא"כ מתחילה מאי הקשה דלמא סיפא אידי רישא וכיון דכבר תני סיפא קתני בה החזיר לרבנותא דאפי' החזיר וכיון דתני החזיר בסיפא תני לה גם ברישא לכן נלענ"ד דודאי החזיר רבותא היא אלא עיקר קושיתו דלמה תנן בסיפא החזיר הא גם אי הוה תנן סתמא הוה מוכח דאיירי אפי' החזיר דאל"כ מאי קמ"ל תנינא איזה בכור וכו' וא"כ סיפא החזיר מיותר וגם רישא החזיר מיותר אלא ודאי דבאמת לא היה צריך לפרש החזיר בסיפא רק אידי דתני רישא החזיר תני גם בסיפא בפירוש החזיר ונמצא דגם למסקנא לאו כל סיפא מיותרת אידי רישא רק סיפא איצטריך משום רבותא דהחזיר רק שלא הי' צריך למתני בהדיא בסיפא החזיר דגם סתמא בהחזיר מיירי רק אגב רישא תני בסיפא והחזירו בפירוש וזהו כונת רש"י בד"ה אי אמרת בשלמא וכו' איכא לתרוצי סיפא דתני החזירו משום רישא וכו' ע"ש דמשמע דלאו כל סיפא תני אגב רישא רק והחזירו דסיפא הוא אגב רישא ודו"ק: שם ע"ב בד"ה אמר ר"י תימא וכו' עיין מהרש"א ולי נראה דודאי אם יש לר' יוחנן תנא דמסייע יכול לחלוק על הברייתא וא"כ כיון דרבנן מוקמי חז מהנך קראי לדרשא אחריתא כמ"ש התוס' בד"ה ואלביא דר"ש א"כ יש לומר דבהך דרשה סבר ר' יוחנן כרבנן ובגמל בן פרה סבר כר"ש וא"כ מוקי הנך תרי קראי חז לדרשא דדרשי רבנן מיני' וחז לגמל בן פרה ולכך הקדימו התוס' ר"י ודאי לא סבר כר"ש בגמל בן פרה וא"כ אפי' סבר כרבנן בהך דרשה אייתר עכ"פ חז מהנך קראי למקום חתך וקשיא לרבי שכיון שהתיר אפי' האבר עצמו מדפרט בחטאת וא"כ ק"ו למקום חתך ואייתר לדידי' חז מהנך קראי ודוק: שם גמ' איבעיא להו כו' הוציא כו' הנה אם רב אמר יש לידה לאברים נוכל להמציא ג"כ קולא דע"כ לא אסר רב אבר היוצא ולא מהני בו חזרה אלא משום לידה ודבר הנולד כבר נד ולד אבל לא מטעם קרא ובשר

בשדה טרפה דומיא דטרפה שאין לו תקנה ולפי זה במיעוט אבר שיצא דודאי לא שייך בו לידה כיון שהוא מיעוטו ובהיותו בחוץ אעפ"כ אסור בודאי לכ"ע בעודו בחוץ שהרי אינו בבהמה אבל אם החזירו אפילו הך מיעוט שכבר יצא חוזר ומותר אפילו לרב ללישנא בתרא שטעמיה דרב משום לידה ונמצא יש בכל אחד מהלשונות קולא וחומרא ואף דר' יוחנן דאמר דמהני בי' חזרה איתותב מברייתא ואיך נימא כהא ללישנא בתרא דרב יש לומר דאטו גם לברייתא דאיתותב מינה ר' יוחנן אטו ליכא מידי שיצא ממחיצתו שיחזור להיתרו והרי גם מעשר שני וביכורים מחיצתם היא חומת ירושלים.

ואעפ"כ חוזרת להיתרה אלא שאני הני דגלי רחמנא וא"כ נוכל לומר גם אבר שיצא מרחם גלי רחמנא לרבנן דחוזר להיתרו דתרי קראי פרסה ופרסות חד למקום חתך וחד לאבר ולא איתותב ר' יוחנן אלא במה שכללא כיל דכל מידי לבר מחטאת כלם חוזרות להיתרם וא"כ טרפה דקרא לאו דוקא א"כ זה נגד הברייתא: ולפי זה נלע"ד דלא איתותב ר' יוחנן אלא בלישנא קמא אבל בלישנא בתרא לא אמר ר' יוחנן אלא אין לידה לאברים לפרש"י להתירו בחזרה א"כ נוכל באמת לומר טעמי' דר' יוחנן מפרסה ומפרסות ובזה לא איתותב ומתורץ קושיית הרשב"א והר"ן על רש"י כיון דאיתותב ר' יוחנן א"כ איך מבעי' ליה לש"ס אליבא דמ"ד אין לידה וכו' ולפי מ"ש ללישנא בתרא לא איתותב ר' יוחנן: והא דמיאן רש"י בפירוש ר"ח והרי"ף היינו משום דסבר רש"י דלמ"ד אבר היוצא לא מהני חזרה שוב ודאי ליכא למיבעי בהוציא ידו והחזירה עד שהשלימו לרובו וכו'.

דכי היכי דלא מהני חזרה לאבר להתיר עצמו לא מהני ליה שום דבר דאי ס"ד שיש מקום לחלק בזה א"כ מי הכריחו ללישנא קמא דרב דמוקי משנתינו למקום חתך הא איכא לאוקמי בעובר וכגון שהוציא ידו והחזירה ושוב הוציא עד שהשלים לרובו דאי לא החזירו אז גם המיעוט שבפנים אסור וכשהחזירו אז כיון דהדר הדר אלא ודאי אף לל"ק דרב עכ"פ כיון שהאבר נשאר באיסורו לא מהני חזרתו לשום דבר וא"כ ע"כ ללישנא בתרא לר"י גם האבר מותר עוד נלע"ד טעמיה דרש"י שמיאן בפ"י הרי"ף ור"ח משום דודאי מוכח דלמ"ד שאין חזרה מועיל לאבר שיצא.

ודאי שגם אין חזרה מועיל לשום דבר ואמרינן הא נפיק ליה רובו דאלת"ה א"כ הא ודאי דאפילו למ"ד יש לידה לאברים היינו ברוב אבר אבל במיעוט אבר לא אמרינן יש לידה וזה פשוט מצד הסברא דלא עדיף לידת האבר מלידת הולד דברובו חשיב כילוד ובמיעוטו לא חשיב כילוד ועוד דאל"כ א"כ ללישנא יש לידה מה יענה רב משנתינו דליכא לאוקמי למקום חתך שהרי אפילו מיעוטו שבפנים לא מהני חזרה ק"ו דלא מהני למקום חתך ודוחק לאוקמי משנתינו שמקום חתך הוא ממש בצמצום בין הפרקים אלא דמיעוטו לא נאסר רק מה שיצא ולא אמרינן בי' לידה ולפי זה למה דחק למיבעי הוציא ידו והחזירה למ"ד אין לידה הרי אפילו למ"ד יש לידה שייך ספק זה שהוציא מיעוט אבר והחזירו ושוב הוציא מיעוט אבר והחזירו וכן כמה פעמים עד שלבסוף הוציא שנים ושלושה אברים והשלים לרוב אי אמרינן הא נפיק רובו או אמרינן כיון דהדר הדר אלא ודאי אפילו במקום דאין לידה מ"מ כיון שעכ"פ אין חזרה מועיל למה שיצא להתירו שוב אין מועיל חזרה לשום דבר.

ולפי זה צריך לומר דאף ללישנא בתרא דרב אפילו במיעוט אבר שאין בו לידה מ"מ למה שיצא שוב אינו מועיל חזרה ודלא כמו שכחבתי לעיללהמציא קולא ללישנא בתרא דרב וליתא דלישנא בתרא הוא רק להחמיר ולא להקל ומעתה עפ"י גרסת הרי"ף נשארה קושייתי למה בעי הך בעיא דוקא למ"ד אין לידה הא גם למ"ד יש לידה ג"כ יש מקום לבעי זו כנ"ל.

ומזה נלע"ד ראי' לדברי המגיד משנה בפ"ה ממ"א הלכה יוד שגרסת הרמב"ם הוא להיפך שבעיא זו הוא דוקא למ"ד יש לידה דאילו למ"ד אין לידה כשם שאין רוב אבר אוסר מיעוט הנשאר בפנים כך אין רוב אברים אוסרים מיעוט הנשאר אלא א"כ יצאו בבת אחת ולכן השמיטו הרי"ף והרמב"ם בעיות הללו שהמה דלא כהלכתא דהלכה כר"י דאמר אין לידה.

אבל הרא"ש שגרסתו ג"כ כגרסת הרי"ף וגריס בהבעי' למ"ד אין לידה לאברים כפי הנוסח שלפנינו קשה כנ"ל ולומר דס"ל להרא"ש כפי אשר כתבתי בתחלה דלמ"ד יש לידה יש ג"כ קולא במיעוט אבר שיצא אית ליה תקנתא בחזרה ולכך ודאי דלא אמרינן ב'י' הא נפיק ליה אלא אמרינן כיון דהדר הדר הנה זה אי אפשר למוקי לישנא דרב במה דברייתא הוה תיובת' ובמה שכתבתי לעיל דלא איתותב ר' יוחנן אלא במה דכללא כ"ייל וכו' הדרנא בי שאם אנו נאמר שהתורה התירה בפירוש לאבר שיצא וחזר א"כ על מה כ"ייל ר' יוחנן עוד להיתר והא בהך קרא דבשדה טרפה לא נכלל כ"א קדשים ואבר עובר ואם נימא דר' יוחנן התיר קדשים קלים ורק חטאת אסר רחמנא וזה דבר תימה שר' יוחנן יתיר יוצא של קדשים קלים אחר שחזרו ולא מצינו חידוש זה בכל הש"ס להתיר קדשים קלים שיצאו חוץ לחומת ירושלים אלא ודאי דקדשים קלים איתקשו לחטאת בקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וכיון דגלי רחמנא בחטאת פנימה הה"ד לכל הקדשים וא"כ גם ר' יוחנן בכלל שלו לא בא להתיר רק עובר שהוציא ידו ובזה איתותב ובהכי ניחא לי מה שתמה הראב"ד על הרמב"ם בפ"ה ממ"א הלכה י"א שכתב הרמב"ם שאם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה וכתב הראב"ד ושיבוש הוא שאפילו החזירה וחתכה אחר שחיטה לוקה משום ובשר בשדה טרפה וכו' ולדידי לא קשיא ולא מידי שמעולם לא כתב הרמב"ם בכל פרק ההוא שילקה משום ובשר בשדה טרפה וכו' וכן בפרק ט' מסנהדרין לא מנה בין הלוקין שהאוכל מעובר שהוציא אבר שלוקה והפרשת דרכים (בדף סח ע"ב) באמת תמה על זה.

ולדידי פשוט שאין בו מלקות משום שהוא לאו שבכללות וכן מפורש בתוס' במס' יומא (דף לו ע"ב) אלא שמצינו שהרמב"ם פוסק שם בחטאת שלוקה וכן בשלמים אפילו חזרו לוקה כמבואר בדבריו בפ' י"א ממעה"ק ונלע"ד משום דבבב"ב ושאר קדשים הן ק"ק והן קדשים קלים קודם שחזרו מפורש בהם לאו בקרא דלא תוכל לאכול כמבואר במס' מכות (דף יז ע"א) וכשחזרו גלי רחמנא בחטאת פנימה ואהדרי' לאיסורו והרי הוא בלאו ושאר קדשים איתקשו לחטאת ואף שהרמב"ם אחז בלשונו בפ' י"א ממעה"ק ובשר בשדה טרפה כוונתו שם דלא מהני חזרה כטרפה וזו דרשה יותר פשוט אבל עיקר המלקות הוא בחטאת מדפרט ביה פנימה ושאר קדשים ילפינן מחטאת ומה שאני תמה על דברי הרמב"ם הוא בפסח שיצא מחבורתו שפסק הרמב"ם בפ"ט מק"פ שלוקה ולא

מצינן בו לאו רק על ההוצאה חוץ לחבורה אבל אם הוציאו לאו על אכילתו לא מצינו רק ובשר בשדה טרפה והרי זה הוא לאו שבכללות ואולי מצא הרמב"ם לאו מפורש בו וזולת זה אני תמה למה לא כתב בפסח שלוקה אפילו החזירו לחבורה וכמו שכתב מפורש בשאר קרבנות בפ' י"א ממעה"ק והדבר צריך תלמוד כעת: ובזה נלע"ד לסתור ראיית ר' יוחנן שהביא מדאיצטריך בחטאת פנימה והרי שפיר איצטריך לאהדורי לאיסורו שילקה דאי מבשר בשדה כו' הוה לאו שבכללות ולכן נראה לע"ד דר' יוחנן לשיטתו דאיהו ס"ל טעם כעיקר אסור ואין לוקין עליו וכתבו התוס' לקמן (דף צה ע"ב וצט ע"א) בדבור המתחיל אמר רבא שסובר שהוא רק עשה ולא אמרינן אהדרי' לאסור רק בגיזה דפסולי המוקדשין דדרשינן תזבח זביחה התרתי לך ולא גיזה שלא הותר כלל אבל בדבר אחר לא שייך אהדרי' לאיסורו וא"כ גם כאן לא שייך למימר דפנימה דכתיב בחטאת אהדרי' לאיסורו וא"כ לא עשה שום פעולה למלקות ושפיר קאמר מדאיצטריך פנימה ש"מ דשאר איסורים כיון דהדרי שרי וחוי' לדרכנו אמרתי דרב ור' יוחנן כל אחד לשיטתו דהנה התוס' תמהו בד"ה הכל היו בכלל וכו' דלמה דמסיק דכל מילי דהדר שרי א"כ למה קרי לה טרפה ואני אומר למה דבעי לקמן מהו לחוש לחלבו כל חלב דעלמא לאו כאבר מן החי דמי ושרי וכו' וא"כ איכא למימר דגלי רחמנא במה שקראו טרפה שדינו כטרפה ממש שחלבו אסור כחלב טרפה ויותר ראוי לומר דלהכי קראו טרפה ממה דנימא דקראו טרפה שאין לו היתר שהרי כשהוציא ידו אלמלא לא נשחטה אמו או נתבלה אמו או שנולד לגמרי הרי הי' מותר בשחיטת עצמו וא"כ איך נאמר דגלי רחמנא שהוא כטרפה שאין לו תקנה.

ואולי לזה כיון רש"י בריש שמעתין בד"ה ובשר בשדה טרפה וכו' מי שיש לו מחיצה ויצא כגון בשר קדשים שיצאו נמי מהאי קרא נפקא לן. ומה בעי רש"י בזה ונראה שהי' קשה לרש"י מדוע זה פשיטא לי' דלהכי קראו טרפה שאין מועיל חזרה ובחלב מבעי' ליה מהו לגמוע חלבו ולמה לא נימא להיפך דקראו טרפה לאסור החלב ולכן פירש רש"י דגם בשר קדשים מהאי קרא נפקא וא"כ הך דרשה שהוא כטרפה שאין מועיל חזרה שייך גם בבשר קדשים אבל דנימא דקראו טרפה לאסור החלב זה לא שייך רק באבר של עובר אבל לא בבשר קדשים ולכן יותר ניחא לן למדרש מה דשייך בכל מה דרמוז בקרא זה: ונחזור לדברינו שאני מקשה מנ"ל כטרפה שאין לו היתר וזה נגד הסברא דהרי על כרחך הי' לו היתר אם הי' נולד או לנבל אמו יותר נוח לומר כטרפה לענין החלב ואומר אני דלומר דקרא אתי לאסור החלב לא משכחת לה כלל דממ"נ אם נפיק רובו הרי הוא כילוד ואין כאן איסור יוצא כלל ואם נפיק מיעוטו א"כ החלב הבא ממיעוט אברים הללו בטל בשאר חלב הבא מרוב אברי היתר ומדאורייתא חד בתרי בטל ואיך משכחת לה באיסור יוצא איסור החלב כלל אם לא בדוחק גדול שיצא מיעוט העובר ואח"כ כשהוציאוהו אחר שנתגדל נחתכו קצת האברים שלא יצאו עד שנשאר האברים שיצאו רוב וזה דוחק לאוקמי לקרא בכהאי גוונא ולכך אין ברירה כ"א לאוקמי קרא לומר שאין לו תקנה בחזרה ואם למאי הלכתא גלי בחטאת אלא ודאי למימר דדוקא חטאת אבל מילי אחריני כיון דהדר שרי וממילא שבקינן לקרא דטרפה דדחיק ומוקים אנפשי' לענין החלב וכגון שנחתך אח"כ מקצתי אברי ההיתר וכל זה לר' יוחנן דס"ל מין במינו בטל אבל רב לשיטתו דס"ל מין במינו לא בטל וא"כ משכחת לה איסור החלב

שפיר וא"כ מסברא החיצונה מוקמינן קרא לענין החלב ולא לענין שאין לו תקנה והוכרח רחמנא לכתוב בחטאת ומחטאת ילפינן דלגמרי אקשינן לטרפה שאין לו שום תקנה: ובזה ניחא לי מה דפירש רש"י דעולא פליג ארב יהודה ולכאורה יפלא רב יהודא משמי' דרב אמר לשמעתי' ועולא משמי' דר' יוחנן אמר לשמעתי' ור' יוחנן ורב פליגי אבל עולא ורב יהודא לא פליגי כלל.

אבל לדידי ניחא דרב יהודא פירש טעמי' דרב משום דיליף מטרפה ועל זה פליג עולא דאדרבה אם היה מוכח מטרפה לאיסור היה מוכח מחטאת להיתר אבל אדרבה רב לטעמיה ולדידי' לא מוכח מטרפה ואדרבה מחטאת הוא דיליף לאיסור. ואין להקשות הרי גם לר"י דס"ל חד בתרי בטל אפ"ה משכחת לה איסור החלב מן התורה ושפיר משכחת לה שיהיה רוב העובר אסור משום יוצא ואעפ"כ אינו ניתר בשחיטת עצמו וכגון שהוציא ידו והחזירו ושוב הוציא ידו וכו' עד שהשלים לרוב וכיון דקאמר בגמ' את"ל כיון דהדר וכו' הכי קיי"ל וכן פסק הרשב"א והרא"ש וא"כ הרי רוב האברים אסורים דלענין האברים עצמם לא מהני חזרה ללישנא בתראדר' יוחנן ולענין דלא יוחשב כילוד מהני החזרה ולא מהני שחיטת עצמו ובזה העובר שפיר החלב אסור מן התורה שרוב האברים נאסרו וא"כ שפיר מוקמינן קרא לאיסור החלב ואיצטריך חטאת לומר דגם לזה הוה כטרפה ששוב לא מהני חזרה להיוצא ונילף כולהו מחטאת אומר אני שזה אינו דכיון דכה"ג מוקמית לאיסור החלב א"כ ממילא מוכח שאבר היוצא נשאר באיסורו ולא מהני ליה חזרה דאל"כ איך הוה רוב העובר לאיסור והרי אותן שחזרו הותרו אלא ודאי שלא הותרו וא"כ ממילא מיותר חטאת ומדגלי בחטאת מכלל דכל מילי כיון דהדור שרי.

ובזה נלע"ד לתרץ שיטת הרא"ש הא דמבעיא ליה דוקא למ"ד אין לידה ולא בעי' למ"ד יש לידה אלא שהוציא מיעוט אבר והחזירו וכו' ואומר אני אדרבה הרא"ש מודה בזה להרמב"ם דאף למ"ד יש לידה מ"מ שייך בעי' זו ולידה מהני לענין אותו אבר לאיסור גם המיעוט אבל לענין העובר אם החזירו אמרינן כיון דהדור אלא שלהרמב"ם לא שייך בעיא זו אלא למ"ד יש לידה אבל למ"ד אין לידה ודאי מהני חזרה לענין העובר ולהרא"ש לכולהו אמוראי שייך בעי' זו וא"כ למ"ד יש לידה והא ודאי שגם הוא מודה דביעוט אבר שיצא אף דלא מחשב לידה מ"מ לא מהני חזרה להתיר חלק זה שיצא דאל"כ ברייתא הוה תיובתא וכמו שכתבתי לעיל.

וא"כ קשה היא גופה מנ"ל לברייתא למילף דהוה כטרפה לענין חזרה ודלמא כטרפה הוא לענין החלב ומשכחת ליה איסור חלב מן התורה בהוציא רוב אבר והחזירו ושוב הוציא וכו' עד שהשלים לרוב ואז אותן אברים שיצאו ודאי שנשארו באיסור כיון דהוה כילוד לענין האבר עצמו ודאי לא מהני חזרה ולענין שאר העובר אמרינן כיון דהדור וכו' ולא נפיק רובה דעובר בבת אחת ולא הוה כילוד וא"כ רוב העובר נאסר ושחיטת עצמו לא מהני לי' ושפיר החלב אסור מן התורה ומנ"ל למילף משרפה שאם הוציא מיעוט האבר דלא מהני ליה חזרה אלא ודאי דלמ"ד יש לידה ודאי לא אמרינן כלל כיון דהדור אפילו לענין העובר וא"כ לא משכחת לה איסור חלב כלל שהרי באיזה אופן שנאסר רוב העובר ממילא מהני ליה שחיטת עצמו ודוק.

ולכך בעי דוקא למ"ד אין לידה: אלא שאומר אני מעיקרא דדינא פירכא מה שרציתי לחדש דלר' יוחנן לא משכחת איסור חלב מן התורה שהרי לא משכחת לה איסור יוצא דלא מהני שחיטת עצמו אלא במיעוט העובר וא"כ מדאורייתא החלב בטל חד בתרי בשאר האבר' דמין במינו מדאורייתא בטל ברוב.

הא ליתא דהנה המשנה למלך בפ"א ממטמאי משכב הלכה י"ד שתמה על כל הפוסקים שפסקו בעיא זו דמהו לגמוע חלבו לחומרא והרי מדאורייתא חד בתרי בטל וא"כ אין על חלב זה רק איסור דרבנן וכיון דהוא בעי' דלא איפשטא הוה להו לפסוק לקולא וכמו כן תמה על חכמי אשכנז שקצתם רצו לשער בששים וקצתן החמירו שאין אנו בקיין בטיב האברים ושמה אבר זה מוציא חלב יותר משאר אברים ותמה כיון דספק הוא הוה ליה כמין במינו שנשפך דאזלינן לקולא ואמרינן שהיו בו ששים ומתוך כך השיג על כל חכמי אשכנז וחדש דבר חדש שחלב זה אינו בטל כלל שכל דבר שמעורב מתחלת ברייתו ומתחלת ביאתו לעולם אינו בטל ונסתייע מדברי המרדכי בשם רבינו משולם שכתב על ההוא דיבמה שרקקה דם דאמרינן אי אפשר בלא צחצוחי רוק ואמאי מהני ונימא דמיעוט רוק בטל בדם וכן הא דש"ז של זב מטמא טומאה חמורה משום דאי אפשר לו בלא צחצוחי זיבה ואמאי לא בטל ברוב אלא כיון שתחלת ביאתו לעולם בא מעורב לא בטל.

ולכן החלב הזה שמעורב מתחלת ביאתו לעולם אינו בטל. ואני אמרתי לקיים דברי חכמי אשכנז ודאי הא מלתא דרבינו משולם לחלק בין דבר המעורב מתחלת ברייתו הוא דבר חדש וצריך טעם.

ונראה משום דהא דכל דבר בטל ברוב ילפינן לה מדכתיב אחרי רבים להטות ולכך בעינן דומיא דסנהדרין שלא היו מעורבים מתחלת ביאתם לעולם. וכל זה בכיטול ברוב אבל מה שבטל בששים לאו מתורת אתרי רבים להטות אתינן עלה דא"כ תסגי ליה רובה אלא מטעם שכשיש ששים בטל הטעם במעוטו ואין נרגש ומכאן דליתא כלל דמי והא ראייה דהיכא דחזינן שטעם נרגש יותר מששים באמת אינו בטל וכן אם טעמו קפילא ולא נרגש הטעם אפילו בפחות מששים בטל.

וכל זה במין בשא"מ אבל במינו בטל ברוב שאין כאן טעם כעיקר ובדבר המעורב מתחלת ברייתו דלא שייך בו אחרי רבים להטות מ"מ אם הוא פחות מששים בטל דזה לאו מטעם הטיה אחרי רבים הוא וכן מין במינו אף דלא בטל ברוב מ"מ לא גרע משא"מ ואם כיוצא בזה בשא"מ לא היה נרגש הרי הוא כמאן דליתא ובזה מינו ושאינו מינו שוים וא"כ יפה עשו הפוסקים הראשונים שפסקו בעיא זו לחומרא שזה הוא ספק דאורייתא ויפה פלפו חכמי אשכנז האחרונים להתיר בששים ולהחמיר בספק ששים ואדרבא דברי הש"ך בסימן י"ד ס"ק י"ב אצלי תמוהים ע"פ דברי רבינו משולם הנ"ל רק מטעם אחר אפשר להקל אי יש ספק אם יש ששים דהוה ס"ס כיון שגוף איסור חלב זה הוא רק מספק שהוא בעיא דלא איפשטא.

ועכ"פ יצא לנו מזה דלא שייך למימר בחלב זה דבטל חד בתרי וא"כ שפיר משכחת איסור החלב מן התורה לכל השטות וא"כ נסתר כל היסוד הנ"ל ונשאר קשה לשיטת הרא"ש כנ"ל: ונלע"ד דלמ"ד יש לידה לאברים ומיעוט שבפנים ג"כ נאסר דאזלינן בתר

רוב שבחוץ והוה כאלו כלו בחוץ וקשה מדוע לא נימא להיפך שאם יצא מיעוט אבר דנשדי ליה בתר רובה שבפנים והוה כאלו לא יצא ולא יהיה נאסר אם חזר לפנים וכמו כן קשה בעובר עצמו מדוע ברוב העובר שיצא גם המיעוט הוה כילוד ולמה לא נימא להיפך במיעוט שיצא שנשדי בתר רובה ותיהני ליה חזרה.

ונראה כאשר ניתן לב ג"כ להבין למ"ד יש לידה למיסר מיעוט אבר שבפנים והרי לקמן (דף ע"א) דפשיטא דלא שבקינן רובה דעובר ואזלינן בתר רובה דאבר ולמה כאן סבר רב למיסר מיעוט שבפנים ושבקינן רוב עובר שבפנים ושדינן מיעוט אבר בתר רוב אבר שיצא. ובאמת ממה דבעי רבא לקמן יצא חציו ברוב אבר הוכיח הרז"ה שהלכה כר' יוחנן דאליבא דרב פשיטא דהאי דגוואי בתר אבר שדינן מ"מ במה דקאמר בגמרא דרך תמיה פשיטא דלא שבקינן רוב עובר וכו' אי אפשר שיהיה זה נגד סברת רב דאי רב לא ס"ל כן א"כ למה לא נימא דמבעיא ליה עכ"פ לרבא ולכן נלע"ד דבשלמא התם פשיטא דלא שבקינן רוב עובר שכבר יצא וחל עליו קדושת בכור ואזלינן בתר רוב אבר.

אבל כאן נהפוך הוא רוב אבר שיצא כבר חל עליו שם איסור יוצא שהוא איסור אבר מן החי ורוב עובר שבפנים עדיין לא חל עליו ההיתר בבהמה תאכל עד שתשחט האם אבל כל זמן שלא נשחטה לא שייך ביה היתר וא"כ לכך אזלינן בתר רוב אבר שכבר חל עליו האיסור ושבקינן רוב עובר שעדיין לא חל עליו ההיתר ולכן גם במיעוט אבר או עובר שיצא נאסר ולא אזלינן בתר הרוב שבפנים לפי שעל חלק זה שיצא כבר חל שם איסור ועל מה שבפנים עדיין לא חל ההיתר ולפי זה כל זה לענין איסור האבר אבל לענין איסור העובר שבפנים עדיין לא חל שם איסור קודם יציאת רוב האברים וא"כ לענין איסור העובר ודאי אי אפשר לצרף מיעוטו שבפנים דלא שבקינן רוב עובר ואזלינן בתר רוב אבר אלא שאם לא החזירו והוציא עוד רוב כמה אברים עד שבצירוף כולם אם נשאר גם מיעוטן שבפנים יהיה רוב עובר ודאי נאסר דשם זה לאסור כבר חל ושם ההיתר אם ניזל בתר מה שבפנים עדיין לא חל.

אבל אם החזיר קודם שהוציא שאר אברים פשיטא דלענין מיעוטו שבפנים מהני שלא יצטרף לאסור וכיון דרב סתמא אמר יש לידה ולדידיה מעוטו שבפנים הרי הוא לגמרי כזה שבחוץ שהרי הוא כאלו ילוד א"כ מכלל שגם לזה הרוב שיצא מהני חזרה לענין שלא יאסר העובר שבפנים ולכך לא בעי למ"ד יש לידה: ובזה שכתבתי לחלק בין איסור שכבר חל שם נלע"ד פירוש דברי הגמרא בסוף שמעתין דקאמר אלא כל מכח לאאמרינן אלא מהו לגמוע חלבו והנה גם על החלב יש להקשות והלא כל חלב מכח חלב ודם קאתי והרי חלב ודם אין תקנה בשחיטה ואפ"ה מותר אלא כל מכח לא אמרינן כי היכי דאמרינן בולד ולכן נראה בשלמא מה שחלב אינו נאסר מכח חלב ודם ניחא שהרי החלב הזה אינו חלב ודם ממש וכל מכח לא אמרינן אבל אבר מן החי החלב ממש הוא אמ"ה וכל חלב דעלמא אמ"ה הוא אלא דרחמנא שריא והיינו היכא דאיכא תקנתא בשחיטה אבל אבר זה היוצא לעולם נשאר אמ"ה והחלב שבא ממנו איסור זה עצמו עליו ושמו הראשון עליו לא נקרא מכח.

משא"כ הולד דלא שייך על הולדות לומר שהוא אמ"ה של אמו שהרי הולד יש לו חיות בפני עצמו ושחיטה מהני ליה: ועל פי מה שכתבתי דלר' יוחנן לא שייך איסור בחלב

שהרי חד בתרי בטל אם לא היכא שהוציא ידו והחזיר ושוב הוציא ידו וכו' עד שהשלים לרוב שאז רוב העובר אסור ושחיטה לא מהני בזה שייך איסור החלב אלא דאז ממילא מוכח דלא מהני ליה חזרה נלע"ד לפרש מה דמסיק תיובתא דעולא ולכאורה עולא מה עבידתיה עולא מה ששמע מר' יוחנן אמר והוה ליה למימר תיובתא דר' יוחנן.

ונלע"ד במה דאמר עולא אלא הכי אמר ר' יוחנן הכל היה בכלל וכו' דברים אלו שמע עולא מר' יוחנן ומה שאמר עולא ואבר עצמו שרי לא שמע מר' יוחנן בפירוש אלא מכללא דהך דאמר אבל מילי אחרנא כיון דהדר שרי אמר עולא ואבר עצמו אסור אלא דכבר כתבתי שאין לנו דבר אחר לומר שעליו כיון ר' יוחנן דהיכא דהדר שרי כי אם עובר שהוציא ידו שהרי אין שום סברא לומר שר' יוחנן התיר קדשים קלים כשיצאו חוץ לחומת ירושלים שלא מצינו חידוש זה בכל הש"ס אלא ודאי דכולהו קדשים איתקשו לענין יציאתם חוץ ממחיצתם בפסוק לא תוכל לאכול בשעריך כמבואר במס' מכות (דף יז) ולא נשאר שום דבר בהך קרא ובשר בשדה טרפה להתירו בחזרה כי אם עובר שהוציא ידו.

אמנם מצאתי עוד דבר אחד פסח שיצא חוץ לחבורתו. ובאמת אני תמה מאד על הרמב"ם בפ"ד מק"פ שאמר שבשר פסח שיצא חוץ מחבורתו נפסל למה לא פירש לנו אפילו חזר לחבורתו וכדרך שפירש לן בהדיא בפ"א ממעשה קרבנות בקדשי קדשים חוץ לחומת עזרה ובקדשים קלים חוץ לירושלים ונלע"ד משום דברייתא סתמא קתני ת"ל טרפה אלא שרבה הוא דמפרש כטרפה שאין לו תקנה והנה לפי זה גם פסח הרמוז בהך קרא בחוץ לחבורתו ג"כ אמרינן כטרפה שאין לו תקנה שהרי דבר זה שייך גם בפסח אמנם הא דטרפה אין לו תקנה ג"כ לא בריר כולי האי והרי הרמב"ם ס"ל לקמן בשמעתין בצ"ה שאם נחתך בצומת הגידין טרפה ואם חזר אח"כ וחתך הרגל למעלה מצומת הגידין חוזר להכשרו והרשב"א בחידושו באמת הקשה עליו משמעתין דקאמר כטרפה דאין לו תקנה.

ואומר אני דר' יוחנן מעולם לא כיון להתיר עובר שהוציא ידו והחזירה שגם הוא ראה ברייתא זו ור' יוחנן כיון במה שאמר כל מילי דהדר שרי על פסח שיצא חוץ לחבורה שזה דבר חדש בפסח מה שלא מצינו בשאר קדשים ולדבר זה לא איתקש פסח כלל לחטאת ור' יוחנן מפרש ברייתא כטרפה לאסור החלב אבל לא לענין דאין לו תקנה מתרי טעמי חדא דאיך אפשר לומר דקרא כיון שלא יהיה לו תקנה והרי על כרחך אינו דומה לטרפה שהרי על כרחך יש לו תקנה אם יולד או אם אמו תהיה טרפה או אולי סובר ר' יוחנן דגם טרפה יש לה תקנה וכדעת הרמב"ם אלא סובר כטרפה לאסור החלב אלא מדאסר החלב ממילא מוכח שאין חזרה מועיל דאל"כ לא משכחת רוב עובר אסור משום יוצא שלא יהא ניתר בשחיטת עצמו וא"כ זה שייך בעובר שהוציא ידו אבל פסח שיצא חוץ לחבורה אינו נפסל לעולם וחוזר להיתרו ועל פסח כיון ר"י וא"כ אין תיובתא על ר' יוחנן מברייתא אבל עולא שמפרש דברי ר' יוחנן להתיר גם בעובר ודאי קאי בתיובתא מהך ברייתא ולכן אמר תיובתא דעולא וא"כ הרמב"ם מספקא ליה בפירוש הברייתא אי כר' יוחנן או אולי כיון דללישנא בתרא לא אמר ר' יוחנן הכי א"כ קיימא מלתא דרבה שפירש מה טרפה שאין לה תקנה לכך לא הזכיר בפסח לא לאיסור ולא

להיתר ובעובר עכ"פ אסור ובהלב מספקא ליה דאולי ללישנא בתרא גם ר' יוחנן מפרש כרבה ולא קאי כלל לאסור החלב.

ובזה ניחא מה שהשמיט הרי"ף בעיא דמהו לאסור חלב. דאיהו סבר דר' יוחנן איתותב רק במה שהתיר אבר אבל במה שהתיר פסח לא איתותב וא"כ דומיא דטרפה היינו לאסור החלב וא"כ כיון שהזכיר הרי"ף ובשר בשדה טרפה ממילא החלב אסור: עוד נלע"ד לפרש מה דאמר תיובתא דעולא דהנה כבר כתבתי שאיך אפשר לפרש דומיא דטרפה שאין לו תקנה והרי על כרחך יש לו תקנה בשחיטת עצמו אלא דכל זה לרבנן דס"ל דגם בן ט' חי נותר בשחיטת אמו אבל לר' מאיר דסובר בן ט' חי אינו נותר בשחיטת אמו א"כ לא משכחת איסור זה של עובר שהוציא ידו רק בנפל שאין לו שחיטת עצמו כלל א"כ שפיר אמרינן דומיא דטרפה.

ובזה תירצתי מהא דמביא כל סיומא דברייתא עד מגע טרפה שחוטה והרי לקושיתו לא היה צריך רק רישא דברייתא עם סיפא דרישא דהיינו שחט את אמו ואח"כ החזירו אסור באכילה אבל כל סיפא דפליגי לענין טומאה לא שייך כלל לקושייתו ולדידי ניחא דלדידי שמעתא דרב דיליף מטרפה כר"מ היא וא"כ נוכל לומר דזה שייך בפלוגתא דר"מ ורבנן ורב ס"ל כר"מ ואם כן לא היה יכול להקשות מברייתא דאולי ברייתא זו כרבנן או דלמא ע"כ לא אסר רב אלא בנפל דשייך דומיא דטרפה אבל בבן קיימא גם רב מתיר ולכן מביא סיפא דקתני דברי ר' מאיר וא"כ על כרחך בנפל מיירי ואפ"ה ר"מ עצמו מתיר דהא לא פליג ר"מ ארישא כלל.

ולפי זה גם ר' יוחנן לא איתותב מברייתא דלקמן דנוכל לומר להיפוך ברייתא זו כר"מ ור' יוחנן כרבנן ס"ל אלא דעולא השיב לרב יהודה מאן יהיב לן מעפרא וכו' אלא הכי אמר ר' יוחנן ומה היה חסר לו באמרו אבל ר' יוחנן אמר ואבר עצמו מותר ועוד דלשון מאן יהיב לן מעפרא הוא כמבקש מחילה מרב ושמאל שמדבר נגד כבודם וכי בשביל שאמר שר' יוחנן חולק עליהם מבקש מחילה מהם אלא דכוונת עולא לתמוה על רב ושמאל שאמרו נגד מקרא מפורש שהרי שפיר הוכיח ר' יוחנן מדגלי בחטאת א"כ על כרחך סובר עולא שאי אפשר לחלוק על דרשה זו ושפיר מותיב שהרי ברייתא חולקת על זה דקאמר תיובתא דעולא אבל ר' יוחנן אמר הך ברייתא כר"מ ואנא דאמרי כרבנן ומה דאמר ר' יוחנן הכל היו בכלל ובשר בשדה לא היה כוונתו משום דומיא דטרפה כסברת התוס' אלא דמן הסתם דבר הנאסר מסברא שנשאר לעולם באיסורו ולכך הוכיח מדגלי בחטאת וכו': והנה מה שהקשה ממשנתנו על רב ולדידי מאי קושיא ודלמא משנתנו בבן קיימא וכרבנן ורב בנפל איירי וכר"מ ונלע"ד משום דרב קאמר ואבר עצמו אסור א"כ לאו מימרא בפ"ע הוא דא"כ הוה ליה למימר אמר רב עובר שהוציא ידו והחזירו האבר עצמו אסור אבל מדקאמר ואבר עצמו אסור מכלל דעל המשנה קאי ובמשנה הוא שמפרש ואבר עצמו אסור וא"כ אי רב מיירי בנפל דוקא א"כ משנתנו ג"כ בנפל ושפיר הקשה לו ממתניתין.

אלא דקשה איך אפשר לאוקמי משנתנו בנפל והרי במשנתנו קאמר הוציא ראשו אע"פ שהחזירו הרי זה כילוד ולכאורה הוה ליה למימר בסיפא ההיפוך מהרישא דברייתא קאמר מותר באכילה הוה ליה למימר בסיפא אסור באכילה בשלמא לר' יוחנן דאבר

עצמו מותר וא"כ רישא להתיר האבר בא. ואי הוה אמר בסיפא אסור באכילה ה"א שהראש לחוד אסור ולכך קאמר הרי זה כילוד שנדע שכל העובר אסור אבל לרב ע"כ אעובר קאי והוה ליה למימר אסור באכילה ואמרתי שבא להודיע הרי זה כילוד גם לקולא שכל העובר נותר בשחיטת עצמו וא"כ על כרחך משנתנו בבן קיימא איירי וכרבנן דלא כר"מ ובזה אמרתי במה שכתבו התוס' בסוף ד"ה טעמא וכו' והוה מצי למפרך הכי ממתניתין דנדה והנה התוס' לא כתבו זה בלשון קושיא רק דהוה מצי למפרך מנדה אלא כיון שיכול להקשות גם מבכורות הקשה מבכורות ולכאורה דבריהתוספות תמוהים כיון דבכורות קדים בש"ס א"כ מהיכי תיתי ישבוק בכורות שבסדר קדשים ויקשה מנדה שבסדר טהרות ונראה דגם מבכורות לחוד לא קשיא דהנה יש לדקדק בגמרא דקאמר וכ"ת אשמעינן באדם וקמ"ל בבהמה דאדם מבהמה לא יליף וכו' ועביד צריכא כפולה משני צדדים ולכאורה למה למימר דאדם מבהמה לא יליף הא על כרחך גם המקשה ידע זה דאל"כ אף אם לו יהיבנא דמשנתנו דלא כרב ורישא דוקא מ"מ אכתי למה לי הך דבכורות דהרי עכ"פ מוכח מסיפא דראש הוה כילוד אלא דידע דאדם מבהמה לא יליף וא"כ לא הוה צריך לחדש לו רק הצד השני דבהמה מאדם לא יליף.

ואמרתי דהמקשה דהיה סבור דמשנתנו דלא כרב לא הוה צריך לשום צריכא דתרוייהו משניות מוכרח לשנותן דמשנתנו ודאי משנה צריכא היא הרישא לאפוקי מדרב ובכורות ג"כ צריכא דאי לאו דאשמעינן בבכורות דראש הוה כילוד הוה אמינא דכאן במשנתנו סיפא עיקר לאשמעינן דראש הוה כילוד ולא הוה ידעינן לאפוקי מדרב יהודה אמר רב ולכך תנן בבכורות דראש הוה כילוד כדי שנדע שמשנתנו רישא דוקא ולכן הוכרח התרצן לחדש לו צריכא משני צדדים.

ולפי זה קשה להיפך קושיא מעיקרא ליתא דלעולם משנתנו סיפא עיקר דראש הוה כילוד ולהכי תנן דבר זה כאן כדי שתהא משנה דבכורות מיותר לאפוקי מדשמואל דאמר אין הראש פוטר בנפלים. וצריך לומר דבלא משנתנו ג"כ ידעינן דלא כשמואל דהרי שמואל איתותב שם בבכורות מכח משנה דבכורות עם משנה דנדה וא"כ ע"כ מבכורות לחודא לא קשיא אם לא נצרף משנה דנדה א"כ שפיר כתבו התוס' דהוה מצי לאתויי הך דנדה.

אלא דלפי זה הוא גופה קשיא דלמה הקשה מבכורות דמינה לחודא לא קשיא והוה ליה להקשות מנדה לחוד וליכא למימר ג"כ דלהכי תנן משנתנו כדי שתהא נדה מיותרת לנפל דהרי מנדה בלא"ה צריכא לדבר חדש דרוב ראשו סגי וצריך לומר להיפך דהוה מוקמינן משנתנו בנפל מחמת יתורא ולהכי לא קשיא כ"א ע"י בכורות בצירוף נדה אז משנתנו מיותר אבל לפי מה שכתבתי דמשנתנו על כרחך בבן קיימא מדתנן ה"ז כילוד א"כ מנדה לחוד הוה יכול להקשות.

ונראה דמשנתנו מחמת יתורא הוה מוקמינן בכל גוונא בבן קיימא מדתנן כילוד ובנפל מחמת יתורא ועכ"פ אי אפשר לאוקמי משנתנו כר"מ: ועוד קשיא לי לפ"ז דנוכל לומר דרב כר"מ א"כ מאי מקשי מברייתא דפרסה החזיר ודלמא הך ברייתא כרבנן ונראה מקרא הקשו שהרי מתרי קראי דריש כברייתא: דף סט ע"א בעי רב חנינא הוציא העובר ידו בעזרה וכו' מגו דהוה מחיצה לקדשים וכו' הנה למ"ד וולדות קדשים בהויתן קדושים

ולא במעי אמן א"כ איך תהני ליה מחיצת העזרה להיות כאלו לא נולד וא"כ הרי הוא חולין גמורים ומה ענין מחיצת העזרה לחולין אלא ודאי במעי אמן הם קדושים ובזה נלע"ד לתרץ דעת הרמב"ם בפ"ז מה' תמורה הלכה ג' השוחט חטאת ומצא בה בן ז' חי הרי זו נאכלת כבשר החטאת ותמה שם הכ"מ למה שביק רשב"ג והרי כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו ולדידי ניחא כיון דסוגיא דסתם גמרא דלא כוותיה: ורש"י לא הוה ניחא ליה לאוקמי דלא כרשב"ג ולכן ס"ל דבעיא זו שייכא בבן ט' חי שאז עכ"פ נאכל במקום קדוש לפי מה שהוא אם ק"ק בעזרה ואם קדשים קלים בירושלים שהרי אף אחר שחיטה הוא יוצא חי וקדוש ומהני ליה מחיצת העזרה אלא בק"ק לא משכחת נקבה רק חטאת והרי וולד חטאת למיתה אזיל ולכן נדחק רש"י ופירש הוציא העובר ידו בעזרה ופירש רש"י עובר של שלמים ודוק אבל הרמב"ם לא ניחא ליה לאוקמי בשלמים מדאמר אח"כ ותבעי לך קדשים קלים בירושלים מכלל דעד השתא בק"ק איירי דאל"כ הוה ליה למימר רק ותבעי לך בירושלים ולכן הוכיח הרמב"ם דבבן ח' מיירי או ב"ד בדקה שאינו בן קיימא להיות קדוש לעצמו וא"כ מכלל שבמעי אמן קדוש ודוק: ואל תשיבני שיש ק"ק נקבה חוץ מן החטאת והם זבחי שלמי צבור אבל הם כבשים בני שנה וכשבה אי אפשר לילד תוך שנתה ועיין במס' תמורה (דף יא) בתוספות בד"ה השוחט החטאת שם ע"ב משנה המבכרת וכו' רש"י בד"ה ופטורה מן הבכורה שהבא אחריו אינו בכור בין שיצא ראשון אבר אבר וכו' הנה דעת רש"י דהאי ונפטרת מן הבכורה ארישא נמי קאי אבל הרמב"ם בפ"ד מה' בכורות הלכה י"ד פסק מבכרת המקשה לילד מחתך אבר אבר ומשליך לכלבים והבא אחריו בכור יצא רובו הרי זה יקבר ונפטרה מן הבכורה ואם חתך אבר והניחו אבר והניחו עד שהשלים רובו הרי כל האברים צריכין קבורה ונפטרה מן הבכורה כיון שיצא רובו והרי הוא לפנינו נתקדש למפרע.

הרי שדעת הרמב"ם שמה ששנינו במשנתנו ונפטרת מן הבכורה אסיפא לחודא קאי ולא ארישא ואמנם נלע"ד דרש"י ורמב"ם לא פליגי לדינא וגם רש"י מודה לדינא להרמב"ם שאם חתך כל אבר והשליכו לכלבים לא נפטרה מן הבכורה רק רש"י ורמב"ם פליגי בפירוש המשנה וכל אחד לשיטתו דרש"י פסק כרבה וכמבואר בדבריו בגמרא (דף ע"א) בד"ה אי נימא רובו ממש ובבת א' קמיירי על כרחך ואע"ג דשנינו לעיל מחתך ומניח נעשה וכו' שנויא בעלמא שני אגב דוחקא ומתניתין במשמעותה קיימא הרי שרש"י מסיק דמתניתין במשמעותה כרבה קיימא וא"כ רישא איירי במחתך ומניח ואז ודאי נפטרה מן הבכורה אפילו לרבה שהרי אף שסובר מכאן ולהבא מ"מ מרובו ואילך יקבר שאז חל הקדושה עכ"פ מכאן ולהבא דברוב מחותך נמי חשיב לידה וכמו שכתבו התוס' בד"ה מאי לאו ע"ש וא"כ כיון שאותן החתיכות שמרובו ואילך קדושים פשיטא שנפטרה מהבכורה ולכן פירש רש"י דנפטרה מהבכורה גם ארישא שיצא הראשון אבר אבר והיינו במניח והרמב"ם לשיטתו דס"ל כרב הונא ומיירי רישא במחתך ומשליך ואף אחר שיצא רובו רשאי להשליך כיון שמעולם לא היה הרוב ביחד כלל ואין כאן בולד הזה שום קדושה כלל ולא נפטרה מהבכורה כלל ובזה גם רש"י מודה באופן שעכ"פ זה פשוט דלרמב"ם במחתך ומשליך אף מה שיצא בסוף לא נתקדש כלל כיון שכבר נאכל קמא קמא לכלבים ולדעתי גם התוספות מודה בזה ועד כאן לא ס"ל להתוספות דמה

שיצא אחר שיצא רובו קדוש אלא במניח ולמ"ד מכאן ולהבא אעפ"כ מה שיוצא אחר רובו קדיש כיון שעכ"פ רובו לפנינו אפילו מחותך חשיב לידה אבל במשליך לכלבים שלא היה בשום פעם רוב יחד לא מצינו התוספות שצריך קבורה אף מה שיצא בסוף.

ובזה תרי תמיהי אני מתמה בדברי רמ"א בסימן שי"ט סעיף א' בהגה ראשונה שכתב ומרובו ואילך צריך קבורה הנה תמיה ראשונה שהכניס הגה זו בדברי הרמב"ם ולהרמב"ם אפילו מרובו ואילך אין צריך קבורה דאל"כ גם בזה היתה נפטרת מהבכורה. ועוד אני תמה שאפילו מדברי התוס' אין זה במשמע שכבר כתבתי שלא כתבו כן התוספות אלא במחתך ומניח ולמ"ד מכאן ולהבא קדיש גם מה שכתב שם בהגה"ה ב' ויש אומרים שאינו בכור ונרשם טור בשם הרא"ש ואמת שהטור כתב כן בשם הרא"ש אך הב"י כתב שלא מצא בדברי הרא"ש גילוי דעת מזה רק הב"י כתב בשם התוספות ורש"י דפליגי ארמב"ם שהם מפרשים דונפטר מהבכורה ארישא נמי קאי במחתך ומשליך לכלבים ע"ש בב"י אבל אני כבר כתבתי דע"כ לא פליגי רש"י ותוס' ארמב"ם אלא בפירוש המשנה ולדידהו קאי נמי ארישא משום דרישא איירי לשיטתייהו במחתך ומניח ובדברי התוספות באמת אינו מבואר אם הכריעו כרבה או כרב הונא אמנם לא מצינו בדבריהם דנפטרת קאי ארישא כ"א בדבור המתחיל מאי לאו כתבו ומתניתין נמי קתני ונפטרה מן הבכורה ובכל ענין קאמר בין שיצא אבר אבר וכו' ע"ש ומיהו שם אמחתך ומניח קיימי וא"כ אין ראייה מדברי שום פוסק ומפרש שיחלוק במחתך ומשליך על הרמב"ם ויסבור שנפטרה מהבכורה ודברי רמ"א צ"עלקמן יתבאר ליישב זה ושגם דברי הטור שכתב כן בשם הרא"ש יהיו נכונים: שם תוס' דבור המתחיל ר"ה וכן הא דא"ל רב עמרם לר"ש אמר על הבכור עם יציאת רובו יהיה עולה וכו' דמשמע ליה דפשיטא דקודם יציאת רובו יכול להפקיע ממנו קדושת בכור וכו' הקשה אחד מהתלמידים לפי דברי מהרש"א דאפילו לר"ה דאמר למפרע קדיש מ"מ ביציאת מיעוטו לא נתקדש למפרע כי אם מיעוט היוצא אבל מה שבפנים לא נתקדש למפרע א"כ אפילו לר"ה הוכרח לומר עם יציאת רובו שאם אמר שיהא עולה עם יציאת מיעוטו א"כ על רובו שבפנים כבר תפסה קדושת עולה קודם לקדושת בכור והיה הספק רק על מיעוט שיצא משא"כ עכשיו דבעי עם יציאת רובו הספק על כל הולד אם עולה אם בכור והשבתי לו דהרי עדיפא איכא להקשות על התוס' דלמה להו לאכוחי דהא דאמר רב עמרם וכו' הוא דלא כר"ה מדיוקא מדבעי עם יציאת רובו ולא בעי עם יציאת מיעוטו ותיפוק להו דעל כרחך דלא כרב הונא דלרב הונא קדושת בכור קדים שהרי קדושת עולה לא חיילא עד יציאת רובו שהרי כן אמר עם יציאת רובו יהא עולה וקדושת בכור לר"ה כבר קדמה למפרע אלא צ"ל דאכתי לעולם כר"ה ושפיר מבעיא שאף שקדמה קדושת בכור על מיעוט היוצא מ"מ על מה שהיה בפנים ויוצא מרובו ואילך חיילי בהדי עולה ובכור.

ועכ"פ אי לר"ה על כרחך אין הבעיא על כל הולד רק על מקצתו שהרי על המקצת כבר קדים קדושת בכור וכיון דעל כרחך לאו על כולו בעי א"כ היה לו למנקט בבעיא דרב עמרם עם יציאת מיעוטו אלא על כרחך דלא כרב הונא ודוק היטב: שם בגמרא איתמר יצא שלישי ומכרו לנכרי וחזר ויצא שלישי אחר וכו' לכאורה יפלא במה דנקט וחזר ויצא שלישי ומה חסר שאם אח"כ נולד כלו ואטו בנוולד כלו מודה רבה דקדיש והלא אכתי יד

נכרי באמצע כיון שמכירתו מכירה ואם לרבנותא לר"ה דאפילו לא נולד כלו קדיש ג"כ נ"ל להיפך דגם לר"ה רבנותא טפי בנוולד דהרי אם לא יצאו רק שני שלישים א"כ מה היה בסופו שחתכו קודם יציאת שלישי האחרון דאל"כ הרי נולד כלו וא"כ פלוגתייהו דלר"ה יקבר דשחיטה וקרב ע"ג המזבח ליכא במחוסר שלישי שעכ"פ בעל מום וא"כ לר"ה קדיש לענין שאם הוא טרפה יקבר או אם אינו טרפה ינתן לכהן ואסור למכרו באיטלו כל אלה לחומרא ולפי האמת ר"ה סובר למפרע קדיש גם לקולא כדמסיק בצריכא וזה הנלע"ד כוונת רש"י שפירש בדברי ר"ה קדיש בכור זה והקריב לגבי המזבח וניתן לכהן שרש"י רצה לפרש לר"ה אפילו לקולא דהיינו קרב על גב המזבח ולא אמרינן שהוא חולין בעזרה וכל זה בנוולד כלו שייך קרב לגבי המזבח אבל בלא יצא כלו רק ב' שלישים אין כאן קרב לגבי המזבח: ונראה דאי הוה נקט ונולד הוי אמינא להיפך דר"ה סבר מכאן ולהבא ורבה סבר למפרע דהנה עיקר טעם של ר"ה דסבר דלמפרע נתגלה שאין המכירה כלום.

והנה אם היתה בהמת כהן והבכור נולד במומו שא"כ בין אם הוא בכור ובין אם הוא פשוט המכירה מכירה גמורה שהרי אפילו אם הוא בכור יכול למכרו לגוי כשהוא בעל מום וכדאיתא בש"ע י"ד בסי' ט"ז סעיף ב' בהגה"ה ומעתה שהמכירה בודאי מכירה גמורה א"כ אפילו למפרע קדיש הוה מכירה וכיון דהוה מכירה שוב ממילא אינו קדיש דהוה יד גוי באמצע קודם שיצא רובו אלא דאם מכרו ע"מ להחזיר ובודאי דזה הוי מכירה כמו מתנה ע"מ להחזיר דשמה מתנה ואחר שהחזירו יצאו שני שלישים א"כ למאן דאמר למפרע קדיש אינו קדיש דזה בעת שיצא שלישי השני שהוא רובו לא היתה הקדושה חלה עליו ששליש הראשון כבר פקעה קדושתו בעת שנמכר לנכרי כיון שהיתה מכירה גמורה וכיון שכבר פקעה קדושתו שוב אינה חלה וכיון שעל שלישי הזה אינו יכול לחול בעת שיצא שלישי האמצעי שאז הוא יציאת רובו שוב אינו קדיש ולמ"ד מכאן ולהבא הוא קדיש א"כ בעת שיצאו שני שלישים אחרונים כבר פקעה יד גוי ממנו ותלה ביציאת השני שלישים האחרונים ושלישי הראשון לא גרע מיצא דרך דופן.

וא"כ אי הוה נקט ושוב נולד הוה אמינא דמיירי באופן הנ"ל ואף שהוא ביד כהן ובעל מום מ"מ שייך פלוגתא אם קדיש או לא לענין גיזה ועבודה וכמו כן אם נטרף אח"כ אם מותר בהנאה והוה אמינא להיפך דר"ה סבר מכאן ולהבא ורבה סבר למפרע ולכן נקט ויחזר ויצא שלישי וא"כ ליכא לאוקמי כנ"ל.

אי נמי להכי נקט ויחזר ויצא שלישי משום דהא דשותפות נכרי פוטר יש בו מחלוקת הפוסקים דעת הש"ע בסימן ש"ך שאם היה לעכו"ם חלק רק באבר אחד צריך שיהיה אם יחתך אותו אבר יהיה בעל מום אבל אם יחתך ולא יהיה בעל מום חייב בבכורה ולדעת התוספות הובא שם בש"ך ס"ק ג' צריך שיהיה אבר שיהיה חיות הבהמה תלוי בו ולפי זה בנפל ודאי שאינו מועיל שותפות העכו"ם כי אם בכלו אבל אם יש לו אברים מיוחדים בזה לא שייך שאם יחתך יהיה בעל מום ולא חיות הבהמה תלוי בו א"כ המותר חייב בבכורה אם לא שיש לעכו"ם חלק ברובו.

וא"כ ביצא שלישי ומכרו לעכו"ם ושוב יצא כלו הן אמת דלמ"ד להבא קדיש אותו שלישי מכור הוא מ"מ המותר חייב בבכורה והרי זה כמו שיצא שלישי דרך דופן ושני שלישים

דרך רחם דחייב בבכורה למ"ד להבא קדיש כן בזה וא"כ בכה"ג לכ"ע קדיש דלמ"ד למפרע א"כ בטלה המכירה וממילא קדיש למפרע ולמ"ד להבא ממילא קדיש בשני שלישים האחרונים והגמרא רצה לומר פלוגתייהו אפילו בנפל להכי נקט וחזר ויצא שלישי ושליש האחרון לא יצא כלל ולכך למ"ד להבא קדיש אינו קדוש: והא דלא נקט ויצא כלו ומיירי שמכרו לו כלו לאחר שיצא שלישו דלמ"ד למפרע קדיש בטלה המכירה ולמ"ד להבא חלה המכירה על כלו נלע"ד משום דמה שבפנים ודאי יכול למכור אפילו למ"ד למפרע וכמו שיכול להטיל מום במה שבפנים וא"כ אפילו למ"ד למפרע מ"מ כיון שחלה המכירה על מה שבפנים לא קדיש כלל: אלא דלפי זה קשה בפלוגתא שניה דיצא שלישי דרך דופן דלפי המציאות הוא דבר קשה כיון שיצא שלישו דרך דופן איך יצאו אח"כ שני שלישים דרך רחם ומאין נפרד שלישי זה שיצא דרך דופן מהנך שני שלישים שיצאו דרך רחם ואם נימא ששוב חזר האי שלישי שיצא דרך דופן לפנים ויצא ג"כ דרך רחם א"כ לא מבעיא למ"ד לעיל בריש פרקין דמהני חזרה פשיטא דמהני כאן והוה יצא כלו דרך רחם אלא אפילו למ"ד לא מהני היינו משום דומיא דטרפה שאין לו תקנה כדמשמע בריש פרקין (בדף סח ע"ב) אבל כאן למה לא תהא מהני החזרה ואפילו למ"ד יש לידה לאברים וממילא לא מהני חזרה היינו דרך רחם דאקרי לידה אבל דרך דופן לא שייך למימר יש לידה אלא ודאי דמיירי בנחתך הך שלישי שיצא דרך דופן ובזה תרצתי קושיית הבית יהודה שהקשה על מה דמקשה הגמרא מאי לאו מחתך ומניח ואי ס"ד למפרע יקבר מבעיא ליה והקשה הבית יהודה ודלמא עד כאן לא אמר ר"ה למפרע קדיש אלא כשהוא שלם אבל אם כבר נחתך אולי גם ר"ה מודה ששוב אי אפשר להקדושה שתחול על החתיכות.

ולפי מ"ש ניחא דהא ע"כ פלוגתייהו ביצא שלישי דרך דופן בנחתך מיירי וא"כ היא גופא קשיא למה לי כלל שיצא דרך דופן הא שפיר איתא פלוגתייהו בנחתך לחוד שיצא שלישי ונחתך ויצאו שני שלישים לר"ה דאמר למפרע וכאן אי אפשר לחול למפרע שהרי נחתך לא קדיש ולרבה קדיש בהנך תרתי שלישים אלא ודאי כיון שהחתיכה בעין לר"ה קדיש למפרע אף שכבר נחתך ובזה אתי שפיר שלא הקשה ממשנתינו עד אחר שאמר ואזדו לטעמייהו והיינו משום דבלא זה הוה משנינן כסברת הבית יהודה ודוק: ועכ"פ יצא לנו שפלוגתייהו ביצא שלישי דרך דופן הוא ע"ד רחוקה ששלישי יצא דרך דופן ונחתך ושוב יצא המותר דרך רחם והרי דרך נכון לפנייהם לאפלוגי במכר שלישי לנכרי קודם שיצא לאויר העולם וע"ד המבואר בש"פ דלא להוידבר שלב"ע ומכר לו מעתה שלישי הראשון שיצא לאויר העולם ושוב יצא לאויר העולם והמכירה לכ"ע מהני ומיירי באינו נעשה טרפה בכה"ג שהרי א"צ שלישי בדוקא אפילו מעט מהני וא"כ אין שותפות הנכרי פוטר בנותר שלא נמכר לר"ה דאמר למפרע קדיש אינו קדיש שהרי בשעת יציאת רובו אי אפשר לקדושה לחול שהרי יש לנכרי חלק ברוב הזה בקצתו ולרבה הקדושה חלה על הרוב האחרון: ונראה באשר נדקדק עוד בדברי הגמרא דקאמר וצריכא דאי אשמעינן בהא משום דלקולא פירש רש"י כלומר דאי אמר מכאן ולהבא קולא הוא וכו' והדבר יפלא למה אחזו ההיפך והכי הוה ליה למימר משום דלחומרא דלהכי ס"ל למפרע משום דהוא חומרא.

ונראה דלפי מ"ש לעיל דלהכי נקט רש"י אליבא דר"ה וקרב ע"ג המזבח משום דאפילו לקולא קאמר רב הונא דקדיש ואף דכתבתי לעיל דמיירי בנחתך. ובדרך השני כתבתי דמיירי בנפל או בבעל מום מדלא נקט ויצא אח"כ כלו אומר אני שאין צריך לכל זה ובבן קיימא מיירי והנה הלח"מ פ"ד מבכורות הלכה י"ד כתב דגרסינן בפלוגתא דא רב חסדא ולא גרסינן רבה וכתב שכן גרסת התוספות והרמב"ם.

ורב חסדא קאמר בפ"ק דבכורות (דף ג) שאין שותפות נכרי פוטר אלא בדבר שעושה נבילה וא"כ הרבה פעמים משכחת שליש ולא יהיה נבילה וא"כ עד כאן לא קאמר רב חסדא אינו קדיש אלא לעת עתה ביציאת שליש השני אינו קדיש עדיין ונ"מ שאם ימכרנו לנכרי קודם שיצא שליש האחרון גם שליש הזה מכור והרי שני שלישים לנכרי ושוב פטור מבכורה ור"ה קאמר למפרע קדיש וביצא השליש השני תיכף נתקדש למפרע כי בטלה אפילו המכירה הראשונה וק"ו שאינו יוכל למכור עוד.

ולעולם בשלם ותם מיירי וא"כ דברי ר"ה הם אף לקולא דהרי סתם אמר קדיש דמשמע אפילו לקרב ע"ג המזבח וא"כ איך יוכל לומר דר"ה אמר למפרע משום דלחומרא והרי חומרא וקולא יש בו. אמנם הא ודאי הוה מוכח דלדינא סבר ר"ה דלמפרע קדיש אלא שאכתי יש הוה אמינא אף שהדין כן מ"מ רבנן החמירו ביה והא דלא החמירו בפלוגתא דיצא שליש ומכרו לנכרי משום דשם יש חומרא וקולא וסתרי אהדדי ולא היה אפשר למעבד כתרי חומרי ולכך אוקמוהו אדינא בין לקולא ובין לחומרא אבל ביוצא דופן שכתבתי דעל כרחך מיירי בנחתך ושוב אי אמרינן להבא יש בו רק חומרא ולא קולא שפיר יש לומר דאחמירו ביה רבנן קמ"ל ר"ה דלא וזה דברי הגמרא דאי אשמעינן בהא דהיינו במכרו לנכרי משום דלקולא פירוש דודאי שמעינן שהדין הוא למפרע אבל אכתי לא שמעינן דלא החמירו מדבריהם והא דלא החמירו כאן מדבריהם הוא משום דלקולא דעכ"פ יש בלהבא ג"כ צד קולא ולכך לא היו יכולין לשנות כלל הדין משום דלהוי כתרי חומרי דסתרי אבל בהך ביוצא דופן דלחומרא שבצד להבא אין בו שום קולא רק חומרא הוה אמינא דהחמירו מדבריהם קמ"ל: נמצא לפי זה אי הוה נקט פלוגתייהו בשלם לא הוה שמעינן דלא החמירו מדבריהם והא דלא החמירו הוה אמינא ג"כ משום שהוא שלם ואית ביה בצד להבא ג"כ קולא שהרי אתה מתירו להיות קרב ע"ג המזבח.

ואף שיש לנכרי חלק מ"מ יכול לקנות אותו מעט ולהקדישו או לחתכו לגמרי אם אינו נעשה בעל מום אבל היכא דאיכא רק חומרא לא הוה שמעינן דלר"ה לא החמירו מדבריהם והא דלא נקט בפלוגתא הראשונה יצא חציו ומכור לנכרי ושוב יצא כלו ושפיר הוה פליגי ביה דלר"ה למפרע בטלה המכירה ולרבה לא בטלה נשאר רק חציה ואינו קדיש בבכורה נראה משום דלמ"ד אי אפשר לצמצם א"כ ממילא ביצא חציה שוב חיישינן שמא הוא רובו וכבר נתקדש.

ובעיא דרבא לקמן יצא חציו ברוב אבר על כרחך למ"ד אפשר לצמצם או אי אמרינן אי אפשר הבעיא שלו למהוי ודאי בכור דאי אמרינן הלכו אחר הרוב הרי הוא ודאי בכור ואם לאו הרי הוא ספק בכור: וע"פ זה נלע"ד לתרץ מה דקשה לרבה למה נקט במשנה מחתך דאיכא למטעי מחתך ומשליך הוה ליה למימר מוכר לנכרי ואז בודאי מוכח דמכאן ולהבא הוא קדיש ולמ"ש ניחא דהוה אמינא דוקא במכר לנכרי שיש כאן קולא

וחומרא לכל צד שהרי יכול לקרב ע"ג המזבח ולכן לא היו חז"ל מחמירים כלל משום תרי חומרי דסתרי ואוקמוה אדינא דלהבא קדיש אבל במחתך שאין כאן בצד דלהבא רק קולא הוה אמינא שהחמירו מדבריהם קמ"ל.

אלא דקשה דהרי הוה קתני מוכר לנכרי והיינו לכתחלה וא"כ ממילא מוכח שלא החמירו אפילו מדבריהם ואולי לא התירו למכור לכתחלה משום דמפקא אפילו מקדושת כהן כדמשמע בריש בכורות והא דהתירו לחתוך היינו אף שמפקיעו מקדושת כהונה מ"מ אינו מפקיעו לגמרי דמה שיצא מרובו ואילך קדיש: עוד נלע"ד מה שאמר דאי אתמר בהא בהא קאמר ר"ה משום דלקולא היינו בהך דרך דופן וכאן ליכא חשש קירוב למזבח שהרי נחתך שלישי וחשש גיזה ועבודה ג"כ אולי ליכא בזה"ז מן התורה דהרי אף בבעל מום אסור בגיזה ועבודה מן התורה אמנם קדשים בזה"ז קילי מבעל מום בזמן הבית שהרי מטיל מום בבעל מום אסור מן התורה ומטיל מום אפילו בתמימים בזמן הזה ליכא איסור דאורייתא כלל כדמשמע במס' ע"ז (דף יג ע"ב) וא"כ אולי לענין גיזה ועבודה גריעי ממקדיש בעל מום מעיקרו ואין כאן איסור תורה וא"כ אין כאן רק דיני ממונות בין הבעלים ובין הכהן ולר"ה מספקא ליה.

לכן אמר לקולא אבל בהך דהיינו במכר לנכרי דלחומרא שיצטרך ליתנו לכהן אימא מודה לרבה וכו': אלא דלפי זה נשאר קושיית המע"מ על הרא"ש שהשמיט הך פלוגתא דדרך דופן ובל"ז אמרתי משום דלפי משמעות הגמרא הך פלוגתא דדופן הוא לרבותא לר"ה אבל לרבה כיון דאמר במכרו לנכרי לקולא להבא קדיש ק"ו בדופן דלחומרא וא"כ הרא"ש שפסק בהך דמכר לנכרי רבה לא הצטרף להביא הך דדופן דק"ו הוא אבל לפי מ"ש דגם לחומרא הוא רבותא קשיא: ובמה שכתבתי דבזה"ז אין איסור תורה בהטלת מום בבכור א"כ על כרחך הך דרב יהודה דמותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם דלא כר"ה וכמו שכתב התוס' דהא מדמפליג בין גדיא לאימרא על כרחך שכבר האזנים בחוץ דאי בפנים אלא דבאימרא חיישינן שמא יצא רוב הראש וחזר הא ספיקא דרבנן הוא אלא ע"כ שכבר הם בחוץ וא"כ לר"ה האיך מטיל מום הא אח"כ למפרע הוא קדיש וא"כ קשיא על הרמב"ם איך פוסק כר"ה.

אמנם הרמב"ם לשיטתו שפסק בפ"א מאיסורי מזבח הלכה ו' שגם בזה"ז אף שאינו לוקה מ"מ עובר בל"ת והנה הלח"מ שם תמה על הרמב"ם שפסק דלא כסוגיא דמס' ע"ז דמשמע שאין כאן איסור תורה כלל. ולדידי משום דהרמב"ם פסק כר"ה כאן וטעמו יבואר למטה שכל הסוגיא דכאן כר"ה ואם כן היה קשה לו סוגיא דפרק כל פה"מ כקושיית התוס' וצ"ל דמיירי שהם עדיין בפנים וגזרינן שמא יצא רוב הראש א"כ על כרחך דאורייתא הוא ואף שזה בפרק פסולי המוקדשין מימרא דרבה הוא וגם סוגיא דע"ז מימרא דרבה וקשיא רבא אדרבא דחה הרמב"ם הך סוגיא קילתא מקמי חמירתא.

וטעמו של הרמב"ם דפסק כר"ה הוא משום דסוגיא דהכא כר"ה דמקשה ת"ר יצא רובו ה"ז יקבר אילמא רובו ממש ע"כ לא שנינו רובו ככולו ומאי קושיא ודלמא לדיוקא אתי דוקא רובו כא' הא מחותך אף שמחתך ומניח משליך לכלבים וכדמקשה לעיל לר"ה אלא על כרחך דלר"ה קאי ואי קשיא מ"ש הרא"ש דאי לר"ה א"כ טובא קמ"ל דמחתך ומניח נעשה כמו שיצא רובו וכו' נלע"ד דלא קשה משום דאטו דבר זה מבואר במשנה

אדרבא פשטא דמתניתין הוא דוקא רובו ומי דחיק לן למימר נעשה כמי שיצא רובו הוא משום דסבירא לן למפרע קדיש וא"כ על כרחך דבר זה פשיט לן במילתא דפשיטא בלי שום ספק דלמפרע קדיש דאל"כ לא הוה מפקינן מתניתין מפשטיה וא"כ איך אפשר לומר דמתניתין הא קמ"ל דלמפרע קדיש הא על כרחך דבר זה כבר ידוע לן בלאוזה עצמו כוונת רש"י במ"ש אגב דוחקיה שנינן ומתניתין במשמעותיה קיימא ג"כ כוונתו שאין לומר דמתניתין הא קמ"ל דאדרבא מתניתין משמעותיה קיימא להיפך אלא אגב דוחקא שנינן כן ומי דחיק לן למימר כן אלא ע"כ דזה פשיט לן דלמפרע קדיש והיינו כר"ה: אמנם לתרץ דעת הרא"ש נלע"ד דאין לומר דמתני' קמ"ל דיוקא דוקא רובו אבל מחותך משליך לכלבים דהא תינח יקבר אבל נפטרה מן הבכורה לאו לדיוקא אתי דאטו מחתך ומניח לא נפטרה מן הבכורה והרי משנה שלימה בנדה יצא מחותך משיצא רובו וא"כ הוה לידה ופשיטא דנפטרה מן הבכורה ועוד הרי אפילו מניח מ"מ מן הרוב ואילך חלה הקדושה וא"כ הרי נפטרה מן הבכורה וקודם יציאת הרוב זו משנה שאינה צריכה שאכתי לא נפטרה מן הבכורה אלא ודאי לגופה אתי דברובו נפטרה וע"ז מקשה עד השתא לא שמעינן רובו אלא דלפי זה קשה איך הוכיח הרא"ש דסוגיא דלא כר"ה דלמא כר"ה ומ"ש הרא"ש דלר"ה טובא קמ"ל דמחתך ומניח נעשה כמו שיצא רובו דהא תינח יקבר אבל נפטרה מן הבכורה למה לי דהא כבר שנינו בנדה יצא מחותך משיצא רובו אומר אני דלר"ה לא קשה כלל מה דתני ונפטרה מן הבכורה משום דהרא"ש סובר כפירוש רש"י דנפטרה מן הבכורה קאי גם ארישא וא"כ קמ"ל דאפלו בהשליך לכלבים נפטרה מן הבכורה דזה לא שמעינן ממשנה דנדה דע"כ לא שמענו אלא במחותך והחתיכות לפנינו עד שהושלם לרוב חשיב לידה אבל בהשליך לכלבים ומעולם לא היה רובו יחד אפילו מחותך זה לא שמענו וקמ"ל משנתינו דנפטרה מן הבכורה אבל לרבה דגם רישא מיירי במחתך ומניח אין כאן שום רבותא דנפטרה מן הבכורה: ובזה מתורץ קושיית הב"י על הטור בסי' שי"ט שכתב הטור בשם הרמב"ם דבמחתך ומשליך לכלבים לא נפטרה מן הבכורה וכתב הטור שהרא"ש לא ס"ל כן אלא דגם בזה נפטרה מן הבכורה וכתב הב"י שהרמב"ם מפרש ונפטרה מן הבכורה אסיפא דוקא קאי אבל רש"י ותוס' פירשו דארישא דמחתך אבר אבר ומשליך לכלבים נמי קאי ורבינו פירש בשם הרא"ש כרש"י ותוס' ואני לא מצאתי בספרי הרא"ש רמז לזה עד כאן לשון הב"י.

ואני אומר מה שכתב בשם רש"י ותוס' כן אני לא מצאתי בדבריהם כן ורש"י שפירש במשנה כן היינו רש"י לשיטתו שפירש בגמרא דפשטא דמתניתין כרבה דדוקא רובו הן אמת שאני כתבתי למעלה להטות דברי רש"י כר"ה אבל פשטן של דברי רש"י משמע כרבה ולרבה ודאי דקאי גם ארישא דהרי משנה שלימה בנדה יצא מחותך וכו' ולרבה רישא מיירי במחתך ומניח וכן התוס' שכתבו ומתניתין נמי דקתני ונפטרה וכו' ובכל ענין קאמר ג"כ לרבה כתבו כן דאליבא דרבה קאי התוספות שם ולא שכתבו זה לראיה אלא כמתרץ שהם הביאו ראיה מנדה דזה חשיב לידה אפילו מחותך והיה קשה להם שהרי משנתנו לא אמרה ברישא דמתני' שנפטרה מן הבכורה וע"ז בא כמתרץ דבאמת דנפטרה דבא במתני' ארישא נמי קאי וכ"ז לרבה אבל לר"ה במחתך ומשליך איירי רישא שפיר הרמב"ם לטעמיה דפסק כר"ה פסק דבזה לא נפטרה מן הבכורה וא"כ לא מצינו שהתוס' חולקין על הרמב"ם: אבל לדעתי יפה כיוון הטור בדעת הרא"ש לפי מ"ש

לעיל דהרא"ש פירש סוגיא דלא כר"ה א"כ על כרחך גם לר"ה סובר הרא"ש דונפטרס מן הבכורה קאי גם ארישא וכיון דסובר ר"ה דאפילו מושלך כבר לכלבים נפטרס מן הבכורה ובזה לא מצינו חולק על ר"ה א"כ בודאי שפוסק הרא"ש כן להלכה.

ובזה שכתבתי שעיקר קושיית הגמרא הוא עד השתא לא שמעינן דרובו ככולו היינו על מה דתנן נפטרס מן הבכורה נלע"ד לתרץ מה דקשה דמסיק לא כגון שיצא רובו במיעוט אבר וקמ"ל דלא שבקינן וכו' וקשה הא בתחלת דבריו היה זה פשיטא אצלו דלא שבקינן וא"כ מאי קמ"ל מתניתין בזה: ונראה משום דרבא סתמא בעי הלכו באיברין וכו' ולא דוקא לענין בכור קאי אלא גם לענין בן פקוע וא"כ לא מיירי כלל במחתך שהרי לא קאי כלל על המשנה ולא הוזכר בדברי רבא שמחתך וא"כ שפיר הקשה פשיטא דלא שבקינן אבל משנתינו איכא לפרש דאדלעיל קאי שמחתך ומניח יצא רובו וכו' וא"כ בזה לא פשיט לן כולי האי דאולי בזה שבקינן רוב עובר משום שאינו מחובר בו ואזלינן בתר רוב אבר שמחובר בו אלא שא"כ לא היה צריך כלל שיצא במיעוט אבר ופשוט הוה ליה למימר דקמ"ל אף שיצא מחותך מ"מ מרובו ואילך צריך קבורה וכמ"ש התוס' באמת וזה ודאי רבותא היא אף שהחתיכות הראשונות לא נתקדשו ונשארו חולין מ"מ מה שיצא מרובו ואילך קדיש.

ואולי זה טעמו של הרמב"ם דפסק כר"ה דסובר דסוגיא כר"ה דלרבה הוה ליה לשנויי דיצא רובו אדלעיל קאי וקמ"ל דאפילו במחותך מרובו ואילך צריך קבורה אלא ודאי דלר"ה הוא הסוגיא ולר"ה רישא במחתך ומשליך מיירי וא"כ אם כבר הושלך לכלבים אפילו מרובו ואילך א"צ קבורה כיון שעל החתיכות הראשונות שכבר הושלכו לכלבים אי אפשר להקדושה שתחול שוב אינה חלה כלל דלמפרע צריך להיות קדוש וא"כ על כרחך סיפא יצא רובו באפי נפשיה קאי שיצא רובו כא' וא"כ קשה עד השתא לא שנינו דרובו ככולו.

והנה ראיתי רמ"א בסימן שי"ט בריש הסימן שכתב המחבר מבכרת המקשה לילד יכול לחתוך אותו אבר אבר ומשליך לכלבים וכתב רמ"א ע"ז ומרובו ואילך צריך קבורה ב"י בשם התוס' עכ"ל. וכתב המע"מ דברי חמודות דרמ"א פירש כן בדעת המחבר דקאי כר"ה דלמפרע קדיש ואפ"ה פסיק מרובו ואילך צריך קבורה וכתב המע"מ סעיף ז' שאע"פ שהתוספות מיירי בחותך ומניח מ"מ הא דכתבו ומרובו ואילך צריך קבורה אפילו בחותך ומשליך דהא למ"ד מכאן ולהבא לא מעלה ולא מוריד הא דמניח שאין כאן חלות קדושה כלל למפרע ואפ"ה טעון קבורה למה שיוצא אח"כ א"כ לדידיה ודאי אפי' כבר השליך טעון קבורה למה שיוצא אח"כ דמה לי שהאברים מונחים לפנינו ומה לי שכבר הושלכו לדידיה שיכול להשליכם עוד ומעתה אף אני אומר שגם למ"ד למפרע קדיש ושאם הושלכו אין כאן קדושה אפ"ה צריך קבורה למה שיצא אח"כ וכך הגיה רמ"א בהנהותיו וכו' וההוא בבא שהגיה עליו היינו אליבא דמ"ד למפרע הוא קדיש אלא שאין נ"ל כן מפ"י רש"י וכו' ומסיק שם דבאמת למ"ד למפרע כיון שאי אפשר לחול למפרע אין הקדושה חלה כלל ע"ש שהאריך.

ואני אומר הסוגיא בין לרמ"א ובין להמע"מ קשיא לרמ"א דס"ל דאפילו למ"ד למפרע מ"מ משיצא רובו יקבר א"כ מאי מקשה הגמרא ליפלוג ולתני בדידיה וכו' ומאי קושיא

דלמא יצא רובו דסיפא אדלעיל ארישא קאי שאפילו כבר השליך מ"מ מרובו ואילך טעון קבורה אלא ודאי דזה אי אפשר כיון דלמפרע קדיש אי אפשר לקדושה שתחול שוב כלל וכדברי הדברי המודות.

ולדברי הדברי המודות קשה לשון המשנה לר"ה דקאמר חותך אבר אבר ומשליך דמשמע שכל אבר צריך לחתוך ולדידיה די אם חתך אבר אחד והשליך שוב אי אפשר לחול למפרע אפילו יצא שאריתו כלו כאחד שוב משליכו לכלבים בשלמא למ"ד להבא צריך לחתוך כל אבר ואבר דמה שנשאר מחובר ברובו קדיש עמו.

ואמנם גם מה שפשוט להמע"מ דעכ"פ למ"ד מכאן ולהבא כי היכי שקדיש מרובו ואילך בלא הושלך הה"ד במושלך דלדידיה הושלך ולא הושלך שוים כיון שיכול להשליכם עוד אומר אני שאני לא הושלכו שאז שאף שלא הוקדשו אותן שכבר נחתכו מ"מ כיון שרוב החתיכות לפנינו יחד ומצטרפין והוה לידה כמו ששנינו יצא מחותך משיצא רובו ומש"ה מרובו ואילך קדיש למ"ד מכאן ולהבא אבל אם כבר הושלכו אולי לא חשיב לידה כלל ואיך יוקדש כלל: ולהבין הסוגיא אומר אני הן אמת דרמ"א כתב כן אפילו למ"ד למפרע ולפי מה שכתבתי לעיל לדעת הרא"ש דגם לר"ה דמיירי בכבר הושלך מ"מ נפטרה מן הבכורה קאיגם ארישא והנה בהמה שהפילה חררת דם תקבר ולא מן הדין אלא כדי לפרסמה שהיא פטורה מן הבכורה כמבואר בש"ע סוף סימן שט"ו ובשליא א"צ לקברה אף שנפטרה מן הבכורה וכתבו שם האחרונים שהטעם בשליא אין צריך פרסום שהכל יודעים שאין שליא בלא ולד.

ומעתה נלע"ד דטעמו של רמ"א דסובר כדעת הרא"ש דאפילו לר"ה גם ברישא נפטרה מבכורה ובהושלך לכלבים אין כאן רוב יחדיו ולא נתפרסם שזה חשיב לידה ולכך צריך להשליך לכלבים ואף שדעה ראשונה שם הוא דעת הרמב"ם שסובר דלא נפטרה מ"מ הרמ"א לעצמו כתב כן לפי דעתו שכתב אח"כ שי"א שנפטרה: ובזה נלע"ד פירוש דברי הגמרא דקאמר מאי לאו מחתך ומניח ואי אמרת למפרע יקבר מיבעי ליה והנה יותר הוה להקשות ואי אמרת למפרע אמאי משליך לכלבים ולמה אמר יקבר מיבעי ליה ונראה דהא לכאורה קשה מאי דקאמר מאי לאו מחתך ומניח מהיכא ראה שכוונת המשנה כן ואם מכח הסיפא זה מקשה אח"כ.

ונראה דהוה ליה הוכחה לזה מדקאמר אבר אבר ואי מחתך ומשליך וא"כ למפרע קדיש א"כ באבר א' סגי אלא דאיכא למימר לעולם למפרע ובאמת באבר א' סגי אלא דאף לענין ההשלכה לכלבים הוה רבותא יותר דסגי באבר א' מ"מ לענין הפטור מן הבכורה רבותא יותר אף שמחתך כל אבר והשליך ומעולם לא היה רוב יחדיו אפ"ה נפטרה מן הבכורה ואם כן ע"כ גם לר"ה נפטרה מן הבכורה קאי גם ארישא כדעת הרא"ש ודלא כרמב"ם א"כ היא גופה קשיא יקבר מיבעי ליה כדי לפרסם שפטורה מן הבכורה ועל זה משני ליה הב"ע במחתך ומשליך ולא כמו שאתה סבור דנפטרה קאי גם ארישא אלא להיפך דדוקא כאן נפטרה אבל ברישא לא נפטרה וכדעת הרמב"ם ולכך קאמר מחתך אבר אבר שחתך כל אבר והשליך אבל בחתך רק אבר אחד והשליך אף שמותר להשליכו אח"כ כולו כאחד לכלבים מ"מ כיון שיצא לבסוף רוב העובר בשלמות עכ"פ לידה הוא ונפטרה מן הבכורה לכך קתני אבר אבר.

ועל זה מקשה ליפלוג ולתני וכו' ולכאורה אין זה קשיא דהרי מוקמינן למסקנא דמתניתין מיירי חציו ברוב אבר או רובו במיעוט אבר וקמ"ל דלא שבקינן וכו' וכל זה עכשיו דנקט רובו ממש אבל אי הוה נקט מחתך ומניח לא היה מוכח דבר זה ולמימר דסוגיא זו פליג על המסקנא או לא אסיק זה אכתי אדעתיה זה דוחק.

אמנם לפי מה שכתבתי ניחא עכשיו דמוקי דנפטר מן הבכורה לא קאי ארישא א"כ בלא"ה לא מוכח כלל דמיירי בחציו ברוב אבר או ברובו במיעוט אבר דהא לכאורה קשה מאי מקשה לקמן אטו עד השתא לא שמעינן דרובו ככולו ודלמא לדיוקא איצטריך דוקא רובו אבל פחות מרובו חותך ומשליך אלא דזה כבר תנן בהדיא ברישא אלא דלמא אתי לדיוקא דפחות מרובו לא נפטר מהבכורה בחותך ומשליך דזה אינו מבואר ברישא אלא דהיה סבור לקמן דבאמת גם בזה נפטר דקאי גם ארישא אבל השתא דאמרת דבאמת לדיוקא דברישא לא נפטר ולכך תני אבר אבר א"כ לא מוכח כלל דהלכו באברין אחר הרוב א"כ ליפלוג ולתני בדידה: ונחזור לראשונות שהקשיתי לדעת הרא"ש איך אמר דקמ"ל דלא שבקינן רוב עובר וכו' מה צריך מיעוט זה הא כבר אמר דזה מלתא דפשיטא הוא וכתבתי לתרץ דכוונתו דאפילו במחותך שאינו מחובר לרוב עובר אפ"ה לא שבקינן וכו' והקשיתי דא"כ מה צורך לאוקמי ברובו במיעוט אבר נימא דקמ"ל דאפילו במחותך אפ"ה מרובו צריך קבורה.

אמנם לפי מ"ש שעיקר קושיית הגמרא דעד עתה לא שמעינן הוא על ונפטר מן הבכורה שזה שמעינן ממתניתין דידה אפילו במחותך א"כ שפיר הוצרך לחדש דקמ"ל דלא שבקינן רוב עובר אפילו במחותך: אלא דלפי זה קשה מה שמאריך בגמרא אדתי סיפא יצא רובו יקבר ונפטר מן הבכורה למה הוצרך להביא ונפטר מן הבכורה בל"ז הוה אמינא לתרץ משום דכבר כתבתי דלדברי רמ"א ולפי מה שפירש המע"מ דבריו דאפילו לר"ה ואפילו כבר הושלך לכלבים אפ"ה מרובו ואילך צריך קבורה א"כ אם אפשר לומר כן נסתר קושיית הגמרא דנפלוג בדידה דאדרבה יצא רובו ארישא קאי שאפילו כבר הושלכו החתיכות לכלבים מ"מ מרובו ואילך צריך קבורה וא"כ זה רבותא יותר ממחותך ומניח.

ונראה משום דיש לדקדק בסיפא דקתני יקבר ונפטר מן הבכורה כיון דתנן יקבר א"כ זהו הנולד עכשיו הוא קדיש בבכורה א"כ פשיטא דנפטר מן הבכורה. אמנם לרמב"ם ולרא"ש לכל מר ניחא לשיטתו לרמב"ם דנפטר לא קאי ארישא לדיוקא אתי דוקא זה נפטר מן הבכורה הא ברישא שחתך והשליך לא נפטר ולרא"ש ג"כ ניחא דבאמת בסיפא משנה שא"צ שנפטר מן הבכורה אלא ארישא קאי שאף ששם משליך לכלבים אפ"ה נפטר מן הבכורה.

וא"כ על כרחך דרישא מיירי ביצא כך רובו דאל"כ שלא יצא כך רובו רק מיעוטו א"כ ודאי שלא נפטר ופשיטא שלא נפטר וליכא למימר כלל שנפטר קאי למעוטי ארישא כרמב"ם וגם ליכא למימר דנפטר קאי ארישא כרא"ש. וא"כ מיותר ונפטר בסיפא לגמרי.

וא"כ אי לא הוה מביא סיומא דמלתא ונפטר מן הבכורה לא הוה מקשה מידי דהוה אמינא דיצא רובו ארישא קאי שאף שכבר הושלכו החתיכות הראשונות לכלבים מ"מ

מרובו ואילך יקבר אלא דלפי זה רישא מיירי שעדיין לא יצא רובו כלל ולכך מביא סיומא דמלתא ונפטרה וכו' וא"כ אי סיפא ארישא קאי ורישא קודם יציאת רוב מיירי א"כ ל"ל ונפטרה מבכורה דסיפא פשיטא כיון דיקבר כבר נפטרה מן הבכורה: אלא דלפי מ"ש עיקר הקושיא מה דאמר אטו עד השתא לא שמעינן רובו הוא ממה דתנן ונפטרה ולהרא"ש הסוגיא אליבא דרבה א"כ קשה מאי קושיא דלמא הא קמ"ל דוקא רובו לאפוקי מחתך ומניח דזה לא שמעינן מרישא דרישא איכא לפרש מחתך ומשליך והא דתנן ונפטרה מן הבכורה הוא משום דאי לאו דתנן ונפטרה מן הבכורה לא הוה שמעינן כלל תיובתא לרב הונא והוה מפרשינן מחתך ומשליך וסיפא ארישא קאי אף שחתך והשליך מ"מ יצא רובו לאחר יציאת הרוב יקבר וכו"ל: דף עא גמרא אמר רבה כשם שטומאה וכו' כך טהרה וכו'.

הנה מי נתלה במי מדאמר כשם שטומאה וכו' משמע שזה פשוט יותר מזה והיה מקום לומר דוקא טומאה מהני בלוע אבל לטהרה לא מהני בלוע וקמ"ל רבה שאין לחלק. ובאמת הדבר להיפך שטהרה בלוע פשוט יותר כדאשכחן בכלי חרס שמועיל לטהרה הבלוע בתוכו ואינו מועיל לטומאה הבלוע בתוכו וא"כ למה עשה רבה הטומאה לפשוט יותר.

וצריך לומר שטומאה בלוע מפורש במקרא ולכן הוא פשוט יותר. והנה אם במקרא עצמו היה יכולת בדינו לתלות טעם ההיתר בחדא מנייהו או בטומאה שהוא בלוע או בטהרה שהוא בלוע בודאי שיותר היינו תולים טעם ההיתר בטהרה כדאשכחן בכלי חרס המוקף צ"פ.

ובזה הונח לנו ממה שכתב מהרש"א בסוף שמעתייה שכתבו התוס' דגם ב' טבעות דריש רבה מקרא דאוכל נבלתה דמי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעה וטובל ואוכל תרומה לאלתר עיין בסוף ד"ה כי קאמר רבה וכתב מהרש"א א"כ גם לבר פדא ניחא כיון דטומאה קלה עד לכלב וא"כ תטמא התרומה במעיו ולדידי שפיר קאמר דלבר פדא לא ניחא דמנ"ל לתלות טעם ההיתר בטומאה ודילמא ההיתר הוא משום דטהרה היא בלוע אך דלכאורה נראה דעד כאן לא יליף טהרה בק"ו מטומאה אלא בחדא מנייהו בלוע שאז יש לתלות טעם ההיתר משום הפסק שהאדם מפסיק בין רשות הטומאה לרשות הטהרה שחדא מנייהו מובלע תוך גופו ואידך הוא חוץ לגוף והגוף מפסיק ואינו מניח הטומאה לעבור וא"כ שפיר יש ק"ו לענין הטהרה כדאשכחן בכלי חרס שאינו מפסיק בפני הטומאה שבתוכו ומפסיק בפני טהרה שבתוכו אבל בשניהם בגופו אין כאן שום הפסק וא"כ בין אם תתלה הטעם בטהרה ובין תתלה הטעם בטומאה צריך להסביר טעם ההיתר שדבר הבלוע כמי שאינו דמי וכיון דדבר הבלוע כמי שאינו מה מקום לחלק בין טומאה לטהרה כל מי מהם שבלוע הרי הוא כמי שאינו ובזה הונח לי בדברי התוס' שכתבו בד"ה כי קאמר וכו' שם באמצע הדבור וז"ל ואין לתמוה כיון דבא לאשמעינן בשני טבעות מאי כשם וכו' וכוונת דבריהם דבשתי טבעות אי אפשר להיות אחד בלוע ואחד אינו בלוע וא"כ בין הטומאה ובין הטהרה בלוע וכיון שאמר שטומאה בלוע אינו מטמאה היינו טהרה שאצלה מה זו שוב שאמר כך טהרה בלוע וכו' והיינו מטומאה שאצלה והרי היינו הך.

ולפי מה שכתבתי ניחא דנוכל שפיר למצוא דומיא דב' טבעות שיהיו שפיר נוגעים זה בזה הטומאה והטהרה וא' יהיה בלוע ואחד לא יהיה בלוע ופעמים הטומאה בלוע ולפעמים להיפך ולרבא דאמר בית הבליעה בית הסתרים והיינו תחלת בית הבליעה וכמ"ש התוס' להדיא א"כ אם אכל אוכלים טמאים וכבר הם בסוף בית הבליעה מותר לאכול אחריו תכף תרומה טהורה אם אכל סמוך לשקיעת החמה וטבל ואוכל תרומה טהורה ואף שתרומה טהורה בעודה בתחלת בית הבליעה ועדיין לא מקרי בלוע נוגעת בטמאה שכבר היא בלוע מותר שטומאה בלוע אינה מטמאה אף שהטהורה אינו בלוע ואעפ"כ היא אצלה בלי הפסק ונוגעת בה כך טהרה בלוע דהיינו להיפך שאכל תרומה טהורה וכבר היא בסוף בית הבליעה ואוכל אחריו אוכל טמא והרי בעודו בתחלת בית הבליעה נוגע בתרומה טהורה שתחתיו ואפ"ה מותר לפי שטהרה בלוע אינו מטמאה ושפיר קאמר כשם.

והא דפשוט ליה טומאה יותר מטהרה היינו דטומאה מפורשת בקרא והאוכל וכו' מי לא עסקינן דאכל תרומה לאלתר באופן שבעודה בתחלת בליעה נוגעת בנבילה שכבר בסוף בליעה אלא ודאי שבמקום שאין טעם ההיתר משום הפסק אין מקום לחלק בין בלועה דטומאה לבלועה דטהרה כיון שהטעם משום שהוא כאלו אינו וא"כ דא ודא אחת היא ולא שייך כשם ולכן הוכרחו התוס' לפרש כשם שטומאה בלוע אינו מטמא את האדם הבולעה כך וכו' וקמ"ל רבה שבאמת אין הטעם משום הפסק ואפילו לאביי דכל בית הבליעה בלוע הוה מ"מ משכחת בחדא מנייהו בתחלת בית הבליעה וחדא מנייהו בגרון קודם התחלת בית הבליעה ונוגעים זה בזה: ודע דלרבא דסובר בית הבליעה בית הסתרים ולא בלוע א"כ היא גופא קשיא איך קאמר והאוכל וכו' ומי לא עסקינן דאכל תרומה לאלתר וכיון דלרבא לא הוי כי אם בה"ס הא ודאי דבשתי טבעות לא שייך בה"ס וא"כ הא מטמא התרומה ועוד האדם איך יטהר הא נושא הנבילה וצריך לומר דעכ"פ בכדי שירד ויטבול עכ"פ כבר היא בסוף הבליעה אמנם לתחלת סברת התוס' בריש שמעתין ד"ה מי לא עסקינן שעדיין לא חילקו לרבא בין תחלת בית הבליעה לסופה וכל בית הבליעה לרבא בית הסתרים א"כ איך כתבו דלהכי מביא בשמעתין קרא דוהאוכל להוכיח אף לרבא דבלוע אינו מטמא והרי לרבא באמת קשה הא לא הוה בלוע כלל ואמאי יטהר האדם והרי הוא נושא הנבילה בבית הסתרים דמטמא במשא וצריך לומר שאין כוונת התוס' דרבה סובר בגוף הדין כרבא דבית הבלוע הוה בית הסתרים אלא רצונם דלרבא דסובר שיש מקום לאוקמי קרא דבליעת עוף טהור בחזר והוציאו גם רבא סובר בזה כמוהו שאין דוחק לאוקמי קרא בכה"ג ולכן יליף רבה מוהאוכל אבל רבא עצמו סובר דגם מקרא דוהאוכל אין ראייה דשבקי לקרא דדחיק ומוקים אנפשיה בלא אכל סמוך לשקיעת החמה ובזה נלע"ד דהרא"ם לא ניחא ליה בהא דרבא ואמר דקרא לא איירי באכל סמוך לשקיעת החמה ולכך סבר דלרבא גזרת הכתוב שנבילת בהמה אף שבית הבליעה בה"ס אפ"ה לא תטמא ומה שאמרו שם בנדה (דף מב ע"ב) דלרבא אם תחב לו חבירו כזית נבילה לתוך פיו נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא מטמא: אומר אני ע"כ לא גזר הכתוב בנבילת בהמה שאינו מטמא בבית הבליעה אלא דרך אכילה דכן כתיב בעוף טהור לא יאכל לטמאה בה ובזה גזר בה ולא באחרת וכן קרא דרבה והאוכל וכבס בגדיו אבל בלא דרך אכילה כגון שתחב לו חבירו לבית הבליעה וחזר והוציאו זה

לא מקרי אוכל ובזה שפיר מטמא במשא לרבא ולא טעה הרא"ם בדברי הגמרא ובחנם השיג מהרש"א עליו שם בנדה ואף שלא נמשך הרא"ם אחר דברי התוס' מכל מקום דברי הגמרא אינם כנגדו באופן שדברי הרא"ם הם להיפוך מדברי התוס' שלדברי התוס' רבא מוקי ברייתא בחזר והוציאו ולדברי הרא"ם בזה אדרבה לרבא טמא היכא דבית הבליעה לא היה רחב והסיטו אבל אם לא חזר והוציאו ונשאר שם כדרך אכילה ובזה גזרת הכתוב שנבלת בהמה אינו מטמא בבית הבליעה אף שהוא רק בבית הסתרים: ולפי זה לרבא אין לנו הוכחה על טומאה בלועה שהרי לרבא גזרת הכתוב הוא וכיון שאין לנו הוכחה על טומאה בלועה ממילא פשיטא שאין לנו הוכחה על טהרה בלועה וא"כ ממילא הלכה כרבא וזהו דעת הרוקח ולכן לא מצא היתר לאשת כהן לכנס לאוהל המת כשהיא מעוברת אלא מטעם ס"ס שמא נקבה ואת"ל זכר שמא נפל ומתורץ קושיית המג"א בסימן שמ"ג ודו"ק: וחזן לדברינו בלא"ה אני תמה על המג"א בזה דמה ענין טהרה בלוע בעובר ועובר ירך אמו הוא וכשנטמאת האם נטמא גם העובר עמה כאחד וכמו שאמרו רז"ל ביבמות (דף עח ע"א) דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה דעובר ירך אמו ואף שדחה התם שהטעם משום דאין כאן חציצה דהיינו רביתיה מ"מ אין זה עיקר ולא דחה כן אלא לר' יוחנן אבל רבא בעצמו עיקר טעמו משום עובר ירך אמו וכן פסקו התוס' במס' ב"ק (דף מז ע"א) ד"ה מ"ט דבכל מקום עובר ירך אמו מלבד בטרפה שיש לו חיות בפני עצמו.

וא"כ בשלמא באשה שמת ולדה בתוך מעיה שם אין לומר אשה ועובר חד ירך דאטו הולד מקבל טומאה ממקום אחר הולד עצמו מת הוא ואמו הרי היא בחיים לפנינו ואין לומר כאן עובר ירך אמו שהרי יש לאם חיות בפני עצמה רק שתקבל טומאה מן הולד במגע או במשא בזה שפיר הוה בלוע אבל אשה מעוברת טהורה שנכנסה לאוהל המת ואח"כ ילדה הדבר פשוט דלרבא דעובר ירך אמו גם הולד נטמא במת עצמו וצריך הזאה שלישי ושביעי אם לא שנולד אחר שהוזה על אמו שאז הזאה וטבילה של האם סלקא לולד ג"כ דעובר ירך אמו וא"כ מעוברת אשת כהן אסורה לכנס לאוהל המת וזה לא מחשב טהרה בלוע כלל ולכן הוכרח הרוקח להתיר מטעם ס"ס ופשוט בעיני מאד שכל דברי התוספות הנ"ל נעלמו מן המג"א בשעה שכתב דבר זה.

ונחזור לדברי הנ"ל שכתבתי דלרבא לא ס"ל כלל טומאה בלוע אינו מטמא ואומר אני דאי אפשר לומר כן דא"כ למאי הלכתא פליג רבא על אביי אם בית הבליעה בה"ס או בלוע והלא לרבא ליכא נ"מ בין בלוע לבה"ס ואף אם נדחק לומר דמשום הכי דס"ל לרבא בית הבליעה הוא בית הסתרים מש"ה אמרינן דעל כרחך גזרת הכתוב הוא אבל אי הוה בית הבליעה בלוע לא הוה אמרינן דהוא גזרת הכתוב דהא תינח בפלוגתא דבית הבליעה והרי רבא ואביי פליגי ג"כ באותו מקום באשה א' בה"ס או בלוע וכיון דכבר סבר רבא דבית הבליעה בה"ס ולסברתי שוב גם טומאה בלוע מטמאה א"כ למאי הלכתא פליג באותו מקום באשה אי בה"ס או בלוע: ולכן נלע"ד דלרבא לא קשיא כלל מקרא דוהאוכל מנבלתה דהא לכאורה קשיא בדברי התוס' בסוף ד"ה מי לא עסקינן שכתבו דלא מסתבר לאוקמי כולה קרא לדרשה דהכא לטהר טומאה בלוע דהא משמע דאתא למימר טומאה וכו'.

והנה קשיא הרי גם לדרשה דשיעור אכילה לא אתי להורות טומאה כי אם טהרה דנוגע ונושא אינו נטמא כי אם בנושא שיעור אכילה וא"כ כיון דלכל הדרשות אתי קרא רק להורות טהרה א"כ דלמא רק לטומאה בלוע אתי. ולכן אמרתי שאי לאו קרא דוהאוכל אין הסברא חיצונה לטמא בכל שהוא אלא אדרבא הסברא כשם שטומאת אוכלין טומאה קלה אין אוכל מטמא אחרים בפחות מכביצה כך טומאת נבילות שהיא טומאה חמורה לא יטמא אחרים בפחות מכביצה ולכן כתיב והאוכל למימרא דנוגע ונושא בשיעור אכילה מיירי שהוא כזית וא"כ קרא דוהאוכל בשיעור אכילה בצמצום מיירי דאי ס"ד דמיירי ביותר משיעור אכילה א"כ דלמא באמת כביצה מיירי וכיון דקרא בשיעור אכילה מיירי א"כ לר' יוחנן דסבר בסוף פרק ג"ה דשיעור אכילה היינו בגרונו ובין הכל סגי בכזית עם מה שנשאר בחנכים א"כ בבואו לבית הבליעה כבר איפחת מכזית ושפיר יכבס בגדיו וטהר בערב אפילו לאכול תרומה ובשלמא שם בנדה דאמר נ"מ היכא דתחב לו חבירו כזית לתוך פיו א"כ חבירו תחבו עד בית הבליעה ולא איפחת שעורו ושפיר קאמר שם דלרבא מטמא במשא.

וכן נבלת עוף דאינו מטמא עד שיהיה בבית הנפש ושם אמר רחמנא שיהיה שיעור אכילה עיין ברמב"ם ריש פרק ג' משאר אה"ט וא"כ שם צריך שיהיה כזית שלם ודומיא דהכי בנבלת בהמה אינו מטמא ושפיר הוכיח אביי מזה דבלוע הוה אבל בקרא דוהאוכל לא בא לבית הבליעה כזית שלם ונסתר הוכחת רבה.

ואמנם בני החתן שמואל השיבני דהרי קרא והאוכל מיירי בבלעו שלם דאל"כ בלא"ה לא חזי לגר וכדפירש רש"י בהדיא וא"כ דמיירי בבלעו שלם לא נחסר השיעור ויפה השיב בני. אמנם היא גופה קשיא דסתם אוכל משמע דרך אכילה וסתם דרך אכילה שלועסו וא"כ מנ"ל לרבה להוכיח מקרא זה דטומאה בלוע אינו מטמא.

אמנם אפשר דאי קרא מיירי בלועסו ונחסרה שעורו או שנמאס א"כ לא קמ"ל קרא מידי ולמה לי קרא שהרי קרא זה מיותר הוא לדרשה אמנם לפי מ"ש התוס' א"כ קרא זה עקרו ליתן לנוגע ולנושא שיעור אכילה רק דרשה דהכא ממילא מוכח משום דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ומיירי גם באוכל ממש וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלמא בלועסו מיירי: ונראה לתרץ ובזה יתורץ ג"כ דאמר הניחא לר' יוחנן אלא לבר פדא וכו' ומה קושיא והא זה מימרא הוא ולא ברייתא ודלמא באמת רבה כר' יוחנן ס"ל ולא כבר פדא.

ונראה דהתוס' הקשו בנדה דכיבוס בגדים דכתיב באוכל מיותר ע"ש שכתבו ואולי לשום דרשה כתבו ולדידי נראה משום דבכורות פי' רש"י טומאה קלה היינו מגע וחמורה היינו משא וא"כ אי לאו דכתיב כיבוס בגדים לא הוה מוכח דטומאה בלוע אינו מטמא דאי הוה כתיב והאוכל יטמא עד הערב הוה אמינא דמיירי בכבר נפסלה מאכילת אדם וראוי' רק לכלב והא דנטמא ממנה היינו במגע וא"כ כאשר היא בבית הבליעה שוב הוה בה"ס ואינו מטמא במגע ולכך אפילו אכל סמוך לשקיעה טהר בערב אבל אם ראויה לאדם באמת אינו טהור עד שיתעכל במעיו לגמרי ולכך כתיב כבוס בגדים דהיינו משא וא"כ בראויה לנר מיירי ואפ"ה טהר בערב ומוכח טומאה בלוע אינו מטמא וא"כ כיבוס בגדים דקרא מיותר לדרשה זו ועל כרחך מיירי בלא לעסו וא"כ על כרחך כבר פדא סבר דאל"כ אין לנו ראייה מדכתיב כבוס בגדים דאכתי לא הועיל קרא בכבוס בגדים

דאפילו מיירי בראויה לכלב מ"מ מוכח מדטהור בערב ועל כרחך לדרשא אחרינא נכתב כבוס בגדים וא"כ קשה דלמא מיירי בלועסו וחסר שעורו אלא על כרחך כבר פדא ס"ל ומקשה שפיר דהא אינה ראויה לגר: אלא דאני אומר דהא צריכין אנו להבין למה שינה רש"י כאן מפרושו בבכורות ופירש כאן טומאה קלה היינו מגע נבילה לטמא אוכלין.

ואמרתי שכוונת רש"י לתרץ קושיית מהרש"א שהקשה הא לבר פדא ג"כ ניחא שהרי אוכל אחרי תרומה כמו שכתב התוספות בסוף שמעתין והנה לעיל כתבתי לתרץ קושיית מהרש"א דכוונת הגמרא אלא לבר פדא מנ"ל לתלות הטעם בטומאה בלוע דילמא משום דטהרה היא בלוע ועכשיו הדרנא בי ואתרץ ג"כ מה שנדחקו כל מפרשי הש"ס דלמסקנא דשמעתין דרבה בב' טבעות מיירי ותרווייהו מוכחי מהך קרא עצמו דמי לא עסקינן שאוכל תרומה מיד וא"כ למה לי הק"ו כלל מכלי חרס ונלע"ד לפי מה שכתבתי בתחלת דברי שאם אכל אוכל טמא וטבל ואוכל תרומה וטהרה ובתחלת אכילה אכתי הטהורה אינו בלוע שהרי עדיין לא הגיע לבית הבליעה ועדיין הוא בסיום החנכיים ונוגעת בטמא שכבר הוא בבית הבליעה וזה הוה דומיא דשתי טבעות וההיתר הוא משום טומאה בלוע ולא משום טהרה בלוע וזה מפורש במקרא והאוכל מנבלתה ומיירי סמוך לשקיעה ואוכל תרומה מיד ומנ"ל לרבה ההיפך כטהרה בלוע שאוכל מתחלה תרומה ואוכל אחרי אוכל טמא שאז האוכל הטמא קודם שמגיע לבית הבליעה נגוע בתרומה שבתחלת הבליעה ועיקר ההיתר משום טהרה בלוע וזה נלמד מק"ו כיון דחזינן בכלי חרס דיותר יש טהרה בטהרה בלוע מטומאה בלוע ודו"ק.

ולפי זה איצטמיד קושיית מהרש"א דגם לבר פדא ניחא ואין לתלות הטעם בטהרה בלוע שהרי בתחלת אכילתו התרומה אכתי התרומה אינו בלוע רק הנבילה בלוע ולכן נלע"ד דבשלמא אם אכתי אף במעיו שם נבילה עליו דחזיא לגר א"כ מטמא בכזית אבל אם כבר נפסלה מגר ושם מגע נבילה עליו דהיינו אוכל ראשון וא"כ שעורו לטמא אחרים בכביצה והרי לא אכל רק כזית וא"כ בשלמא לפי האמת דמשני שלא בפנים חזיא שפיר כתבו התוספות דגם ב' טבעות מוכח מהך קרא שהרי אוכל תרומה ואכל הנבילה תטמא התרומה ונבילה שעורו בכזית אבל לפי ההוה אמינא שנפסלה מגר וא"כ אפילו התרומה לא תטמא כיון שאין כאן כביצה וכל זה לפי פירוש רש"י בכאן אבל לפי פירושו בבכורות טומאה הקלה במגע וא"כ אפילו אדם מטמא במגע וטומאת נבילות עליו רק שאינו מטמא במשא וא"כ אכתי גם לבר פדא ניחא שהרי עכ"פ אף שנגיעת אדם בה"ס היא מ"מ תטמא התרומה דהוה ב' טבעות ושיעורו שפיר בכזית זהו הנלענ"ד כוונת רש"י בפירושו כאן ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא למה לי כיבוס בגדים ואי משום דאי לא הוה כתיב כיבוס בגדים הוה אמינא דמיירי בנפסלה מאדם והא דנטמא האדם היינו משום דטומאה קלה וכו' היינו במגע נטמא וא"כ אכתי לענין מגע טומאת נבילה עליו וא"כ אכתי מוכח מדאוכל תרומה מיד מכלל דטומאה בלוע אינו מטמא: עב ע"א גמרא אשה מרגשת בעצמה התוס' במס' ע"ז ובמס' נזיר ס"ל דטומאת אדם באדם בחיבורין הוא דאורייתא והרמב"ם פרק ה' הלכה ג' ס"ל שהיא מדברי סופרים ועיין שם בכ"מ שס"ל לרמב"ם דרבא דאמר לא תתלי בוקי סריקי ברב נחמן חולק וס"ל דחיבורין לאו דאורייתא ואומר אני להוכיח כדברי הרמב"ם ממשנתינו דקתני ופשטה החיה ידה ונגעה בו והנה למסקנא דטומאה זו מדברי סופרים יש להקשות כיון שהוא גזרה שמא יוציא

ראשו והאשה טרודה בצערה א"כ אפילו נגע החי' רק באשה ג"כ תטמא טומאת ז' שמא הוציא ראשו ואז נטמאת האשה וממילא נטמאת החי' בחיבורין.

בשלמא האשה בעצמה מרגשת בעצמה ולהכי אפילו כעין משנתינו שנגעה החי' בוולד עצמו אין צורך לאוקמי שלא נגעה באשה אלא אפילו נגעה טהורה לגמרי אפי' מטומאת ערב שהרי היא מרגשת בעצמה וממילא אם תרגיש שהוציא ראשו תדע שהיא טמאה מחמת עצמה ולא תגע בטהרות וכשמרגשת שעדיין לא הוציא ראשו גם החיה טהורה אלא שבחי' גזרו שהיא אינה מרגשת אבל להיפך החי' תטמא אפילו לא נגעה בולד.

בשלמא לדעת הרמב"ם חיבורין דרבנן והוה גזרה לגזרה אבל לדעת התוס' קשיא בשלמא לפי ההוה אמינא שהיא דאורייתא שפיר כיון דאשה טהורה ע"פ הדין אי משום בלוע לתוספות אי משום בה"ס לרש"י איך תטמא החיה אבל למסקנא קשיא ונראה דנקט ונגעה בולד להורות שטומאה דרבנן אפילו נגעה בוולד שלא ואשר דשתי טבעות דאורייתא ואז החי' טמאה דאורייתא ומטמא האשה קמ"ל דאפילו הכי האשה טהורה לפי שגם החי' לא נטמאת רק מדברי סופרים שמא יוציא ואשה בעצמה מרגשת: ולפי זה לפי דרשת ר"ע הנוגע במת בנפש וכו' איזה מת שבנפש וכו' קשה היה לקרא למכתב רבותא יותר שאפי' אינו נוגע במת אלא שנוגע בנפש שבו מת נטמא בחיבורין ונראה בזה לתרץ מה דקשה ר"י הביא ראייה לטהרה ור"ע הביא ראייה לטומאה וממ"נ חד מיותר דהא הסברה חיצונית כחד מנייהו ובשלמא לפי סברת מהרש"א בסברת התוס' דר"י מטהר אפילו בנוגע במה שכבר יצא לחוץ ור"ע מטמא בנוגע אפילו במה שבפנים א"כ כל אחד צריך ראייה לדבריו אבל לשיטת רש"י קשה ובפרט לפי קושית הגמרא ור"ע עובר במעי אשה מנ"ל ופרש"י דמפשטא דקרא מפיק לטהר אפילו אינו מיותר א"כ מי הכריח להגמרא לומר דלר"י גולל הלמ"מ.

ונראה דהתנא הקרי לר"י תרי קראי ברביעית דם למה ואמרת ע"פ מה שכתב התוספות בסנהדרין דדם צריך ריבוי שוב אין חילוק בין יוצא מאחד ליוצא מב' מתים דכל שטומאה ושיעורו שוה מצטרף א"כ מחד קרא לר' ישמעאל לא אימעטו ב' מתים רק מקרא מיותר ור"ע סובר נפשות קרי אי אפשר לומר דוהנפש אתי למעוטי ב' מתים וא"כ על כרחך לרבות עובר ור"י סובר דובנפש אתי למעוטי משני מתים וזה נגד הכלל דכל שטומאתו ויותר ראוי לומר דאתי לרבות עובר ולכן צריך מיעוט בפירוש יגע ע"פ השדה אבל אי הוי אתי לגולל לא הוה מוקמינן ליה לעובר משום דהוה אמרינן בנפש אדם אתי לרבות עובר: ואמנם עיקר הנלע"ד הוא דלר"ע איצטריך במת בנפש אף שהסברה החיצונית דסופו לצאת לא מקרי בלוע אלא דאז גם האשה היתה טמאה ולכן כתיב הנוגע במת בנפש דדוקא נוגע במת אבל נוגע בנפש אשר בו המת טהור א"כ מוכח שהאשה טהורה דאל"כ גם הנוגע טמא בחיבורין ומזה יש לנו הוכחה לר"ע לחלק בסופו בין טבעת אחד לשנים: ובזה מתורץ מה דקאמר רבה עובר סופו לצאת וקשה א"כ גם האשה למה טהורה לשטת התוס' דמטמא במשא ואם באנו לחלק בין טבעת א' לב' טבעות וכמ"ש התוס' זה אינו דזהו קודם שבאנו לחלק בין סופו לצאת רק שעדיין לא זכינו לסברה דמר לא עסקינן דאכל תרומה לאלתר אז יש חילוק בין טבעת א' וכו' אבל לפי מה דמחלק בין סופו לצאת א"כ אפילו טבעת א' אין ראייה דהרי טומאה בלוע מוהאוכל

נבלתה גמיר ושם אין סופו לצאת דאדרבה סופו להתעכל וא"כ בסופו לצאת אפילו בטבעת א' אין ראייה להתיר ולמה האשה טהורה ולפי מ"ש ניחא דמוקמינן מתניתין כר"ע ולר"ע מזה הפסוק עצמו הנוגע במת מוכח שהאשה טהורה מדהצריך ליגע במת עצמו.

ומה שהקשה רבא והא שתי טבעות וכו' ומה קושיא דלמא רבה מוקי מתניתין כר"ע ואיהו סבר כר"י ולר"י גם החיה טהורה והוה שתי טבעות נלע"ד דרבא לשטתו דאי הוה ס"ל בחיבורין לאו דאורייתא כדאמר לא תתלו בוקי סריקיי ברב נחמן וכמ"ש לעיל בשם הכ"מ וא"כ לדידיה ליכא שום הוכחה לר"ע לטהר האשה ולר"ע גם האשה טמאה וא"כ שפיר הקשה: ובזה נראה לענ"ד כוונת רש"י מה דפירש בסוף ד"ה כי קאמר רבה וכו' דקמ"ל רבה דטעמא דמתניתין משום בלוע ולכאורה קשה מי הכריחו לזה דטעמא דמתניתין משום בלוע ומה חסר לנו דבמתניתין באמת אף בלא בלוע טהור משום בה"ס אלא רבה עצמו קמ"ל דין זה דבלוע.

ועוד היא גופא קשיא הא לרש"י על כרחך במשנה בה"ס הוא דלא הוי לרש"י בלוע רק כב' טבעות כיון דלרש"י הטבעת אינו מטמא במשא וכן האדם ובזה אמרתי לרש"י דהוכרח לומר ב' טבעות ולמה לא אמר כפשוטו קמ"ל רבה אפילו בבלוע ממש כגון דבר המטמא במשא ואמרתי משום דתינח טומאה בלוע מיירי בנבילה אבל טהרה בלוע לא משכחת ואף דמשכחת בזב אמרתי דשם בנדה מבואר דאין סתרו של זב מטמא במשא וא"כ שוב הוה ליה מגע בה"ס ואם זב אחר נשא אדם אשר בלע טבעת ג"כ נ"ל דאין זה מקרי שזב נושא הטבעת רק הזב נושא את האדם והאדם נושא הטבעת.

ובזה ישבתי מה שקשה לרש"י נשאר קושיית התוס' בד"ה אטו אין מגבו שהקרי דנימא דיו ולא יציל בהיסט הזב ומה שתירצו דמפכים קטנים וכו' זה ניחא לשיטתם דגם לר"ע בלוע אינו מטמא ופלוגתייהו דר"י ור"ע בהוציא ידו ואם כן סוגיא זו לר"ע ולדידיה כל שאינו במגע אינו במשא אבל לרש"י לר"ע בלוע מטמא וסוגיא זו לר"י וא"כ לר' יוחנן אליבא דר"י לקמן (דף קכב) אפילו מה שאינו במגע ישנו במשא ע"ש בתוס' בד"ה והיינו טעמיה ועוד דגם לבר פדא עכ"פ תפשוט בעיא דרב אויא לפי מה שכתב בזב בלא"ה לא מטמא במשא דהוה משא בה"ס: והנה בריש שמעתין פירש רש"י טהרה בלוע בלע טבעת ונכנס לאוהל המת והוא נגד מסקנא דרש"י ואמרתי באמת דזה תלוי בפלוגתא דלמ"ד בחיבורין דאורייתא ואדם הנוגע במת בשעת חבורו מטמא אדם טומאת ז' וא"כ דין זה בחיבורו כמת עצמו א"כ מטמא גם במשא ושפיר היה ראוי לטמא הטבעת אם לא משום בלוע אבל אי חיבורין לאו דאורייתא אינו כמת עצמו וא"כ אינו מטמא העברת רק במגע והוה בה"ס ומתחלה שעדיין לא זכינו לשתי טבעות פירש רש"י דברי רבה למ"ד חיבורין דאורייתא ובמסקנא אמר דאי ממתניתין הוה מוקמינן משום בה"ס והוה אמרינן באמת חיבורין לאו דאורייתא וקמ"ל רבה דחיבורין דאורייתא והטעם משום בלוע ואע"פ דעכשיו מצינו בלוע בטבעת א' מ"מ הוכרח בגמרא לחדש נ"מ לשתי טבעות דאי לענין טבעת א' אכתי לא אשמעינן רבה כלום דעכ"פ שמעינן ממתניתין דהטבעת טהורה יהיה הטעם משום בלוע או יהיה הטעם משום חיבורין לאו דאורייתא עכ"פ הטבעת טהורה והא דפירש רש"י דקמ"ל רבה דטעמא דמתני' משום בלוע משום דהוה

קשה לרש"י רבה דקאמר סופו לצאת וכי לא ידע דגם טבעת סופו לצאת אמנם רבה קמ"ל דחיבורין דאורייתא וא"כ על כרחך משנה דטבעת אינו מחלק בין סופו לצאת ופליג על משנה זו וא"כ איהו סובר כמשנה דטבעת ורבא לשטתו דס"ל חיבורין לאו דאורייתא ואם כן אין ראייה ממשנה דטבעת: שם ע"א במשנה וחכ"א מגע טרפה שחוטה הרז"ה הוכיח דבקדשים איירי דאי בחולין מה ענין מגע טרפה לחולין ולכן לרבנן לא קשיא כלל במה הוכשר שחבת הקודש מכשיר ועיקר הוכחתו של רשב"ל (דף עד ע"ב) דאמר אלא לדידך במה הוכשר עיקר ההוכחה מדברי ר"מ שאמר הכשר מגע נבילה.

ואין לומר דלמא ר"מ ג"כ איירי בקדשים זה אינו שהרי לא נזכר בדבריו קדשים כלל אבל בדברי רבנן ממילא משמע קדשים דבחולין אין טרפה שחוטה מטמא כלל. אלא דהיא גופה קשיא וכי בדין טרפה קאי תנא להורות שהיא מטמא בקדשים והלא תנא בשחיטת חולין קאי והוה לרבנן למימר שהבשר טהור אלא דאז הוה אמינא דגם רבנן סברי שחיטה עושה ניפול והא דמטהרי רבנן היינו משום דלא ס"ל כר"ש דאמר שחיטה מכשרי אלא דם מכשיר ולא הוכשר הולד ולכך טהור ולכך אמרו מגע טרפה שחוטה להורות דבקדשים קאי ואפילו הכי אינו מגע נבילה מכלל דס"ל אין שחיטה עושה ניפול.

אלא דהיא גופה קשיא למה פליגי במגעו ולא פליגי באבר עצמו דר"מ ס"ל שהוא נבילה וחכמים ס"ל שהוא טרפה. וצ"ל כמו שאמר בריש הסוגיא לרבינא דנקט חתכה אידי דתני רישא חתכה וכו' הכי נמי אידי דתני רישא הבשר טהור להודיענו שאין העובר מקבל טומאה מחיים אפילו הוא מת במעי אמו כחי חשוב כמו אמו תני נמי סיפא פלוגתייהו בבשר העובר ולא באבר עצמו אי נמי משום סיפא עצמו נקט הבשר מגע נבילה דבזה מוכח דבעובר מת מיירי דאי בחי אין בהמה מקבלת טומאה מחיים דהא דתנינא הלך לבה"ק נטמא מוקי לה ר' יוחנן לקמן (דף עה ע"א) כב"ש ואם כן על כרחך בעובר מת מיירי וקמ"ל כרבה דאפילו בעובר מת פליגי רבה וס"ל אין שחיטה עושה ניפול ולרב חסדא דאמר מחלוקת בחי צריך לומר חילוק שאף שכן ט' אינו מקבל טומאה מחיים אבל בן ח' מקבל טומאה מחיים וגם כן היא גופה קמ"ל מתניתין שהבשר של העובר מקבל טומאה מחיים הואיל והוא בן ח' דהא ודאי למאן דמוקי מתניתין בחי בבן ח' מוקי לה דבבן כו' חי לר"מ אינו נותר בשחיטת אמו וכמו שכתב התוספותאלא שעדיין אני אומר דלמה לחכמים להזכיר ענין הטרפה בכאן וסתם הוה להו למימר וחכמים מטהרים ומה שכתבתי דהוה אמינא שטעמייהו של חכמים משום שלא הוכשר בדמו דאמיה תינח בשר העובר אבל בשר הבהמה למה טהור והרי מה שאמר ר"מ הבשר מגע נבילה כולל העובר והבהמה וכן פירש רש"י לעיל (דף סה ע"ב) וא"כ כיון שעל זה קאי וחכמים מטהרים גם על בשר הבהמה והרי הבהמה שפיר הוכשרה וממילא נדע שטעמייהו שהשחיטה מטהרת את האבר אלא שבאמת דברי רש"י הנ"ל סתרי למה שכתב רש"י במתניתין שהרי דברי רש"י הנ"ל הוא שכל העובר והבהמה נגעו באבר ובמשנתנו פירש רש"י הבשר מגע נבילה בשר העובר.

ונראה דהעובר ודאי נוגע באבר אבל הבהמה אינה נוגעת רק במקום חתך ונוכל לומר דאפילו לר"מ דסובר שחיטה עושה ניפול והאבר מטמא משום אמה מ"מ מקום חתך אינו מטמא משום אמ"ה רק הרי הוא ככל העובר וטומאת מגע יש בו. אלא שצריך לומר

מה חילוק יש בין מקום חתך לשאר האבר הלא מקום חתך אסור באכילה כמו האבר אמנם ההפרש הוא שזה יש לו תקנה בחזרה אבל האבר אין לו תקנה בחזרה וכל זה למסקנא דלעיל דמאן דסבר שאבר עצמו מותר בחזרה איתותב וקאי בתויבתא (דף סח ע"ב) אבל לפי אהוה אמינא שגם אבר מותר בחזרה ואפילו הכי שחיטה עושה ניפול לר"מ א"כ הה"ד מקום חתך עושה ניפול וזהו כוונת רש"י דלעיל (דף סח) שם קאי רש"י על התא שמע שרצה לפשוט מהך ברייתא קתני מיהא רישא הוציא עובר ידו והחזירה ואח"כ שחט אמו מותר שהאבר מותר דמהני ליה חזרה א"כ לפי זה אין הפרש בין האבר למקום חתך ושפיר פירש רש"י הבשר מגע נבילה הבהמה וכל העובר נגעו באבר שגם הבהמה נוגעת במקום חתך אבל משנתנו פירש רש"י אליבא דהילכתא דאבר עצמו לא מהני חזרה וא"כ מקום חתך אפשר דאין שחיטה עושה ניפול לכך פירש"י הבשר מגע נבילה בשר העובר לחוד.

וא"כ למסקנא שפיר רק בשר העובר הוא מגע נבילה או מגע טרפה לכל מר כדאית ליה אבל בשר בהמה אינו נוגע כלל באבר היוצא א"כ שפיר הוצרכו רבנן לומר מגע טרפה שאם אמרו סתם וחכמים מטהרים הוה אמינא שגם לחכמים שחיטה עושה ניפול אלא שמהרין לפי שמחוסר הכשר דס"ל דלא כר"ש ושחיטה אינה מכשרת וכל זה לר' יוחנן דסבר לקמן (דף עד ע"ב) דתרי גופי נינהו אבל לרשב"ל דסבר חד גופה והולד מוכשר בדם שחיטה א"כ קשיא לתני סתם וחכמים מטהרין ונלע"ד דלרשב"ל בלאו הכי לא קשה משום דאיכא למימר דלכך תנן מגע טרפה שחוטא ומדהוה מגע טרפה מכלל דבהמה כשרה היא דאל"כ הרי הבהמה והולד כלם טרפה נינהו מצד עצמם בלי מגע האבר ובא להורות בזה דוקא שחיטה של בהמה כשרה הוא דמטהר האבר לרבנן אבל שחיטת בהמה טרפה עושה ניפול ואף שהבהמה עצמה הועילה השחיטה לטהר מידי נבילה אבל לאבר היוצא שחוטת טרפה אינה מועיל אפילו לרבנן והא דאמרינן לקמן (דף עה) השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי שאם מת טהור מלטמא היינו לעובר שבפנים אבל לאבר היוצא לא מהני ומכל שכן שניחא לגרסת הרז"ה דגריס לקמן השוחט את הבהמה ולא גריס הטרפה.

אלא דלר' יוחנן ללישנא קמא לא שייך תירוץ זה דהא צריך ליתן לב ללישנא קמא דאמר ר' יוחנן אבל באבר דבהמה כ"ע שחיטה עושה ניפול מנ"ל הא דרבנן מודו בזה וצריך לומר לפי שמצד הסברא ס"ל לר' יוחנן דיותר מצלת על שאינו גופה וכו' וא"כ קשה למה פליגי באבר דעובר הוה ליה לפלוגי באבר המדולדל להודיע כחייהו דרבנן אלא ודאי דבהא מודו רבנן אלא דאכתי קשה ודלמא פליגי גם באבר המדולדל אלא דנקט אבר העובר להורות דאפילו באבר דעובר דוקא בכשרה מטהרי רבנן אבל בטרפה מודו נמצא דגם בזה הוא כחייהו דרבנן וכחו דר"מ אבל אי הוה נקט באבר המדולדל הוה רק כחייהו דרבנן ולא כחו דר"מ כלל אלא ודאי דלר' יוחנן לא כיוונו רבנן כלל להורות דוקא שחיטת כשרה אלא נקטו מגע טרפה משום דאי הוה קתני סתם מטהרין הוה אמינא שטעמייהו משום שלא הוכשר אלא דאכתי קשה תינח העובר אבל בשר הבהמה למה טהור ואי משום שאין בשר הבהמה נוגע באבר הרי נוגע במקום חתך וצריך לומר דאכתי הוה אמינא דרבנן מטמאין האבר דשחיטה עושה ניפול אלא דמקום חתך מטהרין ולכך אין בהמה נוגעת באבר היוצא ומאי טעמא הוה אמרינן לרבנן בזה שיטמאו האבר משום

ניפול ויטהרו מקום חתך ועל זה קאמר האי אית ליה תקנתא בחזרה פירוש מקום חתך והאי לית ליה תקנתא בחזרה פירוש אבר היוצא ומתורץ קושיית הרשב"א על הרי"ף שפירש לעיל (דף סח ע"ב) במערבא מתנו וכו' דלר' יוחנן ג"כ אבר עצמו אסור א"כ איך קאמר כאן לר' יוחנן האי אית ליה תקנתא בחזרה ולדידי ניחא דעל מקום חתך קאי: עוד נראה לענ"ד לתרץ קושיית הרשב"א דהרי לכאורה בלא"ה גם לפירוש רש"י לעיל דלר"י גם לפי דמתנו במערבא אבר עצמו מותר מ"מ מי הכריח להגמ' כאן לומר דאית ליה תקנתא בחזרה שהוא עכ"פ נגד הדין דהרי איתותב ר' יוחנן ורב ושמואל פליגי עליו ויותר הוה ליה למימר אית ליה תקנתא בלידה שאם יולד כלו יש לו היתר בשחיטת עצמו אלא דהא ליתא דהא על כרחך פלוגתא דר"מ ורבנן או במת מיירי או בבן ח' חי דבן ט' חי אינו ניתר לר"מ בשחיטת אמו כלל רק בשחיטת עצמו וכמו שכתבו התוספות בשמעתין בד"ה מחלוקת וא"כ אין לו היתר בשחיטת עצמו אמנם יש לו היתר שאם לא יצא כלו וישאר במעי אמו עד שיולד כלו אחר שיכלה חדשיו הרי יש לו היתר וזה כוונת הגמרא זה יש לו תקנה בחזרה שיחזיר האבר לפנים וישהה עד שיכלו חדשיו ויהיה ניתר בשחיטת עצמו ואולי אם לא יחזיר האבר אפילו ישהה במעי אמו עד שיכלו חדשיו לא מהני דאבר זה לא נגמרו חדשיו ואפילו אם נימא דמהני מ"מ אורחא דמלתא שאם אינו מחזיר האבר אין דרכו לשהות זמן ארוך עד שיכלה חדשיו וא"כ אין כאן קושיא על הרי"ף כלל: הן אמת לפי מה שכתב הבית הלל שכל עובר בן ט' חי שהוציא ידו אף שנולד אח"כ ולא היה לו שחיטת האם כלל אפילו הכי האבר שיצא נשאר באיסורו והפרי חדש השיג עליו ולפי דעת הבית הלל א"כ פשוט לתרץ קושיית הרשב"א האי אית ליה תקנתא בחזרה להתירו בשחיטת עצמו אלא שכבר הוכחתי דלא איירי בבן ט' חי וגם כבר הכה הפר"ח על קדקדו של הב"ה ובאמת דברי הב"ה אין להם שחר דלמה יהיה האבר היוצא אסור בשחיטת עצמו וגם התבואות שור הוכיח מדאמרין (בדף סט) אי לר' מאיר איסור יוצא ליכא ואם איתא להך דינא דבית הלל א"כ גם לר"מ משכחת איסור יוצא: אמנם דינא דידי שכתבתי שאם הוציא ידו קודם שכלו חדשיו ולא החזירו ושוב נולד כשכלו חדשיו האבר נשאר באיסורו נלע"ד נכון ואף שהתבואת שור לא פסק כן.

וטעמא דידי שאבר זה לא נתבטל במעי אמו והרי אבר זה כנפל ואין להקשות גם לדידי משכחת לר"מ איסור יוצא וא"כ איך אמרין דלר"מ ליכא איסור יוצא יש לומר דשם קאי בגמרא לענין אי אמרין אבר מוליד אבר והא ודאי שנבילה אינו מוליד ולדידי שאיסור אבר זה משום נפל והא ודאי שנפל אינו מוליד וא"כ לא שייך לומר באבר זה לא אבר מוליד אבר ולא מבלבל זרעים: עוד נראה לע"ד לתרץ קושיית הרשב"א על הרי"ף ע"פ מ"ש הרז"ה לקמן (דף עד ע"ב) דמוקי ר' יוחנן לר"מ כר"ש דשחיטה מכשיר וכתב הרז"ה אבל מדברי רבנן דאמרי מגע טרפה שחוטה בלאו הכי לא קשיא במה הוכשר דהרי רבנן בקדשים מיירי דחבת הקודש מכשיר והנה לעיל (דף סט ע"א) דבעי רב חנינא הוציא עובר ידו בעזרה וכו' אם נפרש דלא מבעיא ליה כלל שיהיה מותר בלי חזרה שהרי עכ"פ לא קרינן ביה בבמה תאכלו אלא עיקר הבעיא דלא שייך ביה בשר בשדה ומנהני ליה חזרה וא"כ נוכל לומר דלהך לישינא דס"ל לר' יוחנן דבאבר דבהמה לכ"ע שחיטה עושה ניפול באמת ס"ל למפשט בעיא דרב חנינא לקולא וכיון דרבנן

בקדשים מיירי עלכרחך בעזרה נשחטו ושפיר קאמר דאי אית ליה תקנתא בחזרה דבעזרה מחשב שדה ומהני ליה חזרה ובוזה נוכל לומר דר"י ורשב"ל לשטתייהו דלר' יוחנן מיירי בקדשים דאל"כ במה הוכשר דליכא לאוקמי לרבנן כר"ש דשחיטה מכשרת דאי אפשר לאוקמי לרבנן דלא כהלכתא וכיון דמיירי בקדשים א"כ איכא למימר דלכך מטהרי בעובר משום דאית ליה תקנתא בחזרה משא"כ באבר דבהמה אבל רשב"ל לשיטתו דסובר לקמן חד גופא ומוכשר בדמא דאמיה ומיירי רבנן אפילו בחולין ומגע טרפה שחוטת היינו שאם יגע בו אח"כ קודש יקבל ממנו טומאה וא"כ לית ליה תקנתא בחזרה וא"כ אין חילוק בין אבר דבהמה לעובר ולכן אמר בין בזה ובין בזה פליגי ולמסקנא דס"ל לר"י איפכא דהאבר דבהמה לכ"ע אין שחיטה עושה ניפול ג"כ נוכל לומר דר"י ורשב"ל לשטתייהו דהא ודאי מלתא דרשב"ל צריך טעם דכיון דמצינו דר"מ אמר בפירוש אם טהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל בה מנ"ל לרשב"ל דלדבריהם דרבנן קאמר הכי ואיהו לא ס"ל ונלע"ד משום דיש לדקדק כפי מה שכתבתי בתחלת דברי דלמה פליגי במגע ולמה לא פליגי באבר עצמו דר"מ ס"ל דאבר מטמא במשא וחכמים ס"ל שהוא רק טרפה שחוטת ונראה דאי הוה פליגי באבר לא הוה ידעינן כלל דר"מ ס"ל שחיטה עושה ניפול אפילו באבר דעובר אלא הוה מוקמינן ליה בבן ט' חי ור"מ לשיטתו דאינו נותר בשחיטת אמו כלל ולכן אבר הנחתך הוה אבר מן החי ורבנן סבירא ליה כשטתייהו דמותר בשחיטת אמו ולכן ס"ל שהוא טהור וא"כ כבר איפליגי ביה חדא זימנא בבן ט' חי אם נותר בשחיטת אמו ולמה פלוגתא דכאן.

יש לומר דאצטריך ללמדנו דאין שחיטה עושה ניפול דאי עושה ניפול למה מטהרי רבנן ולכך תנן הבשר מגע נבילה ואי ס"ד דבן ט' חי הוא ור"מ לשיטתו שאינו נותר עם אמו א"כ חי לגמרי הוא ואיך יקבל טומאה אלא ודאי דמיירי במת או בבן ח' וטעמיה דר"מ משום ניפול. אבל אם נימא כדברי הרז"ה לקמן (דף עה) במה דאמרינן טעון שחיטה ואם מת טהור מלטמא במשא דכתב הרז"ה אף דס"ל לר"מ אף בבן ט' חי שאינו נותר בשחיטת אמו באכילה מ"מ הועילה לו שחיטת אמו לטהרו מידי נבילה שאפילו מת אח"כ טהור מלטמא א"כ הדרא קושיא לדוכתיה ונפלגו באבר עצמו ואף דמוקמת בבן ט' חי אכתי מוכח לר"מ דשחיטה עושה ניפול דאל"כ כבר נטהר בשחיטת אמו.

אלא דדברי הרז"ה קשיין דהרי לא מצינו לר"מ שיהא טהור משום נבילה ולא יהיה מותר באכילה דאל"כ מאי מקשה לרבנן א"כ תתירנו באכילה ונמרי' לנפשיה אבל אם נימא שמודה ר"מ באבר דבהמה והואיל והיא גופה ולא נחלק אלא באבר דעובר שאינו גופה והנה עד כאן לא מקרי העובר אינו גופה אלא מה שיצא לחוץ אבל מה שבפנים נחלקו בו ר' יוחנן וריש לקיש דלר"י דסובר לקמן (דף עד) מונין בו ראשון ושני אף זה מקרי אינו גופה אבל לרשב"ל חד גופה ונמצא לרשב"ל אי הוה מודה ר"מ באבר דבהמה אז בודאי היה מודה גם בבן ט' חי שעכ"פ אף שאינו מתיר באכילה מטהר מידי נבילה כדברי הרז"ה וא"כ קשה למה פליגי במגע ולא פליגי באבר עצמו ואעפ"כ הוה מוכח דסבר ר"מ שחיטה עושה ניפול וכן"ל אלא על כרחך דר"מ פליג גם באבר דבהמה דכל שאינו מתיר באכילה אינו מטהר מידי נבילה אם אינו מחובר ממש אבל ר' יוחנן לשיטתו דס"ל תרי גופי נינהו ואף דמודה באבר דבהמה היינו משום שהוא חד גופא אבל בעובר אף שכלו בפנים כל שאינו מתירו באכילה אינו מטהר מידי נבילה וליתיה לדברי הרז"ה

ולכך לא פליגי באבר עצמו משום דא"כ לא הוה ידעינן דשחיטה עושה ניפול: עוד נראה לענ"ד דרשב"ל הוכיח דר"מ לדבריהם קאמר ולי' לא ס"ל דאי ס"ד דמודה ר"מ באבר דבהמה א"כ למה הוצרכו חכמים לומר טרפה יוכיח ולמה לא אמרו אבר דבהמה יוכיח אלא ודאי דבאמת פליג ר"מ גם באבר דבהמה ואיך יכריעו חכמים מדבר שנחלק בו ולכך הוצרכו להכריע מטרפה שמודה ר"מ שמטהר מידי נבילה.

אמנם ר' יוחנן לשיטתו דס"ל אין בו אלא מצות פרוש וא"כ אפילו למי שהיה רוצה להחמיר בו אין בו טעם להחמיר מן התורה רק מדברי סופרים וכמו שכתבו התוספות בד"ה מ"ט דר"י אליבא דר"מ ע"ש וא"כ לא היה אפשר לחכמים להכריע מדבר המותר מן התורה על אבר האסור מן התורה. אבל רשב"ל אפשר דס"ל דבשר בשדה טרפה לאו אסמכתא הוא אלא איסור לאו ממש וא"כ קשיא למה לא אמרו אבר דבהמה יוכיח אלא ודאי דבאמת נחלק ר"מ גם באבר דבהמה ולפי זה מוכח דר' יוחנן דאמר מצות פרוש היינו רק מדרבנן ולא כדעת הרב המגיד דס"ל גם לר' יוחנן היינו פרוש מן התורה ולפי זה קשה למה רבא דאמר חסורי מחסרא וכו' שינה מלשון הברייתא ואמר אם טהרה שחיטת טרפה אותה ולא אמר אבר המדולדל בה בשלמא לריש לקיש דאמר לדבריהם דרבנן אבל ליה לר"מ לא ס"ל א"כ אחז רבא מה ששייך אליבא דר"מ ממש אבל כיון דלר' יוחנן גם ריש לקיש ס"ל הכי והרי רבא עצמו אמר הלכה כרשב"ל בתלת וא"כ בהא הלכה כר' יוחנן א"כ למה שינה רבא מלשון הברייתא בשלמא בלא זה הוה אמינא לתרץ דבלא זה הוה אמינא דגם ר' יוחנן מודה שאסור מן התורה כדברי הרב המגיד והנה לר' יוחנן ודאי דלר"מ שחיטת טרפה אינה מטהר את העובר אפילו הוא כולו בפנים דהרי ר' יוחנן ס"ל דעובר ובהמה תרי גופי נינהו והרי ר"מ אמר אם טהרה שחיטת טרפה מפני שהיא גופה א"כ העובר שאינה גופה אפילו כולו בפנים אין שחיטת טרפה מטהרתו.

ולפי זה ק"ו הדברים שאין שחיטת טרפה מטהר אבר המדולדל בה ק"ו הדברים ומה עובר שבפנים ששחיטת כשרה מתירתו אפילו באכילה אין שחיטת טרפה מטהרתו אפי' מידי נבילה אבר המדולדל שאין שחיטת כשרה מטהרתו באכילה לדעת הרב המגיד ק"ו שאין שחיטת טרפה מטהרתו מידי נבילה ואם כן על כרחך לא נחלקו ר' יוחנן ורשב"ל אלא בשחיטת כשרה אבל בשחיטת טרפה גם ר' יוחנן מודה דלר"מ שחיטה עושה ניפול וא"כ גם אליבא דר' יוחנן הא דאמר ר"מ אם טהרה שחיטת טרפה אותה ואת האבר המדולדל לדבריהם קאמר אבל ליה לא ס"ל וא"כ שפיר עביד רבא דדילג את האבר המדולדל ודברי ר"מ וגם אפילו אי הוה פליג ר"י בהא עם רשב"ל אם היה פלוגתייהו רק אליבא דר"מ א"כ אין בו נ"מ לדינא א"כ איכא למימר דרבא סבירא ליה כרשב"ל ועד כאן לא קאמר רבא הלכה כרשב"ל רק בתלת רק במה שנוגע לדין: אבל לפי מ"ש לעיל דרשב"ל לשיטתו דס"ל שהוא אסור מן התורה ור' יוחנן ס"ל שאסור מדרבנן א"כ יש בפלוגתייהו נ"מ לדינא וגם אליבא דר' יוחנן ר"מ אליבא דנפשיה אמר א"כ למה אחז רבא שיטת ריש לקיש ולא שיטת ר' יוחנן: ועוד קשה דלפי הנ"ל מוכח דפליגי בשחיטה כשרה אבל בשחיטת טרפה גם ר' יוחנן מודה דלר"מ עושה ניפול א"כ קשה מה דאמר שחיטה תנינא למה הקשה מסיפא ולא מרישא דתנן התם האבר והבשר המדולדלין בבהמה מטמאין טומאת אוכלין במקומן וצריכין הכשר ופירש רש"י דליכא למימר שסופו לטמא טומאה חמורה ואין צריך הכשר דשמא ישחטנה ואין שחיטה עושה ניפול

ואם כן ממילא מוכח דאין שחיטה עושה ניפול: בשלמא לשטת הרז"ה דס"ל דלר"מ בן ט' חי אף שטעון שחיטה מ"מ שחיטת אמו כבר טהרתו מידי נבילה והנה אני מוסיף בו דברים שאם טהרתו מידי נבילה שאפילו ימות אינו מטמא רק שחיטה צריך להתירו באכילה א"כ ק"ו שטהרתו מידי טרפה ואין הטרפה פוסל בו ולפי זה מרישא לא היה יכול לפשוט דהוה מוקמינן ליה בבן ט' חי הנמצא בבהמה שאין סופו לבוא לידי טומאה חמורה כלל שכבר נטהר מידי, נבלה אבל ממציעתא פשיט שפיר דהרי קשה למה צריך לר"מ הכשר דם הא ר"מ ס"ל שחיטה מכשרת כקושיית התוספות אלא ודאי דמיירי בשחיטת טרפה ואי ס"ד בבן פקוע הא אפילו לר"מ אין טרפות פוסל בו ועוד אפילו נימא דלא קאמר הרז"ה אלא שמטהרתו מידי נבילה ולא מידי טרפה מ"מ איך אמר ר"ש לא הוכשר והרי הוכשר בשחיטה דהרי עכ"פ צריך שחיטה מדרבנן ולר"ש אין הטרפות פוסל בו שהרי איהו סובר שנטהר בשחיטת האם אלא שצריך שחיטה מדרבנן וכיון שצריך שחיטה מדרבנן א"כ מוכשר מדרבנן ואפילו האבר המדולדל אין בו איסור בדרבנן שעיקר איסורו משום בשר בשדה טרפה ובזה לא שייך טרפות: וכל זה לשיטת הרז"ה אבל לשיטת שאר הפוסקים קשה בשלמא בלא זה הוה אמינא דפלוגתייהו דר' יוחנן ורשב"ל בשחיטת טרפה אם עושה ניפול לר"מ אבל בשחיטת כשרה כ"ע מודו שאינו עושה ניפול ל"ע וא"כ רישא הוה מוקמינן בכשרה אבל מציעתא דתנן הוכשרו בדמיה קשה קושיית התוס' למה לי הכשר דם הא ר"מ ס"ל כר"ש דשחיטה מכשרת אלא ודאי דמיירי בטרפה ואפ"ה אינו מטמא משום אמ"ה דשחיטה אינו עושה ניפול אפילו בטרפה ושפיר קאמר תנינא.

ובזה מתורץ התימא של התוס' שהקשו אדפריך תנינא טפי הוה ליה לאקשוויי לר"ל ולדידי לא קשה דעד כאן לא הוכרחנו לקמן (דף עד ע"ב) לומר דר"מ ס"ל כר"ש דשחיטה מכשרת אלא לר' יוחנן דס"ל תרי גופי נינהו אבל לריש לקיש לא ס"ל לר"מ כלל שחיטה מכשרת ומשנתנו שהבשר מגע נבילה הטעם שהוכשר בדמא דאימיה וא"ת אכתי איך אפשר לאוקמי בשחיטה כשרה א"כ איך אמר ר"ש לא הוכשרו והרי ר"ש ודאי ס"ל שחיטה מכשרת יש לומר הרי רצה לקמן (בדף קכט ע"ב) שטעמיה דר"ש משום שהוא אוכל שאינו יכול להאכילו לאחרים ואף דבשחיטה כשרה אינו עושה ניפול מ"מ אסור לישראל מן התורה לדעת הרב המגיד ולגוי בלא"ה אסור משום דלדידיה שחיטה ומיתה כחדא נינהו וא"כ לדידהו שחיטה דינה כמיתה ועושה ניפול: אבל לפי מה שהוכחתי לעיל דר' יוחנן ורשב"ל דוקא בשחיטה כשרה פליגי א"כ קשיא מדוע לא פשיט מרישא וגם למה לא הקשה לרשב"ל ואין להקשות אף בלא זה אכתי היכי מוכח דמיירי בשחיטת טרפה דילמא בשחיטת כשרה והא דשחיטה אינו מכשיר הוא מטעם שכתבו התוס' כיון שהאבר אסור אין שחיטה מכשרת לאבר זה ובפרט אם האבר אסור מן התורה נלע"ד ע"פ מ"ש התוס' (בדף קכז ע"ב) דגם בהכשר שחיטה אמרינן בהמה נעשית יד לאבר ע"ש בתוס' בד"ה ומר סבר.

וא"כ על כרחך מוכרח לכולהו אמוראי שם דאיירי בשחיטת טרפה דאל"כ למה לא הוכשר בשחיטה לר"מ ולמה לי הכשר דם זולתי למאן דמוקי התם פלוגתייהו בנתקנת הדם בין סימן לסימן דאז איכא למימר דכ"ע ס"ל אין בהמה נעשית יד ור' יוחנן אמר שם בהדיא דפליגי באוחז בקטן וכו' וא"כ לר' יוחנן על כרחך מוכח דאיירי בשחיטת

טרפה ולכן מקשה לר"י תנינא אבל על רשב"ל אפילו אי הוה סבר ר"מ שחיטה מכשרת ליכא קושיא דלדידיה איכא למימר דפלוגתייהו בנתקנח הדם ולכ"ע אין בהמה נעשית יד ולכן אין שחיטה מכשרת: אלא דזה לא מחשב תנינא כיון דבמשנה איכא למימר דאיירי בשחיטת כשרה ואין בהמה נעשית יד לכ"ע ופלוגתייהו בנתקנח הדם ועיקר הוכחה הוא מדברי ר' יוחנן דמוקי באוחז בקטן ואיכא למימר דמשום שכבר אמר דאפילו בטרפה אין שחיטה עושה ניפול ואיכא לאוקמי שם בטרפה משום הכי הוא דאמר דפלוגתייהו באוחז בקטן וכו': ובכגון זה תירצתי מה דמייתי ור"ש אומר לא הוכשרו משום דעיקר הוכחה דמיירי בטרפה הוא מדלא הוכשר בשחיטה ואי הוה הוכחה זו רק מדברי ר"מ לא שייך תנינא דהרי דבר זה עצמו שר"מ ס"ל שחיטה מכשרת מדברי ר' יוחנן הוא דשמעינן לה ולכך הוצרך לאתויי סיומא ור"ש אומר לא הוכשר ור"ש בפירוש ס"ל שחיטה מכשרת: דף עו ע"א ברש"י במשנה בד"ה נשבר העצם וכו' אם רוב בשר קיים מפרש בגמ' רוב עוביו ורוב הקיפו.

הנה אין דרכו של רש"י להביא במשנה מה שאינו הכרח להפשט ומה בעי רש"י בזה ודי היה לו אם היה אומר סתם בגמרא מפרש, ולא עוד אלא ששום מ"ד אינו סובר שיהיה הפירוש במשנה או בברייתא רוב עוביו ורוב הקיפו רק בחזא סגי אלא שמתוך דלא ידעינן הלכתא כמאן אי כמ"ד רוב עוביו אי כמ"ד הקיפו ולכן אמר רב פפא בעינן תרוייהו מצד חומרת הספק אבל שיהיה הפירוש במשנה ובברייתא שניהם יחדיו הא ליתא וא"כ היכי קאמר רש"י בגמרא מפרש רוב עוביו ורוב הקיפו דמשמע שמפרש בגמרא פירוש המשנה ככה וזה ליתא.

ועוד שאפילו לדינא אני מסופק בזה שהרי לכך הכריע רב פפא דבעינן תרוייהו משום דלא ידעינן הלכתא כמאן וכלל גדול הוא בספיקא דאיסורא ובפלוגתא דאמוראי דבשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל ולפי מה דמסקינן לעיל (דף עג ע"ב) אברים המדולדלים לית בהו אלא מצות פרוש בעלמא ובין לרב ובין לשמואל משנתינו על כרחך מיירי היכא שהבהמה מותרת ולשמואל בכל גווני הבהמה מותרת ולרב על כרחך מיירי למטה מארכובה שהרי אמר במשנתינו אין שחיטתו מטהרתו דקאי על האבר וכמו שפירש רש"י לקמן בהדיא בדברי רב דאמר זה וזה אסורות ומשנתינו מיירי למטה מארכובה ע"ש ברש"י וכיון שכן דמשנתינו מיירי באיסור דרבנן למה נצריך תרוייהו והיה לנו להקל דסגי בחד מינייהו יהיה איזה שיהיה.

ובזה אמרתי לקמן דקבע הך אוקימתא דרוב עוביו או הקיפו אברייתא דת"ר נשבר העצם ויצא לחוץ וכו' ולמה לא קבע אמשנתינו דתנן אם רוב בשר קיים הוה ל"י לפרש וכמה רוב ובשלמא למה שכתב הר"ן בשם הרשב"א בשם רבו רבינו יונה דמתני' וברייתא לאו בחד גווני מיירי ומשנתינו בלא יצא לחוץ ולא בעינן כלל לא רוב עוביו ולא רוב הקיפו א"כ שפיר אתי דלא קבע אמשנתינו אבל לפרש"י דגם משנתינו בעי רוב עוביו והקיפו ומשנתינו עם ברייתא דלקמן בחד גוונא מיירי א"כ קשה כנ"ל אמנם למה שכתבתי אתי שפיר משום דרצה לומר על זה הכרעתו דרב פפא דבעינן תרוייהו ובמשנתינו דמיירי במקום שאינו האסור רק האבר והוא רק מדרבנן לא היה יכול רב פפא להכריע בזה דבעינן תרוייהו: ובזה נלע"ד דרבנן יונה שכתב דמשנתינו מיירי

בלא יצא לחוץ ולא בעי כלל רוב עוביו או הקיפו לשיטתו אזיל דהר"ן כתב בשמו להכריע כלישנא קמא מכח מה דאמרינן לקמן בגידין שסופן להקשות וכו' ובעצם הקולית אין שם גידין כלל ומכלל דבעצם השוק מיירי ומוכח כלישנא קמא דגם בעצם השוק יש טרפות.

דאין לומר דמיירי לענין איסור אבר דא"כ היכי אמר רב פפא רשב"ל ואיסורא דאורייתא והרי האבר אין בו רק מצות פרוש. והדבר תמוה בעיני מאד דלשיטת רבינו יונה דבעצם הקולית ליכא גידין וא"כ מיירי בעצם השוק א"כ איך אמר רב פפא רשב"ל ואיסורא דאורייתא והרי רב פפא עצמו אמר בשם רב דבעצם השוק אין שם טרפה דהרי ר"פ מפרש ארכוב' עצמו כדעולא וא"כ מה בכך שיהיה הלכתא כלישנא קמא מ"מ רב פפא דאיהו מרא דשמעתא בלישנא בתרא איך אמר איסורא דאורייתא והרי לדידיה ליכא בעצם השוק בשבירה שום איסור דאורייתא.

אלא ודאי רב פפא סובר כלישנא קמא דלעיל דבאבר דעובר דכ"ע שחיטה עושה ניפול וא"כ גם האבר אסור מדאורייתא ורבינו יונה אעפ"כ הוכיח דקיי"ל כל"ק דרב ולא מקושיית רב פפא אלא מדאישתיק ליה רבה ואמאי אשתיק ואע"פ דמסיק דאישתיק משום דהדר ביה ר' יוחנן וס"ל שגידין שסופן להקשות אין דינן כבשר מ"מ לא גריע מעור והרי בעור יש תרי לישני אליבא דר' יוחנן ולחד לישנא עור לבדו ג"כ מציל והרי באבר שהוא למסקנא דסוגיא דלעיל (דף עג ע"ב) רק מצות פרוש מדרבנן הוה לן למיזל לקולא שאפילו עור מציל ורבה גופה אמר לעיל (דף סח ע"ב) כטרפה דלית ליה תקנתא לאבר בחזרה וא"כ לדידיה ודאי לרבנן לא גרע אבר דבהמה מאבר דעובר ששחיטה לרבנן אינו עושה ניפול עיין לעיל (דף עג ע"א) שעיקר טעמיה דלישנא קמא שרצה להחמיר באבר דבהמה יותר מאבר דעובר היינו משום דעובר אית ליה תקנתא בחזרה ולרבה זה ליתא וא"כ למה שתק רבה אלא ודאי הלכה כל"ק דרב וגם הבהמה אסורה ויש כאן איסור דאורייתא אפי' וברילרבה ועכ"פ יצא לנו מזה דלרבינו יונה שאין בעצם הקולית גידין הללו ודאי דרב פפא ס"ל שאבר עצמו אסור מדאורייתא וא"כ גם על המשנה היה יכול רב פפא לומר בעינן תרווייהו אף שהמשנה מיירי מארכובה ולמטה במקום שהאבר לחוד נאסר וא"כ למה קבע הגמרא דברים הללו על הברייתא ולא על המשנה אלא ודאי דהמשנה מיירי בלא יצא לחוץ: ולא בעינן לא רוב עוביו ולא רוב הקיפו רק שיהיה רוב בשר קיים: ונחזור לדברי רש"י שפירש במשנתנו רוב עוביו ורוב הקיפו לחומרא אף דמשנתנו מיירי לענין איסור אבר לחוד ואולי סבר רש"י כדעת הרב המגיד שפירש דעת הרמב"ם בפ"ה מה' מאכלות אסורות שאפילו במקום שאבר לחוד נאסר מ"מ אסור מדאורייתא אלא שאין בו מלקות וזה שאמרו בגמרא שאין בו אלא מצות פרוש היינו מן התורה ולכך פסק הרמב"ם שם בכל הבעיות להחמיר ולכך כתב רש"י דבעינן רוב שניהם: והואיל ואני עומד בדברי הרמב"ם שם אומר אני מ"ש הה"מ שם הלכה ח' וז"ל ונתבאר בגמרא שגידין הרכין אין מצילין הואיל וסופן להקשות ולזה לא הזכיר רבינו עכ"ל הה"מ ואני אומר א"כ היה לו לרמב"ם להזכיר ההיפך ולומר שאין מצילין.

אבל נלע"ד שעד כאן לא פלפלו בגמרא אם גידין הרכין מצילין אלא להך לישנא דעור לבדו אינו מציל אבל להך לישנא דעור לבדו מציל ק"ו שגידין הרכין מצילין שודאי שגידין הללו עדיפי מעור שהרי מתחלה רצה ר' יוחנן לומר שהם כבשר ממש. וא"כ כיון שהרמב"ם פסק שם שעור לבדו ג"כ מציל לא הוצרך להזכיר דין הגידין ובודאי שמצילין: ונחזור לדברי רש"י שפירש במשנתינו רוב עוביו ורוב הקיפו משום דסובר דגם אבר המדולדל אסור מדאורייתא ומה שכיון בזה לפרש כן במשנתינו הציע בזה הקדמה למה שמפרש לקמן בדברי רב דאמר ואם לאו זה וזה אסור וכתב רש"י ומתניתין דקתני וא"ל אין שחיטתו מטהרתו דמשמע אבר אסור ובהמה מותרת אלמטה מן הארכובה קאמר אבר אסור משום מדולדל והנה היא גופה קשיא למה שבק התנא איסור הבהמה למעלה מן הארכובה ומהדר איסור אבר שהוא למטה מן הארכובה והלא עכשיו יש לטעות דגם למעלה מארכובה הבהמה מותרת וכמו שסובר שמואל באמת והוה ליה לתנא למתני למעלה מן הארכובה שהבהמה כולה אסורה וצריך לומר שאז הוה אמינא דלמטה מארכובה אפילו האבר מותר וקמ"ל מתניתין רבותא דאבר.

ועל זה קשה שביק לן תנא איסור הבהמה שהוא דאורייתא ונותן מקום לטעות באיסור תורה ומהדר איסור אבר שהוא רק מדרבנן. ולכך פירש רש"י במשנה דגם באבר בעינן עוביו והקיפו משום דגם אבר אסור מן התורה אלא שמצאתי שרש"י בעצמו פירש בהדיא לעיל (דף עד ע"א) בד"ה אלא מצות פרוש מדרבנן] אלא דאכתי אין זה מספיק אולי דאכתי קשה שביק התנא איסור בהמה שהוא במלקות ומהדר איסור אבר שאפילו נימא שהוא מן התורה אפ"ה אינו איסור מלקות דהרי קיימ"ל אכלו אינו לוקה שאין בו רק מצות פרוש וכמבואר לעיל (דף עד ע"א) ובזה אמרתי פירוש דברי הגמרא ששלחו מתם כוותיה דרב והדר שלחו כוותיה דשמואל והדר שלחו כוותיה דרב ואבר עצמו מטמא במשא.

ויש לתמוה בשלמא מה ששלחו מתחלה כוותיה דרב הוא שפיר שהלכתא כוותיה באיסורין אלא מה ששלחו פעם שניה כוותיה דשמואל צריך טעם. ועוד כיון שהיה להם באמצע איזה טעם המכריחם להכריע כשמואל א"כ לבסוף מה קסברי דהדר שלחו כוותיה דרב ומה הוסיפו בה עתה דברים שאבר עצמו מטמא במשא ונראה על פי מ"ש דלרב קשיא מתניתין למה נקט אין שחיטתו מטהרתו על האבר והלא הבהמה כולה אסורה ואי כתירוצן רש"י שמירי למטה מארכובה היא גופה קשיא למה שביק התנא רבותא דאיסור בהמה שהוא מן התורה ונקט רבותא דאבר שהוא לרוב הפוסקים מדרבנן ואפילו להרב המגיד אליבא דרמב"ם מ"מ אין בו מלקות וכנ"ל ורציתי לומר דאיסור בהמה כבר מוכח מרישא ורב לשיטתו דלישנא קמא דרב יהודה דלעיל דארכובה היינו הנמכרת עם הראש וא"כ קשיא קושיית עולא מאי וכן שניטלו צ"ה וצ"ל תני רכובה בלא צ"ה ותני צ"ה בלא רכובה וא"כ על כרחך נחתך לאו דוקא והוא הדין נשבר דכנחתך לא משכחת רכובה בלא צ"ה וכדהקשה עולא באמת והא נחתך קתני.

אבל לרב צ"ל נחתך והה"ד נשבר ושפיר משכחת רכובה בלא צ"ה בנשבר וא"כ ממילא מוכח מרישא עצמה דנחתך והה"ד נשבר ולכך מהדר בסיפא איסור אבר דאפילו למטה מארכובה עכ"פ אבר אסור. ובזה אפשר לפרש מה שמקשה הגמרא ולשמואל יאמרו

אבר ממנה מוטל באשפה וכו' ולכאורה והרי הוציא עובר ידו או שאר אברים היוצא אסור ושאר העובר מותר ואפילו הוציא כמה אברים כל זמן שלא יצא רובו או ראשו אברים שיצאו קיימי באיסור ושאר העובר מותר ואפילו יצאו אברים שהנשמה תלויה בהם ולמה לא הקשה יאמרו אבר מוטל באשפה ולחלק בזה בין עובר לבהמה הוא קצת דוחק.

וע"פ דרך הנ"ל נראה לפרש דעל מה שחותך אחר שחיטה ומשליך לאשפה לא אכפת לן רק כך מקשה לשמואל כיון דלדידך נחתך דוקא ולא נשבר א"כ לא משכחת רכובה בלא צ"ה וא"כ ליכא למימר רכובה דמתניתין היינו הנמכרת עם הראש דא"כ קשה מאי וכן שניטלו צ"ה וצריך לומר דרכובה עליונה ולמטה ממנה כשר א"כ יאמרו אבר שחיות תלוי בה מוטל באשפה בחיי הבהמה שהרי כיון שנחתך עצם השוק למעלה ומוטל באשפה א"כ גם הגידין מוטלין באשפה ומותרת: ועל פי זה נלע"ד לתרץ קושיית רש"ל ביש"ש שהקשה על הרא"ש דס"ל דארכובה הנמכרת עם הראש היינו עצם התחתון עצמו ונחתך בערקום גופיה הוה למעלה מארכובה ופסולה ושם אין שום צ"ה שהרי האי מ"ד דערקומא גופא אמר להו ר' אבא לא תציתו ליה וכו' וא"כ שפיר משכחת רכובה בלא צ"ה וצ"ה בלא רכובה ומאי הקשה עולא לרב יהודה ואומר אני שעולא באמרו והא נחתך קתני כוונתו בזה לסתור דעת הרא"ש וכך הם הוצעת הדברים שעולא הקשה אלא לדידך מאי וכן שניטלו וכו' שסבר שערקום הוא שנקרא ארכובה בין למ"ד עליונה ובין למ"ד תחתונה הכל הכוונה על הערקום וכדעת הרא"ש בתשובה ולא כפירוש הרא"ש בפסקיו ולכן הקשה להוכיח דאין כוונת המשנה על התחתונה דא"כ היינו ניטלו צ"ה ורב יהודה השיב לו רכובה בלא צ"ה השיב לו סברת הרא"ש בפסקיו דארכובה היינו עצם התחתון עצמו וערקום מחשב למעלה מארכובה וא"כ שפיר משכחת גם בנחתך רכובה בלא צ"ה ועל זה הקשה לו עולא והא נחתכו קתני וכוונתו היא גופה קשיא למה קתני נחתכו ונתני נשבר שהוא רבותא יותר אלא על כרחך דלהכי קתני נחתך משום דעל ידי זה אנו אומרים דארכובה היינו עליונה דאי תחתונה א"כ מאי וכן שניטלו צ"ה וא"כ על כרחך ארכובה היינו הערקום ושפיר מוכח.

וכל זה לסברת עולא דלא ס"ל שיש ק"ו אם במקום צ"ה טרפה ק"ו למעלה אבל באמת רב לא הדר ביה וקושיית עולא לרב לאו כלום היא דאדרבה להכי קתני נחתך להורות דהיינו ארכובה תחתונה ולמעלה היינו בערקום דאי עליונה קשיא למה ליה למתני כלל כיון דתנן צ"ה טרפה ק"ו נחתך הרגל למעלה שאז ממילא גם צ"ה נטולין אלא ודאי דארכובה היינו תחתונה אבל אי הוה קתני נשבר הוה אמינא דארכובה היינו עליונה ואין אנו צריכין לסברת התוס' שכתבו דנקט נחתך משום סיפא דלמטה אפילו נחתך כשר: ונחזור למה שכתבנו דאף דלרב בנשבר למעלה מארכובה גם הבהמה אסורה מ"מ נקט בסיפא אין שחיטה מטהרתו דקאי על האבר משום דמיירי למטה מארכובה ולהשמיענו רבותא דאבר אפילו למטה מארכובה עכ"פ אבר אסור ורבותא דבהמה שאסורה למעלה מארכובה מרישא שמעת לה דעל כרחך נחתך דרישא היינו נשבר דאל"כ לא משכחת רכובה בלא צ"ה וכל זה ללישנא קמא דרב יהודה אבל לעולא או ללישנא בתרא הא ליתא.

ואולי זהו כוונת רש"י מה שכתב בריש שמעתין כלישנא קמא קיי"ל ולקמן פסיק הלכתא אפילו בנשבר העצם ק"ו בנחתך לגמרי והרא"ש תמה על ראייתו של רש"י דמנ"ל לרש"י דפלוגתא דרב ושמואל מיירי למעלה מארכובה התתחונה ואולי פלוגתייהו מיירי למעלה מארכובה עליונה וחוז' לדרכנו רצייתי לומר משום דלקמן פירש רש"י בדברי שמואל וזה לשון רש"י ולשמואל מתניתין בין למעלה ובין למטה קאמר ושני ליה למתניתין בין נחתך לגמרי לנשבר העצם משום דהכא גידין קיימא עכ"ל רש"י וא"כ פשוט ליה לרש"י שאין מקום לחלק בין נחתך לנשבר אלא מכח הגידין אבל אם היה לנו הוכחה שטרפות העצם בנחתך הוא מצד עצמו ולא מצד הגידין א"כ היה ראוי להטריף גם בנשבר ואי ס"ד דלשמואל מתניתין בארכובה עליונה א"כ נחתך למטה מארכובה עליונה שהוא למעלה מהגידין כשרה אף שניטל העצם עם הגידין שבתחתיתו לא משגחינן בהו כיון שאין החתך בגידין עצמם א"כ לפי זה על כרחך נחתך למעלה דהיינו בקוליות אין הטרפות מצד הגידין אלא מצד עצמו שמכה של חתיכת העצם טרפה א"כ למה נשבר כשר אלא ודאי דלשמואל ארכובה היינו תחתונה: ולפי זה על כרחך מוכח דרש"י לא ס"ל כדעת הרא"ש דנחתך בערקום גופא מקרי למעלה מארכובה וטרפה לל"ק דרב דא"כ יהיה שמואל דלא כחד מנייהו דכעולא וכרב פפא לא אתי שמואל כמו שהוכחתי לעיל דלדידהו כיון דנחתך עצם השוק למעלה מגידין כשר א"כ על כרחך טרפות של עצם הקוליות מצד עצמו ולא מצד הגידין וכלש"ק דרב ג"כ לא אתי כיון דללשון זה נחתך נגד הערקום טרפה ושם ליכא גידין וג"כ אין הטרפות משום הגידין א"כ למה נשבר כשר ומה בין נחתך לנשבר אלא על כרחך דלרש"י ערקום גופא הוא הארכובה ולמעלה ממנו הוא הנקרא למעלה מארכובה ודלא כבעל אשל אברהם שכתב דלרש"י נחתך נגד הערקום טרפה: ומה שהוכיח האשל אברהם מדברי רש"י בריש שמעתין בד"ה למטה מן הארכובה וכו' דלא תימא ארכובה דמתניתין היינו עליונה שבין הקוליות וכו' ומאי למטה וכו' ע"ש ברש"י והקשה האשל אברהם ומה אתי רב יהודה לאפוקי מפירוש זה ומה הפסד יהיה בפירוש הזה כיון שעל כרחנו נפרש למטה ממנה ומכל עצם האמצעי ובעצם האמצעי אפילו בגובהו נטריף מכח כ"ש א"כ היינו הך אלא ודאי דנ"מ לענין נגד הערקום ע"ש באשל אברהם.

גם מהר"ם מלובלין הרגיש בדקדוק זה ואני אומר שאם היינו מטריפין מכח ק"ו אבל לא נזכר טרפות עצם השוק מצד עצמו במשנה א"כ כל עיקר טרפות דיליה הוא מצד הגידין ואז נשבר כשר בעצם השוק משא"כ עכשיו דארכובה הוא תחתונה ונזכר טרפות עצם השוק במשנה מצד עצמו ולא מצד הגידין שהרי עדיין לא הזכיר טרפות הגידין ואז גם בנשבר טרפה ואף שעולא הקשה לרב יהודה לדידך וכו' היינו דעכ"פ במשנה נחתך קתני ואי עיקר טעם המשנה להודיענו שטרפות שלו מצד עצמו כדי שנדע שגם נשבר כשר היה לו למתני נשבר בהדיא: ועל פי דרכנו בלא"ה דברי רש"י נכונים ולא קשיא קושיית הרא"ש וכוונת רש"י דכיון דקיי"ל דנשבר ערפה א"כ למה נקט בסיפא אין שחיטה מטהרתו שביק תנא למעלה מארכובה איסור הבהמה ונקט למטה מארכובה איסור אבר אלא על כרחך דאיסור בהמה כבר מוכח מרישא דעל כרחך נחתך היינו נשבר דאל"כ לא משכחת רכובה בלא צ"ה וא"כ ממילא מוכח דארכובה היינו תחתונה: ומעתה לרב פפא דמתני אליבא דרב לישנא בתרא היא גופה קשיא לרב למה שביק תנא

איסור בהמה שהיא דאורייתא ואיסור מלקות ונקט איסור אבר שהוא רק איסור דרבנן ועכ"פ מלקות בודאי אין בו ואמרתי שזהו כוונת השלחו מתמן דמתחלה שלחו כוונתיה דרב משום דקיי"ל כוונתיה באיסורין ומתניתין לא הוה קשיא להו משום שמתחלה שמעו לישנא קמא דרב יהודה ואז לא קשיא מתניתין כנ"ל והדר שמעו לישנא דרב פפא ואז הוה קשיא להו מתניתין שביק תנא איסור מלקות כנ"ל ולכך שלחו כוונתיה דשמואל משום דדיוקא מתניתין כוונתיה והדר שלחו כוונתיה דרב והוסיפו דברים שאבר מטמא במשא והיינו דס"ל שחיטה עושה ניפול ויש באבר הזה איסור אמ"ה ממש וגם האבר איסור דאורייתא ומלקות וא"כ שפיר נקט במשנה רבותא דאבר ולא קשיא מתניתין לרב כלל ועכ"פ למאן דס"ל שאבר הוא איסור דרבנן ממילא מוכח דקיי"ל כלישנא קמא דרב יהודה וכיון דמכריע בגמרא לעיל (דף עד) שאין בו אלא מצות פרוש ממילא שפיר הוכיח רש"י דקיי"ל כלישנא קמא ובזה קשה לי על רבינו יונה כיון שכל עיקר הוכחתו להוכיח כלישנא קמא הוא ממה שאין באבר איסור דאורייתא וכמו שכתבתי לעיל בשמו א"כ בקיצור היה לו להוכיח כהוכחת רש"י: ונחזור לדברינו ששלחו שאבר עצמו מטמא במשא כדי לתרץ מה דנקט במשנה אין שחיטה מטהרתו ומיירי למטה מארכובה באיסור אבר וגם זה אסור מדאורייתא שהרי מטמא במשא ולפי זה מוכיח שגם בלמטה מארכובה ג"כ מטמא במשא ובזה אמרתי לתרץ מה דאיתא באשל אברהם אם יש מקום לחלק בטומאת משא בין למטה מארכובה ובין למעלה מארכובה א"כ מאי מתיב רב חסדא ודלמא אינהו דשלחו שמטמא מיירי למעלה מארכובה וברייתא אולי מיירי למטה מארכובה ולדידי ניחא דעל כרחק אינהו גופייהו בלמטה מארכובה שלחו שמטמא במשא ושפיר אותיב רב חסדא.

ובזה יש לתרץ מה שקשה על רבא דאמר אהדורי אפירכא למה לך אותיב ממתניתין וכו' ולכאורה קשה הא ודאי יש לחלק בין שחיטת טרפה לשחיטת כשרה ולומר דשחיטת כשרה אינו עושה ניפול ושחיטת טרפה עושה ניפול ואל תתמה שהרי באמת יש חילוק בין שחיטה למיתה ומיתה עושה ניפול אף ששחיטה אינו עושה ניפול וא"כ גם בשחיטה יש לחלק בין שחיטה המתרת באכילה לשחיטה שאינה מתרת וא"כ ממתניתין לא הוה מצי לאקשווי דמתניתין מיירי בשחיטה כשרה ואינהו דשלחו מטמא מיירי בשחיטת טרפה ובפרט אי מיירי למעלה מארכובה דלרב הבהמה אסורה ולכך מתיב מברייתא דמיירי בהדיא משחיטת טרפה אבל לפי מ"ש דאינהו דשלחו ואבר מטמא היינו לתרץ משנתינו דקתני אין שחיטה מטהרתו דמשמע שהבהמה מותרת וא"כ מוכח דגם שחיטה כשרה עושה ניפול ושפיר אמר רבא אותיב ממתניתין אלא דלפי זה מוכח דלרב פפא אין בעצם השוק איסור דאורייתא בנשבר וזהו דלא כדעת המעדני מלך שכתב לפרש דעת הרי"ף דלרב פפא ג"כ נשבר במקום צ"ה טרפה האמנם אם היה מקום לחלק בשחיטה עושה ניפול בין למטה מארכובה ובין למעלה לענין טומאת משא אם כן לא היה עולא מקשה לרב יהודה ושפיר יש לאוקמי משנתינו רכובה בלא צ"ה כדמשני רב יהודה ומה שהקשה עולא והא נחתך קתני יש לומר דהיינו נשבר וקרי ליה נחתך להורות שבשעת שחיטה נעשה נחתך דשחיטה עושה ניפול והרי הוא כחתוך והורה בזה שאבר עצמו טמא במשא שכיון שהוא כנחתך ממילא הוא אמ"ה ולמטה מארכובה כשרה השחיטה אפילו לאותו אבר דלמטה אינו שחיטה העושה ניפול ומה דקתני בסיפא אין

שחיטה מטהרתו דמשמע שאבר אסור ומיירי למטה מארכובה לא שמטמא במשא אלא שאין שחיטה מטהרתו באכילה מדברי סופרים שעכ"פ מצות פרוש יש בו אפילו למטה מארכובה: אמנם אמרתי בזה לפרש קושיית עולא שהקשה אלא לדידך מאי וכן שניטל צ"ה הנה אין הקושיא דלא לתני וכן שניטל צ"ה דהרי גידין בלא ארכובה ודאי משכחת וא"כ תני רישא רכובה וצ"ה ותני סיפא גידין בלא רכובה אלא עיקר הקושיא דנתני רק ניטלו צ"ה וכמו שפירש רש"י בהדיא וא"כ לא היה לו לעולא להקשות מאי וכן שניטלו וכו' אלא כך היה לו להקשות אלא לדידך הא תני ליה סיפא וכן שניטלו צ"ה ולדידי אתי שפיר דגם עולא ידע דיש לפרש רכובה בלא צ"ה בנשבר והא דקתני נחתך היינו נשבר וקורא אותו נחתך להורות שמטמא במשא דבשעת שחיטה נחתך הוא דשחיטה עושה ניפול ונקט פסולה שגם השחיטה לענין אותו אבר פסולה אלא דקשיאלעולא א"כ דמתניתין לענין טומאת משא מיירי מאי וכן שניטלו צ"ה ואטו אם נפסקו הגידין מטמאין במשא ואפילו ניטלו לגמרי מאי טומאת אמ"ה יש בהו שאין טומאת אמ"ה אלא באבר אבל מה שאינו אבר אפילו בשר מן החי אינו מטמא וכשהשיב לו רב יהודה תני רכובה וכו' הקשה לו והא נחתך קתני וממ"נ אי נחתך ממש לא משכחת רכובה בלא צ"ה ואי נשבר וקוראו נחתך משום טומאה כנ"ל א"כ מאי וכן עוד נלע"ד לתרץ קושיית רש"ל על הרא"ש שהבאתי למעלה ואומר אני כאשר נדקדק בדברי רב יהודה שאמר למטה למטה מן הארכובה למעלה למעלה מן הארכובה באיזה ארכובה הנמכרת עם הראש ועיין ברש"י בד"ה למטה וכו'.

ולפירושו קשה דהא לכולהו פירושים למעלה הוא למעלה ממש ולא נחלקו אלא בלמטה דרב פפא אינו מפרש למטה ממש אלא למטה מארכובה ומצ"ה וזה בא רב יהודה לאפוקי מזה בלישנא קמא וא"כ לא היה לו לומר אלא למטה למטה מן הארכובה ולמה אמר כלל למעלה למעלה מן הארכובה. ועוד מה בא רב יהודה לחדש בזה כלל הלא גם אם נפרש כדרב פפא הדין שוה ומה נפסיד בזה ומהר"ם מלובלין הרגיש בזה ואמר שזהו נתינת טעם על פירושו על ארכובה תחתונה וכו' עיין במהר"ם וזהו דוחק.

וגם קשה למה יהיב סימנא הנמכרת עם הראש וא"כ יהיה השואל צריך לילך אל הטבח לידע אופן המכירה והיה לו לומר ארכובה תחתונה. וגם בדברי עולא קשה באמרו כנגדו בגמל ניכר וא"כ מי שלא ראה גמל לא ידע והיה לו לומר בארכובה עליונה.

וגם קשה במשנה כפל הלשון למטה מארכובה כשרה ולמעלה פסולה וחדא מנייהו מיותר שאם אמר למטה כשרה נדע מהדי"ק שלמעלה פסולה וכן להיפך אם יאמר למעלה פסולה מכלל דלמטה כשרה וקושיא זו הקשה בני הנבון כמר שמואל שי' והוסיף בה דברים שקושיא זו הוא רק לעולא אבל לרב יהודה לא קשיא מידי דלרב יהודה איצטרכו תרווייהו דאי הוה קתני רק למטה כשרה הוה אמינא לעולם למעלה ג"כ כשרה והא דנקט למטה ולא נקט רבותא יותר דלמעלה כשרה היינו משום דהתנא מלתא פסיקתא נקט דלמטה בכל מקום כשרה אבל למעלה לאו מלתא פסיקתא דהרי במקום צ"ה טרפה אבל לעולם למעלה מצ"ה כשרה וכדס"ל לעולא באמת לכך קמ"ל תנא דמתניתין למעלה פסולה לומר דמלתא פסיקתא היא דלמעלה בכל מקום פסולה וכן אי הוה תני למעלה לחוד ולא הוה תני למטה אז הוה אמינא דארכובה היינו ארכובה עליונה ולמעלה

מארכובה עליונה הוא דפסולה שעיקר הוכחת רב יהודה שארכובה היינו תחתונה היינו מדפסיק ותני למטה כשרה ואי ארכובה היינו עליונה היכי פסיק ותני למטה כשרה הא איכא עכ"פ דוכתא למטה דפסולה דהיינו במקום צ"ה אבל אם באמת לא הוה קתני במשנה למטה כשרה אז הוה אמינא דארכובה היינו עליונה וכל זה לרב יהודה אבל לעולא קשה נתני חזא ותיתי אידך מדיוקא עד כאן דברי בני שי' והשבתי לו שגם לעולא לא קשיא מידי שאם שנינו למטה לחוד הוה אמינא ארכובה תחתונה שעיקר הוכחת עולא דארכובה היינו עליונה דאי ס"ד תחתונה א"כ היינו צ"ה ומאי וכן שנטלו וכו' אבל אי לא הוה תני באמת למעלה פסולה אין כאן קושיא דצ"ה ודאי איצטריך לגידין בלא רכובה רק עיקר קושיית עולא למעלה פסולה ואי הוה תנן רק למעלה פסולה ג"כ הוה אמינא ארכובה היינו תחתונה ואע"פ ששנינו צ"ה אעפ"כ תני רכובה להודיענו דאפילו נחתכה רכובה עצמה אפ"ה דוקא למעלה פסולה אבל למטה כשרה אבל עכשיו ששנינו למטה בפירוש שפיר מוכח הוכחת עולא.

וגם אי סבר עולא כשמואל בלא"ה לא קשיא דתרוייהו צריכי דתני למעלה להודיע דאפילו למעלה דוקא נחתך הא נשבר כשר ומה שהקשה עולא לרב יהודה דלא לתני רק ניטלו צ"ה לדידיה הקשה דאיהו אליבא דרב אמר ולרב ליכא למימר דתני לדיוקא להכשיר נשבר שהרי לרב גם נשבר טרפה. וכן לעולא אי הוה תני רק למעלה פסולה ולא שנינו בפירוש למטה כשרה אכתי הוה אמינא דגם נשבר טרפה והא דקתני נחתך לרבנותא דדיוקא דאפילו נחתך לגמרי ג"כ דוקא למעלה פסולה הא למטה כשרה לכך תני בפירוש למטה כשרה.

וכל זה אמרתי חוץ לדרכנו אבל לדרכנו לתרץ כל דיוקים הנ"ל גם זה יתורץ ממילא: ונראה ע"פ שהקשה הרא"ש דיוקים אהדדי דרישא תני למטה מארכובה כשרה משמע הא נחתך בארכובה עצמה טרפה ובסיפא תני למעלה מארכובה פסולה משמע הא ארכובה עצמה כשרה וניחא ליה להרא"ש דארכובה היינו עצם התחתון עצמו ולמטה ממנו היינו ארכובה עצמה ולמעלה ממנו היינו הערקום.

ועל זה הקשה הרש"ל ביש"ש הקושיא הנ"ל דא"כ משכחת לה רכובה בלא צ"ה. ונראה דבין עולא ובין ר"י שניהם באו לתרץ כפל הלשון במשנה וגם רומיא דדיוקים אהדדי כמו שהקשה הרא"ש.

והנה הרשב"א כתב בשם הראב"ד דערקום גופיה נמכר עם העוקץ וא"כ אינו נמכר עם הראש וזה ודאי שאפי' אם נפרש ארכובה היינו עצם התחתון עצמו וכמו שפירש הרא"ש בפסקיו וכן לעולם ראש עצם השוק עצמו וכמ"ש הרא"ש וגם הרשב"א מ"מ עכ"פ גם הערקום בין התחתון ובין העליון ג"כ שייך לקרותו ארכובה וכמו שכתב הרא"ש בתשובה באמת שעיקר פירוש הארכובה הוא דבר הנברך והנכפף.

ומעתה נבוא לפרש הגמרא וכך הם דברי רב יהודה למטה למטה מארכובה למעלה למעלה מארכובה א"כ קשה תרוייהו ל"ל חזא מדיוקא דחברי' נשמע ולא עוד שקשיין אהדדי דלמטה היינו למטה מארכובה ומשמע הא ארכובה עצמו דהיינו ערקום פסולה ולמעלה למעלה מארכובה משמע הא ערקום עצמו כשר וקשיין אהדדי אלא ודאי דארכובות לאו היינו ערקום שיש בו שלשה חילופין למטה ממנו ולמעלה ממנו והוא

עצמו אלא באיזה ארכובה אמרו בארכובה הנמכרת עם הראש דהיינו עצם התחתון עצמו שאיהו הוא הנמכר עם הראש לא הערקום הנמכר עם העוקץ וא"כ שהיינו עצם התחתון אין בו רק שני חילוקים למעלה ממנו והוא עצמו הוא בכלל למטה שאין לך למטה ממנו אלא הוא עצמו וא"כ לא קשיין דיוקים אהדדי וכדברי הרא"ש עצמו שתירץ כן ובזה ממילא מתורץ כפל הדברים דאי לא הוה תנן במשנה אלא חדא בבא אז הוה אמינא דארכובה היינו הערקום ופשיטא שאי הוה תני למעלה ממנו פסולה הוה אמינא שלמעלה מערקום הוא דפסול הא ערקום עצמו כשר אלא דאפילו אי הוה תנן למטה מארכובה כשר ואז הוה מוכח הא בארכובה עצמו דהיינו הערקום פסול מ"מ אכתי הוה אמינא שבתוך הפרק שבין ערקום לעצם התחתון הוא כשר דזה למטה מערקום ולכך שנינו תרוייהו ואז קשיין הדיוקים אהדדי ומתוך כך אנו למדים שעצם התחתון עצמו היינו ארכובה.

ועולא ג"כ בא לתרץ כל הנ"ל ולכן אמר כנגדו בגמל ניכר דהיינו ראש עצם השוק עצמו לא הערקום שבין שוק לקוליות וג"כ לא קשה אהדדי דעצם השוק נקרא ארכובה ולמעלה ממנו בכל מקום טרפה ולמטה ממנו בכל מקום כשר ובעצם השוק עצמו יש חילוק בין מקום צ"ה שהוא טרפה ובין למעלה מצ"ה שכשר וג"כ איצטריכו תרוייהו דאל"כ הוה אמינא שערקום העליון הוא ארכובה ולמעלה ממנו הוא דטרפה הא בערקום עצמו כשרה, ולמטה לחוד ג"כ לא היה יכול למתני דאכתי הוה אמינא דהיינו הערקום וא"כ בין הערקום להעליון לעצם השוק הוה אמינא דכשר לכך שנינו תרוייהו ומכח רומיא ידעינן דהיינו עצם השוק בעצמו ולמעלה ממנו דהיינו בין עצם השוק לערקום העליון טרפה.

ובזה מתורץ מה שמסיים רב פפא וארכובה עצמו כדעולא והוא שפת יתר שהרי כיון שאמר למטה ממנו ומצ"ה מכלל דהיינו ארכובה עליונה ובפרט לגרסת הרא"ש דלא גריס בדברי רב פפא למעלה למעלה ממנו ומצ"ה ע"ש. ולדידי אתי שפיר דאכתי הוה אמינא דארכובה עליונה היינו ערקום העליון והוה קשה דיוקים אהדדי לכך הוצרך לומר וארכובה כדעולא דהיינו ראש עצם השוק בעצמו: ומעתה בא עולא והקשה לרב יהודה בלישנא קמא דאכתי קשה למה לי כפל הדברים ונתני רק חדא ואין לומר דאז הוה אמינא דארכובה תחתונה היינו ערקום התחתון וא"כ למעלה מערקום הוא דטרפה א"כ קשה מאי וכן שניטלו צ"ה הא למעלה מערקום היינו צ"ה וא"כ מתורץ מה שהקשה הים של שלמה על הרא"ש: פרק חמישי דף עט ע"ב גמרא הכל מודים כו' בי"ד סי' ט"ז סעיף ח' היתה בת הצבי הזאת נקבה וילדה בן ושחט בת הצבי ואת בנה לוקה.

ופסק זה הוא דברי הרמב"ם. ובסעיף ב' כתב הש"ע ואם נודע ודאי שזה אביו אין שוחטין שניהם ביום אחד ואם שחט אינו לוקה שהדבר ספק אם נוהג בזכרים והוא ג"כ מדברי הרמב"ם והקשו האחרונים הט"ז בס"ק י"ב והש"ך בס"ק י"ז דהוה תרתי דסתרי אהדדי ותירץ הש"ך בשם הב"ח דאף דפשיטא לן דחוששין לזרע האב מ"מ מספקא לן אולי אינו נוהג בזכרים משום דמיעט רחמנא בנו הכרוך אחריו.

והנה יש לתמוה דא"כ מאי מקשה הגמ' ולפלגי בחוששין לזרע האב בפלוגתא דחנינא ורבנן. ולפי דברי הב"ח מאי קושיא ודלמא אף דסברי רבנן חוששין לזרע האב מ"מ לא סברי כחנינא דנוהג בזכרים.

ונראה דעל כרחך מדברי הגמ' עצמו מוכח דלאו הא בהא תליא דהא קשה דקאמר בצבי הבא על התישה וילדה בת ובת ילדה בן למה נקט בקמא וילדה בת ולמה לא אמר וילדה בן ובן ילד בן ושחט הבן ובנו דהרי לרבנן לפי סברת הש"ך נוהג בזכרים ולמה לא אמר רבותא זו. ואין לומר דהוה אמינא דטעמי' דר"א משום דאינו נוהג בזכרים ולעולם דס"ל חוששין לזרע האב דהרי לפי סברת הש"ך אין לטעות בזה שהרי הא בהא תליא אלא ודאי דלאו הא בהא תליא.

ולפי זה קשה למה נקט באחרון וילדה בן כיון דבקמא נקט בת למה נד בדבריו מבת לבן ורש"י באמת פירש דהך בן לאו דוקא והיא גופה קשיא כיון דלאו דוקא הוא למה נקט בן אלא ודאי משום דאי הוה נקט גם בבתרא בת הוה אמינא דכולהו לאו דוקא ונקט בת והה"ד בן דרבנן ס"ל כחנינא לגמרי ולכך דקדק ונקט בבתרא בן ובקמא לא נקט בן מכלל דדוקא נקט לאפוקי מדחנינא.

ועל זה מקשה אכתי לנקוט בת ואין לומר דהוה אמינא דלאו דוקא וחכמים לגמרי כחנינא ס"ל א"כ לפלגי בפלוגתא דחנינא ורבנן. ומשני דאכתי הוה אמינא דחכמים כחנינא ס"ל אלא דקמ"ל אליבייהו גם רבותא זו דשה ואפילו מקצת שה לכך דקדק בלשונו וילדה בן למימר דבת דנקט בקמא בדוקא הוא.

ובאמת דהוה מצי למימר דאי הוה פליגי בדחנינא ורבנן הוה טעינן בר"א ולמימר אף דס"ל אינו נוהג בזכרים מ"מ מודה דחוששין לזרע האב אלא דניחא ליה למימר דקמ"ל רבותא לרבנן: אלא דלפי זה שאין זה הכרח לומר דמאן דס"ל חוששין לזרע אב ס"ל כחנינא א"כ קשה קושיית מהר"מ שיף דלמה לא מוקי בצבי הבא על התישה וילדה בת ובת ילדה בן וכ"ע ס"ל מקצת שה לא אמרינן ור"א ס"ל דחוששין לזרע אב ואין כאן רק מקצת שה ורבנן ס"ל אין חוששין ויש כאן כולו שה בשלמא בלא זה הייתי מתרץ עפ"י מה שכתבו התוס' (דף עט ע"א) ד"ה עייל לי דר"א דמספקא לי' ואפ"ה מוקי אם שה לחלק משום דהיא גופא מספקא ליה שמא אין חוששין ובעינן קרא לחלק ע"ש ואי הוה מוקי פלוגתייהו כמהר"מ שיף א"כ על כרחך לר"א ס"ל ודאי חוששין וא"כ אין צריך קרא לחלק ולמה פטר ממתנות ומה ידרוש בקרא דאם שה.

אבל השתא שכתבתי דאין זה הכרח וא"כ אף מאן דסבר חוששין מ"מ אינו סובר כחנינא דנוהג בזכרים וצריך קרא לחלק והדרא קושיית מהר"מ שיף לדוכתא אלא דקשיא גם בלא זה מי ניחא והא תירוץ של התוס' דמש"ה פטר ר"א משום דמספקא ליה אי אתי קרא לחלק או לחייב במתנו' משה פטר ר"א דהמע"ה תירוץ זה אין לו שחר רק לאוקימתא דר' יוחנן דמוקי בתיש הבא על הצבי וכמ"ש מהרש"א אבל לסוגיא דילן דמוקי בצבי הבא על התישה א"כ קשה לר"א ממ"נ חייב במתנות דאי אין חוששין א"כ כולו תיש הוא ואי חוששין א"כ א"צ ר"א לחלק ונתחייב עקרא דאם שה אלא על כרחך דסוגיא דהכא לא ס"ל דרשה דאם שה כלל: ואומר אני דיש לתרץ קושיית מהרש"י דוקא לדרכנו שאין הכרח לתלות חששת זרע האב בדינו של חנינא ולפי זה ממילא לא

קשיא קושיית התוס' כלל דשפיר מספקא ל' לר"א ואעפ"כ בעי קרא לחלק וסוגיא דילן ידע מקרא דאם שה ואעפ"כ שפיר תמה בתיש הבא על הצבי' דלרבנן למה יתחייב נימא אייתי ראי' דחוששין משום דקרא דאם שה יש לפנינו וימר דקאי אצבי הבא על התישה ולהורות דחייב בכל המתנות ולהורות דאין חוששין לזרע אב אי נמי יש לאוקמי בתיש הבא על הצבי' לחייבו בחצי המתנות ולהורות דחוששין לזרע אב ולפי' פסק בתיש הבא על הצבי' פטור לגמרי ובצבי הבא על התישה חייב עכ"פ בחצי מתנות דממ"נ אי קרא לצבי הבא על התישה א"כ מחייבו בכולהו ואי לתיש הבא על הצבי' לחייבו בחצי א"כ ק"ו בצבי הבא על התישה שחייב בחציין והנה אם נימא ספק אם חוששין לזרע האב אין צריך לימוד מנ"ל לחוש דעכ"פ כיון שאין לנו לימוד לכך אנחנו מסופקים שהרי גם להיפך אין לנו לימוד שאין חוששין אבל מאן דס"ל בבירור שחוששין על כרחך צריך לימוד על זה והנה לחנינא כיון דדריש אותו שנוהג בזכרים ממילא מוכח שחוששין לזרע אב אבל מאן דס"ל שאינו נוהג בזכרים ויסבור בודאי שחוששין לזרע אב על כרחך צריך לימוד על זה מקרא.

ואומר אני שיש לפנינו למילף מדכתיב באותו ואת בנו ושור או שה ולמה לא כללינהו בחד ונכתוב ובהמה אותו ואת בנה לא תשחטו ואין לומר דהוה ילפינן בהמה משבת ואפילו חי' ועוף שהרי בענינא דקדשים כתיב ועוד כיון דלא מצינן לרבווי בהמה טמאה שהרי אין שחיטה שייך בטמאה לא ילפינן משבת ועיין בתוס' (בדף עז ע"א) בד"ה ועוד שה כתיב וכו' בשלמא לחנינא אין זה קושיא משום דבעי למכתב אותו לשון זכר למימר שנוהג בזכרים ואי הוה כתיב בהמה לא שייך למכתב לשון זכר כי אם אותה לשון נקבה אבל לרבנן דס"ל שאינו נוהג בזכרים קשיא ואין לומר משום דבעי למכתב או לרבות כלאים לכך צריך לכתוב שור או שה זה אינו דהרי לרבנן אותו לחלק ואו לכלאים ואי הוה כתיב בהמה לא בעינן קרא לחלק ואייתר אותה לכלאים אלא ודאי מוכח כדברי הב"ח והפרישה ששה משמע מקצת שה אבל היכא דכתיב בתורה על מין הכולל כמו בכיסוי הדם דכתיב חי' לא אמרינן צבי אפילו מקצת צבי אלא בעינן חי' גמורה משני צדדים וכן באותו ואת בנו השתא דכתיב פרטיים שור ושה אמרינן אפילו מקצת שה אבל אי הוה כתיב בהמה הוה בעינן בהמה גמורה משני צדדים.

ואין להקשות א"כ ל"ל או לרבו' כלאים ותיפוק ל' מדכתיב שור ושה ולא כתיב בהמה אלא על כרחך מקצת שה וא"כ על כרחך כלאים הוא. יש לומר דהא ודאי אי אפשר לומר שה מקצת שה אם לא היכא שכבר ריבתה התורה כלאים אבל אי לאו הכי אי אפשר לפרש בשה ההיפוך ממשמעותו דהרי זה בנה אב כל מקום שנאמר שה להוציא כלאים כדאמר רבא בריש פירקין אלא היכא שכבר ריבתה התורה כלאים שוב אמרינן דבהמה בהמה גמורה משמע ואף דאיתרבי כלאים היינו משני מיני בהמות אבל שה משמע אפילו מקצת שה דהיינו כיון שכבר איתרבו כלאים אמרינן אפילו מקצת שה שאפילו כלאים מצבי ומתיש משמע: וכיון דלהכי לא כתיב בהמה להורות דמקצת שה משמע אם כן על כרחך מוכח דחוששין לזרע האב דאל"כ לא משכחת לה מקצת שה כלל ומעתה שפיר נוכל לומר דרבנן דר"א אף דס"ל חוששין לזרע אב אפילו ללקות מ"מ לא ס"ל כחנינא דנוהג בזכרים ודרשי אותו לחלק.

אבל אם נוקי כמהרמש"יף דר"א ס"ל חוששין לזרע האב וס"ל שה אפילו מקצת שה לא אמרינן א"כ ליכא למימר דנפקא ליה דחוששין לזרע האב מכה ילפותא דיליה מדלא כתיב בהמה דא"כ איך מצי סבר שה ולא מקצת שה אלא ודאי הוינן צריכין למימרדס"ל כחנינא דנוהג בזכרים ומשם יליף דחוששין לזרע האב וא"כ על כרחך כיון דכחנינא ס"ל א"כ לא צריך קרא לחלק ואם שה על כרחך לחייב במתנות וא"כ למה פוטר ר"א ממתנות הרי בין צבי הבא על התישה ובין תיש הבא על הצבי רחמנא רבי עכ"פ לחצי מתנות ולדידיה צבי הבא על התישה ותיש הבא על הצבי שוים הם כיון דסבר חיישינן לזרע האב אפילו להקל ולכך אין מקום לאוקימתא דמהר"ם שי"ף בשמעתינן: אלא דקשה כיון דסבר ר"א אין חוששין א"כ קשה לכתוב בהמה ולדידיה ליכא למימר דלהכי כתיב שה משום דמשמע אפילו מקצת שה שהרי כיון דסובר אין חוששין ממילא סובר שה ולא מקצת שה יש לומר דסובר כדרשת הברייתא בת"כ שמביא הרי"ף והרא"ש דיש ללמוד חי' בק"ו ומה בהמה שאינה חייבת בכיסוי דם חייבת באותו ואת בנו חי' לא כ"ש ואיצטרך שור למעוטי חי' ואכתי איכא למילף עוף בק"ו שחייב בשילוח הקן שיהיה חייב באותו ואת בנו ואיצטרך שה למעוטי עופות.

ואני אומר דודאי גמרא דידן לא סבר כדרשת הת"כ דהרי לגמרא דידן איצטרך שור להפסיק הענין שלא תאמר דוקא בקדשים ולא בחולין וא"כ אף דכתיב שור ליכא למעוטי חיה ואיצטרך שה למעוטי חיה ומנ"ל למעוטי עופות אלא ודאי סוגיא דתלמודא סבר כסברת התוס' בד"ה ועוד (דף עח ע"א) דכיון דכתיב בענינא דקדשים ממילא ממועט חי'.

ולפי זה ממילא אימעטי גם שאר עופות וממילא גם תורים ובני יונה ליכא ק"ו דהרי שאר עופות יוכיחו דחייבין בשילוח הקן ואפ"ה אין או"ב נוהג בהו ור"א סובר כדרשת הת"כ: ועוד נלע"ד טעם אחר לתלמודא דידן דלא חשוב ק"ו זה לק"ו כלל משום דאיכא למפרך מה לבהמות שכן מתנות נוהג בהו משא"כ חיה ועוף שהרי במתנות ג"כ כתיב שור ושה ובאמת צ"ע לי על הת"כ שרצה למילף ק"ו זה ובגוף קושייתו של מהרמשי"ף נלע"ד לתרץ וכמו שתירץ הוא עצמו דא"כ נפלגו בפלוגתא דחנינא ורבנן ונימא ר"א נוהג בזכרים ורבנן נימרו אינו נוהג בזכרים.

אלא דאכתי הוה אמינא אף דסבר ר"א נוהג בזכרים מ"מ שה אפילו מקצת שה אמרינן. ומ"ש מהרמשי"ף בזה שהוא סברא חיצונה הוא דחוק אמנם נלע"ד בזה דהרי חזינן עתה לפי האמת דקאמר דאי הוה פליגי בפלוגתא דחנינא הוה אמינא בהא אפילו רבנן מודו דמקצת שה לא אמרינן קמ"ל וקשה הרי השתא נטעה בדברי ר"א ולומר דס"ל חוששין לזרע האב אלא דסבר שה ולא מקצת שה אלא על כרחך צ"ל דיותר ניחא למהדר ארבותא דרבנן מלמהדר ארבותא דר"א א"כ אי הוה מוקי כמהרמשי"ף ודאי דהוה קשה ליפלגי בפלוגתא דחנינא ורבנן להורות רבותיהו דרבנן דאין חוששין לזרע האב דהשתא איכא למטעי דס"ל חוששין אלא דס"ל אפילו מקצת שה ולמה יטריח להשמיע רבותא דר"א ולא יטריח להשמיע רבותא דרבנן ואם אנו רוצין לחזק קושיית מהרמשי"ף צריכין אנו לומר בשלמא עתה דמוקי רבנן כחנינא יותר ניחא ליה להשמיע רבותא דרבנן דהלכתא כוותיהו אבל אי הוה מוקי כמהרמשי"ף ואז ר"א סובר כחנינא ואז הוה

הלכתא כר"א דשמואל פסיק כחנינא א"כ יותר ניחא להודיע רבותא אליבא דר"א ושפיר קמה קושיית מהרמשי"ף אלא דלפי זה דהלכתא כחנינא וכדפסיק שמואל ודלא כר' אבא דאמר לשמעיה וכו' א"כ קושיית מהרמשי"ף מעיקרא ליתא דמהי תיתי נוקי רבנן דר"א דלא כהלכתא ור"א נוקי כהלכתא אדרבא יותר ניחא לאוקמי רבנן כהלכתא: עוד נלע"ד לתרץ קושיית מהרמשי"ף וכאשר נדקדק עוד בדברי ר"א דאמר כלאים הבא מן העז ומן הרחל או"ב נוהג בו וכו' לפי מה דאסיק אדעתא מעיקרא דר"א ס"ל ודאי אין חוששין לזרע האב א"כ למה לי הבא מן העז ומן הרחל שיהיו שניהם בהמה הא באם לחוד תליא מלתא ואפילו האב צבי לית לן בה וכולו שה הוא והוה ליה לר"א למימר כלאים שאמו עז או רחל או"ב נוהג בו אבל תרוייהו ל"ל בשלמא למסקנא דר"א מספק' ליה בעינן תרוייהו למלקות דבאם לחוד איסורא איכא ומלקות ליכא.

ובזה היה נלע"ד לתרץ מסקנא דמוקי פלוגתייהו בשה ואפילו מקצת שה ומוקי פלוגתא רחוקה דרבנן ס"ל ודאי שה ואפילו מקצת שה ור"א ס"ל להיפך דודאי לא אמרינן שה ואפילו מקצת שה והא ודאי בסברא פליגי דליכא למימר דחד מנייהו יש לו לימוד מקרא על סברתו ואידך מוקי הך קרא ללימוד אחרני דממ"נ אם יש לרבנן לימוד דשה אפילו מקצת איך מספקי אי חוששין לזרע האב הא ודאי חוששין דאל"כ ליכא מקצת שה בעולם כלל ואי ר"א יש לו ללימוד דלא אמרינן מקצת שה א"כ ג"כ קשה איך מסופק אי חוששין הא ודאי חוששין מדאיצטרך קרא דלא נימא מקצת שה וכו' אלא ודאי בסברא פליגי ואיך שייך סברות הפוכות מצד לצד ויותר ניחא למימר דרבנן ס"ל שה ואפילו מקצת שה ור"א מספקא ליה ובזה עלה על דעתי לפרש דברי הב"י בי"ד סימן ס"א דרוצה לקיים הגירסא שדחה רש"י בשמעתין בד"ה ה"ג ר"א אומר כלאים הבא מן העז וכו' וכתב הב"י דשפר גרסינן בדברי ר"א מן התיש ומן הצביה וכו' ורב תסדא אתי לאשמעינן דדוקא בתיש הבא על הצבי פליגי ולאפוקי מרב פפא דמוקי פלוגתייהו גם בצבי הבא על התישה והנה דבריו צריכין תבלין דאיך ומה יאמר רב חסדא דבצבי הבא על התישה לא פליגי ומה היא סברתו וצריך לומר דרב חסדא ס"ל דר"א בתרתי מספקא ליה מספקא ליה בחוששין ומספקא ליה אם שה ואפילו מקצת שה ולכך בתיש הבא על הצבי שפר פליגי דרבנן לאיסורא דלמא חוששין ושה אפילו מקצת שה אמרינן ואסור ור"א מתיר מטעם ס"ס שמא אין חוששין ואת"ל חוששין דלמא שה ואפילו מקצת שה לא אמרינן אבל בצבי הבא על התישה ליכא פלוגתא דגם לר"א לוקה שס"ס בודאי חשיב ויש כאן ס"ס לחייבו מלקות שמא אין חוששין וכולה שה הוא ואת"ל חוששין שמא שה ואפילו מקצת שה ובודאי לוקין מטעם ס"ס שהרי סוקלין על החזקה ורובא עדיף מחזקה וס"ס עדיף מרובא כמו שכתב הרשב"א בתשובה: ודברי התוס' (בדף עט ע"א) ד"ה עייל וכו' שכתבו דלר' יוחנן הא דלא פליג ר"א על מה דאסר ת"ק חלבו כחלב בהמה היינו דגם שה אפילו מקצת שה מספקא ליה ולכ אסור חלבו והכא באו"ב פליגי בצבי הבא על תישה ולמלקות ע"ש בתוס' ואני אומר תרתי תמיהי חזינא הכא בדבריהם שמה שכתבו שר"א אסור החלב תמיה לי למה לא יהיה מותר מס"ס שמא אין חוששין ואין כאן שה כלל ואת"ל חוששין שה ואפילו מקצת לא אמרינן.

ומה שכתבו דצבי הבא על התישה פליג ר"א למלקות ג"כ תמוה דלמה לא יתחייב גם לר"א מלקות מטעם ס"ס: ו והנה לפי מה שכתבתי דלרב חסדא ס"ל גם בשה ואפילו

מקצת שה מסופק ר"א א"כ קשה הא במתנות לא משכחת אלא בצבי הבא על התישה וא"כ למה פטר ר"א והלא יש כאן ס"ם יש לומר דס"ס הוא רק כחו כמו רוב והרשב"א בתשובה ג"כ כתב דס"ס אלים כרוב ואולי עדיף מרובא אלא דלא בריר ליה דס"ס אלים מרובא ולהוציא ממון אין הולכין אחר הרוב: ונחזור לדברינו שעכ"פ על רב פפא קשה מי הכריחו לעשוה פלוגתא רחוקה ולמימר דפליגי בין בתיש הבא על הצבי' ובין בצבי הבא על התישה ומה חסר לו אם היה ממעט המחלוקת ומפרש דר"א מספקוא ליה גם בשה וכו' בשלמא לדעת הפוסקים בדבר שיש לו מתירין לא מהני ס"ס עיין בסימן ק"ט סעיף ת' בהג"ה א"כ אי הוה אמרינן דר"א מספקא ליה א"כ אין כאן פלוגתא כלל דבתיש הבא על הצבי' אפילו לרבנן ליכא מלקות.

ואיסורא איכא אפילו לר"א אף דאיכא ס"ס מ"מ דבר שיש לו מתירין הוא שהרי למחר ישחטנו בהיתר ובצבי הבא על התישה לוקה גם לר"א מטעם ס"ס ואין לומר דנוקי להיפך דרבנן מספקא להו אם אמרינן שה וכו' ור"א ס"ל דודאי לא אמרינן שה ואפילו מקצת שה זה אינו דשתי תשובות בדבר חדא דא"כ לא נייתר צבחר דאכתי בתרתי פליגי דבתיש הבא על הצבי' פליגי לאיסורא דלרבנן אסור דס"ס לא מהני אא שישלו מתירין ולר"א מותר שהרי לדידיה ודאי דלא אמרינן שה ואפילו מקצת שה.

ובצבי הבא על התישה לרבנן לוקה מטעם ס"ס שמא אין חוששין לזרע האב כלל וכולה שה הוא ואת"ל חוששין שמא שה ואפילו מקצת שה ולר"א מלקות ליכא דשמא חוששין וממילא שוב לא אמרינן שה ואפילו מקצת שה. ועוד דאיך אפשר לומר דרבנן מספקא להו בשה ואפילו מקצת שה א"כ למה מחייבו במתנות אבל להפוסקים דס"ל דאמרינן ס"ס בדבר שיש לו מתירין קשיא למה הרחיק רב פפא פלוגתייהו בתרתי ולמה לא מוקי דר"א מספקא ליה וכדמוקי רב חסדא לדברי הב"י: אמנם לפי מ"ש ניחא דא"כ לר"א באמו רחל לחוד אף שאביו צבי לקי ג"כ מטעם ס"ס א"כ למה אמר ר"א כלאים הבא מן העז ומן הרחל וכו' והלא באם לחוד סגי אפילו למלקות אלא ודאי דפשיטא ליה לר"א דשה ואפילו מקצת שה לא אמרינן ולכך למלקות בעינן דוקא כלאים הבא מן העז ומן הרחל.

וכל זה למסקנא אבל לפי מה דאסיק אדעתא מעיקרא דלר"א פשיטא ליה דאין חוששין א"כ קשה למה לי עז ורחל באם לחוד סגי: ונלע"ד דר"א רבותא קמ"ל דאף דס"ל לר"א אין חוששין לזרע האב וא"כ אינו נוהג בזכרים מ"מ אסור לשחוט האב ובנו מדרבנן כיון שהאם ובנה אסור מדאורייתא גזרינן אב אטו אם והכי קאמר כלאים הבא מן העז ומן הרחל או"ב נוהג בו אפילו באב כוי דהיינו הבא מן התיש ומן הצבי' וילדה בת ובת זאת בא עליה תיש גמור וילדה בן אין או"ב נוהג בו לא באב ולא באם ואף שאביו הוא תיש גמור ובנו הרי סגי בבנו כל דהו מ"מ הרי חנינא ס"ל אינו נוהג בזכרים וכאן לגזור אב אטו אם שהרי גם האם אין או"ב נוהג בה דלא חיישינן לזרע האב ואין כאן שה.

ובזה ניחא דקאמר אי הוה פליגי בפלוגתא דחנינא הוה אמינא דבהא אפילו רבנן מודו דשה אפילו מקצת לא אמרינן קמ"ל וקשה להנך פוסקים דפסקי כר' אבא דאין חוששין לזרע האב א"כ למה השגיח על רבותא דרבנן שהוא שלא אליבא דהלכתא הוה ליה להשגיח על רבותא דר"א שהרי עתה יש לטעות בדברי ר"א שס"ל רק דשה ולא מקצת

שה אבל מנ"ל דס"ל דלא חיישינן לזרע האב ויתר הוה להו לאפלוגי בפלוגתא דחנינא אמנם לפי מ"ש גם לר"ח כבר מוכח דאין חוששין שהרי הוא אומר אין או"ב נוהג לא באב ולא באם: ומעתה גם קושיית מהרמשי"ף ליתא דאי הוה מוקי בצבי הבא על התישה וילדה וכו' א"כ איך אמר שאין או"ב נוהג אפילו באב והרי הוא ס"ל דחוששין לזרע האב וא"כ ס"ל כחנינא דנוהג בזכרים.

אלא אי הוה מוקי לה בכוי בן כוי שחזר צבי ובא על בת תישה זו וזה דוחק. אלא דקשיא על ידי מה אנו מוכרחין לכל זה הכל מדנקט ר"א מן העז ומן הרחל וכל זה דחיק לן השתא דס"ל לר"א אין חוששין אבל אי הוה מוקמינן דס"ל לר"א חוששין א"כ בלא"ה ניחא מה דנקט מן העז ומן הרחל וא"כ נשאר קושיית מהרמשי"ף.

ועכ"פ יצא לנו ממה שכתבנו דהא דנקט ר"א מן העז ומן הרחל היינו למימר דאז אפילו האב אסור גזרה אטו האם וא"כ מכלל שאם האם לבדה רחל לא אסרינן האב שהוא צבי ובנו אטו האם עם בנה אף שהאם עם בנה אסור מן התורה לפי שצבי אטו בהמה לא גזרינן א"כ קשיא על הרמב"ם שפסק וכן פסק בש"ע סימן ט"ז סעיף ח' תיש שבא על הצבי אסור לשחוט אותה ואת בנה ואם שחט אינו לוקה הרי שאפילו בצבי ממש גזרינן אטו רחל ואמנם חוץ לדרכנו נ"ל שיצא לו להרמב"ם דין שלו שהיה קשה לו קושיית מהרמשי"ף אלא ודאי אי ס"ד דס"ל לר"א חוששין לזרע האב א"כ בת תישה זו שילדה בן אי מתיש ילדה אותו לא היה לו לר"א להתיר לשחוט האם עם בנה גזרה אטו האב עם בנו ואף שהאם צבי היא לר"א שהרי ס"ל לשה ואפילו מקצת שה לא אמרינן ואין לומר דבאמת ר"א לא פליג רק למלקות וא"כ לרבנן לוקין ופשיטא להו דאין חוששין לזרע האב א"כ היכי משכחת לרבנן ספק בכיסוי שלא יכסה ביו"ט ולא ישחוט: ולפי זה נשאר התימה של התוס' בד"ה אילימא דבל"ז אמרתי שאין מקום לקושיית התוספות דאיך נוקי בשחט התיש ובנו וטעמו דר"א משום שאינו נוהג בזכרים א"כ למה אמר ר"א כוי אין אותו ואת בנו נוהג בו מה ענין כוי לכאן והלא אין הטעם כלל משום כוי ואפילו בבהמה גמורה ס"ל כן ומ"ש התוספות דקמ"ל דבנו ואפילו כל זהו יפה כתבו לפרש דברי חכמים דנקטו בדבריהם כוי אבל דברי ר"א אין להם פירוש אבל לפי מ"ש ניחא דבבהמה גמורה מודה ר"א דגם באב אסור גזרה אטו האם אבל כאן שהאם היא צבי אין או"ב נוהג באב אפילו מדרבנן שאין כאן טעם לגזור באב אטו האם שהאם עצמה מותרת דצבי ובנו לא אמר רחמנא כלל.

ולפי זה אם נקיים דברי התוס' הללו נדחו דברי התוס' בדבור שאחריו ד"ה ור' אליעזר סבר וכו' הו"מ למימר דכ"ע חוששין ובשה אפילו מקצת שה פליגי ואפילו בצבי הבא על התישה וכו' ולפי מ"ש אי אפשר לאוקמי בכך דא"כ אם אותה הבת שחזרה וילדה אם ילדה מן התיש היה לר"א לגזור אם ובנה אטו אב ובנו שאסור מן התורה כיון שסובר ר"א חוששין לזרע האב: עוד נלע"ד לתרץ קושיית מהרמשי"ף דאיך נוקי דרבנן ס"ל אין חוששין וס"ל לשה ולא מקצת שה א"כ נוקי משנה דביכורים דמחייבי רבנן בכיסוי ובמתנות ממ"נ אם האם תיש ליכא כיסוי ואם האם צבי ליכא מתניתין ואם נימא דרבנן מספקא להו אם חוששין ור"א פשיטא ליה דחוששין א"כ כיון דרבנן מספקא להו ושה אפילו מקצת לא ס"ל פשיטא דקשה איך משכחת לרבנן דחייב במתנות כלל: אלא דקשיא

גם לפי המסקנא דמוקי דרבנן ור"א מספקא להו אי חוששין וכו' וא"כ על כרחך משנה דביכורים בצבי הבא על תישה ולכך הכיסוי ספק וחייב בחצי מתנות לרבנן ממ"נ וכדמסיק רב פפא דבכיסוי ומתנות לא משכחת אלא בצבי הבא על התישה א"כ היא גופה קשיא איך קאמר שם במשנה דאין חייבים על חלבו כרת ולמה לא יתחייב על חלבו כרת והרי שה אפילו מקצת שה אמרינן לרבנן והרי זה עכ"פ מקצת שה הוא שהרי לזרע האם ודאי חוששין: ונראה בזה תרי טעמי וכאשר נדקדק עוד במשנה ההיא דקאמר ואין חייבים על חלבו כרת ודברים אלו מרפסין איגרין כיון שמתעם ספק הוא א"כ בא התנא לאורויי לקב"ה שלא יעניש כרת מספק ומי איכא ספיקא כמה שמיא וקמי שמיא גליא אם בהמה הוא חייב ג"כ כרת והתיו"ט נדחק מאד בזה לומר אף דקמי שמיא גליא שהוא בהמה מ"מ כיון שלהאוכל עצמו ספק אי אפשר להענישו כרת שהוא שוגג בזה ודברים אלו אין להם שחר הלא אפילו חלב בהמה גמורה אם אכלו ולא ידע בשעת אכילה בודאי אם הוא חלב בהמה אינו ענוש כרת וכי איצטריך לתנא לאורויי לקב"ה שלא יעניש על השוגג או על הטועה והברטנורא נתחכם בזה לומר שכוונת התנא שאינו חייב על שגגתו חטאת ויפה כיוון אבל על התנא קשה למה לו כל הדוחק הזה והיה לו לומר ואם אכלו אינו לוקה שהוא דבר דשייך להורות להבית דין איך יתנהגו מאשר יאמר דבר המגיע לשמים ועוד שזה רבותא יותר שאפילו מלקות אינו חייב: ונראה ע"פ מה שהקדמתי בתחלת דברי ע"פ מה שכתב הב"ח והדרישה לחלק בין שה ואפילו מקצת שה ובין צבי אפילו מקצת צבי והסברתי דבריהם שיש חילוק בין פרט לכלל דפרט הכתוב המין בהדיא שור או כשב או עז יהיה מה שיהיה אמרינן אפילו מקצת אבל בכיסוי הדם דלא כתיב פרט רק כתיב כלל ציד חי' ולא פרט חיות פרטות צבי וכדומה בעינין חי' גמורה ומינה דגם היכא דכתיב בהמה ג"כ בעינין בהמה גמורה והוכחתי הדבר מדסבר התנא חוששין לזרע האב ובזכרים על כרחך לא ס"ל כחנינא דס"ל נוהג בזכרים שהרי דריש קרא לחלק וא"כ מנ"ל דחוששין לזרע האב אלא מדכתיב שה ולא כתיב בהמה וכנ"ל מוכח דאפילו מקצת שהוממילא מוכח דחוששין לזרע האב וממילא מוכח דהיכא דכתיב לשון כלל חי' או בהמה לא אמרינן אפילו מקצת ולפי זה בחלב לענין הלאו של חלב כתיב פרטי כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו אמרינן כשב ואפילו מקצת כשב אבל בעונש כרת כתיב בסיפיה דקרא כי כל אוכל חלב מן הבהמה וכו' ונכרתה וא"כ כתיב כלל בהמה לא אמרינן מקצת בהמה ככל בהמה וא"כ כיון דמשנה דבכורים איירי בצבי הבא על התישה ועכ"פ מקצת שה הוא לא היה יכול לומר ואם אכלו אינו לוקה דשפיר לקי דהרי עכ"פ מקצת שה הוא מצד אמו ובמלקות אמרינן שה ואפילו מקצת שה אבל אמר ואם אכלו אינו ענוש כרת דשם כתיב בהמה ולא אמרינן מקצת בהמה ככולה: ובזה נבוא על נכון על דברי הרמב"ם שפסק בתיש הבא על הצבי וילדה בת ובת ילדה בן שאם שחט הבת לוקה וא"כ פסק חוששין לזרע האב וגם שה אפילו מקצת שה ובפולגתא דחנינא פסק שאסור לשחוט האב ובנו ואם שחט אינו לוקה שיש ספק אם נוהג בזכרים.

ופסק בכיסוי הדם שאין שוחטין אותו ביו"ט ואם שחט לא יכסה דמו וגם בחול פסק שיכסה בלא ברכה ולא חילק כלל בין תיש הבא על הצביה ובין צבי הבא על התישה. וקצת אחרונים רצו לחלק דשה ואפילו מקצת שה אמרינן אבל בצבי מסופק הרמב"ם

אי אמרינן אפי' מקצת צבי והקשה הש"ך עליהם בסימן ט"ז ס"ק י"ז שהוא נגד סוגיא דשמעתין דמדמה צבי מקצת צבי לשה מקצת שה דאל"כ לא היה מקשה כלום מכיסוי הדם על או"ב ובחלב פסק הרמב"ם בפ"ק דמ"א הלכה י"ג כלאים הבא מבהמה טהורה עם חיה טהורה הוא הנקרא כוי חלבו אסור ואין לוקין עליו ומכסין את דמו ולא חילק בין אמו רחלה או אמו צבי': ונראה דודאי לחלק בין שה למקצת שה ובין צבי למקצת צבי בלי ראייה מהכתוב מהי תיתי לחלק אבל כבר כתבתי מקום לחלק מדכתיב באו"ב שור או שה ולא כתיב בהמה אלא להורות דוקא שה אמרינן ואפילו מקצת אבל לא בבהמה ומינה דהה"ד בכיסוי הדם דכתיב חיה לא אמרינן ולפי זה אם זה הוא כוונת התנא א"כ פשיטא דלא משכחת ספק בצבי כיון דעכשיו אנו קיימינן דברור לו להתנא דחוששין לזרע אב א"כ תמיד פטור מכיסוי שהרי הוא רק מקצת צבי אלא ודאי דהתנא דהכא לפי ס"ד דהשתא עומד בשטת הת"כ דבעינן שור ושה לאפוקי מחיה ועוף דלא נימא ק"ו מטעם שחייבין בכיסוי ובשלוח הקן וא"כ לפי זה מקצת צבי ומקצת שה שוים ושפיר הקשה לרבנן לשחוט ולכסי: אבל הרמב"ם מספקא ליה אי הלכה כחנינא ואז ממילא חוששין לזרע האב ואז אין קושיא דלכתוב בהמה שהרי צריך לכתוב אותו לשון זכר ואז בכל מקום אמרינן בין בבהמה ובין בחיה בכל מצות האמורות מקצת בהמה או מקצת חיה ככולה או אין הלכה כחנינא.

ואז קשיא לן נכתוב בהמה וצ"ל דרצה לגלות שה ואפילו מקצת שה וסובר הרמב"ם שזהו מיייתורא ומדאיצטריך לייתר קרא על זה סובר הרמב"ם לא כמו שכתבתי אני לעיל לפרש המשנה דביכורים לחלק בין כלל לפרט אלא סובר הרמב"ם דוקא כאן גלי רחמנא מקצת שה אבל לא במקום אחר. ולכך סובר הרמב"ם דבאו"ב עכ"פ בין כך ובין כך חוששין לזרע האב ושה אפילו מקצת שה ולכך פוסק בתיש הבא על הצביה וילדה בת ובת ילדה בן דלוקה וסובר דסוגיא דהכא דאמר דרבנן מספקא להו אי חוששין הוא רק מטעם קושיא דכיסוי דם וכל זה למאן דאמר דביצה שהטעם הוא משום אפר כירה מוכן לודאי ואין מוכן לספק אבל למסקנא דביצה שהטעם שמא יבוא להתיר חלבו א"כ אף דפשיטא לן שחוששין לזרע האב וגם פשיטא לן דצבי אפילו מקצת צבי מ"מ שני המצות נוהגות בו שצבי ואפילו מקצת צבי וחייב בכיסוי וגם שה אפילו מקצת שה וחלבו אסור ולכך בשום אופן אינו מכסהו ביום טוב שלא להתיר חלבו וא"כ אין לנו הכרח לומר דמספקא לרבנן: וגם הרמב"ם לשטתו בלאו הכי יפה פסק שתמיד הכיסוי ספק לפי שאם הלכה כחנינא אז בכל מקום אמרינן מקצתו ככולו וחייב בכיסוי ואם אין הלכה כחנינא א"כ אייתר שור או שה דאו"ב לומר מקצת שה ככולו ומדאיצטריך קרא כאן מכלל דבכל מקום לא אמרינן מקצתו ככולו ואז א"צ כיסוי ובחלב פסק חלבו אסור ואין לוקין מטעם שאם אין הלכה כחנינא אז דוקא באו"ב אייתר שה למקצת שה ולא בשום מקום אחר ולכך אין לוקין.

ובמתנות פסק בצבי הבא על התישה שחייב במתנות מדכתיב אם שה ובתיש הבא על הצבי פטור לגמרי פרק שביעי דף פט ע"ב בחולין ובמוקדשין. בגמ' מקשה מוקדשין פשיטא.

והנה לדידי יפלא לאידך גיסא למה ינהוג במוקדשין וניתי עשה דאכילת קדשים ולדחי ל"ת דגיד ועיין בסוגיא דזבחים (דף צז ע"ב) ובתוס' שם בד"ה ניתי עשה. ולא מבעי לרב אשי דמשני שם יקדש עשה וכו' וא"כ לדידיה עשה דוחה ל"ת אפילו במקדש אלא אפילו לרבא דמשני שם אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש אעפ"כ קושייתי במקומה עומדת דאטו לא תעשה דגיד ל"ת שבמקדש הוא וקושיא זו היא למ"ד יש בגידין בנ"ט אבל למ"ד אין בגידין בנ"ט לית ביה עשה דאכילת קדשים כלל: ואולם לפי מה שפלפלתי בחדושי במס' ביצה (דף יט ע"ב) שאין באכילת קדשים מ"ט כלל רק בפסח א"כ נוכל לומר דבחטאת ואשם ושלמי צבור ופסח באמת אין איסור גיד נוהג בהם דעשה דוחה ל"ת ומשנתנו דקתני שנוהג במוקדשין היינו בקדשים קלים.

ובקדשים קלים שפיר הקשה פשיטא שהרי אין שם עשה כלל. ואולי בזה יש לתרץ לקמן (דף צז ע"ב) גיד הנשה של שלמים מכבדו לאמה דלכל הדוחקים שנדחקו רש"י ותוס' שם מה ענין שלמים הנאכלים בכל העיר לאמה שבעזרה ונדחקו בזה הרבה ואכתי קשה תנא גופיה למה נקט שלמים ולא נקט חטאת ואשם או הוה ליה למכלל כל הקדשים הנאכלים וכך הוה ליה למימר ג"ה של עולה חולצו לתפוח ושל שאר קדשים מכבדו לאמה.

ולפי מ"ש ניחא דבחטאת ושאר קדשי קדשים עשה דוחה ל"ת ואוכל הכהן גם את ג"ה: אלא דקשיא הרי בפסח ג"כ שנינו העצמות והגידין ישרפו בששה עשר ועיין לקמן (דף צז ע"ב) והרי בפסח ודאי אכילתו מ"ע וא"כ ניכלינהו ואי שניתותרו היינו נותר כדפריך לקמן ואי נימא דס"ל לתנא דהך משנה אין בגידין בנ"ט וליכא מ"ע באכילתו א"כ פשיטא קשה למה ישרופו לישדינהו ואפילו גידין דהתירא אם אין בהם טעם לישדינהו: ונראה דאין עשה דאכילת קדשים דוחה ל"ת דג"ה מטעם המבואר בירושלמי והובא במס' קדושין (דף לח ע"א) בתוס' ד"ה דאקריב עומר שאין עשה דלפני הדבור דוחה ל"ת שלאחר הדבור ודבר זה הוא בירושלמי ריש פרק ב' דחלה וזה לשונו על דעתא דר' יוסי אין עשה דוחה ל"ת אלא א"כ כתובה בצדה ופירש הר"ש בריש פרק ב' דחלה דקרא אין כתוב בצדה דמצה נאמרה במצרים וחדש בביאתן לארץ ואולם מדברי התוס' שכתבו שאין עשה דלפני הדבור דוחה ל"ת שלאחר הדבור נראה כוונת הירושלמי דכל שהפסיק מתן תורה ביניהם שזה נאמר קודם מתן תורה וזה לאחר שניתנה תורה מקרי אין כתוב בצדה ובודאי אין חילוק בין קדם העשה או קדמה ל"ת כל שא' מהם קודם סיני וא' מהם לאחר כן אין עשה דוחה ל"ת ומעתה אין עשה דאכילת קדשים דוחה ל"ת דנ"ה דגיד הנשה נאמר ליעקב והוא ל"ת דקודם הדבור ועשה דאכילת קדשים נאמר בסיני ואינו בצדה וזהו לר' יהודה דאמר לקמן (דף ק ע"ב) דלבני יעקב נאסר ג"ה ותנא קמא דפליג התם במשנה ואמר בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו הנה התנא הזה הוא ר"ש כמבואר שם בסוגיא ור"ש ס"ל אין בגידין בנ"ט וממילא אין בו עשה דאכילת קדשים נמצא עכ"פ דלכ"ע בין לר"י ובין לר"ש אין עשה דקדשים דוחה ל"ת דג"ה: וכל זה בשאר קדשים אבל בפסח נהפוך הוא דעשה דפסח הוא עשה דקודם הדבור שבמצרים נאמר ואכלו את הבשרבלילה הזה ומעתה תתהפך כחומר חותם דלר"י דלבני יעקב נאסר ג"ה נמצא העשה דפסח והל"ת דג"ה שניהם נאמרו לפני הדבור ומקרי כתוב בצדה ודוחה עשה דאכילת פסח ל"ת דג"ה אבל לרבנן דס"ל בסיני נאמר ג"ה א"כ ל"ת דג"ה הוא ל"ת

דאחר הדבור ואין עשה דפסח דוחה ל"ת דג"ה אפילו אם היה בגידין נותן טעם ומעתה גם מתניתין דפסחים דתנן העצמות והגידין ישרפו בששה עשר אליבא דר' יהודה מוקי לה רב חסדא לקמן ולר"י שפיר שישרפו דלדידיה אף דסבר יש בנידון בנ"ט מ"מ אין עשה דפסח דוחה ל"ת דג"ה ולקמן בחידושינו יתבאר יותר: שם ונוהג בבהמה ובחיה הרשב"א בתשובה סימן שס"ד פסק דג"ה נוהג באדם והביאו המשנה למלך בריש פ"ח ממ"א בסתם בלי שום חולק ולענ"ד אין דין זה מוסכם ותלוי באשלי רברבי שהרי קיי"ל אין ג"ה נוהג בטמאה ואין הטעם משום אין איסור חל על איסור דהרי קיי"ל אין בגידין בנ"ט וא"כ איסור טמאה ליכא ואמנם עיקר הטעם שאינו נוהג בטמאה הוא משום דאמר רחמנא על כן לא יאכלו בני ישראל את ג"ה מי שגידו אסור ובשרו מותר יצאה זו שגידה ובשרה אסור כמבואר לקמן (דף קא ע"א) וכן הוא בדברי הרמב"ם פ"ח ממ"א דין ה' ומעתה הרשב"א לשיטתו דאיהו סובר דבשר אדם מותר לגמרי מן התורה ואין בו שום איסור תורה כלל והובאו דבריו בדברי הרב המגיד פ"ב ממ"א דין ג' וא"כ לדידיה שפיר קרינן ביה לא יאכלו ג"ה שבשרו מותר וגידו אסור אבל הרמב"ם שפסק שם שבשר אדם אסור מן התורה בעשה רק שאין בו לאו ועכ"פ שוב אי אפשר לומר בו מי שבשרו מותר וא"כ אין ג"ה נוהג בו והפר"ח בסימן ע"ט סוף ס"ק ו' שכתב דג"ה של אדם לכ"ע אסור מן התורה לענ"ד לא דק דלהרמב"ם אין בו שום איסור דאיסור ג"ה אין בו כיון שבשרו אסור ואיסור עשה של אדם ג"כ אין בו שהרי אין בגידין בנ"ט ולשון הרמב"ם פ"ד ממ"א ה' י"ח האוכל מנבילה וטרפה או מבהמה וחיה הטמאים מן העור ומן העצמות וגידין אע"פ שהוא אסור הרי זה פטור וכו' לדעתי כוונתו שאסור מדברי סופרים אבל מן התורה לא שייך בו איסור שאין בעצמות וגידין בנותן טעם: שם ונוהג בבהמה ובחיה וכו' ואינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף לעיל בריש פרק כ"ה תנן ונוהג בחי' ובעוף וכתבו התוס' שם דלמעוטי בהמה קאתי.

הנה היה די להתנא באמרו שנוהג בחי' ועוף ממילא שלל בהמה ולא הוצרך לפרש שאינו נוהג בבהמה וא"כ גם במשנתנו באמרו ונוהג בבהמה וחיה ממילא שלל עוף ולמה הוצרך לפרש בהדיא ואינו נוהג בעוף ונלע"ד משום שרצה לפרש הטעם מפני שאין לו כף שנ"מ מזה לדינא או לחייב עוף כשנמצא לעוף זה הכף או לפטור בהמה כשיזדמן שלא יהיה לה כף עגול וכדמבעיא לר' ירמיה לקמן (דף צב ע"ב) אלא דלפי זה איפשט בעיא דר' ירמיה ועל כרחך בתר דידיה אזלינן דאי בתר מיניה א"כ כל עוף אין ג"ה נוהג בו וכל בהמה וחיה נוהג בו לא הוה ליה למתני במשנתנו כלל ואינו נוהג בעוף והיה די באמרו ונוהג בבהמה וחיה וממילא ממעט עוף.

ולכן נלע"ד דקתני שאינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף להורות שנוהג באדם שהרי יש לו כף וכדברי הרשב"א בתשובה ואעפ"כ אין מזה קושיא למ"ש לעיל דלדעת הרמב"ם אין ג"ה נוהג באדם שהרי בשרו אסור דנוכל לומר דמשנתנו אתי כר' יהודה דסבר לבני יעקב נאסר ג"ה ועדיין לא נאסר בשר אדם אפילו בעשה אבל לפי מה דקיי"ל כר"ש שאינו נוהג בטמאה ובסיני נאמר אלא שנכתב במקומו א"כ גם באדם אינו נוהג ואל תתמה לאוקמי משנתנו כר' יהודה דלא כהלכתא שהרי רצה לאוקמי בגמרא דאיסור גיד חל על איסור ולדות קדשים שכן איסורו נוהג לבני נח והאי תנא סבר בהא כר' יהודה: שם מוקדשין פשיטא יש לדקדק דלמא הא קמ"ל דאפילו קדשים שאינן נאכלים

ג"ה נוהג בהם ושלא תאמר מי כתיב לא יאכל המזבח והרי אשכחן לקמן דפליגי בזה אם נוהג למזבח וממילא לא שייך למימר מוקדשין פשיטא ואם נימא דקושיית הגמרא היא לר' חייא ב"י לקמן (דף צ ע"א) דאמר ל"ש אלא קדשים הנאכלים וכו' ולדידיה מקשה פשיטא אכתי קשה כיון שדבר זה אם נוהג למזבח הוא פלוגתא דתנאי רבי ורבנן לקמן (דף צ ע"ב) וא"כ מה בכך דרחב"י סובר שאינו נוהג למזבח איהו סבר כרבי ומשנתינו מוקי כרבנן בשלמא לשטת רש"י בזבחים (דף פו ע"א) ד"ה מאן שמעת ליה דסתם משנה שם בזבחים כרבי אתיא א"כ ליכא לאוקמי משנתינו כרבנן דא"כ קשיא סתמא אסתמא אבל לשטת התוס' שם בזבחים דסתם משנה שם כרבנן אתיא א"כ קשה דלמא גם משנתינו כרבנן וגיד נוהג אף למזבח והא גופה קמ"ל שנוהג למזבח.

ונראה שאם עיקר הרבותא שנוהג למזבח לא הוה ליה למימר במשנתינו רבותא שנוהג במוקדשין וכך הוה ליה למתני בין להדיוט בין למזבח והא דקאמרי לקמן (דף צ ע"א) אחד קדשים הנאכלים וכו' יבואר לקמן: שם גמרא אלא הכא בולדות קדשים עסקינן וקסבר נוהג בשליל כו'. הנה אף דהוה אשמעינן דין זה דנוהג בשליל אכתי הוה אמינא דקדשים שהוא איסור חמור מבטל איסור גיד מלחול עמו אפילו בבת אחת ועיין בתוס' לקמן (דף צ) ד"ה במבכרת ושם באוקימתא דמבכרת היה די אי אשמעינן דנוהג בשליל וממילא נוהג במבכרת דודאי אין איסור אף שהוא חמור מבטל איסור הקדום אף שהוא קל וכמו שאמר בריש הסוגיא מוקדשין פשיטא משום דמוקדשים וכו' ולכן הוצרך רש"י שם לפרש דממ"נ חייל ואשמעינן דלכ"ע חייל אפילו למ"ד אינו נוהג בשליל אעפ"כ אין איסור מבכרת מבטל איסור גיד הבא עמו יחד.

אבל אין לומר שעיקר החידוש שאין איסור קדשים קדום דהרי מבכרת מלתא דפשיטא הוא דברחם הוא דקדוש אבל באוקימתא שניה שם דולדות קדשים בהוייתן הן קדושים שפיר הוצרך התנא לומר בפירוש נוהג בקדשים אף אי הוה תני דנוהג בשליל אכתי הוה אמינא דגם ולדות קדשים במעי אמן קדשי ונמצא אכתי קדשים ובוה תבין דברי רש"י ששינה בפירושו בין אוקימתא דמבכרת ובין אוקימתא דולדות בהוייתן הם קדושים ודו"ק: שם בגמרא מוקדשין פשיטא וכו'.

הנה אם נימא דגם בקדשים שאין נאכלין נוהג ג"ה לגבוה א"כ דלמא מתני' הא קמ"ל דנוהג במוקדשין אפילו למזבח שלא תאמר מי כתיב לא יאכל המזבח. ואם נימא דסוגיא זו היא למ"ד שאינו נוהג בקדשים שאינן נאכלים ולדידי' מקשה מוקדשין פשיטא דלדידיה מתניתין להדיוט איירי אכתי קשה כיון שזהו ג"כ פלוגתא דתנאי וא"כ דלמא מתניתין כתנא דס"ל דנוהג לגבוה דהיינו רבנן דרבי ואם נימא דקושיית המקשה שהקשה פשיטא הוא לרב פפא בלישנא קמא ולרב חסדא דלדידהו ליכא בזה פלוגתא דתנאי כלל וכמו שכתב מהרש"א בסוף שמעתין.

אמנם לדידי קשיא דאיך אפשר לומר דליכא שום תנא דס"ל דנוהג למזבח הא איתא לקמן בסוף שמעתין תניא כוותיה דרב הונא ג"ה של שלמים מכבדו לאמה ושל עולה חולצו לתפוח וא"כ על כרחך צריכין אנו לומר שרב פפא וכן רב חסדא לא ידעו מברייתא זו ואם כן מי הכריחו להמרש"א לומר דרב פפא ורב חסדא לא מפרשי פלוגתייהו דרבי ורבנן בהכי שזה דוחק שלכאורה אי לא בהכי פליגי במה פליגי ומה חסר לו להמרש"א

לומר שגם מברייתא זו לא ידעו ובשלמא לשטת תוס' בזבחים (דף פו ע"א) בד"ה מאן שמעת וכו' דמתניתין דהתם כרבנן אתיא ולהכי תנן פירשו לא יעלו ולא תנן פירשו ירדו וא"כ מתניתין אי אפשר לומר שלא ידעו האמוראים וכיון שידעו דברי רבנן א"כ על כרחך לפי אוקימתא דרנב"י טעמייהו דרבנן דקרא מרבי פירשו דליכא למימר דמרבי מחוברין דאיסורא דבעינן ממשקה ישראל ולכך הוצרך מהרש"א לומר דרב פפא לא מפרש טעמייהו דרבנן בהכי ובזה ניחא לן דלכאורה אי לא בהכי מפרש פלוגתייהו א"כ במה מפרש לה ולדידי ניחא ע"פ מה שכתבו התוס' בד"ה פירשו ירדו וכו' שכתבו דאי לאו ברייתא קמייתא הוה אמינא דרבנן מרבו כלמה שנוכל לרבות וכו' ע"ש וכיון דרב פפא לא ידע הברייתות רק המשנה דזבחים א"כ שפיר הוה מצי רב פפא לפרש טעמייהו דרבנן כמו שכתבו התוס' כנ"ל.

וגם חוץ לדרכינו אמרתי לפרש דברי מהרש"א דרב פפא ורב חסדא לא מפרשו פלוגתייהו בהכי היינו שהם מפרשים בהיפך דלרבי ס"ל הסברא החיצונה דבעינן ממשקה ישראל וצריך קרא לרבויי מחוברין דאיסורא ולכך לא מרבו פירשו כלל ורבנן סברי דמסברא החיצונה ג"כ אין צריך ריבוי מחוברין אפילו דאיסורא דמי כתיב לא יאכל המזבח ועל כרחך קרא לרבויי פירשו אתי והא דנקט רש"י הטעם דמי כתיב ולא יאכל המזבח ולא נקט הטעם מוהקטיר היינו משום דרש"י נקט הטעם שהוא לפי פירוש זה אליבא דרבנן.

וכל זה לסוגיית התוס' בזבחים דסתם משנה דהתם כרבנן אבל לרש"י שם בזבחים שפירש דמתניתין דהתם כרבי אתי וא"כ שפיר נוכל לומר שרב פפא ורב חסדא לא ידעו הברייתות כלל ואף שידעו המשנה דזבחים אדרבא הוה ניחא יותר דמתניתין רבי היא ולרבי מחוברין דאיסורא יעלו. ואמנם בזה נבין כוונת המהרש"א שהעמיד עיקר דבריו על פרש"י שפירש הטעם משום מי כתיב לא יאכל המזבח ולא העמיד עיקר דבריו על רב פפא בעצמו שמדאמר רב פפא דלא פליגי למזבח כלל מכלל דלא מפרש פלוגתייהו בהכי דאל"כ מה חסר לו לרב פפא לומר דגם אמוראי פליגי בהכי ואם נימא דלרב פפא בעצמו שפיר נוכל לומר דפירש פלוגתייהו דתנאי בהכי אלא דלהכי לא מוקי פלוגתייהו דאמוראי בהכי דנראה לו דוחק לומר דפליגי אמוראי בפלוגתא דתנאי דא"כ הוה ליה למר לומר הלכה כרבי ולמר לומר הלכה כרבנן.

א"כ קשה גם עתה שפירש רב פפא דברי רחב"י לענין להעלותו א"כ הוה ליה למימר הלכה כרבי. ולפי מ"ש ניחא דעל רב פפא איכא דלא ידע מהברייתא כלל ומתניתין ידע ואדרבא משום הכי דידע המשנה ולהמשנה מותר להעלותו לכן לא מוקי פלוגתייהו למזבח כלל ולעולם שגם רב פפא פירש טעם המשנה משום דכתיב והקטיר אבל על רש"י שפירש טעם הדבר דמי כתיב ולא יאכל שפיר פירש מהרש"א כנ"ל.

ובמה שהבאתי סוגיית התוספות בזבחים דמתניתין דהתם כרבנן ומודו רבנן דלא יעלו ולא פליגי על רבי אלא במה דאמר ירדו נראה לתרץ שיטת הרמב"ם בפ"ו ממע"ק שם הלכה ד' הקשה הלח"מ שכיון שפסק הרמב"ם שם הלכה ב' אם פירשו לא יעלו א"כ פסק כרבי וא"כ איך פסק בהלכה ד' ומסיר גיד הנשה בראשו של מזבח דהיינו כרבנן ולפי מה שכתבו התוס' אין כאן קושיא דפסק הכל כרבנן דגם רבנן מודו דלא יעלו אמנם

צריך לומר דעיקר קושיית הלח"מ ממה דפסק הרמב"ם בפה"מ פרק ג' הלכה ט"ז העצמות והגידיים והקרנים בזמן שאינן מחוברים אם עלו ירדו ואני אומר שגם מהך ג"כ לא קשה ועל כרחך הרמב"ם כרבנן פסק דאי כרבי הרי רבי אמר רבותא יותר פירשו אפילו בראשו של מזבח ירדו דהיינו שפירשו בהיותם כבר בראשו של מזבח שאז העלה אותו בהיתר גמור בהיותם מחוברים ואפ"ה ירדו ולמה זה אמר הרמב"ם בזמן שאינן מחוברים אם עלו ירדו דמשמע שכבר לא היו מחוברים קודם שעלו לכן נלע"ד דגם רבנן לא פליגי ארבי כי אם במה שסובר שגם בפירשו בראשו של מזבח ירדו ולדידהו ס"ל דוהקטיר הכל מרבה פירשו בראשו של מזבח אבל פירשו למטה קודם שעלו לא מרבי להו קרא והרמב"ם פסק לגמרי כרבנן: ונחזור לדברי הגמרא שהקשה מוקדשין פשיטא והקשיתי דלמא משנתינו כרבנן דרבי וקמ"ל דנוהג למזבח בשלמא לשיטת רש"י בזבחים דסתם מתניתין דתנן שם פירשו לא יעלו כרבי אתיא א"כ לא הוה יכול לפרש משנתינו דמוקדשין היינו למזבח דא"כ הוה קשה סתמא דהכא אסתמא בזבחים אבל לשטת התוס' בזבחים דסתם משנה דהתם כרבנן הדרא קושיא לדוכתא: ונראה דלא שייך לפרש מוקדשין היינו למזבח דא"כ הכי הוה ליה למימר נוהג להדיוט ולמזבח שהרי עיקר רבותא דקדשים היינו למזבח והא דאמר לקמן אחד קדשים הנאכלין וכו' ולא קאמר לשון להדיוט ולמזבח הנה כאשר נדקדק בדברי רב פפא דקאמר ולא פליגי כאן להלקותו כאן להעלותו ולפי פרש"י דברי רב פפא נאמרו מהופכים ואפכא הוה ליה למימר כאן להעלותו כאן להלקותו שהרי דברי רחב"י אמורים בגמרא קודם דברי ר' יוחנן וכדרך שאמרו באיכא דאמרי כאן לחלצו כאן להעלותו שהקדים לחלצו דהיינו דרחב"י דאמר קדשים שאין נאכלין אין איסור גיד נוהג בהם היינו לחלצו ור' יוחנן מיירי להעלותו.

ונראה ע"פ מה שהקשה התוספות בד"ה קדשים דאיסור כרת וכו' והקשו התוס' דמשמע דשלמים לאחר זריקה אף שכבר מותרים אף לזרים אין איסור גיד נוהג מדלא אשכח אוקימתא רק במבכרת והקשו למה לא יחול אז איסור גיד ולי נראה דודאי אחר זריקה נוהג איסור גיד והא דלא מוקי בשלמים אחר זריקה היינו משום דמלתא דפשיטא דחל כיון דשוב ליכא איסור קדשים.

אמנם כאשר זכינו לסברת התוס' שיש סברא לומר דגיד צריך שיחול מחיים א"כ שוב איכא לאוקמי משנתינו אחר זריקה וא"ת פשיטא יש לומר דקמ"ל לאפוקי מסברת התוס' וקמ"ל דאף דלא חל מחיים חל עתה ולענ"ד אלו הם דברי רחב"י בעצמו שאמר לא שנו אלא קדשים הנאכלים אז חייל איסור גיד בוולדות קדשים לאחר זריקה אבל קדשים שאין נאכלים לא וס"ל לרחב"י דממעזי אמן הם קדושים ולכך לא חל איסור גיד על איסור קדשים וא"ת קדשים שאין נאכלים היינו עולה דליתא בנקבה איך משכחת לה ולדות קדשים עולה יש לומר דמיירי שהקדישו בעודו במעזי אמו שאמר מה שבמעזי פרה זו אם זכר יהיה עולה ור' יוחנן אמר אחד קדשים הנאכלים וכו' ועל זה באו דברי רב פפא על הסדר כאן להלקותו דהיינו רחב"י דאמר שאינו נוהג מיירי להלקותו אם אכלו ההדיוט אינו נוהג שאין איסור חל על איסור ור' יוחנן אמר שנוהג היינו להעלותו למזבח נוהג וא"ת כיון דנוהג להעלותו א"כ למה לא יהיה נוהג להלקותו והא הוה איסור מוסיף שאיתוסף איסור לגבוה וכמו שהקשו התוס' בסוף דבור המתחיל קדשים דאיסור כרת

ע"ש יש לומר דהרי לר' יוחנן קיימינן ור' יוחנן לא ס"ל איסור מוסיף כדמוכח (בדף קג ע"א) בתוס' בדבור המתחיל מר סבר ר' יוחנן וכו' ואולי גם רחב"י יסבור בזה כר' יוחנן ועכ"פ מוכח מדברי רחב"י דס"ל במעני אמן הם קדושים דאל"כ גם עולה שהקדיש הולד בעודו במעני אמו לא היה אפשר לקדושה לחול עד שיצא מרחם ולפי זה מתורץ קושיית הכ"מ פ"ד מה' תמורה הלכה ג' שהקשה למה פסק הרמב"ם וולדות קדשים במעני אמן הם קדושים והרי רשב"ג פסק בהויתן קדושים וכל מקום ששנה רשב"ג במשנתו הלכה כמותו ולפי זה הפירוש שלי בגמ' אמר רב פפא להלקותו לכ"ע לא לקי והיינו משום אין איסור חל על איסור ומוכח דבמעני אמן קדושים וכל הני איכא דאמרי שאחר זה אמרי להעלותו פליגי אבל לא נחלק שוב שום אחד שיסבור להלקותו ומוכח כדברי הרמב"ם: וע"פ פירוש הנ"ל נלע"ד דברי הרב המגיד נכונים שבפרק ח' ממ"א שפסק הרמב"ם שגיד הנשה נוהג בקדשים א' קדשים הנאכלים וא' קדשים שאין נאכלין כתב הרב המגיד שפסק כר' יוחנן והקשה הלח"מ בפ"ו ממעשה קרבנות שהרי במ"א לענין להדיוט מיירי הרמב"ם ובזה לא נחלקו רחב"י ור"י כלל וא"כ למה הוצרך הה"מ לומר שפסק כר' יוחנן ולפי פירוש שלי ניחא שהרמב"ם כללא כייל שנוהג בכל הקדשים ומשמע אפילו ולדות קדשים והרי הרמב"ם פסק דבמעני אמן הם קדושים וא"כ אין איסור חל על איסור אמנם כיון דפסק כר' יוחנן שנוהג למזבח א"כ ממילא הוא איסור מוסיף להדיוט כקושיית התוס' ואף שפירשתי דברי ר"פ להלקותו מודה ר' יוחנן דלא לקי היינו ר' יוחנן לשיטתו דלא ס"ל איסור מוסיף אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל איסור מוסיף: אלא דלפי מ"ש דגם עולה משכחת במעני אמו א"כ קשה על הרמב"ם שכתב שאם אכל גיד הנשה של עולה חייב שתים למה נקט דוקא עולה והלא גם בכל הקדשים אם אכל לפני זריקה או בק"ק שאכלם זר שייך דין זה ובשלמא מהדנקט בגמרא (דף קא ע"א) מודים חכמים לר"מ באוכל גיד הנשה של עולה ולא נקט שאר קדשים היינו משום דהני חכמים דפליגי אר"מ לית להו איסור כולל לחודא שהרי פטרי בג"ה של נבילה שאינו חייב משום נבילה אף שהוא כולל אלא צריכה לדידהו שיהי' כולל וחמיר כדאיתא שם בסוגיא ואומר אני דלא מקרי חמור אלא ביש באיסור זה חומר שאין בחבירו ובחבירו ליכא שום חומר שלא יהי' בזה דאל"כ שיש גם איזה חומר בחבירו שאין בזה לא מקרי חמור כדמוכח שם בסוגיא דטומאת הגוף לא מקרי איסור חמור נגד טומאת בשר אף שטומאת הגוף בכרת הואיל ויש גם חומר בבשר שאין לו טהרה במקוה ולפי זה כל הקדשים לא מקרי איסור חמור נגד גיד אף שיש בהם חומר שאיסור הנאה המה וכן יש בהם כרת מ"מ יש בהם צד קל שיש היתר לאיסורייהו בזריקת קדשים קלים לכל ישראל וקדשי קדשים לכהנים אבל גיד אין שום היתר לאיסורו ולכך לא מיקרי שום א' איסור חמור ולכך נקט דוקא עולה שאין לו שום היתר אבל הרמב"ם פסק איסור כולל אפילו באינו חמור שהרי מחייב בנבילה שתים א"כ למה נקט דוקא עולה: ועל פי מ"ש נראה לתרץ דברי התוספות בד"ה איסור גיד איכא שהקשו וא"ת ולימא דקסבר יש בגידין בנ"ט ואפ"ה לא אתא איסור מוקדשים וחל משום דלית ליה איסור חל על איסור אף באיסור חמור ואיסור כולל.

ולכאורה יש להקשות א"כ למה פליגי ר"י בסיפא בטמאה ולמה לא פליגי כאן בקדשים דהרי ר"י סבר דאיסור חמור חל על איסור אפילו אינו כולל ק"ו בקדשים דהוה כולל

וחמיר. ועל פי פשוטן של דברים נלע"ד דאי הוה פליג ר"י בקדשים אכתי לא הוה שמעינן דפליג בטמאה דאף דסובר דקדשים חיילי על גיד היינו משום דהוה חמור וכולל אבל גיד שיחול על טמאה שאינו רק חמור ולא כולל לא הוה שמעינן אבל השתא דפליג בטמאה ממילא שמעינן דפליג בקדשים.

אלא דאיפכא קשה דאי הוה מוקי טעמא דמתניתין משום אין איסור קדשים חל על גיד א"כ כבר מוכח דלית ליה להאי תנא איסור כולל וחמור וק"ו דלית ליה חמור לחודיה בלי כולל א"כ למה הוצרך התנא להשיב לר"י גבי טמאה בסניני נאמר אלא שנכתב במקומו ותיפוק ליה אפילו נאמר לבני יעקב והרי לדידיה לא מהני חמור ואף שיש לומר דלדברי ר"י הוא דהשיב כן דלדידי לית לי חמור כלל אלא אפילו דאית לך מ"מ זה אינו חמור דבסניני נאמר מ"מ אכתי קשה על ר' יהודה דאיתא התם במשנה אמר ר"י והלא לבני יעקב נאסר ומלשון אמר משמע דלת"ק השיב כן והרי כבר שמע ר' יוחנן מדברי הת"ק גבי קדשים דלית ליה חמור כלל אפילו בכולל וק"ו דלית ליה חמור לחוד.

ולפי מ"ש ניחא דגיד וקדשים לא מקרי זה נגד זה חמור גמור אפילו קדשים שהם בכרת מ"מ יש גם לגיד חומרא שאין היתר לאיסורו משא"כ גיד נגד טמאה אי נאמר לבני יעקב יש לגיד חומר שאין בטמאה אבל ליכא בטמאה חומר שלא יהיה בגיד: ונחזור לראשונים דסוגיא זו אתיא אפילו למ"ד איסור גיד נוהג לגבוה מ"מ ליכא לאוקמי מוקדשין למזבח דא"כ לא הוה ליה למימר לשון חולין וקדשים אלא הוה ליה למימר לשון הדיוט ומזבח אלא דקשיא א"כ לאיכא דאמרי דרב פפא כאן להעלותו כאן לחלצו א"כ תרווייהו רחב"י ור' יוחנן למזבח מיירי למה נקטו לשון קדשים נאכלין ואין נאכלין הוה לרחב"י למימר לא שנו אלא להדיוט אבל למזבח לא ור"י אמר אפילו למזבח נראה לע"ד דללישנא קמא דר"פ להעלותו לכ"ע אסור להלקותו להדיוט לכ"ע לא לקי והיינו צריכין לומר דגם רחב"י לית ליה מוסיף ועכשיו קאמר דלהעלותו לכ"ע אסור ולחלצו לכ"ע אינו צריך וא"כ שפיר קאי רחב"י לענין הדיוט דקדשים שאינן נאכלים אין איסור חל על איסור וזריקה לא התירה איסור קדשים בעולה ומוסיף ליכא דלחלצו לכ"ע אינו צריך וכיון שמחוברים יעלו לא מחשב מוסיף: ובמה שכתבתי ניחא דברי התוספות בדבור המתחיל ואתי איסור מוקדשין וכו' איסור מוקדשים דחמיר וכו' ולכאורה למה להו הטעם משום חמור ותיפוק להו דקדשים הוה כולל.

והוה ניחא לי דאם איתא דאית ליה להאי תנא כולל לשמעין נבילה דאתי נבילה וחייל על איסור גיד אלא ודאי דלית ליה להאי תנא כולל אמנם לפי מה שעלה על דעתינו מתחלה דהאי סוגיא לא אזלא אלא למ"ד אינו נוהג למזבח א"כ אכתי קשה למה לא אמרו התוס' דקדשים חייל משום כולל והא דלא נקט נבילה משום דאדרבא נבילה פשיטא דחייל ע"פ מה שכתב התוס' לקמן (דף קא ע"א) בד"ה מאן האי תנא וכו' וא"ת איסור מוסיף הוא דמיגו דאיתוסף איסור לגבוה כשנתנבלה איתוסף נמי להדיוט וי"ל דסבר כמ"ד בריש פרקין דג"ה נמי אסור לגבוה ע"ש בתוס' ולפי זה סוגיא זו דהכא אי אתי למ"ד אינו נוהג לגבוה שפיר הוה נבילה מוסיף ונקט התנא קדשים שהוא רק כולל שהוא רבותא יותר ומי הכריחם להתוס' לומר משום חמור אבל לפי מ"ש דסוגיא זו כמ"ד נוהג לגבוה שפיר קשה לשמעין נבילה דג"כ הוה כולל והוצרכו התוספות לומר

דקדשים הוה חמור: ובמה שכתבתי ניחא לי דברי רש"י שפירש בד"ה יש בגידין וכו' ושמעינן מינה תרתי וכו' ולאפוקי ממ"ד בהאי פרקא אין בגידין בנ"ט וכו' ולכאורה קשה למה לא אמר ג"כ ולאפוקי ממ"ד אין איסור חל על איסור ונראה דכוונת רש"י אף דאנן תרתי שמעינן מינה מ"מ התנא לא היה כוונתו אלא לאפוקי ממ"ד אין בגידין בנ"ט אבל דבר זה דאיסור חל על איסור היה כל כך פשוט בעיני התנא עד שלא נחשב שום חידוש בעיניו כלל דהרי מתניתין ר"מ היא מדמחייב בשליל ור"מ ס"ל אפילו נבילה חל על גיד אף שאין נבילה איסור חמור וא"כ אי ס"ד דכוונת התנא להשמיענו דבר זה לחידוש למה לא נקט נבילה אלא על כרחך שאין כוונתו כלל על זה שזה היה פשוט בעיניו ועיקר הכוונה לענין יש בגידין בנ"ט ולענין זה אין חידוש בנבילה יותר מקדשים: ובמה שכתבתי ניחא מ"ש התוספות ואע"ג דתנן ואינו נוהג בטמאה דאין איסור גיד חייל על איסור טמאה וקשיא ליה להמהרש"א למה לא כתבו התוס' שהטעם מי שבשרו מותר וכמו שכתבו בדבור שאחר זה ודברי מהרש"א דחוקים מאד ולמה שכתבתי דבלא"ה הוכרחו התוספות לחדש דקדשים חמור דאל"כ קשה למה לא נקט נבילה: עוד נלע"ד לתרץ מה שלא דחו התוס' כאן דמתניתין דלקמן הטעם מי שבשרו מותר ונלע"ד דלא שייך לימוד זה מי שבשרו מותר אלא אי אמרינן אין בגידין בנ"ט דהא לכאורה קשה היכן נזכר דיוק זה בפסוק שדוקא מי שבשרו מותר ובשלמא באמ"ה (דף קב ע"א) דדרשי ג"כ רבנן כל שבשרו מותר היינו משום דשם נזכר בשר בקרא לא תאכל הנפש עם הבשר אבל כאן מי כתיב בשר בקרא.

ונראה משום דאי אין בגידין בנ"ט אז לא שייך בו אכילה כלל והך לא יאכלו היינו הנאה כמו שכתב התוס' בפסחים (דף קב ע"א) ד"ה ור"ש וא"כ קשה כיון דלא שייך בו אכילה וא"כ גם על האכילה שאוכל לאו משום אוכל חייב אלא משום נהנה א"כ לכתוב רחמנא לא יהנה כדמקשה הגמרא גבי שור הנסקל במסכת ב"ק (דף מא ע"א) אלא ודאי דאתי לדיוקא גיד לא תאכל אבל בשר תאכל ולמידק מי שבשרו מותר ואי הוה כתיב לא יהנה לא הוה דייקינן כלל ואי הוה דייקינן היה הדיוק מי שבשרו מותר בהנאה והרי גם טמאה מותר בהנאה.

וא"כ כל זה למ"ד אין בגידין בנ"ט אבל למ"ד יש בגידין בנ"ט ליכא למידק כלל מי שבשרו מותר. ועל כרחך הטעם משום אין איסור חל על איסור ולכך כאן דקיימינן דישי בגידין בנ"ט לא הוה אפשר להתוס' למימר שהטעם משום מי שבשרו וכו' אבל בדבור שאחריו דקיימינן דאין בגידין בנ"ט שפיר כתבו שהטעם כדאמר ר"ש.

אלא דקשיא והרי בד"ה בוולדות קדשים וכו' ששם קיימינן דישי בגידין בנ"ט כדמוכח ממתניתין דירך שנתבשל בה גיד הנשה ואעפ"כ כתבו התוספות בסוף הדבור לפרש הטעם משום מי שבשרו מותר נראה לע"ל דשם מקשים התוספות אמאי פריך ממתניתין דנזיר ולא פריך ממתניתין דאינו נוהג בטמאה.

והיינו אם יכול להקשות ממתני' דטמאה לחוד אבל אם לא היה יכול להקשות מהך לחוד כי אם בצירוף עוד משנה אחרת יותר ניחא לאקשוויי ממתניתין דנזיר לחוד וזה כוונת התוספות דמתניתין דאינו נוהג בטמאה לחוד לא קשה שהיה אפשר לפרש כדר"ש ולמימר באמת דאין בגידין בנ"ט והיה צריך להקדים עוד משנה דירך ולכך מקשה מנזיר

שממשנה זו לחודא עכ"פ קשה על דבריו דאמר דתרווייהו בהדי הדדי קאתי דהא על כרחך לאו בהדדי קאתי: והנה עד עתה כתבתי לפרש דסוגיא זו יכולה להתפרש גם למ"ד נוהג לגבוה ועכשיו אני אומר דעל כרחך תנא דהאי פרקא דידן סובר דנוהג לגבוה דהרי כבר הוכחתי דלא מקרי חמור כי אם באין במה שכנגדו שום חומר אחר שאין בזה וא"כ אי ס"ד דגיד הנשה מותר למזבח א"כ יש חומר בטמאה מה שאין בגיד שהרי גיד מותר למזבח וטמאה אסור למזבח.

ואפילו תימא דזה לא משום חומר דטמאה היא שהרי מה שאינו שור ועז וכבש אף שהוא טהור הרי הוא אסור למזבח כגון חיה טהורה זה אינו שבזה אין בו רק עשה למזבח אבל בטמאה יש בו מלקות למזבח כמו שכתב הרמב"ם וא"כ מכלל שיש בטמאה איסור בפני עצמו מה שאין במין הטהור שאינו שור וכבש ועז וא"כ יש בטמאה חומר שאין בגיד אלא ודאי דגם גיד אסור למזבח.

ולפי זה קשיא לי מה מקשה שלא יחול איסור גיד על איסור קדשים בוולדות קדשים והלא גיד איסור מוסיף הוא כקושיית התוס' דאיתוסף איסור למזבח ועל כרחך ס"ל כסברת מהרש"א כיון שאינו אסור רק מצד ממשקה ישראל א"כ כיון שלא חל איסור להדיוט ממילא לא חל למזבח ולפי זה הדרא הקושיא על הרמב"ם שפסק בפ"ח ממ"א שנוהג בקדשים ולא חילק בין וולדות קדשים והלא הוא פוסק שממעי אמן הם קדושים וא"כ מוקדשים קדים ואמאי חל איסור גיד ומה שתירצתי דרמב"ם לשיטתו דס"ל איסור מוסיף קשה הרי הוכחתי שלא שייך כאן מוסיף: ולכן נלע"ד דבר חידוש א' דהנה הרמב"ם פסק האוכל ג"ה של נבילה ושל עולה לוקה שתים ופסק ג"כ שאין בגידין בנ"ט ולכך פסק האוכל ג"ה של טמא פטור מכלום משום גיד פטור משום דדייק מי שבשרו מותר ומשום טמאה פטור משום דאין בגידין בנ"ט ולפ"ז הוא סותר דברי עצמו שחייב בנבילה ובעולה שתים והרשב"א הקשה עליו מסוגיא דכאן דקאמר בתחלת הסוגיא קסבר אין בגידין בנ"ט ובמוקדשין איסור גיד איכא איסור מוקדשין ליכא הרי שלמ"ד אין בגידין בנ"ט ליכא איסור מוקדשים ואמאי פסק הרמב"ם שחייב שתים.

ואני אומר שאין צורך להקשות עליו מדברי הגמרא רק מדברי עצמו שהרי פוטר בטמאה לגמרי ואפילו משום טמאה משום שאין בגידין בנ"ט וא"כ מ"ש טמאה מנבילה ועולה. ואומר אני שמדברי עצמו ליכא קושיא שאף שאין בגידין בנ"ט מ"מ ג"ה כיון שחייבה עליו התורה משום ג"ה התורה אחשביה אכילה וכיון שכבר אחשביה התורה אכילה שוב מקרי אכילה גם לכל איסורין ולכך חייב בג"ה של נבילה ושל עולה שתים אבל בטמאה שאין איסור גיד נוהג בו כלל.

ממילא הוה בטמאה ג"ה כיתר הגידין ולכך פטור גם משום טמאה וזה חילוק נכון וברור ולבסוף נבאר סוגיית הגמרא בזה. ומעתה אני אומר המצאה אחת דאפילו אם וולדות קדשים במעי אמן הם קדושים מ"מ אף קודם שנתקשרו בגידין חל איסור קדשים מ"מ אחר כך כשנתקשרו הגידין פקע איסור קדשים מכל הגידין שהרי אין בגידין בנ"ט והרי הם כעץ בעלמא אלא שאח"כ כשיוצא לאויר העולם וחל איסור גיד ממילא חל ג"כ איסור קדשים דכי היכי דאחשביה רחמנא אוכל לענין ג"ה הכי נמי לענין קדשים ואפילו אם גיד הנשה נוהג בשליל גם במעי אמו שלא כדברי התוספות מ"מ לא שייך לומר אין

איסור גיד חל על איסור קדשים שהרי אם לא יחול איסור גיד ממילא יפקע גם איסור קדשים ועל ידי זה שחל איסור ג"ה חל ג"כ איסור קדשים וזה נכון וברור ומתוק מדבש לחיך: ומעתה כל הסוגיא דכאן דהוצרך לאוקמי דולדות קדשים בהוייתן קדושים הוא רק לתנא דידן דס"ל יש בגידין בנ"ט כדמוכח ממתניתין דירך שנתבשל בה ג"ה אבל להלכתא דמסקינן והלכתא אין בגידין בנ"ט וכן פסק הרמב"ם א"כ אף דולדות קדשים במעי אמן הם קדושים אפ"ה שפיר פסק הרמב"ם דג"ה נוהג בקדשים ולא חילק בין וולדות קדשים לשאר קדשים ואדרבא מוכח להדיא מדבריו שנוהג אפילו בולדות קדשים שהרי כללינהו בחד בבא שכתב ונוהג בשליל ובקדשים ומדלא כתב ונוהג בשליל ונוהג בקדשים מכלל דקדשים דנקט אשליל קאי שנוהג בשליל של קדשים ודוק היטב.

ומעתה נלע"ד לתרץ גם קושיית הרשב"א ואדרבא הרמב"ם הוכיח סברתו הנ"ל דמתוך דחשיב אוכל לענין ג"ה חשיב ג"כ לענין קדשים הוכיח סברא זו מסוגיא זו דהוה קשה ליה לרמב"ם קושיית התוספות למה לא אמר להיפך דסבר יש בגידין בנ"ט אלא שאין איסור חל על איסור ואי משום דא"כ אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא א"כ גם עתה דאמר אין בגידין בנ"ט קשה אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא וכמו שכתב התוספות אלא ודאי שאין הפירוש בגמרא ובמוקדשין איסור מוקדשים ליכא שאין מוקדשין נוהג בגיד דודאי נוהג אלא כך הוא הצעת הגמרא דמתחלת הסוגיא כשהקשה אטו משום דאקדשיה פקע איסור גיד ודאי סליק אדעתא דאיכא לאוקמי בולדות אלא דהוה סבר דבולדות ודאי אין איסור גיד חל על איסור קדשים דקדים וגם היה סבור דרישא ככ"ע אתי וא"כ למ"ד אינו נוהג בגיד ודאי מוקדשים קדים ואין גיד חל אלא ודאי דלא מיירי בולדות וא"כ קשה פשיטא משום דאקדשיה פקע איסור גיד וכו' ועל זה מתרץ אלא קסבר אין בגידין בנ"ט ובמוקדשין איסור גיד איכא ואיסור מוקדשין ליכא פירוש דאיסור מוקדשין בלי איסור גיד ליכא שהרי אין בו בנ"ט ואיסור גיד איכא ועל ידי שחל איסור גיד גם איסור מוקדשין חוזר וניעור אבל כל זמן שהיה שליל ולא היה בו איסור גיד גם איסור קדשים לא היה בו נמצא דאפילו למ"ד אינו נוהג בשליל מ"מ חל גיד על קדשים לפי דאיסור קדשים לחוד ליכא בלי איסור גיד נמצא דלא שייך להקשות אין מוקדשים נוהג בגיד מבעיא דבאמת קדשים נוהג בגיד ועל זה הקשה מירך שנתבשל דמוכח דיש בגידין בנ"ט וא"כ שוב קדשים קדים והוצרך לחדש דסבר נוהג בשליל ודבר זה מחלוקת ר"י ורבנן: כל זה היה נכון מאד בדברי הגמרא אלא שדוחק אחד יש כאן כיון דגם בתירוץ הזה בולדות מוקי לה לא שייך למימר אח"כ אלא הכא בולדות קדשים עסקינן שהרי גם מתחלה מוקי כן ולא הוה רק למימר אלא סבר ולדות קדשים במעי אמן וכו' וקסבר נוהג בשליל: ונראה לע"ד לתרץ דברי הרמב"ם ועיקר טעמיה דרמב"ם מדחייביה התורה על ג"ה שהוא עץ בעלמא מכלל דרחמנא חשביה אכילה וא"כ הוא הדין דחשיב לענין שאר איסורין אלא דקשיא מנ"ל דרחמנא חשביה אכילה דלמא לא חשביה אכילה כלל ומה דחייבה עליו התורה היינו משום הנאה דג"ה אסור מן התורה וכמו שכתבו התוס' בפסחים כנ"ל אלא דהרמב"ם לשיטתו דאף דסובר אין בגידין בנ"ט סבר שמותר בהנאה.

וכבר פירשו טעמו הרמב"ן והכ"מ עיין עליהם וא"כ איכא למימר דתחלת הסוגיא דכאן דקאמר אלא קסבר אין בגידין בנ"ט היינו דמוקי כר"ש דאיהו ס"ל הכי ור"ש ס"ל דגיד הנשה אסור בהנאה כמו שמפורש בפסחים (דף קב ע"א) ולדידיה שפיר איסור גיד איכא

איסור מוקדשים ליכא אבל הרמב"ם לשיטתו דמותר בהנאה וגם איסור מוקדשים איכא אלא דלפי זה דתירוץ זה הוא דוקא אם גיד אסור בהנאה א"כ למה הקשה מירך שנתבשל היה לו להקשות ממשנה הקודמת דשולח ירך דמוכח דמותר בהנאה: ולכן נראה לע"ד דרמב"ם ס"ל דעל כרחק לא קאמרינן איסור קדשים ליכא אלא בתחלת הסוגיא שלא היה מרווח לן פירוש המשנה אבל לבסוף דרוויחא לן שמעתא למוקי מתניתין בגווני אחרינא הדר ביה מסברא זו וס"ל דכיון דחשיבאוכל לענין ג"ה ה"ה לענין קדשים אלא דקשה מנ"ל לרמב"ם לחדש סברא כיון דחזינן דבתחלת הסוגיא לא ניחא ליה בסברא זו מנ"ל דשוב הדר ביה נלע"ד דהוה קשה ליה לרמב"ם לפי מה דמשני דבר זה מחלוקת ר"י ורבנן א"כ קשה נפלוג ר"י ברישא ונימא ר"י אומר אינו נוהג בקדשים אלא על כרחק אף דפליג ר"י בשליל מ"מ בהא הנוהג בקדשים אולי מודה אלא לא מטעמיה דת"ק דת"ק ס"ל יש בגידין בנ"ט צריך לומר הטעם משום דנוהג בשליל אבל ר"י אף דס"ל דאינו נוהג בשליל מ"מ אולי מ"ס"ל אין בגידין בנ"ט וממילא איסור גיד נוהג בקדשים אלא דקשה איך אפשר דס"ל לר"י אין בגידין בנ"ט הא ס"ל לר"י לקמן (דף ק ע"ב) דאוכל ג"ה של בהמה טמאה חייב שתים אלא ודאי דאף דס"ל חייב שתים מ"מ יכול להיות דס"ל אין בגידין בנ"ט אלא כי היכי דחשיב אוכל לענין גיד הנשה הכי נמי לענין טומאה ולענין קדשים אלא דלדעת הרמב"ם קשה סוגיא דלקמן (דף ק ע"ב) שמקשה קסבר ר"י אין בגידין בנ"ט וכו' ומאי קושיא דלמא סבר אין בגידין בנ"ט ולכך חיילי תרווייהו בהדי הדדי שכל זמן שאין איסור גיד חל גם איסור טמאה אי אפשר לחול שהרי הוא עץ וע"י שחל איסור גיד מחשב אוכל גם לענין טמאה ולכן נלע"ד דזה לא מקרי בת אחת כיון שאי אפשר לאיסור טמאה לחול עד שיחול גיד שהרי אי לאו דחל גיד אין כאן איסור טמאה שהרי עץ בעלמא הוא שוב מקרי גיד קדים וע"ד שכתבו התוס' לקמן (דף קא ע"א) בד"ה ואיסור כולל לית וכו' דשבת דקביע מחשיב קדים ליה"כ ואפי' למסקנא דגמרא שם דסוף סוף תרווייהו בהדדי אתיא היינו יוה"כ שכבר נתקדש החדש מר"ה ואין יוה"כ צריך לשבת כלל אבל כאן שאיסור טמאה צריך לאיסור גיד א"כ גיד קדים וטמאה נגד גיד אין כאן לא איסור מוסיף ולא איסור חמור וליכא למימר דהוה איסור כולל מתוך שחל טמאה אשאר אברים זה אינו דטמאה אשאר אברים כבר חל במעי אמן ועתה בלידתו שיחול גם על הגיד אין איסור טמאה חל על הגיד אבל בנבילה שבשעה שנתנבלה חל נבילה אשאר אברים ואגיד כאחד והוה כולל ומתוך שחשיב הגיד אוכל לענין ג"ה ה"ה לענין נבילה וכן טרפה ובקדשים בולדות קדשים דלא הוה כולל שכבר חל קדשים אשאר אברים קודם שנתקשרו הגידין מ"מ הוה איסור מוסיף שהרי ג"ה מותר בהנאה וקדשים אסירי בהנאה וק"ו בקדשים שהוקדשו אח"כ הוה שפיר כולל ושפיר כתב הרמב"ם שאוכל ג"ה של נבילה ושל עולה חייב שתים משום כולל.

אלא דלפי זה ממילא סבר ר"י יש בגידין בנ"ט כמו שהוכיח הגמרא לקמן א"כ הדרא קושיא לדוכתא ונפלוג ר"י ברישא וגם קשה על הרמב"ם מנ"ל דהדר ביה הגמרא מסברא ראשונה דאמר אי אין בגידין בנ"ט מוקדשין ליכא. ונראה דרמב"ם הוכיח לעצמו דלמסקנא ודאי אמרינן דאף דאין בגידין בנ"ט מ"מ הואיל ורחמנא אחשביה לענין גיד הה"ד לשאר איסורים דאל"כ א"כ גם מתניתין דהכא לא מקיימא כי אם אי אמרינן יש

בגידין בנ"ט דאל"כ אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה וא"כ קשיא למה נטר הגמרא לומר מתניתין דלא כהאי תנא לקמן (דף צט ע"ב) על משנה דירך שנתבשל הוה ליה למימר כן על משנה זו דריש פרקין אלא ודאי משנתינו קיימא שפיר גם אליבא דהלכתא דאין בגידין בנ"ט אפילו יש בו גם איסור מוקדשין כנ"ל: ובזה נראה לע"ד לתרץ טעמו של הרמב"ם דפסק ג"ה מותר בהנאה ופסק אין בגידין בנ"ט והרי בפסחים (דף כב ע"א) אמרו דמאן דסבר אין בגידין בנ"ט סובר דגיד הנשה אסור בהנאה והרמב"ן הליץ בעד הרמב"ם דלרווחא דמלתא אמרו כן בפסחים אבל למסקנא ג"ה מותר בהנאה אף למ"ד אין בגידין בנ"ט ולא הוה תליא עיין שם בכ"מ ובהרב המגיד פ"ח ממ"א הלכה י"ד.

והנה אכתי אפי' יש מקום לסברא זו דלחומרא דמלתא אמרו כן אכתי קשה מנ"ל לרמב"ם הא דלמסקנא לאו הא בהא תליא ונראה דקשיא ליה לרמב"ם מדוע אחרו בגמרא לומר מתניתין דלא כהאי תנא על משנה דירך שנתבשל ולמה לא אמרו כן על משנה הקודמת דשולח אדם ירך לנכרי דגיד מותר בהנאה על זה יאמר מתניתין דלא כהאי תנא דסבר אין בגידין בנ"ט אלא ודאי דהך מתניתין דשולח ירך יכול להיות אפילו לתנא דסובר אין בגידין בנ"ט: ומה שהקשיתי על מה דמשני דבר זה מחלוקת ר"י ורבנן א"כ קשה ונפלוג ר"י ברישא ונימא ר"י אומר אינו נוהג במוקדשין ונראה משום דעד עתה לא זכינו לחילוק דמחלק אח"כ אימור דשמעת לר"י באיסור לאו באיסור כרת מי שמעת וכו' והוה ס"ד דאפילו נגד קדשים חל איסור גיד לר"י הואיל ואיסורו נוהג לבני נח וא"כ על גוף הדין דנוהג בקדשים לא פליג ר"י אלא שמחולק עם התנא על הטעם דלת"ק אין הטעם משום איסור שהרי איהו לית ליה לקמן גבי טמאה דגיד נאסר לבני נח.

שהרי קאמר בסיני נאמר ועיקר טעמו שנוהג בקדשים משום שנוהג בשליל ועל זה קאמר דבר זה שנוהג בשליל מחלוקת ר' יוחנן ורבנן אבל בקדשים גם ר' יוחנן סבר דנוהג: ובזה נלע"ד לתרץ דברי רש"י במסקנא דשמעתין כדמוקי במבכרת פירש רש"י הטעם משום ממ"נ אי נוהג בשליל איסור גיד קדים ואי אינו נוהג תרווייהו בהדדי קאתיא ולבסוף דמוקי לה בולדות קדשים גזר רש"י מאמר מוחלט דגיד קדים משום דנוהג בשליל ולא פירש ג"כ משום ממ"נ ונראה דבמבכרת הוצרך רש"י לומר דאף דאינו נוהג מ"מ הוה איסור בת אחת דאל"כ אלא הטעם רק משום דגיד קדים שנוהג בשליל א"כ דבר זה הוא מחלוקת ר"י ורבנן א"כ קשה ונפלוג ר"י ברישא ובזה ליכא למימר דר"י מודה משום דהוה גיד איסור חמור וכו"ל דהרי כבר מסיק אימור דשמעת לר"י וכו' בקדשים דאיסור כרת מי שמעת ולכך הוכרח רש"י לפרש דאף ר"י מודה משום דעכ"פ הוה איסור בת אחת אבל כדמוקי בולדות לא הוכרח רש"י לזה ופירש הטעם משום דגיד קדים דנוהג בשליל וסובר רש"י כסברת הרשב"א דגם סוגיא דהכא היא אפילו לר' אושעיא דר"י פליג רק בנשחטה אמו אלא דאעפ"כ כיון שיש לו היתר בשחיטת אמו לא מקרי גיד קדים שהרי אפשר לשחוט האם ופקע איסור גיד וא"כ שפיר אי אינו נוהג בשליל שנשחטה אמו איסור קדשים קדים ושפיר מקשה לעיל והא מדקתני סיפא.

אבל כאן במסקנא דמוקי בולדות קדשים שפיר יש לומר אפילו אם איסור בת אחת לא מהני מ"מ גיד נוהג דאיהו קדים ואין להקשות ונפלוג ר"י ברישא יש לומר דמיירי

בקדשים בזמן הזה שאין להם היתר בשחיטה וא"כ אף איסור גיד אין לו היתר אפילו לר' יוחנן וא"כ לא שמענו כלל מרישא שנוהג בשליל שנשחטה והוצרך למתני סיפא ונוהג בשליל וכל זה בקדשים אבל במבכרת הולד הוא בכור כשנולד אבל האם היא חולין גמורין וא"כ אפילו בזמן הזה דאינו נוהג בשליל שנשחטה האם לא מקרי גיד קדים שהרי אפשר לו אף בזמן הזה לשחוט האם ולהתיר העובר ולכך הוכרח רש"י לפרש שאפילו אינו נוהג בשליל אכתי איסור בת אחת הוא.

ואין להקשות א"כ גם לעיל בריש שמעתין מאי מקשה ומי מצית מוקמית בשליל והא מדקתני סיפא וכו' ודלמא רישא איכא לאוקמי בקדשים בזמן הזה ולא מוכח מרישא כלל דנוהג בשליל והוכרח למתני סיפא. דא"כ יוקשה באמת למה סידר תנא דמתניתין מתחלה בבא דבפני הבית ואח"כ בבא דנוהג במוקדשין לתני מתחלה בחולין ובמוקדשין בפני הבית ושלא בפני הבית ואז קאי בפני הבית אמוקדשין וממילא יהיה מוכח דנוהג בשליל וסיפא למה לי ומשני ליה דבר זה מחלוקת ר"י ורבנן וכו' אבל כאן שכבר תירץ לו לעיל דבר זה מחלוקת שוב ליכא קושיא לתני מתחלה בחולין ובקדשים ואח"כ בפני הבית דיש לומר דלא רצה לסתום ברישא דבר שהוא תלוי במחלוקת ולכך סידר קדשים בבבא אחרונה ומיירי בזמן הזה ואליבא דכ"ע ואח"כ תני בסיפא המחלוקת דר"י ורבנן ודוק.

שם בגמרא אלא קסבר אין בגידין בנ"ט כו' הנה הרמב"ם בפרק ח' מהלכות מ"א הלכה ו' פסק דאם אכל גידהנשה של נבילה או של עולה חייב שתים והקשה הרשב"א הביאו הכ"מ שם דהא הרמב"ם פוסק בסוף פרק ט"ו דאין בגידין בנ"ט ובגמרא דהכא מוכח דאם אמרינן אין בגידין בנ"ט אין איסור מוקדשין נוהג בו ועיין שם בכ"מ שהניח בצ"ע על הרמב"ם ויותר קשה לי על דברי הרמב"ם מגמרא דלקמן (דף קא ע"א) דקאמר טעמא דר"ש דפוטר בגיד הנשה של טמאה דפטור אף משום טמאה הואיל ואין בגידין בנותן טעם וכן פסק הרמב"ם עצמו בפרק זה הלכה ה' וז"ל האוכל גיד הנשה מבהמה וחייה טמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הפשר כמו שבארנו עכ"ל.

הרי שהוא עצמו כתב שאין הגיד הוא מכלל גופה לענין אכילה וא"כ איך סותר דברי עצמו בשני הלכות הסמוכות זו לזו. ונראה לתרץ דהנה בספר שאגת אריה סימן צ"ו (דף פד ע"ב) מקשה על הגמרא דהכא איך מקשה הגמרא מוקדשין פשיטא איפכא ה"ל להקשות דלמה נוהג גיד הנשה במוקדשין אמאי לא אמרינן ליתי עשה דאכילת קדשים וידחה לא תעשה דגיד ע"ש.

ובאמת לאו קושיא היא דאי אמרינן יש בגידין בנ"ט א"כ באמת יש לומר דעשה דאכילת קדשים דוחה ל"ת דגיד הנשה רק מה דתני במתניתין ונוהג במוקדשין מיירי בזר שאכל גיד הנשה של קדשים או כהן שאכל גיד של עולה או של פסולי המוקדשין שחייב שתים כמו שכתב רש"י בד"ה יש בגידין בנ"ט דבזה ליכא עשה דאכילת קדשים כלל ואי אמרינן אבגבנ"ט א"כ ממילא ליכא עשה כלל בגידין ועצמות הואיל ואינו ראוי לאכילה רק משום גיד חייב הואיל ועץ הוא והתורה חייבה עליו וא"כ אין מקום לקושית השאגת אריה.

אמנם על רש"י ותוס' יש להקשות שפירשו על תירוצי דגמרא איסור גיד איכא ואיסור מוקדשין ליכא והכי פירושו איסור גיד לבדו נוהג במוקדשין ולא איסור אחר עכ"ל ולכאורה לא צריכא לכך דפשוט יש לומר דתרוצי דהגמ' היא דמתניתין הא גופא אתי לאשמועינן דאין בגידין בנ"ט ולכך נוהג במוקדשין איסור גיד הואיל וליכא עשה באכילת קדשים בגיד דלית ביה טעם וא"כ היא גופא אתי מתניתין לאשמועינן דלא נימא אתי עשה דאכילת קדשים ודחי ל"ת דגיד הנשה: ולפ"ז מתורץ נמי קושית התוס' בסוף ד"ה איסור גיד כו' דמקשים דהוי מצי למפרך אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה עכ"ל ולפי הנ"ל אתי שפיר דגם זה היא רבוחא דהואיל ואין בגידין בנ"ט לכך נוהג איסור גיד במוקדשין אבל אי הוה אמרינן יש בגידין בנ"ט לא הוי איסור גיד נוהג במוקדשין משום דעשה דאכילת בשר קודש היה דוחה איסור גיד וא"כ כך קאמר במתניתין ונוהג במוקדשין הואיל וליכא עשה דאכילת קדשים בגיד: ועתה אקדים עוד הקדמה ליישב שיטת הרמב"ם דהנה קשה איך פליגי תנאים אי יש בגידין בנ"ט או לא הא איכא למיקם אטעמא דאם נותן לקפילא ארמאי לטעמו והוא נאמן במל"ת אי יש בו טעם או לא כדאמרינן לקמן (דף צז ע"א) ולכך נראה לי דבזה כ"ע מודים שיש בו טעם כל דהו רק שאין בטעמו ממש כמו שיש בטעם בשר רק דבזה פליגי דמאן דסובר אבגבנ"ט איננו סובר דאין בו טעם כלל אלא שטעמו אין טעם ממש ולכך פוטר בהאוכל גיד של טמאה לקמן דף קא ע"א) הואיל ואינו חשיב אכילה כשאין בו טעם ממש והוי כמו שלא כדרך אכילתן דפטור בכל התורה וגם אין טעמו אוסר בנותן טעם הואיל ואין בו ממש כל כך ליתן טעם בתבשיל ומאן דסובר יש בגידין בנ"ט סובר הואיל ויש בו טעם כל דהו א"כ חשיב אכילה ולכך חייב באוכל גיד הנשה של נבילה או של טמאה וגם אוסר בנ"ט בתבשיל.

ואין להקשות הא עולא אמר לקמן (דף צב ע"ב) עץ הוא והתורה חייבה הגהת נכד המחבר עיין תוס' פסחים (דף פג ע"ב) בד"ה א"א בשלמא בשר כו' שכתבו סברא כזאת בגידי צואר אף שיש בהם טעם אפ"ה אין טעמם כטעם בשר ע"ש: עליו הרי משמע דאין בו טעם כלל ז"א דהא לעולא ע"כ יש מ"ד דסובר שאף בגיד עצמו יש טעם דהא פלוגתא דתנאי דפליגי אם יש בגידין בנ"ט פליגי בגיד עצמו הוא לעולא כמו שכתבו התוס' שם בד"ה עולא אמר ע"ש וא"כ עולא לא אמר מסברא דנפשי' דעץ הוא אלא עולא אמר כן לדחות דברי רב שאמר לא אסרה תורה אלא קנוקנות בלבד הואיל ורכין הן אבל לא הגיד עצמו הואיל והוא קשה ואין בו טעם כל כך כמו שיש בקנוקנות ע"ז קאמר ליה עולא דמנ"ל הא דאפילו עץ הוא התורה חייבה עליו ואפילו לא היה בו טעם כלל אבל באמת גם עולא מודה דיש בו טעם כל דהו אף למ"ד אין בגידין בנ"ט: ולפ"ז שפיר פליגי הנך תנאי הגה"ה אי יש בגידין בנ"ט עיין בתדושי רשב"א מ"ש על או לא ולא שייך לומר דלטעמא הך פלוגתא דרב ועולא ע"ש קפילא ארמאי דהואיל ולכ"ע ודוק יש בו טעם כלשהו רק דפליג אם זה הטעם חשיב טעם אכילה לחייב לענין שאר איסורים או לא ומעתה אני אומר דהרמב"ם סובר דאף דאמרינן אין בגידין בנ"ט ולא חשיב אכילה ממש לענין שאר איסורין היינו דוקא באיסורין שלא נהג בהן איסור גיד הנשה כגון בגיד הנשה של בהמה טמאה בזה אמרינן

דלא חייב משום איסור טומאה הואיל ולא חשיב דרך אכילתו דאין בו טעם ממש ולכך פטור אף משום איסור טומאה אבל אם אוכל גיד הנשה של נבילה או טרפה או של עולה דאיסור גיד נוהג בהן בזה חייב שתים דליכא למימר דפטור משום איסור נבילה וטרפה או מוקדשין הואיל ולית בו טעם ממש לא חשיב אכילה דכיון שחשיב אכילה לענין איסור גיד דהא גם בגיד הנשה כתיב בלשון אכילה ע"כ לא יאכלו בני ישראל וגו' הרי שחשיב אכילה וחייב משום גיד חייב נמי משום נבילה או מוקדשין דהא חד אכילה היא ואיך שייך לחלק באכילה אחת לומר דלענין זה חשיב האי אכילה ולענין שאר איסורין לא חשיב אכילה.

והשתא לפ"ז שפיר פסק הרמב"ם דאם אכל גיד הנשה של בהמה טמאה פטור אף משום טומאה כר"ש דהואיל ואין איסור גיד נוהג בטמאה כדאמרינן טעמא בגמרא דמי שגידו אסור ובשרו מותר יצאה זו שגם בשרה אסור וא"כ גם משום איסור טומאה פטור הואיל ואין בו טעם ממש לחשוב לאכילה דאין הגידין בכלל הבשר כמ"ש הרמב"ם בהלכה ה' אבל באוכל גיד הנשה של נבילה ושל טרפה ושל עולה כיון שאיסור גיד הנשה נוהג בהן אם כן על כרחך צריכין לחשוב האי לאכילה ממש הואיל וחייב משום איסור גיד א"כ גם לענין שאר איסורין שבו נמי חייב והשתא שפיר פוסק הרמב"ם גבי גיד הנשה של טמאה שפטור אף משום טומאה הואיל ואין בגידין בנ"ט ובגיד הנשה של נבילה וטרפה ושל עולה חייב שתים הואיל וחשיב אכילה לענין איסור גיד הנשה חשיב נמי אכילה לענין שאר איסורין כנ"ל.

אמנם קושית הרשב"א עדיין קשה דהא מגמרא דהכא מוכח דאי אמרינן אין בגידין בנ"ט אינו חייב כלל משום מוקדשין ונ"ל דהרמב"ם באמת מפרש מה דקאמר הגמרא איסור גיד איכא מוקדשין ליכא היינו הואיל ואין איסור מוקדשין חל על איסור גיד והגמרא קאי אף אליבא דר"ש דלית ליה איסור כולל ומוסיף אבל לדידן דאית לן איסור חל על איסור באיסור כולל ומוסיף חייב אף משום מוקדשין ואף דאין בגידין בנ"ט מ"מ כיון דחשיב אכילה לענין גיד חשיב נמי אכילה לענין קדשים.

ואין להקשות דלפ"ז למה מתרץ הגמ' קסבר אין בגידין בנ"ט אמאי לא מתרץ דסבר יש בגידין בנ"ט ואיסור גיד איכא אבל מוקדשין ליכא הואיל ואין איסור חל על איסור ז"א דאי אמרינן יש בגידין בנ"ט א"כ אין גיד נוהג במוקדשין הואיל ועשה דאכילת קדשים דוחה ל"ת דגיד הנשה כמו שמקשה השאגת אריה ולכך קאמר דסבר אין בגידין בנ"ט וא"כ לא הוי הגיד מכלל הבשר וליכא מצות עשה דאכילת קדשים בגיד ולכך נשאר הלאו דגיד הנשה ולפ"ז מתורץ קושית התוס' בד"ה איסור גיד וא"ת ולימא דקסבר יש בגידין בנ"ט ואיסור מוקדשין לא חייל באיסור גיד הואיל ולית ליה אחע"א אף באיסור חמור עכ"ל.

ולפי הנ"ל אתי שפיר דאי הוי מתרץ דקסבר יש בגידין בנ"ט א"כ לא הוי איסור גיד כלל בקדשים הנאכלין דעשה דאכילת קודש הוי דוחה הל"ת של גיד הנשה והוי צריכין לאוקמי מתניתין בקדשים שאינן נאכלין או בזר שאכל קודש דליכא מצות עשה וזה הוא דוחק דחזא דמתניתין מיירי בכל הקדשים אף בנאכלין ועוד דה"ל למיתני אין מוקדשין נוהג בגיד כקושית התוספות ולכך מתרץ הגמרא דקסבר אין בגידין בנ"ט וא"כ הרבותא

דאף בקדשים הנאכלין נוהג איסור גיד ולא אמרינן דעשה דאכילת קדש דוחה ל"ת דגיד דהואיל ואין בגידין בנ"ט וליכא עשה כלל וא"כ בקדשים הנאכלין המתניתין אתי לאשמועינן הרבותא דגיד נוהג בהן ובקדשים שאינן נאכלין הוא הרבותא דאיסור גיד לחוד נוהג ולא איסור אחר דהואיל ואאחז"א אף בכלל ומוסיף ומתניתין אתיא כר"ש כנ"ל וכל זה לר"ש אבל לדידן דא"ל אתע"א באיסור מוסיף א"כ חייב שתים בגיד הנשה של עולה ואף דאין בגידין בנ"ט דמיגו דהוי אכילה לענין גיד הוי נמי אכילה לענין איסור קודש כנ"ל וצדקו דברי הרמב"ם ודוק: ואין להקשות לפ"ז איך מתרץ הגמרא הכא בולדות קדשים כו' הא לפי תירוץ זה קיימינן דיש בגידין בנ"ט כמו שהוכיח מירך שנתבשל בה גיד הנשה ואכתי קשה ליתי עשה דאכילת קדשים וידחה ל"ת דגיד הנשה די"ל דהגמרא מתרץ בולדות קדשים היינו אחר שנולדה וצריך להן שבעת ימים להרצאה כדכתיב שבעת ימים תהיה תחת אמו ובתוך אלה ז' ימים אינו ראוי להקרבה ולא לאכילה ולית בהו מצות עשה דאכילת קדשים ואין להקשות אמאי לא מתרץ הגמ' סתם בקדשים שאינן נאכלין ז"א דסתם קדשים שאינן נאכלין הם עולה ועולה הוא זכר ולית ביה ולדות ולא שייך לומר במעי אמן הם קדושים ואיסור גיד קדים וה"ל למיתני אין מוקדשין נוהג בגיד ולכך מתרץ בולדות קדשים היינו בתוך ז' ימים ללידתו ודוק: דף צ ע"א תוס' ד"ה קדשים דאיסור כרת כו' בסוף הדיבור וא"ת נימא מיגו דאיתוסף איסור דגיד לגבוה דאסור להעלותו אסור נמי להדיוט איסור אכילה עכ"ל.

קשה לי במאי איירי התוס' בקושיהם הא בעולה לא מצי מיירי דהא עולה אינו בא אלא מן הזכרים וא"כ לית בהו ולדות קדשים וע"כ מיירי הגמרא בחטאת ואשם ובשלמים הא לא קרב הבשר כלל רק האימורים וא"כ איך שייך לומר דאיתוסף בה איסור לגבוה הא בלאו איסור גיד נמי לא חזי לגבוה דהא הירך עצמו לא קרב בקדשים הנאכלין.

וצ"ל דקושית התוס' דה"ל לאוקמי בולדות כגון שהקדיש האם לשלמים או לחטאת ואשם וכגון שהקדישה כשהיא מעוברת ואמר ולדה תהי' עולה[ועיין ברמב"ם בפרק ט"ו מהלכות מעשה הקרבנות] ואז שפיר חל איסור גיד על איסור קדשים במיגו דאיתוסף איסורא לגבייהו דכיון שמקריבין הירך לא קרבי הגיד עמו אולם היה להתוס' לפרש דבריהם יותר הגהת נכד המחבר לכאורה בלאו הכי לא מיירי בחטאת דהא ולד חטאת לא קרבינן ולד אשם ירעו דכל של חטאות מתות באשם ירעו: שם בתוס' ד"ה הכא במבכרת עסקינן כו' וא"ת הא איסור גיד לר"י קדים כו' וא"כ לר"י קדשים נוהג בגיד מנ"ל עכ"ל.

הנה לר"פ דאמר כאן להלקותו וכאן להעלותו וגם ר"י מודה דלהעלותו אין איסור גיד לגבוה שפיר מקשים התוספות אבל להך לישנא דאמר לקמן לחולצו פליגי ור"י סבר איסור גיד נוהג ומצוה לחלצו א"כ אין מקום לקושיהם דלר"י לא צריך לאוקמי מתני' במבכרת דיש לאוקמי בולדות קדשים ואיסור גיד חל על איסור מוקדשין במיגו דאיתוסף איסורא לגבוה איתוסף נמי להדיוט כמו שמקשים התוס' לעיל בדבור הקודם ותירוצו של התוס' לא שייך לר"י הואיל ור"י סובר להך לישנא דמצוה לחולצו וק"ל.

ובזה מתורץ קושית המהרש"א דעל ר"מ לא מצי להקשות דלר"מ יש לתרץ דסובר אסור להעלותו והוה איסור הגהת נכד המחבר גיד איסור מוסיף לגבוה

וסובר עיין מה שכתב רבינו בסוגיא וולדות קדשים במעי אמן הם זו בד"ה מוקדשין פשיטא קדושים כקושית התוס' הנ"ל ודוק: שם ע"ב בגמרא אלא לגיד הנשה ואליבא דר"י כו' בכאן יש להקשות קושית השאגת אריה דיבוא עשה דאכילת פסח וידחה ל"ת דגיד והכא אין לתרץ דסבר אין בגידין בנ"ט וליכא עשה דא"כ קשה לישדינהו כיון דאין בו טעם אע"כ צ"ל דהאי תנא סבר דיש בגידין בנ"ט ושפיר קשה יבוא עשה וידחה ל"ת.

ויש לתרץ דאף למאן דסובר יש בגידין בנ"ט לזה בודאי מודה שאין להגיד טעם בשר וכיון שאין בו טעם בשר ממש ס"ל להגמרא דליכא מצות עשה הואיל ולא בשר ממש הוא אבל לענין נותר שפיר יש לו דין נותר הואיל ויש בו טעם כמ"ש התוס' במס' פסחים (דף פג ע"ב) בד"ה אי אמרת בשלמא כו' ע"ש ועיין במהרש"א שם.

בגמרא הב"ע בשהוכרו ולבסוף נתערבו כתב רש"י ז"ל שהוכרו לאו דוקא ונ"ל דלכך קאמר הגמרא כשהוכרו דוקא דהנה אי אמרינן ספיקא דאורייתא אסור מן התורה ובפרט היכא דאיתחזק איסורא כגון הכא דגיד אחד בודאי אסור מן התורה ונתערב לכ"ע ספיקו אסור מן התורה וא"כ כיון שהגידין נתערבו ויש כאן בשניהם איסור דאורייתא א"כ אכתי קשה לישדינהו וכיון ששניהם איסורי נינהו א"כ לישדינהו שניהם וצ"ל כיון דאחד היה לו מתחלה היתה אכילה קודם שנתערב שפיר דיינין ביה דין נותר וצריך שרפה ואף שעכשיו הוא איסור מחמת התערבות מ"מ מתחלה היה לו היתר אכילה ושפיר צריך שרפה וכל זה אם היה לו שעת היתר מתחלה כשהוכרו אבל אי לא היה ניכר מעולם וכגון שתכף אחר צליה נתערבו לא הוי דנין ביה דין נותר הואיל ומחמת התערבות איסורא נינהו והוי קשה לישדינהו ולכך צריך הגמרא לומר כשהוכרו ולבסוף נתערבו א"כ שפיר יש להו דין נותר הואיל והיה לו מתחלה היתר אכילה קודם שנתערבו ודוק: דף צא ע"א רש"י ד"ה מזה כזית וכו' ולא נקט אכל ב' זיתים משניהם וכו'.

נלענ"ד הדבר צ"ע דשני זיתים משניהם יוכל לקיים מזה כזית ומחצה ומזה חצי זית ולר"י אי מספקא ליה פטור לגמרי ואפי' פשיטא ליה מ"מ אם בשל ימין היה רק חצי זית פטור לגמרי: שם גמרא פרע להם בית השחיטה טול גיד בפניהם. הוצרך תרוייהו והלא אם יראו שנזהר במצות מסתמא נזהר בכלהו דמאי אולמא דהך מהך בשלמא פרע לחוד לא מהני דגיד נפיש טרחא והרי אמרו שאין הטבחין נאמנין על גיד אבל איפכא אם נמצא גיד בפניהם למה הוצרך לפרוע להם בית השחיטה אלא ע"כ כמ"ד גיד נאסר לב"נ ומתורץ קושית התוס' שם ע"א אמר ר' יוסי בר חנינא מאי דכתיב דבר שלח ה' ביעקב ונפל בישראל דבר שלח ביעקב זה גיד הנשה ונפל בישראל שפשט איסורו בכל ישראל ואמר ר' יוסי בר' חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להם בית השחיטה והכן טול גיד הנשה בפניהם פי' רש"י פרע להם בית השחיטה שלא יאמרו בשר נחירה אני אוכל לפי שבני יעקב שומרי מצות היו אע"פ שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם כמ"ד במתניתין גיד הנשה נאסר להם בעודם בני נח עכ"ל רש"י והנה תוס' מקשים דלמא לא נאסר ואפ"ה היו מקיימים כמו שחיטה דקאמר ליה פרע להם בית השחיטה וי"ל מדקאמר והכן משמע דבלא"ה לא משתרי אי נמי פרע להם בית השחיטה היינו נחירה שנצטוו על הנחירה עכ"ל התוספות והנה דבריהם תמוהים דהא אכתי קשה דלמא נהגו איסור בגיד

הנשה דהא כל המדרשים וגמרא מלא מדבר זה שהאבות קיימו כל התורה ועיין בספר פרשת דרכים בריש דרך האתרים שמפלפל אי היה להם דין בני נח או דין ישראל קודם אבלבזה ליכא מאן דפליג שהחמירו על עצמן וקיימו כל התורה ואפילו ערובי תבשילין אמרינן בגמרא שקיים אברהם אבינו ועוד איך יתורץ על רש"י שפי' שבני יעקב שומרי מצות היו וא"כ מנ"ל דגיד הנשה לבני יעקב נאסר ועיין בחידושי הרשב"א שמניח זה בתימה על פי' רש"י ותיורץ ראשון של התוספות הוא דחוק מאד.

ואמרתי לתרץ דהנה עוד יש לדקדק למה אמר בשחיטה פרע להם בית השחיטה דהיינו שיראו שנשחט ולא אמר שישחוט בפניהם. ובגיד הנשה אמר טול גיד הנשה בפניהם.

אדרבא איפכא מסתברא בגיד לא היה צריך לומר טול הגיד בפניהם דהא אמרינן במתניתין לקמן שולח אדם ירך לנכרי אע"פ שהגיד בתוכו משום שמקומו ניכר וא"כ אי הוה אמר שיראה להם מקום חתך ג"כ הוי ידעו שניטל הגיד ויותר היה לו לומר שישחטו בפניהם: עוד יש לדקדק על פי' רש"י שמפרש פרע להם בית השחיטה שלא יאמרו בשר נחירה אני אוכל והדבר יפלא למה נטה רש"י ז"ל מדרך הפשוט דהא בלא"ה היה צריך לומר פרע להם בית השחיטה כדי שבני יעקב יאכלו דבלא שחיטה לא היו אכלו עמו ועוד למה לא פירש רש"י כן גם על גיד הנשה שלא יאמרו גיד הנשה אני אוכל: ונראה לי לתרץ הכל והסיגנון הוא כך דאילו היה אמר לו שישחוט בפניהם דהיינו שהיה מראה להם שהשחיטה הוא בשביל אחי יוסף לא היה מהני השחיטה והיה אסור להם לאכול רק בשביל שהיה מראה להם שהשחיטה הוא לא בשבילם כי אם בשביל בית יוסף בעצמו שהם ג"כ מקיימים השחיטה שע"י זה מותר להם לאכול משחיטתו ולכך אמר גבי הגיד הנשה שיטלו בפניהם כדי להראות להם דדוקא נטילת הגיד הוא בשבילם אבל השחיטה הוא בשביל בית יוסף שגם הם נזהרים בשחיטה וזה שאמר פרע להם בית השחיטה דהיינו שיראו שאני זהיר בשחיטה כמו הם.

ואקדים לך הקדמה דאיתא לעיל בגמרא (דף ו ע"א) ר"ג ובית דינו גזרו על שחיטת כותי ואסרוהו וקאמר בגמרא מ"ט גזרו בהו רבנן וקאמר כי הא דר' שמעון בן אלעזר שדריה ר"מ לאתווי חמרא מבי כותאי אשכחיה ההוא סבא אמר ושמת סכין בלועיך אם בעל נפש אתה הלך ר"ש ב"א וסיפר הדברים לפני ר"מ וגזר עליהם מ"ט דמות יונה מצאו בהר גריזים שהיו עובדין אותו ופירש רש"י אותן שהיו בהר גריזים ונעשו מומרים לע"ז ואע"ג שרוב כותים לא מהר גריזים הוא ר"מ לטעמיה דחייש למיעוטא וקאמר בגמרא ר"מ לטעמיה דגזר רובא אטו מיעוטא ורבן גמליאל ובית דינו נמי כר"מ ס"ל ואח"כ אמרינן בגמרא שם ר' יצחק בן יוסף שדריה ר' אבוהו לאתווי חמרא מבי כותאי אשכחיה האי סבא אמר לית כאן שומרי תורה הלך ר' יצחק וסיפר הדברים לפני ר' אבוהו הלך ר' אבוהו וסיפר הדברים לפני ר' אמי ור' אסי ולא זזו משם עד שעשאום נכרים גמורים ופריך הגמרא למאי אי לשחיטה וליין נסך מהתם גזרו בהו רבנן פי' רש"י ר"מ על היין ור' גמליאל ובית דינו על השחיטה ומתרץ הגמרא אינהו גזרו ולא קיבלו מינייהו ר"א ור"א גזרו וקיבלו מינייהו ופי' רש"י לא שאלו גדולים הימנו אלא שבדורו של ר"מ לא רצו לקבל מהם לפרוש מן הכותים לפי שהיו רגילים בהם ובדורו של ר' אמי ור' אסי היה אפשר להם לפרוש עכ"ל רש"י: והנה מלבד שדברי רש"י הם דחוקין בטעמם אלא

שאפילו הם תמוהים דזה הטעם שייך על ההמון עם שלא רצו לקבל גזרת ר"מ ור"ג אבל איך שלח ר"י בר יוסף ור' אבוהו שהיו גדולי הדור ליקח יין מבי כותאי ואיך לא נזהרו בגזירת ר"מ ור"ג וב"ד.

ואין לומר דר"א ור"א לא שמיע להו מגזרת ר"מ ור"ג א"כ מאי פריך הגמרא והא מהתם גזרו דלמא לא ידעו מהך גזרה ועוד השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים עצמן מיבעי כמו שפריך הגמ' לעיל לר' יוחנן ואין לומר דלא קיבלו ולית להו הך גזרה כמו שמתרין הגמרא לעיל לר' יוחנן א"כ קשה למה גזרו.

ודוחק לומר דבזמנו של ר' גמליאל ור"מ היו מיעוט כותים עובדי ע"ז ובדורם של ר"א ור"א נעשין רובן עובדי ע"ז. חדא דזה הוא דוחק שאלו היו נעשין רובם עובדי ע"ז בודאי היה הדבר מפורסם והוי שמיע להו לר"י בר' יוסף ור' אבוהו ולא היו לוקחים יין מהם ולא היו צריכים לעדותו של האי סבא ועוד היה לו להגמרא לומר דבדורו של ר"א ור"א מטעם רובא גזרו עליהם.

ואמרתי לתרין דגזרת ר"מ ור"ג וב"ד היה משום דחיישינן למיעוטא כמו שאמרו בגמרא ר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוטא ובזה אין הלכה כמותם דהא אנן פסקינן כרבנן דאזלינן בתר רובא בכל התורה כולה. ולכך לא קבלו מהם וגם ר"י בר' יוסף ור' אבוהו לא חיישי לגזרתם של ר"ג וב"ד ור"מ הואיל ואין הלכה כמותם אך ר"א ור"א שפיר נזרו אף שהיו אותן כותים מיעוטא דבדורם של ר"א ור"א היה הלכתא לחוש להך מיעוטא אף לרבנן דפליגי על ר"מ: דהנה הרא"ש מקשה לקמן (דף יב) למה סמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ולא אמרינן סמוך מיעוטא דאינו מומחין לחזקה דבהמה בחייה בחזקת איסור אינו זבוחה עומדת ואתרע ליה רובא ות"י הרא"ש ז"ל דמיעוט דאינו מומחין הוא מיעוט דלא שכיח ואפילו ר"מ דחייש למיעוטא לא חייש אלא במיעוט דשכיח עכ"ל ע"ש ולפ"ז קשה לי למאי צריך הגמרא לומר דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל הא אפילו לא חייש למיעוט אפ"ה שפיר גזרו על שחיטת כותים מטעם סמוך מיעוט עובדי ע"ז לחזקת בהמה בחייה ואתרע ליה רובא כקושיית הרא"ש והכא ליכא למימר תירוץ הרא"ש שהוא מיעוט דלא שכיח א"כ למה חייש ר"מ להך מיעוטא.

וי"ל דכאן לא שייך לומר סמוך מיעוטא לחזקה הואיל והאי מיעוט הוא משום חשש ע"ז כדאמרי דמות יונה מצאו ועובדין להן וא"כ החשש פסול שחיטה הוא משום מחשבת עבודה זרה וחזקת הבהמה בחייה לאו לאיסור ע"ז עומדת כי אם חזקת אינה זבוחה ולכך לא שייך לומר סמוך מיעוט לחזקה דלאו מטעם איסור אינה זבוחה נגעו בה דנשחטה כהוגן רק משום מחשבת ע"ז אסורה ולזה לא הוחזקה הבהמה מעולם: אמנם אני אומר דאפ"ה הקושיא במק"ע להרא"ש לשיטתו דהנה לקמן על המתניתין דשחיטת נכרי נבלה כתבו התוס' והרא"ש הטעם הואיל וכתוב וזבחת ואכלת מי שהוא בר זביחה אכול מזביחתו ומי שאינו בר זביחה אסור לאכול מזביחתו וכן כתב הרא"ש גבי מומר להכעיס אפילו בדק לו סכין וראה ששחט יפה אפ"ה אסורה הואיל ואינו חושש לזבוחה הוי ככותי שאינו בר זביחה.

והרמב"ם חולק בזה וכתב טעמא דשחיטת נכרי נבלה הוא משום דכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו והוא משום מחשבת ע"ז אבל נכרי שאינו עובד ע"ז אינו אסור שחיטתו

מדאורייתא רק מדרבנן ועיין בי"ד סי' ב' בש"ך ס"ק ב' ובט"ז ס"ק א' דלפי רוב מפרשי הרמב"ם סובר הרמב"ם דנכרי שאינו עובד ע"ז שחיטתו מותרת אף שאינו בר זביחה ע"ש.

ולפי זה אני אומר להרא"ש שחיטת מומר לע"ז שהוא מומר לכל התורה כולה איכא עוד טעם לאסור שחיטתו אף בלי חשש שמחשבתו לע"ז עוד איסור הואיל ואינו בר זביחה דהא מומר לע"ז הוי מומר לכל התורה ובודאי אינו מקיים שחיטה כלל ולפ"ז הנך כותים שבראש הר גריזים שהיו עובדי ע"ז לא הוי שחיטתן שחיטה אף בלי טעמא דמחשבתם לע"ז מטעם שאינם בעלי זביחה והוי כנהרגה דלהרא"ש הוי שחיטת, אינו בעל זביחה כנהרגה ועיין בתבואת שור ריש סי' ב' ולפ"ז הקושיא במק"ע להרא"ש ש לשיתתו למאי צריך הגמרא לומר דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוט הא אפילו אם לא חייש למיעוט אפ"ה שפיר גזרו על שחיטת כותים הואיל והך מיעוט שעובדין ע"ז אינן בעלי זביחה וא"כ אמרינן סמוך הך מיעוטא דאינן בעלי זביחה לחזקה שבהמה בחייה ג"כ בחזקת איסור אינו זבוחה עומדת ואתרע ליה רובא אף לרבנן דלא חייש למיעוטא.

ומכח קושיא זו יש להוכיח לכאורה כדעת הרמב"ם הנ"ל דלא סבירא ליה לטעמא דהרא"ש הנ"ל וא"כ שפיר ליכא למימרסמוך מיעוט לחזקה הואיל וחזקה אינו שוה להמיעוט דהמיעוט הוא משום ע"ז ובהמה בחייה לאו לחזקת ע"ז עומדת כנ"ל. אבל להרא"ש דאיכא גם טעמא דאינו בר זביחה שפיר הוה החזקה והמיעוט בענין אחד קשה כנ"ל: וצריכין לומר להרא"ש דהגמרא קאי אליבא דר' ענן אמר שמואל לעיל דסובר מומר לע"ז מותר לאכול משחיטתו ולית ליה מומר לע"ז הוי מומר לכל התורה והאי סבא שאמר לר' שמעון בן אלעזר ושמת סכין בלועיך לא אמר אלא שהם עובדי ע"ז כדמפרש דדמות יונה מצאו להם בראש הר גריזים אבל הם מקיימים התורה והם בעלי זביחה ואפ"ה גזר ר' גמליאל על שחיטתן ושפיר מוכיח הגמרא דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דכיון שהם בעלי זביחה אינו אסור שחיטתן אלא משום חשש ע"ז ושפיר מוכח דר"ג וב"ד כר"מ ס"ל דחייש למיעוט דאין לומר סמוך מיעוט לחזקה דחזקה אינו בענין אחד עם המיעוט דחזקה הוא איסור אינו זבוחה והמיעוט הוא משום מחשבת ע"ז ושפיר מוכיח הגמרא: עוד יש לומר דאפילו למאן דסובר מומר לע"ז הוי מומר ל לכל התורה נמי אתי שפיר דהכא לא שייך לומר סמוך מיעוט דעובדי ע"ז שהם מומרינן לכל התורה דהואיל ויש גם במומרים לע"ז לפעמים שאינן מומרינן לכל התורה רק בעלמא אמרינן דרוב מומרינן לע"ז הוי מומרינן לכל התורה אבל מ"מ לאו כל עובדי ע"ז הוי מומרינן לכל התורה וא"כ לא הוי זה המיעוט דעובדי ע"ז מיעוט דשכיח לענין שאר איסורים ולא שייך ביה לומר סמוך מיעוט לחזקה ודוק:.

ולפי זה מתורץ הקושיא דלעיל דלכך לא קיבלו גזרת ר"ג וב"ד דהואיל וגזירתן היה על הכותים הואיל והיו עובדין ע"ז כדקאמר דמות יונה מצאו להם בהר גריזים וא"כ לא נחשדו כ"א על ע"ז אבל שאר מצות היו מקיימים וא"כ ליכא למימר סמוך מיעוט לחזקה הואיל וחזקה אינה דומה למיעוט וא"כ ע"כ טעמא דר"ג הוא הואיל וסבר כר"מ דחייש למיעוט ובזה אין הלכה כר"מ ולכך לא חשו להך גזרה.

אבל גבי ר' יצחק בר' יוסף ור' אבוהו היה האי סבא אמר להם לית כאן שומרי תורה דהיינו שאינן מקיימים כלל התורה וא"כ אף שחיטה אינן מקיימים ולא הוו בעלי זביחה כלל וא"כ אף בלי חשש ע"ז יש עוד איסור בשחיטתם דשחיטתן לא הוי שחיטה והוי כנהרגה הואיל ואינן בעלי זביחה וא"כ אף שהם מיעוטיין שפיר חיישינן להאי מיעוט אף לרבנן דלא חיישי למיעוט מ"מ משום סמוך מיעוט לחזקה דחזקה אינה זבוחה דבזה הוי המיעוט עם החזקה איסור בחד אופן וחיישינן למיעוט ולכך קבלו מניה הואיל וגזרתם היה ע"פ דין אליבא דהלכתא ודוק בזה: היוצא מזה דשחיטת אינו בר זביחה אף ששחט שפיר אפ"ה לאו שחיטה הוא ולפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל דרש"י שפיר פירש וטבוח טבח פרע להם בית השחיטה שלא יאמרו בשר נחירה אני אוכל דהיה קשה לרש"י למה אמר פרע להם בית השחיטה ולא אמר שחוט בפניהם כמו שאמר טול גיד הנשה בפניהם ולכך רוצה רש"י לתרץ בזה דאי הוי אמר שחוט בפניהם היה נראה כאלו השחיטה הוא בשביל אחיו אבל יוסף וביתו אינם מקיימים השחיטה ולא הוי מועיל השחיטה דאפילו היו אחי יוכף רואים ששחט שפיר אפ"ה היה אסור להם דהואיל ושחיטת מי שאינו בר זביחה לא מועיל כלל כדעת הרא"ש ולכך אמר להם פרע להם בית השחיטה היינו שיראו אחיו ששחט ולא כאילו השחיטה הוא בשבילם אלא שגם יוסף ובני ביתו מקיימים השחיטה דף צג ע"ב בתוס' ד"ה רישא בכיבשא כו' נראה דגם חוטיין שבלחי אסורין כו' שגם הם אסורין משום דם כדאמרינן לקמן עכ"ל.

לכאורה לא ידענו פירוש דברי התוספות דהא לעיל מפורש בגמרא דידא ודלועה משום דמא ופירש"י דלועה חוטיין שבלחי הרי מפורש בגמרא ומה בעי התוספות בזה ונ"ל דלועה הוא הפירוש לחי העליון המחובר אל החוטם ועל זה משמע דר"א ורבינא פליג דקאמר רישא בכיבשא אותביה מבית שחיטה וכו' ולא צריך לחתוך החוטיין שבלחי העליון וע"ז כתבו התוס' ונראה דחוטיין שבלחי אסורין ר"ל החוטיין שבלחי התחתון ואלו אינן בכלל הראש כי הלחיים דלמטה נתונים לכהנים עם הלשון ואותן החוטיין אסורין לכ"ע וע"ז שפיר מביא התוספות ראייה מלקמן (דף קיג ע"א) דקאמר רב הונא אמר רב דכל כהן שאינו יודע ליטול החוטיין שבלחי התחתון אין נותנין לו מתנה הרי מפורש דאותן חוטיין אסורין ואינן בכלל רישא בכיבשא דקאמר הגמרא דהראש מקרי בלא הלחי התחתון שכבר ניטל ממנו הלחי התחתון ליתן לכהן דהא צריך ליתן הלחיים לכהן קודם שמפשיטין כמו שפסקינן בש"ע יו"ד סי' ס"א סעיף ג' ובסימן ס"ה סעיף א' דחוטיין שבלחי התחתון אסורין והך דלועה לא נתבאר בשום פוסק א"ו כמו שכתבתי לחלק בין לחי העליון ללחי התחתון וק"ל: דף צד ע"א במשנה שולח אדם ירך וכו' הא דאחז בלשונו שולח ולא נקט מוכר והנה לאוקימתא דשמא יתננה בפני ישראל שולח הוא רבותא לא מבעיא מוכר שהוא באיטלז פשיטא דחיישינן להא אלא אפי' שולח שהוא בביתו אפ"ה חיישינן לזה.

אמנם לרבינו הגדול הרמב"ם דהאיסור הוא דוקא בפני ישראל א"כ כיון שישראל הוא שם בשעת מעשה א"כ מאי רבותא דשולח יותר ממוכר ונלע"ד דאף שישראל הוא שם בשעת מעשה מ"מ מי יימר דהאי ישראל צריך לבשר אבל במוכר שהוא באיטלז סתמא דמלתא כל הבא שם צריך לבשר ובשביל לקנות הוא בא שם: ולפי זה קשה מנ"ל לרב אשי לקמן למגזר שמא ימכרנה בפני ישראל כיון דבריייתא במוכר מיירי וסתמא דמלתא

יש שם ישראלים ודלמא באמת מיירי בפני ישראל אבל אם אירע פעם א' במקרה באיטלז שאין שם ישראל אחר מותר למכור נבילה וטרפה לעכו"ם.

בשלמא לעיל באוקימתא דמתני' דמוקי שמא יתננה בפני ישראל ולא מוקי לה באמת בנתנו לפני ישראל היינו משום דמתני' בשולח מיירי וסתמא דמלתא הוא שלא בפני ישראל אחר אי ס"ד דמשנתינו לא אסרה חתוכה אלא בפני ישראל כל כי הך מלתא הוה ליה לתנא דמתניתין לפרש שולח אדם ירך וכו' אפילו בפני ישראל משום שמקומו ניכר ואז הוה דייקנין הא חתוכה דאסור היינו בפני ישראל אבל מדסתם מכלל דגם שלא בפני ישראל יש חילוק בין שלמה לחתוכה אבל בברייתא דסתמא דמלתא שיש שם ישראל מנ"ל לרב אשי לאוקמי אפילו שלא בפני ישראל ודלמא דוקא בפני ישראל ואם תאמר אי בפני ישראל א"כ גם מתנה אסור והוה ליה למפלג בשולח בין בפני ישראל וכו' יש לומר דבשולח שאינו באיטלז אפילו בפני ישראל שרי דמאן יימר דהך ישראל צריך לבשר וכמו שכתבתי לעיל לדעת הרמב"ם דאפילו בפני ישראל יש רבותא בשולח וכו"ל וצריך לומר דרב אשי לא רצה לעשות פלוגתא רחוקה בין מתני' לברייתא דמתני' אסור אפילו בשולח וסתמא קתני דמשמע אפילו שלא בפני ישראל א"כ אפי' במתנה גזר שלא בפני ישראל אטו בפני ישראל ותנא דברייתא נימא דאפילו במוכר שהוא באיטלז שרוב פעמים יש שם ישראלים הרבה לא נגזור שלא בפני ישראל אטו בפני ישראל.

וא"כ על כרחך מוקי רב אשי טעמא דמתניתין משום שמא יתננה בפני ישראל ובמקום שאין מכריזין דאי ס"ד דרב אשי סבר כשינויא קמא במקום שמכריזין ומשום חתוכא דנכרי מידע ידיע א"כ אין שוב הוכחה ממתני' דגזרינן שלא בפני ישראל אטו בפני ישראל ומנ"ל לרב אשי לחדש גזרה זו מדעתו.

וא"כ כיון דרב אשי ע"כ לא ס"ל שינויא קמא דמתני' במקום שמכריזין ולכך פירש רש"י לרב אשי דברייתא פליג אמתני' אבל לאביי ורבא לא כתב רש"י דברייתא פליג אמתני' דלדידהו שפיר נוכל לאוקמי משנתינו כשינויא קמא דחתוכה דנכרי מידע ידיע ובמקום שמכריזין מיירי משנתינו: והנה לאוקימתא דגנב לדעת ג"כ נקט במשנה שולח לרבותא שלא נימא דבמתנה ליכא איסור גניבת דעת הכותי כסברת התוס' בד"ה אמר אביי קמ"ל דגם בשולח יש איסורג"ד.

אבל לשינויא קמא דמשנתינו במקום שמכריזין וחתוכי דנכרי מידע ידיע ובמקום שמכריזין אין שום רבותא בין שולח למוכר דהרי שם הכל קונים בשר מנכרי אפילו מי שלא ראה שלקח הנכרי מישראל א"כ קשה למה נקט שולח ונתני מוכר וצריך לומר דתנא דמתני' רצה להשמיענו חידוש זה דחתוכא דנכרי ידיע וזה מוכח אי מתני' מיירי במקום שמכריזין ואי הוה נקט מוכר אז הוה מוקמינן במקום שאין מכריזין ומשום שמא ימכרנה בפני ישראל או משום ג"ד ולכך תנן שולח וסובר תנא דמתניתין לדבר פשוט דבמתנה ליכא ג"ד ולא חשש דבפני ישראל וא"כ על כרחך במקום שמכריזין מיירי וחתוכא דנכרי ידיע: ולפי זה לשינויא קמא מוכח מפורש דבמכירה יש חשש שמא ימכרנו בפני ישראל או חשש ג"ד ובמתנה ליכא חששים הללו כלל וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלמה פירש רש"י בדברי רב אשי דמתני' פליג אברייתא ולא פירש בדברי אביי ורבא ואדרבא לאביי ורבא יותר הכרח לומר דפליגי המשנה וברייתא דהא אביי ורבא

על כרחק לא מוקי כשנוייה קמא דא"כ כבר מוכח ממשנתינו החילוק שבין מכר למתנה לענין ג"ד או לענין חשש בפני ישראל וא"כ מה דוחקיהו לאוקמי מציעתא במכריזין שהוא דוחק גדול לומר שמירי שאירע אונס ולא הכריזו ומה חסר להו בטעם ג"ד או חשש דפני ישראל ואז רישא וסיפא ומציעתא בכולה ברייתא בחד גוונא במקום שאין מכריזין אלא על כרחק דאינהו לא ס"ל חתוכה מידע ידיע ומוקי משנתנו משום חשש בפני ישראל או משום גניבת דעת וא"כ ע"כ ברייתא פליג שהרי ברייתא מתיר בשולח וכיון דע"כ ברייתא פליג שוב לא ס"ל לחלק בין מכר לשולח ולכך מוקמי מציעתא במקום שמכריזין וא"כ לאביי ורבא על כרחק ברייתא פליג ואולי ס"ל לאביי ורבא דבמתנה לא שייך ג"ד ובמכירה שייך ג"ד ולכך לא תנן מוכר אבל חשש דפני ישראל אפילו במוכר לא ס"ל.

וזה קשה גם אדברי התוספות שכתבו דאביי ורבא מוקי מתני' כשנוייה קמא: ואולי נקט מתני' שולח להורות היתר דנתינה לנכרי לאפוקי מדר' יהודה דאמר דברים ככתבן לגר בנתינה לנכרי ובזה ניחא נמי לפר"ת שאין חילוק בין מכירה למתנה אלא דרישא דברייתא מיירי בסתם וסיפא מיירי במפרש לו שהיא כשרה א"כ קשה למה נקט רישא דברייתא בשולח הוה ליה למתני רבותא יותר דאפילו במוכר שרי ולדידי ניחא דלהורות היתר נתינה לנכרי בא התנא: אלא לפי מה שהוכחתי א"כ רב אשי על כרחק לית ליה סברא דחתוכא דנכרי מידע ידיע א"כ ודאי דהלכה בזה כרב אשי דבתרא הוא וא"כ איך פסק רש"י להלכתא בשם רבו לסמוך להתיר בשר בלי חותם על סמך דחתוכא דישאל מידע ידיע.

ולתרץ זה נדקדק עוד דרש"י כתב וע"ד סמיך רבי בשולח ירך לחבירו ולא עשה בה חותם וכו' מלשון רש"י משמע דלא סמיך רבי על דא רק בדיעבד שהרי לא כתב רש"י דעל דא סמיך לשלוח ע"י נכרי בלי חותם משמע דדוקא בדיעבד היכא שנזדמן שכבר שלח התיר רבי. וא"כ קשה הרי בגמרא משמע דאפילו לכתחלה סמכינן על זה להתיר לשלוח ירך שלמה לנכרי ולא חיישינן דחתיך ומזבין משום דחתוכא דנכרי ידיע.

והיה נלע"ד לחלק דדוקא לענין איסור גיד דלא מקרי אתחזיק איסורא כמו שכתב הרשב"א בשמעתין בשם הראב"ד ולכך סמכינן אפילו לכתחלה אבל לענין בשר שביד נכרי שיש בו חשש נבילה ושלא נשחטה כראוי זהו מקרי אתחזיק איסורא ולכך לא סמכינן לכתחלה רק בדיעבד ובזה מתורץ קושיית התוס' שהקשו דלוקי אף באין מכריזין וחתוכא דישאל ידיע ולא יחוש הישראל שמא טרפה היא ולדידי דבמקום שאין זריזין יחוש הישראל משום חשש נבילה ולא יקנה מן הנכרי על סמך החיתוך דזה מקרי לכתחלה לקנות מן הנכרי אלא דקשה אם איתא שיש מקום לחלק בין איסור גיד לאיסור נבילה וטרפה א"כ מנ"ל לרש"י לסמוך לענין חשש נבילה שביד נכרי אפילו דיעבד.

ועוד דמה שכבר נעשה ביד הנכרי מקרי דיעבד כמו לענין טעם לפגם שאנו קינין בישוליהם בכלים שלהם אפילו לכתחלה משום מה שכבר נעשה ביד נכרי מקרי דיעבד. ונלע"ד דרש"י הוכיח לעצמו שגם לענין טרפות סמכינן בדיעבד משום דהוה קשה לרש"י קושיית הר"ן על המקשה שעדיין לא ידע דחתיכא דנכרי ידיע והוה סבור שאין היכר בין חתוכא דנכרי לשל ישראל א"כ איך הקשה שלימה נמי לא לישדר אדרבא

איפכא קשה חתיכא נמי לישדר שהרי הישראל שיקנה ממנו לא יאכל עד שיראה למנקר בקי ומומחה שהרי הישראל לא יסמוך על מה שהיא חתיכה שהרי יחוש שמא הנכרי חתכה.

והר"ן תירץ בדוחק דהכי נמי קאמר לטעמיך דאסרת חתיכה גם שלימה ליתסר אבל באמת היה ראוי להיות גם זה וזה שרי וזה דוחק ועיקר חסר בדברי המקשה. ונלע"ד דגם המקשה ידע סברא זו דחתיכא דנכרי ידיע אלא דהיה סבור דדוקא לענין דייעבד מהני סברא זו ובזה היה ניחא ליה דחתיכה אסור דזה שכבר יהיה ביד נכרי הוה כדיעבד ויהיה מותר לישראל לקנות ממנו ולסמוך שהוא חתיכא דישראל ויסבור שכבר ניטל גידה ולכך חתיכה אסור אלא דהיה סבור דלכתחלה לא סמכינן על זה ולכך הקשה שלימה נמי לא נישדור ליה לכתחלה דדלמא חתיך ולכתחלה לא סמכינן על חתוכא דגוי ידיעי.

ומשני ליה התרצן דחתיכה דנכרי מידע ידיעי אפילו לכתחלה. ואעפ"כ פירש רש"י בשם מורו לסמוך דוקא בדיעבד: ומתחלה עלה על דעתי לפרש והייתי רוצה לתרץ בזה גם קושיית התוס' שהקשו בד"ה אמר אביי שהקשו על רש"י דלמה לו למימר שהברייתא חולקת על המשנה והא נוכל לתרץ משנתינו בשנוייא קמא והיה נלע"ד דלרש"י היה קשה קושיית התוס' אי חתוכה דגוי ידיעי א"כ לוקי אפילו במקום שאין מכריזין ותירוץ של התוס' היה סובר רש"י לדוחק ולכן היה סבור רש"י דבאמת התירוץ הראשון דמוקי לה במקום שמכריזין היינו גם במקום שמכריזין והה"ד דגם במקום שאין מכריזין חתוכה לא לישדר דשפיר זבני לה ישראל מן הנכרי על סמך סימן החתך.

וא"כ על כרחך ברייתא פליג אמתני' שהתיר למשדר חתוכה לנכרי במקום שאין מכריזין אלא דלפי זה על כרחך שנויי בתרא לא ס"ל חתוכה מידע ידיעי דאל"כ מה הועילו בתירוצייהו יותר מתירוץ הראשון דבשלמא לסברת התוס' דשנויא קמא הוא דוקא במקום שמכריזין אתו הנך שנויי בתראי לאוקמי אף במקום שאין מכריזין ולעולם דס"ל ג"כ במקום שמכריזין וכשנויא קמא דלא חיישינן דחתיך לה משום דמידע ידיעי ובזה ניחא מה דקשה לשנויא דגניב לדעת לכאורה קשה הוא מטעה נפשיה כיון דבסתם איירי לפרש"י וצריך לומר דזה מה שחתיך לה היא הגנבת דעת וזה מקרי מטעה בידיים אלא דלפי זה קשה תינח חתוכה אבל שלימה אף אם לא היה מקומו ניכר מ"מ הרי איהו דאטעי נפשיה ולמה ליה למתני' למימר משום שמקומו ניכר ולפי מה שכתבתי ניחא דמוקי לה גם במקום שמכריזין ובמקום שמכריזין יש חשש שימכרנה לישראל וצריך להמשנה לומר שמקומו ניכר: ולפי זה צריך לומר שהתירוץ האחרון ג"כ סובר חתוכה דישראל מידע ידיעי אמנם לשנויא דשמא יתננה בפני ישראל אין לנו הכרח לומר חתוכה דנכרי מידע ידיעי ובזה נלע"ד לתרץ לפום סברת התוס' בד"ה טרפה א"כ אף לתירוץ דיתנה בפני ישראל צריך לומר דאסור דלגנוב דעתו דאל"כ לא יסמוך הישראל על זה לומר דכשרה היא דיאמר דלגנוב דעתו הוא וא"כ למה צריך כלל לשמא יתנה בפני ישראל הא אף שלא בפני ישראל חתוכה אסור משום ג"ד ונלע"ד דהרויח בזה לפרש מה שסיים המשנה שמקומו ניכר דלשנויא דג"ד צריך לומר ג"כ חתוכה מידע ידיעי וקאי הטעם דמקומו ניכר במקום שמכריזין אבל לתירוץ דבפני ישראל א"צ כלל לומר

דמקומו ניכר וכל זה לשטת רש"י אבל לשטת ר"ת בד"ה אביי דכל זה מיירי באומר לו שהיא מנוקרת והיתר דשלימה היינו אף שאומר שהיא מנוקרת ליכא ג"ד שהנכרי רואה שאין דבריו אמת שהרי מקומו ניכר וא"כ על כרחך צריך לטעם דמקומו ניכר שאלמלא לא היה מקומו ניכר היה בזה ג"ד ממש ולא שייך איהו מטעה נפשיה שהוא הישראל אומר לי שהיא מנוקרת וא"כ גם תירוץ דג"ד אינו צריך לסברת דחתוכא דנכרי ידיעי ואם כן אי סלקא דעתך דליכא חשש דבפני ישראל כי אם כשיש איסור ג"ד א"כ התירוץ דשמא יתנו בפני ישראל הוא דבר בטל לגמרי כיון דעל כרחך לפי תירוץ זה איסור ג"ד א"כ אף בלי גזרה זו חתוכה איסור ולכך הוצרכו התוס' לומר דהישראל לא מסיק אדעתא דלגנוב דעתו עושה כן והוצרכו לחדש דמעשה דשמואל יודע היה שהיה בצינעא: ואולי זה היה כוונת רש"י שפירש בריש שמעתין ירך שלמה משמע והדבר יפלא מה חסר לו לרש"י מדאמר שמקומו ניכר וכן פירש הרשב"א ושאר מפרשים ואמנם היה קשה לרש"י מה הועיל בתירוץ דבפני ישראל כיון שעל כרחך צריך לסברת ג"ד וצריך לומר דהיה קשה לו משום ג"ד לחוד למה לו בהיתר השלימה שמקומו ניכר הא בלא"ה איהו מטעה נפשיה ועל זה קשה הא על כרחך צריך לומר מקומו ניכר דאל"כ לא הוה ידעינן כלל איסור החתוכה והוה אמינא דגם חתוכה מותר ושמותר בזה לגנוב דעת הגוי ולכך פירש רש"י דזה בלא"ה ידעינן דירך שלמה משמע: אלא דגוף דברי רש"י קשיין לי דמירך דמשמע שלימה לא ידעינן כלל איסור החתוכה לפי מה שכתבו התוס' לקמן (דף צט ע"ב) דלמה דקיי"ל אין בגידין בנ"ט ג"ה איסור בהנאה ואעפ"כ מותר למכור בשר ניקור לנכרי לפי שנכרי אינו נותן דמים רק על דבר שיש בו טעם אבל ירך שלימה איסור לשלוח לפי שמתכבד בה יותר כשהיא שלימה: והנה משנתינו ודאי דסוברת ג"ה מותר בהנאה ולטעמיה אזיל תנא דידן דס"ל יש בגידין בנ"ט כמו שהוכיח לעיל בריש פרקין ממשנה דירך שנתבשל בה ג"ה וא"כ דלמא לכך אמר ירך דמשמע שלימה לרבייתא לא מבעיא חתוכה שאפילו היה ג"ה איסור בהנאה שהי' מותר לפי שאין הנכרי מתכבד אלא בדבר שיש בו טעם אלא אפילו ירך שלימה ג"כ מותר לפי שסובר ג"ה מותר בהנאה.

ואם נאמר דרש"י לא ס"ל סברת התוס' וס"ל דלענין הנאה שוים שלימה וחתוכה וכי היכי דאיסור לר' שמעון לשלוח ירך שלימה הה"ד חתיכת ירך שיש בו ג"ה ג"כ איסור וכמו קצת פוסקים שהביא הרא"ש דאפילו להשליכו לחתול איסור וס"ל לרש"י דלענין הנאה אין שום רבותא בשלימה יותר מבחתוכה.

א"כ קשה לפי זה לדידן דקיי"ל אין בגידין בנ"ט א"כ ג"ה איסור בהנאה א"כ אפילו בשר נבילה וטרפה הגיד איסור בהנאה דמשום שניתוסף בו איסור נבילה וטרפה לא פקע איסור הנאה מגיד וא"כ איסור למכור לנכרי ירך או חתיכת ירך אפילו מנבילה עד שיטול גידה וא"כ אפילו ירך טרפה ונבילה צריך הקצב היהודי לחתכה בחתיכה דישראל כדי ליטול גידה וא"כ איך סמך רבו של רש"י להתיר הירך בלי חותם משום שחתך בתתיכה דישראל ודלמא ירך טריפה היא שמכרו טבח יהודי לנכרי והיה ג"כ צריך לחתכה בחתוכה דישראל.

והיה נראה בזה לתרץ מה שהקשיתי מתחלה למה סמך רבי דוקא בדיעבד והא משמעתיך משמע דאף לכתחלה סומכין על זה. ונראה דעל כרחך לא התיר רבי אלא בהיתר חתוכה

בחיתוך ישראל שפורעה כדי ליטול גידה אבל באמת עדיין היה הגיד בתוכה ולכך ליכא למיחש שישראל היה לו נבילה וטריפה ומוכרה לנכרי זה וחתכה כך משום שג"ה אסור בהנאה והיה צריך לחתכה ליטול גידה שהרי באמת עדיין לא ניטל גידה ואיך אפשר שמכרה ישראל לנכרי כן והרי ג"ה אסור בהנאה אלא ודאי שישראל לא מכרה לו ולמיחש שהוא נבילה של הנכרי בביתו א"כ מי חתכה בחיתוך ישראל אלא ודאי שזה הוא הירך ששלח הישראל לחבירו ע"י נכרי זה ולפי זה שכל עיקר ההיתר הוא בחתוכה בחיתוך דישאל ואפ"ה עדיין לא ניטל גידה ולכך לכתחלה אסור שהרי אפילו לישראל עצמו ובחתוכה אסור לשלוח עד שתטול גידה אמנם זה אינו דהיא הנותנת שע"י נכרי יהיה מותר לשלוח לכתחלה עם גידה בחתוכה שממ"נ אם יסבור הישראל שניטל גידה יחוש לנבילה וטריפה ומשום איסור הנאה נטל היהודי שמכרה לו הגיד וא"כ על כרחך לא יקבלנה היהודי מנכרי אם לא שיראה שעדיין הגיד בתוכה וא"כ לא יבוא מזה שום מכשול ועוד שהרי בהדיא פירש רש"י אם היא חתוכה כדרך שישראל חותכה אחר חטיטת הגיד וא"כ משמע שכבר ניטל גידה.

ולכך צריך לומר דרש"י ס"ל כדעת הרמב"ם דאף שאין בגידין בנ"ט אפ"ה ג"ה מותר בהנאה: ונחזור לראשונות דשנוייה בתרא דגניב לדעתי על כרחך ס"ל ג"כ סברת שנוייה קמא דחתוכה דנכרי ידיע אבל לתירוצא דשמא יתנה בפני ישראל לא ס"ל סברא דמידע ידיעי וא"כ לכתחלה לא סמכינן על חתיכה דישאל דחיישינן לכתחלה לשנוייה דשמא יתנה בפני ישראל אבל בדיעבד כיון דלתירוצא קמא סמכינן אחתיכא דישאל ולתירוצא בתרא ג"כ סמכינן אף דלתירוץ האמצעי דיתנה בפני ישראל לא סמכינן סמי חדא מקמי תרתי וסמכינן בדיעבד: אבל לפי מ"ש לתרץ קושיית התוס' שהקשו מנ"ל לרש"י דברייתא פליג ודלמא ס"ל כשנוייה קמא וכתבתי דלשנוייה קמא דחתוכה מידע ידיעי גם באין מכריזין מהני כקושיות התוס' והגמ' מוקי במקום שמכריזין היינו אף במקום שמכריזין.

וא"כ לכך ברייתא ע"כ פליג וכן"ל וא"כ לפי זה על כרחך הני תרתי שנוייה בתראי לית להו סברא דחתוכה דנכרי דא"כ לא אהני כלום בתירוציהו וא"כ היכי פסיק רש"י להלכה לסמוך על תירוץ הראשון לחוד במה דהני תרתי שנוייה בתראי פליגי. ומכ"ש לפי מ"ש לעיל בתחלת דברי שרב אשי על כרחך לית ליה סברא זו פשיטא קשה דרב אשי בתרא הוא.

ונלע"ד לפי מה שפירשתי קושיית המקשה ולתרץ קושיית הר"ן היינו שגם המקשה ידע דחתוכה דישאל מידע ידיעי ולכך חתוכה אסור אלא דהוה סביר דדוקא בדיעבד מהני והתרצן משני ליה דאף לכתחלה מהני א"כ אף שהתירוצי' האחרונים פליגי היינו על סברת התרצן דסומך אף לכתחלה וכן רב אשי פליג על זה אבל במה שהיה סבור גם המקשה דעכ"פ דיעבד סמכינן אין לנו הכרח שיחלוק על זה שום אמורא ושפיר פסק רש"י לסמוך בדיעבד: עוד נלע"ד דלאביי ורבא לא תקשה להו דמתני' ארישא דברייתא ונקדים מתחלה פירושא חזתא ארישא דשמעתין דמשני ג' שנוייה ואומר אני שיש לפנינו ג' ענינים.

א' מקום שמכריזין והיום לא הכריזו שאז היהודי רגיל בכל עת ובכל יום לקנות בשר מן הנכרי כל זמן שלא הכריזו וגם היום כיון שלא הכריזו עתיד היהודי לקנות מנכרי. ב' מקום שאין מכריזין כלל שאז אין הישראל רגיל לקנות בשום פעם מן הנכרי והנכרי יודע זה שאין היהודי קונה ממנו בשום פעם כלל ואין הנכרי מצפה כלל למכור ליהודי.

ג' מקום שמכריזין וגם היום הכריזו והנה הכרוז הוא נפל בישראל לבני חילא ולא מכריזין נפל טריפות כדמסיק בסוף שמעתין וא"כ הנכרי אינו יודע כלל שיש טריפות היום אלא שסובר שהכרוז הוא שיש היום בשר הרבה שאפילו לבני חילא נפל בישראל. וא"כ סבר הנכרי שהיהודי גם היום יקנה ממנו שהרי כיון שהוא מקום שמכריזין רגיל היהודי בכל יום לקנות מנכרי.

וגם עוד הקדמה אחת אציע שבגיד לא שייך ג"ד שמה איכפת ליה לנכרי אם הגיד בתוכו או לא. ומה שפירש רש"י שיש בזה ג"ד היינו שהנכרי סובר שהיהודי נתן לו מה שכבר הכין לגמרי לצורך עצמו ונטל הגיד וסובר הנכרי שעל ידי זה יהיה קפיצי זביני ישראלים לקנות בשר זה שכבר הוא מוכן ואין צריך שוב לטרוח ליטול הגיד וזה שייך רק במקום שהיהודי רגיל לקנות בשר מנכרי אבל במקום שאין מכריזין שאין היהודי רגיל לקנות מנכרי א"כ אין הנכרי מצפה למכור לישראל לא שייך בגיד גניבת דעת כלל ואינו דומה למוכר טרפות בחזקת כשרה שאף לנכרי ניחא בכשרה יותר שהיא בהמה בריאה יותר מטרפהואלו הם השלשה תירוצי' בגמ' על הסדר התירוץ הראשון במקום שמכריזין ופירוש הדבר שהיום לא הכריזו וכמ"ש כל המפרשים וא"כ גם היום היהודי קונה מנכרי ולכך חתוכה אסור דאתי למזבין לישראל ושלמה מותר דאין לחוש דחתך ומזבין שהרי חתוכא דנכרי ידיעי: התירוץ השני במקום שאין מכריזין ושמא יתנונו בפני ישראל ואף שאף לפי סברא זו עכ"פ ג"ד אסור דאל"כ לא יסמוך היהודי על מה שלא אמר לו שהיא טרפה דמשום שרצה לגנוב דעתו לא אמר לו וכמו שכתבו התוס' מ"מ הוצרך לשמא יתנה דמשום ג"ד בגיד ליכא כלל שהרי מקום שאין מכריזין הוא ואין היהודי רגיל לקנות מנכרי: תירוץ השלישי מיירי במקום שמכריזין והיום הכריזו שאז ליכא חשש דאתי לזבוני לישראל שהרי היום הכריזו אלא כיון שאין הנכרי מרגיש על ידי הכרוז שיש טרפות וסובר שגם היום ימכור לישראל יש בזה חשש ג"ד: ובזה מתורץ מה שהקשו התוס' בד"ה אביי שכתבו ומיהו להאי שנוייא דמשני לעיל גזירה שמא יתנונו בפני ישראל קשה רישא דהך ברייתא ולכאורה דבריהם תמוהים שהרי גם לשנוייא דגניב לדעתיה ג"כ קשה רישא דהך ברייתא והמהרש"א נדחק בזה ע"ש.

ולדידי ניחא דלשנוייא דגניב לדעתיה לא קשה מידי דמשנתנו מיירי במקום שמכריזין והיום הכריזו שאז איכא ג"ד ורישא דברייתא מיירי במקום שאין מכריזין שאז ליכא בגיד ג"ד כלל ולכך לא הקשו התוס' רק לשנוייא דשמא יתנונו בפני ישראל: ובזה מתורץ מה שאמר היכי מכריזין הכא בסוף שמעתין אשנוייא דברייתא ולמה לא מסיק כן בריש שמעתין אשנוייא דמתני' שהזכיר ג"כ מקום שמכריזין ולדידי ניחא דבל"ז הוה ניחא ליה דמכריזין נפל טריפתא.

אבל השתא הוה קשה ליה דרישא דברייתא היא נגד המשנה ולכך צריך לומר החילוק הנ"ל דמשנתנו במקום שמכריזין והכריזו שאז שייך ג"ד וברייתא במקום שאין מכריזין

ולכא ג"ד א"כ על כרחך דלא מכריזין נפל טריפתא דא"כ כבר יודע הנכרי שהיום לא יקנה היהודי ממנו וג"כ ליכא ג"ד ולכן שואל היכי מכריזין: ובזה נלע"ד לתרץ דלכאורה קשה אביי מ"ט לא מוקים כרבא דהרי יותר טוב לאוקמי ברייתא כולה במקום שמכריזין ולא נוקי רישא וסיפא באין מכריזין מציעת' במכריזין אלא נלע"ד דאביי ורבא בהא פליגי דאביי סובר לעיל באוקימתא דמתני' כשנוייה דגניב לדעתו ולכך לא מוקי רישא דברייתא במקום שמכריזין והכריזו א"כ קשה ליתסר משום ג"ד כי היכי דאסרה משנתנו לכך מוקי באין מכריזין וליכא ג"ד כלל: ורבא סבר כשנוייה דשמא יתננה בפני ישראל אלא דסובר דהא דמותר לישראל לסמוך מן הסתם על מה שהיהודי מוכר לנכרי בפניו ולא חייש שמא מכר לו טרפות היינו במקום שאין מכריזין שאז אין אנו יודעים אם הי' היום כלל טריפו' במקולין ורוב בהמות כשרים והוא רק חומרא בעלמא שלא לקנות מנכרי כיון שכל טבחי ומקולי ישראל נינהו כמ"ש הרשב"א בחידושיו ולכך כשרואה שיהודי מוכר לנכרי ואינו אומר בפירוש שהיא טרפה מותר לישראל לקנות מן הנכרי וגזרינן שמא יתננו בפני ישראל אבל ברייתא דמיירי רישא במקום שמכריזין והכריזו שאז איתחזיק איסורא אז אסור ליהודי לסמוך על מה שמוכר בסתם ולכך ליכא למגזר שמא יתננה בפני ישראל: דף צה ע"א אמר רב בשר כיון שנתעלם מן העין אסור מיתיבי וכו' אלא רב היכי אכל בישראל בשעתא דלא עלים עיני' מניה איבעית אימא בצירא וחתומה ואי נמי בסימנא כי הא דרבה בר הונא מחתך לה אתלת קרנתא ומסיק שם דאמר רב בחרוזין הרי זה סימן והנה יודע דחיתוך אתלת קרנתא וכן חרוזין לאו סימן מובהק ביותר ובודאי חרוזים גרוע אפילו מסימן אמצעי שהרי מהדרינן אבידה בסימנין ובחרוזין לא מהדרינן וכמו שהביאו התוס' שם בד"ה בחרוזים בשם התוספתא מצא חרוזים של בשר ושל דגים הרי אלו שלו והא דהכא הוה סימן משום דהכא סמכינן בדבר מועט ונמצא לפי זה אם נימא דאי סימנין דרבא אפילו באיסור דרבנן לא סמכינן על סימנין א"כ קשה מה בעי רבא בב"מ (דף כז) וכן ביבמות (דף קך) פלפלו אם סימנין דאורייתא או דרבנן ותפשוט מדרב מדהתיר בשר שנתעלם מן העין בסימנים וכבר הוכחנו שסימנים הללו לאו מובהקין ביותר נינהו אלא ודאי הוא הדבר אשר העליתי כבר שאפילו אם סימנים דרבנן מ"מ באיסור דרבנן ודאי מהני דלא כש"ב הרב המנוח ז"ל מזבארוב וא"כ כיון שבשר שנתעלם מן העין אף לרב שאסרו מ"מ רק מדרבנן אסרו וכמ"ש הרמב"ם פ"ח מה' מ"א הלכה י"ב וכבר אסרו חכמים וכו' ולא עוד אלא הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מהעין אסור אלא א"כ היה לו בו סימן וכו' הרי שזה הוא רק איסור דרבנן וא"כ לכן מהני בו סימנים אבל אם נאמר דאם סימני' דרבנן אפילו באיסור דרבנן לא סמכינן א"כ קשה ותפשוט מדרב וא"כ כיון שכבר עלה בידינו שבאיסור דרבנן אפילו אי סימנים דרבנן שפיר סמכינן השתא דברי הרמב"ם בה' כלאים פ' ח' מרפסן איגרין שפסק שם בכלאים דהנהגה אחד שור וחמור ואחד כל ב' מינים שא' טמא ואחד טהור בין בהמה עם בהמה וכו' על כל אלו לוקה מן התורה וכו' אבל מדברי סופרים שני מינין שהן כלאים בהרבעה אסורין לחרוש בהם כאחד ולמשכן ולהנהיגן וכו' ע"ש בהלכה ח' הרי שפסק הרמב"ם שכלאים דהנהגה ומשיכה אינן אסורין מן התורה כ"א היכא שא' טהור וא' טמא דומיא דשור וחמור שא' טמא וא' טהור אבל שני מינין ששניהם טהורים או שניהם טמאים אינן אסורים כ"א מדברי סופרים וקשה לי טובא ממה

דאמרינן (דף עט ע"א) אמר ליה ר' אבא לשמעיה אי מעיילת לי כודנייתא לריספק עיין להנך דדמיין להדדי ועייל לי אלמא קסבר אין חוששין לזרע האב וסימנין דאורייתא וקשיא לדברי הרמב"ם דאפילו א' מהכודנייתא סוס והשני חמור מ"מ אין כאן רק איסור דרבנן כיון ששניהם מין טמא וא"כ מנ"ל להוכיח דסימנין דאורייתא הרי אפ"א אם סימנים דרבנן מ"מ באיסור דרבנן מהני וכמו שהוכחנו: ואם נימא כדעת החולקין על הרמב"ם שגם בכל שני מינין הוא אסור מדאורייתא וכן פסק בש"ע יו"ד א"כ קשיא מנ"ל להגמרא דקסבר אין חוששין לזרע האב דלמא מספקא ליה.

בשלמא לרמב"ם מוכח דסובר אין חוששין דאי מספקא ליה א"כ הוה ליה ספיקא דרבנן ומותר. בשלמא לעיל מני' לר' יהודא דמיירי בהרבעה שהוא איסור דאורייתא שפיר אמר מספקא ליה דספיקא דאורייתא לחומרא אבל ר' אבא דמיירי בריספק אי מספקא ליה הוה ספיקא דרבנן וא"כ מוכח מכאן כדעת הרמב"ם דשני מיני טמאים הוא מדרבנן וקשיא לדעת הרא"ש וש"ע וא"כ מ"מ לכל הדעו' קשיא דבגמ' הוכיח מר' אבא שני הוכחות ואחת נסתר מ"מ לרמב"ם נסתר ההוכחה דסימנין דאורייתא ולהרא"ש נסתר ההוכחה דאין חוששין לזרע האב: וזה כמה שנים שהעליתי מסברא בלי שום הוכחה וכתבתי שאפילו סימני' דרבנן מ"מ באיסור דרבנן שפיר סמכינן אסימנים וגם כתבתי אז לסברא זו לפי שיטת הרמב"ם שכל הספיקות באיסורי תורה מדאורייתא מותרין ומה שאמרו ספק תורה להחמיר היינו מדרבנן וא"כ גם בספק איסור דאורייתא מהני סימני' אפילו אי סימנים לאו דאורייתא והקשה אז ש"ב הרב מזבארוב ז"ל מסוגיא זו דמנ"ל להגמ' דרבי אבא סבר אין חוששין לזרע האב ויש כאן איסור ודאי ומוכח מכאן דסימנים דאורייתא דלמא מספקא ליה אי חוששין והוה ספק איסור ומהני אפילו אי סימנים לאו דאורייתא ומתוך כך העלה הרב הנ"ל להוכיח דאפילו באיסור דרבנן לא מהני סימנים אי סימנים לאו דאורייתא והנה הרב הנ"ל הקשה שתים ומתירן אחת ושכח בהאחרת שעדיין אף לדבריו קשה עכ"פ מנ"ל להוכיח דאין חוששין לזרע האב ודלמא מספקא ליה ובאמת פלאעל הרב הנ"ל ששגה בזה והנה עתה בעסקי מחדש בשיטה זו הראיתך שדבר זה מוכח דבאיסור דרבנן ודאי מהני סימנים אפילו אי לאו דאורייתא וכמו שכתבתי: ומעתה קשה לנו הקושיא הן לשיטת הרמב"ם והן לשיטת הרא"ש מ"מ נ' חד מהנך הוכחות ליתא.

ואתרין מתחלה דעת הרא"ש מה שהקשיתי מנ"ל דודאי אין חוששין דלמא מספקא לי' והוה ספיקא דאורייתא דבשלמא לרמב"ם הוה ליה ספיקא דרבנן אבל לדעת הרא"ש קשה וממילא אם נאמר שהרא"ש מודה לרמב"ם שכל הספיקות הנה רק מדרבנן א"כ קשה על הרא"ש גם קושיא שני' דמנ"ל דסימני' דאורייתא דלמא מספקא ליה אם חוששין וממילא בספק איסור מהני סימנים אפילו אי לאו דאורייתא וכמו שהקשה ש"ב הרב ז"ל ותירוצו שתירין דגם באיסור דרבנן לא מהני סימנים כבר הוכחתי דליתא.

ואומר אני לפי מה דאיתא שם (בדף עט ע"א) איבעיא להו מפשט פשיטא ליה לר"י דאין חוששין לזרע האב א"ד ספוקי מספקא ליה למאי נפקא מינה למשרי פרי עם האם וכו' ת"ש ר' יהודא אמר פרידה שתבעה אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור אלא מינה וכו'

ולבדוק בסימנים דאמר אביי עבי קלי' בר חמרא צניף קלי' בר סוסיא ואמר רב פפא ברברבן אודני' וכו' הכא במאי עסקינן באלמת וגדמת.

והשתא אני אומר שיש לפנינו שתי דרכים אם שצריך שיהיה ברי שהם שניהם מין אחד דהיינו שסימניהון שוה וא"כ בשתי פרידות שהמה גדמת ואלמת אסור להנהיגם בקרון ויש לפנינו שאין איסור רק בשאנו רואין שסימניהון משונה זה מזה שאז ודאי האי בר חמרא והאי בר סוסיא אבל באלמת וגדמת שרי מספק ולהכריע אומר אני שאם הוא ספק אם חוששין לזרע האב או לא וא"כ אפילו בודאי משונין בסימניהון מ"מ אין כאן רק ספק איסור דהרי שמא חוששין לזרע האב ואין כאן איסור כלל וא"כ באלמת וגדמת שרי מספק ספיקא דספק שמא סימניהון שוה ואת"ל דמשונין מ"מ שמא חוששין לזרע האב וא"כ אלמת וגדמת שרי אבל אי ודאי אין חוששין לזרע האב וא"כ אם משונין בסימניהון יש כאן איסור ודאי דאורייתא ובאלמת וגדמת הוה ספק של תורה ולהחמיר ואסור ואין כאן היתר רק אם סימניהון דמיין להדדי בודאי: והנה מדאמר ר' אבא לשמעיה אי מעיילת לי כודנייתא בריספק עיין להנך דדמיין להדדי ועייל לי היה כוונתו שלא יקח רק הדומין בודאי אבל אלמת וגדמת לא יקח שאם היה כוונתו רק שלא יקח מהמשונין בודאי הוה ליה למימר כי מעיילת כודנייתא עיין דלא תעייל מהנך דלא דמיין אבל השתא דקאמר עיין להנך דדמיין א"כ אוסר לו אלמת וגדמת והשתא שיטת הרא"ש על נכון דשפיר הוכיח בגמ' דסבר ר' אבא אין חוששין דאי מספקא ליה א"כ למה אסר באלמת וגדמת הא הוה ס"ס וא"כ כיון דסובר בודאי דאין חוששין א"כ מוכח דסימנין דאורייתא: ועכשיו הוכפלה לנו הקושיא לדעת הרמב"ם בתרתי חדא דמנ"ל דסימנים דאורייתא כנ"ל כיון דלדידי ריספק הוא איסור דרבנן ועוד קשה באמת למה הקפיד שיעייל מהנך דדמיין הלא אף בספק כגון באלמת וגדמת שרי מטעם ספיקא דרבנן ונראה דקושיא שני' לא קשיא ולא מידי דאפשר דר' אבא לא היה לו בדיר שלו שום אלמת וגדמת וא"כ אין חילוק באמירתו לשמעיה אם אמר עיין להנך דדמיין ועייל או אם יאמר הפכו שלא תעייל מהנך דלא דמיין דלשני הלשונות הדומין מותרין והמשונין אסורים.

וקושיא ראשונה נ"ל לתרץ ומתחלה אראך שקושיא זו גם להחולקים על הרמב"ם ג"כ קשיא דהנה לעיל מיני' בעי בגמ' לר' יהודה אי פשיטא ליה דאין חוששין לזרע האב אי ספוקי מספקא ליה למאי נ"מ למשרי פרי עם האם ומסיק ת"ש דאמר ר"י פרידה שתבעה אין מרביעין עלי' לא סוס ולא חמור אלא מינה ואי אמרת מפשט פשיטא ליה לרבע עלה מינה דאמה דלא ידעינן מינה דאמה מאי ניהו והא אלא מינה קתני ה"ק אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור לפי שאין יודעין במינה ולבדוק בסימנין דאמר אביי עבי קלי' וכו' באלמת וגדמת ת"ש הכל מודין וכו' ש"מ מספקא ליה ואח"כ מביא הא דר' אבא והנה קשה על קושיית המקשן ולבדוק בסימנין דלמא סבר סימנין דרבנן דהרי רבא מבעי ליה בב"מ אי סימנין דאורייתא או דרבנן ואי משום דא"כ מה מיבעי' ליה לרבא נפשוט מהכא דסימנין דרבנן זה אינו דזיל הכא קמדחי לי' דאיכא למימר דמספקא ליה אי חוששין לזרע האב ואי בעית למפשט דמספקא ליה איכא למדחי דפשיטא ליה אלא דלא ידעינן מינה דאמה וסימנין לא מהני דסימנין דרבנן אלא ודאי משום דכיון דלא ידעינן מינה דאמה א"כ כל מה שמרביעין עליה הוה רק ספק איסור דשמא זהו מינה דאמה ולהרמב"ם כל הספיקות אף ספק איסור דאורייתא מן התורה הם מותרין והא

דאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן שרבנן החמירו ואסרו ספק איסור דאורייתא וא"כ שאין כאן רק איסור דרבנן שפיר מקשה ונבדוק בסימנין דלו יהא סימנין דרבנן מ"מ סמנין עלייהו באיסור דרבנן, ולפי זה קשיא לן בסוף הסוגיא דמסיק ש"מ דסבר ר' אבא אין חוששין לזרע האב וסימנין דאורייתא ממאי דלמא סימנין דרבנן דהרי שם מיירי דלא ידע ר' אבא אם משונין מצד אמם שאם היה יודע בודאי שזה נולד מן הסוסיא וזה מן החמורה א"כ הרי אסורין בודאי אלא ודאי בסתם פרידות מיירי ר' אבא שלא ידע הי מינייהו אמם סוסיא והי מינייהו אמם חמורה וא"כ כיון דבסתם פרידות מיירי א"כ הוה ספק איסור ואסור רק מדרבנן וא"כ מנ"ל דסימנין דאורייתא דלמא סימנין דרבנן ומהני שפיר באיסור דרבנן והא ודאי קשיא.

לכן נ"ל דאדרבה מכאן מוכח דינו של הרמב"ם דהרי הגמ' מוכיח מדר' אבא דאין חוששין לזרע האב וא"כ מוכח דכלאים דמשיכה הוא רק מדרבנן דאי דאורייתא קשה דלמא מספקא ליה אלא ודאי שהוא מדרבנן ואי מספקא הוה ספיקא דרבנן ולקולא. וגם מה דקאמר ש"מ סימנין דאורייתא הוא משום דאי סימנין דרבנן א"כ אף שאנו רואין שהם משונין בסימניהון עדיין מספקא לן דלמא הסימנין לאו כלום נינהו ובין אם הם משונין בסימניהון ובין אם הם שוים בסימניהון איכא לספוקי שמא הם מין אחד ושמא הם שני מינין וא"כ אפילו משונין בסימניהון היה לו להתיר דבכל גווני ספיקא דרבנן הוא ולקולא ומדאסר במשונין בסימניהון ש"מ סימנין דאורייתא ובודאי הם שני מינין וא"כ עיקר הראי' דסימנין דאורייתא הוא מדאסר ר' אבא במשונין בסימניהון ולא כפשטא דסוגיא דמשמע שההוכחה היא מדהתיר ע"י סימנין ולדידי נהפוך הוא דאדרבה עיקר ההוכחה מדסמך אסימנין באינם שוים וא"כ דינו של הרמב"ם אמת ויציב: ולא עוד אלא שהוכחנו מסוגיא זו גם דין זה של הרמב"ם שפסק דכל הספיקות מותרים מן התורה וקשיא לן מכאן לדעת הרשב"א דסובר דהספיקות אסורים מן התורה.

אלא דנ"ל דאי לאו פרש"י דפירש כאן סימנים דאורייתא ובב"מ מספקא לן לענין אבידה אי סימנין דאורייתא וכו' ולדידי לולא פרש"י לא דמי כלל להאי דהתם דהאי דהתם הספק הוא שאף שזה אומר סימנים בשמלה זו דלמא היה גם לאיש אחר שמלה כיוצא בזו ממש עם כל הסימנין ואי חיישינן להכי או לאו היינו בעי' דהתם אבל כאן הפירוש סימנין דאורייתא היינו שכך הל"מ דליכא פרד בן חמורה דצניף קליה וליכא בר סוסיא דעבי קליה ואין זה ענין להך דב"מ דהתם אטו משום שיש לשמלה זו סימנין הללו ליכא למיחש דלמא יש עוד שמלה כיוצא בזה וסימנין דאורייתא דהכי הוא בגוון דאמרו לעיל (בדף סד) בסימנין ביצים דלאו דאורייתא נינהו דהיינו שיש ביצי עוף טמא הדומין לעוף טהור וכן כאן אי סימנין הכא לאו דאורייתא היינו שיש בר חמרא הדומה לבר סוסיא ובר סוסיא הדומה לבר חמרא ואין סומכין עליהם כלל ולעולם אנו מסופקין בו שמא בר חמרא שמא בר סוסיא וא"כ מדמוכח מר' אבא דסימנין דאורייתא שפיר פשיט לעיל ופריך ולבדוק בסימנים וליכא למימר דסבר סימנין דרבנן שלא אשכחן שומדעה כאן שיהיה סימנין דרבנן ולא שום ספק בזה ואין זה דומה להך דב"מ וזה פשוט אצלי לולא שרש"י לא פירש כן: שם בגמ' נמצא ביד נכרי שאני פרש"י שהיתה בחזקת המשתמר.

ואומר אני לפי זה הך בשר שנתעלם מן העין שאסרו רב בלי שום ריעותא אף שמונח במקומו למה לה לעורבין שהביאו בשר טרפה ומאין לקחו העורבים בשר טרפה כיון שאפילו מה שהוא אצל הנכרי בחזקת משתמר מן העורבים הוא ולמיחוש שהביא מנבלה המושלכת תינח אברים אבל חתיכות ליכא נבילה מושלכת כדמוכח לקמן ממתניתין דשקלים.

אמנם מתורתו של הרז"ה למדתי שאין הפירוש כמו שפירש רש"י לקמן אמשנה דשקלים שדרך הנבילה לחתכה לאברים ולא לחתיכות אלא שהפירוש הוא שכל בשר הנמצא דרך השלכה שהשליכו אדם בכוונה ודאי נבילה הוא אלא שאין כל בשר הנמצא ע"ג קרקע בחזקת מושלך מדעת ותלינן בנפילה שנפל מן הנושאו שלא בכוונה ולא הרגיש בנפילתו והלך לו אבל אברים אגב יוקרייהו מידע ידיעי בשעת נפילה שהוא רגיש תכף ולכך אי אפשר לומר באברים שהם דרך נפילה ובודאי בכוונה הושלכו ונבילה הוא אבל חתיכות תלינן ברוב שאינן נבילות ולא הושלכו מדעת רק נפלו שלא בכוונה ולפי זה פעמים מחתכי' הנבילה לחתיכות ג"כ להשליכן וכמו ששנינו מחתכין הנבילה לפני הכלבים.

וכל בשר שמביא העורב ודאי מבשר המונח בשוק מביא ולכך חשש רב שאולי הביא מנבילה ולא אזלינן בזה בתר רובא כי אם הביאו העורב ודאי מבשר המושלך הוא ונבילה הוא: ובזה אפשר לתרץ קושיית התוס' בחרוזין הוה סימן ולגבי אבידה שנינו בתוספתא דלא הוה סימן. ונראה דודאי דרך לחרוז בשר אבל אין דרך לחרוז בשר המושלכין בכוונה ולענין בשר שנמה"ע ליכא חשש רק שמא הביאו עירבין מנבילה מושלכת וכיון שהוא חרוז בחרוזין יצא מחשש זה ולמיחוש שמא הביא מבית נכרי הרי הנכרי משמר את שלו מן העורבין אבל לגבי אבידה לא הוה סימן שהוא שלו שהרי הכל חרוזין כן: ובזה מתורץ מה שהפוסקים לא הביאו הך בחרוזין דהוה סימן ובשלמא הנך דפסקי כלוי שס"ל דבשמה"ע מיתר איכא למימר כסברת התוס' דלא הוה חרוזין סימן רק לגבי בשמה"ע שהוא רק חומרא אבל ברוב טבחי גוים שחיישינן מן הדין לטרפה לא היה חרוזין סימן וא"כ כיון דאנן פסקינן כלוי לא נפקא לן מידי בחרוזין לדינא אבל הרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב והשמיטו הך דחרוזין קשיא ובשלמא הרי"ף איכא למימר כיון שכבר הביא דחתיכה דתלת קרנתא הוה סימן שוב ס"ל דזה הוא ק"ו דחרוזין הוה סימן וס"ל דחרוזין של בשר הוא סימן גמור ועד כאן לא מבעיא ליה אלא לר"ה שלא שמע הך דתלת קרנתא א"כ הרי"ף שכבר הביא הך דרבה בר רכ הונא דמחתך אתלת קרנתא מהני ק"ו בחרוזין מהני אבל הרמב"ם שלא הביא הך דתלת קרנתא רק מביא סתם אלא א"כ היה לו בו סימן וסימן סתם סימן גמור משמע ואולי ס"ל דתלת קרנתא לא הוה סימן לענין בשמה"ע וכן שמע מפ"י רש"י שלא בשביל איסור והיתר הוה חתך לה כן א"כ קשה למה לא הביא הרמב"ם דבחרוזין הוה סימן אבל לפי מה שכתבתי ניחא דעד כאן לא הוה חרשין סימן אלא לשיטת תלמודא דידן דנמצא ביד נכרי מותר וליכא חשש רק משום שעורבין הביאו נבילה מושלכת ולכך הוה חרוזין סימן אבל הרמב"ם אחז שטת הירושלמי דגם נמצא ביד נכרי אסור וא"כ גם אצל הנכרי אינו בחזקת משתמר וממילא איכא חשש שעורבין הביאו מרובא דעלמא שהם רוב נכרים מן מקום שטבחי נכרים ומה מועיל חרוזין ודלמא העורבין הביאו משל נכרי שג"כ דרכו לררוז בשר שלו

העומד למאכלו: ובמה שכתבתי אין אנו צריכין לומר דרב חייש לרובא דעלמא שהעורבין הביאו ממקום אחר אלא דרב חייש לנבילה מושלכת ואפילו במקום שכל טבחי וכל מוכרי בשר הם ישראלים מכל מקום כמה נבילות יש שמתים מאליהם בבתי נכרים שאינם טבחים ומשליכים אותם לאשפה וכל מה שמביא עורב חזקתו מנבילה ולכן אף שהנבילה המה מועטין מ"מ כיון שחיישינן לעורב ומה שעורב מביא ודאי מן הנבילה הוא אבל במקום דליכא נכרי כלל יש להתיר בשמה"ע שהרי אפשר לשאול לישראלים אם אירע להם נבילה שהשליכו לאשפה.

ובזה מתורץ מה שהקשה התוי"ט בשקלים פ"ז משנה ג' שתמה על הברטנורא ועל הרמב"ם בפירוש המשנה שם שכתב שאפילו מיעוט עכו"ם כי העיקר אצלנו בשמה"ע אסור והקשה התוי"ט שהרי רב דאסר בשמה"ע אפילו אין כאן עכו"ם אסור וכן מבואר ברמב"ם פ"ח ממאכלות אסורות והניח שם בצ"ע: ואפי מה שכתבתי לא קשיא דגם רב לא חשש במקוה דליכא נכרי כלל ודברי הרמב"ם בפירוש המשנה ודבריו בחבורו פ"ח ממ"א לא סתרי אהדדי דזה לשונו בחבורו וכבר אסרו חכמים כל בשר הנמצא בין בשוק בין ביד נכרי אעפ"י שכל השוחטים וכל המוכרים ישראלים וכו' הרי דדייק הרמב"ם בדבריו ולא כתב אע"פ שהיא עיר שכולה ישראלים אלא כתב כל שוחטים ומוכרי משום דחשש בשמה"ע הוא משום נבילה מושלכת וזה אין ענינה לשוחטים ומוכרים ובפירוש המשנה ג"כ דייק וכתב וזהו בעיר שכולה ישראלים דייק וכתב כילה ישראלים ולא כתב כל השוחטין ומוכרין ודוק.

ובזה ניחא לי מה דאמר פרוותא דנכרים היה תדע דאמר דאיסורא שכיח טפי ואם נימא דחשש בשמה"ע הוא משום שמא הביא העורב מרובא דעלמא א"כ גם לענין בשמה"ע שייך לומר דאיסורא שכיח טפי אלא ודאי שמעולם לא עלה על הדעת לחוש למקומות אחרים: ובמה שכרשתי דה תלוי בזה דאי לא חיישינן למה שביד נכרי דנכרי משמר שלו א"כ גם העורב לא הביא של נכרי שהרי הנכרי משמר ואיך יקחהו העורב ועל כרחך החשש רק משום נבילה מושלכת א"כ חרוזין הוה סימן אבל אם נימא שנכרי אינו משמר וא"כ העורב יכול להביא משל נכרי אז אם חיישינן לרובא דעלמא או בעיר שרובה נכרים חרוזין לא הוה סימן אלח דאם נימא דנכרי אינו משמר את שלו א"כ על כרחך דלא חיישינן לעורבין כלל ולא אסורין בסמה"ע לל דאל"כ איך שנינו ובנמצא הלך אחר הרוב וליכא לשנויי שנמצא ביד נכרי דמה בכך הרי כל מה שביד נכרי הוה נתעלם מן העין שהרי הנכרי אינו משמר ולפי זה דבר זה לומר דחרוזין לא הוה סימן ולמימר דמן הסתם חיישינן לעורב הוה תרתי דסתרי אהדדי ואי אפשר לחוש לתרי חומרי דעל זה נאמר הכסיל בחושך הולך: וזהו הפירוש שמה שהשיב רב לרב הונא אל תהי שוטה בחרוזין הוה סימן ולמה קראו שוטה ומה שעות יש בזה שנסתפק בזה ולדידי נחא דבזה הוא חושש לתרי חומרי דסתרי אהדדי וע"ז נאמר כסיל בחושך הולך ולכן הזהירו שלא יסתפק בזה ואמר אל תהי שוטה: ובזה ניחא מה דאמר איכא דאמרי אמר רב הונא אמר רב בחרוזין הוה סימן והנה איך אפשר חילוק והפרש רב בין הני תרי לישני דללישנא קמא קרא רב שוטה למי שמסתפק בזה איך אפשר דללישנא בתרא אמר רב גופי דין זה והרי אין הדבר צריך לאומרו שמי שמסתפק בזה בכלל שוטין יחשב ונראה דהני תרי לישני פליגי בשיטת הגמ' ושיטת הירושלמי דללישנא קמא היינו שיטת

תלמודא דידן דנמצא ביד נכרי מותר ולכך אי אפשר להסתפק כלל אם בחרוזין הוה טימן דודאי הוה סימן ולישנא בתרא אזיל בשיטת הירושלמי דגם נמצא ביד נכרי אסור ולכך שפיר יש להסתפק בזה והוצרך רב להורות דבחרוזין הוה סימן.

והנה לשטת הירושלמי קשה קושיית הגמ' מבשר הנמצא דאזלינן אחר הרוב וכן ממשנה דמכשירין דמוקי לה כשמעתין בנמצא ביד נכרי ונראה דעד כאן לא מוקי לה הכי אלא בתחלת הסוגיא אבל לבתר דמסיק על המשנה דשקלים דמותרים שנינו היינו משום נבילה אבל לא באכילה א"כ גם מה דתנן בתשע חנויות בנמצא הלך אחר הרוב היינו לענין נבילה דבבבוע הוה כמחצה על מחצה והרי הוא ספק נבילה וברה"י ספיקו טמא ובנמצא הלך אחר הרוב וטהור משום נבילה וכן משנה דמכשירין היינו לענין נבילה וכן פירש הרמב"ם בהדיא במס' מכשירין בפירוש המשנה: ובזה נראה לע"ד סדר הקושיות בגמ' שהמה מהופכים שמתחלה הקשה מתשע חנויות שאינו משנה כלל רק ברייתא ואח"כ הקשה ממשנה דמכשירין שהוא בסדר טהרות ואח"כ ממשנה דשקלים שהוא בסדר מועד ואיפכא מבעיא ליה אמנם דרך הגמ' להגדיל תורה ולהרבות בשקלי וטריא וממילא רווחא שמעת' ואם היה מקשה מתחלה משקלים ושם ננעלו כל שערי תירוצי' רק תירוץ דמותרים משום נבילה א"כ לא היה מקום להקשות אח"כ שום קושיא ולכן הקדים הקושיות אחרות ודחי להו בשנויי אחרינא וחוזר ומקשה משקלים ואז מסיק המסקנא לכולהו פירכא דמותרים היינו משום נבילה וכן אם היה מקשה ממשנה דמכשירין קודם שהקשה מברייתא דתשע חנויות והיה מתרץ בעומד ורואהו ותירוץ זה לחוד אינו מספיק דאכתי מה מהני בבשר חי רוב טבחי ישראל ודלמא מנכרי נפל והוה בשר שנמה"ע והי' צריך ג"כ לומר נמצא ביד נכרי שאני ושוב לא היה מקום להקשות מברייתא דרבו מקולין וטבחי או ממשנה דמכשירין ולכך הקדים הנך קושיות ובזה שכתבתי דלמסקנא נדחו כל תירוצים ראשונים וכולהו פירכא בחד שנוייא שנינן שמותרים היינו לענין נבילה ניחא לי מה דתניא תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ואם לענין איסור והיתר איירי לא היה לו למימר לשון שחוטה ונבילה אלא כך היה לו לומר תשע חנויות מוכרות בשר כשרה ואחת מוכרת טרפה אלא ודאי לענין איסור והיתר לא נפקא לן מידי דבלא"ה אפילו נמצא אסור משום בשמ"ה ולענין מלקות אפילו בקבוע לא לקי דאכתי כמחצה על מחצה הוא ואין לוקין על הספק ולכך אמר שחוטה ונבילה ונ"מ לענין טומאה ברה"ר שספיקו טמא דקבוע הוה ספק ונמצא אפילו ספק ליכא דאזלינן אחר הרוב: אמנם ללוי דסבר מותרים באכילה איכא למימר דנקט נבילה לא מבעי' טרפה פשיטא דבנמצא אזלינן בתר רובא אלא אפילו נבילה שיש כאן חזקה דמסייע למיעוטא שהרי בהמה בחזקת שאינה זבוחה עומדת ואיכא למימר סמוך מיעוטא לחזקה והיה לה פלגא קמ"ל דלא אמרינן כן: עוד נלע"ד טעמא דרב דאסר בשמה"ע ומתחלה אפרש דברי התוס' בד"ה ובנמצא הלך וכו' אבל קשה דבשר הנמצא שלא במקולין אסור ביום שהכריזו וכו'.

והנה לפי מה שהקדימו התוס' דמקולין הוה קבוע א"כ משמע דס"ל דגם בלא נודע איזה מוכרת בשר נבילה רק שנודע לנו שבין עשר חנויות הללו יש אחת שמוכרת בשר נבילה אבל לא נודע איזה מקרי ג"כ קבוע נמצא שיש בקבוע הזה חומרא גדולה יותר מבקבוע גמור הנודע איזה מהם מוכרת בשר נבילה דבקבוע הנודע ראוי להתיר פירש ממילא

ולא גזרינן שמא יקח מן הקבוע כיון שהאיסור ידוע במקומו וכמו שכתבו התוס' בדבור שאחר זה אבל בקבוע שלא נודע איזה החנות היא המוכרת נבילה ודאי שיש לגזור גם בפירש בגזירה שמא יקח מן הקבוע וא"כ לא הקשו התוס' כלום דודאי ראוי לאסור הנמצא ואפילו אם נאמר שכאן אזלי התוס' בשטת ר"ת דלקמן שהתיר בזאב שדרס בעדר ב' או ג' והתיר מה שפירש ולא גזר שמא יקח מן הקבוע מ"מ הרי כתבו התוס' דזבחי' דדוקא בע"ח התיר ר"ת משום שבידו למכבשינהו דניידי ולמה יקח מן הקבוע אבל במה שאינו בע"ח גם ר"ת גזר שמא יקח מן הקבוע ואמרתי שזה כוונת התוס' בקושיא שני' שהקשו ממקום שאין מכריזין למה יהיה אסור לקנות אפי' במקולין ולכאורה דבריהם תמוהים שהרי כתבו בתחלת הדבור דמקולין הוה קבוע וכתבו כן אפילו במקום שאין מכריזין וכדמשמע שם בדבריהם ומהרש"א כתב שעתה הביאו התוס' ראיה דמקום שאין מכריזין לא מחשב קבוע מדהתיר לקמן כבדא וכוליא והנה דברי התוס' בזה עם דברי המהרש"א תמוהים דהרי כבדא וכוליא עורבים שדו להו והוה פירש שלא בפנינו ולכך לא נאסר משום קבוע ואם נימא כשטת הר"ן דהיכא דחזינן דאייתי להו עורבין לכ"ע אסור משום בשמה"ע ולקמן בהנך כבדי וכוליא מיירי שחזינן בשעה שלקחוהו העורבים ולכך לא חיישינן דאייתי מעלמא היה ניחא דלפי זה על כרחך בשקלו לפנינו מיירי ולא מחשב פירש ואכתי הוה קבוע ושפיר הוה מוכח דמקום שאין מכריזין לא מחשב קבוע אבל התוס' מדויל ידיהו משתלמי שהרי כתבו לקמן בד"ה אסיק תרין דהך דכבדי וכוליא מיירי שכל הסביבות ממקום שיכולין עורבין להביא היו רוב טבחי ישראל א"כ על כרחך דלא מוקי התוס' כשטת הר"ן דלקחו לפנינו מיירי א"כ הדרא קושיא לדוכתי' דלעולם מקולין גם במקום שאין מכריזין הוה קבוע ושאיני הנך כבדי וכוליא דהוה פירש ממילא שלא בפנינו: ואמנם נלע"ד קושיא חדא מתורצת באידך והתוס' דרך ממנ"פ הקשו מתחלה הקשו למה יהי' אפילו במקום שמכריזין נמצא אסור וצריך לומר דגם פירש ממילא גזרינן שמא יקח מן הקבוע וכשעת ר"י או אף לשטת ר"ת ולחלק בין בע"ח שבידו לגרום דניידי ובין מה שאינו בע"ח א"כ לפי זה על כרחך דמקום שאין מכריזין לא מחשב קבוע דאל"כ למה שרי כבדי וכוליא נגזור שמא יקח מן הקבוע אלא שבמקום שאין מכריזין אין כאן קבוע כלל וקשה ממ"נ למה אסור במקולין: והנה לפי זה נוכל להקשות דגם במסקנא של התוס' למה לא נשארו בסברא זו במקום שמכריזין הוה קבוע ובמקום שאין מכריזין לא הוה קבוע כלל ולכך במקום שאין מכריזין הוא רק חומרא בעלמא מדרבנן ובמקום שמכריזין הוא מן הדין דהוה קבוע ואפילו נמצא אסור מן הדין דגזרינן שמא יקח מן הקבוע ולמה הוצרכו התוס' לומר וכן במקום שמכריזין והכריזו שלא לקנות משום נכרי דמשמע מדבריהם שזה רק חומרא בעלמא ונראה כיון שהמציאו במקום שאין מכריזין הוה רק חומרא שוב ניחא להו לומר דגם מקום שמכריזין לא מחשב קבוע כלל כיון שלא יודע באיזה חנות הוא האיסור ואולי באותו חנות עצמו שיש בו איסור יש בו רוב היתר וק"ל ובזה נלע"ד לתרץ מה דקשה דאמר והא דרב לאו בפירוש איתמר והרי בודאי בפירוש איתמר דאמר מותרים משום נבילה הרי דבאכילה אסרינהו.

ונראה משום דהא ודאי דרב דאסר בשמה"ע היינו אפילו במקום שאין מכריזין דלא איתחזיק איסורא דאל"כ אלא ודאי במקום שמכריזין דאיתחזיק איסורא א"כ מה הקשה

מרבי דאמר מקולין וטבחי וכו' והרי רבי במקום דלא איתחזיק איסורא מיירי כדמוקי לעיל ולפי זה ליכא ראייה ממה דאמר רב מותרים משום נבילה והא ודאי דלאו כללא כייל רב שבשום מקום אינן מותרים רק משום נבילה דהא במקומות שכל הסביבות ממקום שיכולין עורבים להביא טבחי ישראל מותר באכילה אף לרב וכמו שכתבו התוס' בד"ה אסיק תרין אלא ודאי משום דרב רצה לאוקמי משנה דשקלים בכל המקומות לכך מוקי מותרים משום נבילה אלא הא ודאי ברוב טבחי נכרים לא מוקי לה דא"כ משום נבילה ג"כ אינן מותרים דאזלינן בתר רובא וא"כ לכך מוקי ומותרים משום נבילה משום דרצה לאוקמי אפילו במקום שמכריזין ופליגי רב ולוי בפלוגתא דר"י ור"ת רב סבר כר"י דגזרינן שמא יקח מן הקבוע כיון שאין הקבוע ידוע במקומו ולוי סבר כר"ת דלא גזרינן אפילו במה שאינו בע"ח שמא יקח מן הקבוע ולא ס"ל כדברי התוס' בזבחים דמחלקי בין בע"ח לשאינן בע"ח ולכך אמר דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא ממעשה שהיה וידע דשם הוה מקום שאין מכריזין: ומעתה לפי דרכי אני אומר דרב ס"ל דגם מקום שאין מכריזין מחשב קבוע וכסברת התוספות בתחלה בד"ה ובנמצא ומה ששרי לקמן כבדי וכולייתא לשטת רש"י באמת הוא דלא כרב שהרי מזה הביא רש"י ראייה שאין הלכה כרב וס"ל לרב כמו שכתב המרדכי בפ' ג"ה בשם ר"ת דגם בכבשינהו לא מקרי פירש שכיון שהוא כובשם הרי הוא רואה בפרישתם והוה פירש לפנינו אלא שס"ל לר"ת דבידו לצוות לגוי למכבשינהו דניידי ולפי זה אני אומר דגם דבר שאינו בע"ח ופירש ממילא מותר ולא גזרינן שמא יקח מן הקבוע דלמה יקח מן הקבוע שהרי בידו למפרשינהו על ידי נכרי אלא שאעפ"כ יש לגזור אולי לא ימצא נכרי שיפרישם ויקח מן הקבוע אלא שבדבר שתחלת פרישתו נעשה באמת ממילא ע"י נכרי בזה ראוי להתיר ובזה לא גזרינן שמא יקח מן הקבוע כיון שיש נכרי לפנינו אבל בפירש ע"י עורב שזה אינו בידו לצוות לעורב להפרישם שפיר גזרינן ולכך בנמצא ביד נכרי מותר ובשנמה"ע שיש חשש עורב אסור ובזה ג"כ מתורץ מה שחרוזין הוה סימן דכיון דפירש ע"י נכרי מותר אומר אני הן אמת שדרך לחרוז בשר אמנם מי דרכו לחרוז הלוקח אחר שלקח כמה חתיכות הוא חרוזם אבל המוכר אין דרכו לחרוז שהרי הוא רוצה למכור לאחזים ולכך לענין מציאה לא מהני מחרוזות אבל לענין בשר שנעלם מן העין מהני שעכ"פ זה סימן שלא נלקח מן המוכר וא"כ אפילו לקחו עורב מן הלוקח אפילו אם היה נכרי כבר היה מותר בידו ושוב אינו נאסר שכבר הותר בפרישתו על ידי הנכרי ולא גרע מה שהוא ביד עורב ממה שהיה ביד הנכרי בעצמו: ואומר אני שרש"י ודאי לא ס"ל סברא דידי במקום שמכריזין גם נמצא אסור שמא יקח מן הקבוע דא"כ למה פירש רש"י לקמן גבי כרכשא דר"ה כרבו ס"ל ודלמא ר"ה כלוי ס"ל ושם שאני דאולי היה במקום שמכריזין אלא דבלא"ה הקשה מהרש"א על רש"י דאולי רוב טבחי נכרים הוי.

ואומר אני שקושיית מהרש"א יש לתרץ וכאשר נדקדק עוד למה פירש כן רש"י על עובדא דכרכשא ולא פירש כן ג"כ בעובדא דגבא דבשרא ולכן נלע"ד דגם רש"י מוקי הך דנבא דבשרא ברוב טבחי נכרים אלא דרוב טבחי נכרים מהני בנמצא בשוק אבל הך כרכשא לפי גירסא שבגמרא איתבד בידינא ושם שכיתי רק ישראלים ומה מועיל רוב טבחי נכרים לשוק של ישראל שהרי בשר שביד ישראל אפילו ברוב טבחי נכרים כשר הוא ולכן הוצרך רש"י לפרש דכרבו ס"ל דאוסר בשמה"ע שחושש לעורבים.

הגהת נכד המחבר אמנם כן היא הגרסא בי דינא אבל לפי ההגה"ה הנאמר שם בגמרא צ"ל ביני דנא ר"ל בין החביות וכן איתא ברי"ף ורא"ש ע"ש: ולפי זה הוא פליאה נשגבה על התוספות שכתבו בד"ה לא עלים רב עיניה מיניה וכו' דדלמא רוב טבחי נכרים היה שם והדבר תמוה הרי בבית רב חנן חתניה הוה ואטו שם בית גדול הדור כזה לא היה רוב ישראל ודלתי הבית נעולים היו שהרי טרף רב אבבא וא"כ מה מזיק לבית הזה מה שרוב טבחי העיר היו נכרים.

ואמנם הנלע"ד בכוונת התוספות שס"ל כסברת הר"ן שכתב דגם לוי מודה היכא שלא מצאו במקום שהניח ורוב טבחי נכרים שאסור אפילו בבית ישראל דאף דלא חיישינן ללוי לעורבין דעלמא ולכך במקום שרוב טבחי ישראל מותר אפילו לא מצאו במקום שהניחו אבל לעורבין דמתא חיישינן ע"ש. הרי שיש חילוק בין עורבין דעלמא לעורבין דמתא ורב באמת חייש גם לעורבין דעלמא ואפילו בלא שום ריעותא דהיינו אפילו מצאו במקום שהניחו ופליג על לוי בתרתי ומעתה כוונת התוס' דאולי רוב טבחי נכרים וכו' ולא היה מקום הוכחה מכאן אלא דחיישינן לעורבים והיינו לעורבין דמתא אבל למה דסובר רב דחיישינן לעורבין דעלמא אין הוכחה מכאן ועכ"פ יצא לנו מזה אפילו לדברי התוס' שעכ"פ אפילו בבהמה שלימה חיישינן לעורבין ולפי זה לרב דחייש אפילו לעורבין דעלמא ג"כ אין חילוק בין בהמה שלימה לחתוכה וזהו כוונת הרא"ש שכתב דאפילו בבהמה שלימה חיישינן לעורבין כדמוכח בשמעתין והשיגו עליו אחרונים מדברי התוספות הללו ולפי מ"ש ניהא: ורש"י דפירש בדברי ר"ה דכרכו ס"ל ולא ניהא ליה ברוב טבחי נכרים לעורבים דמתא חיישינן דרש"י לא ס"ל כסברת הר"ן וס"ל דללוי לא חיישינן אפילו לעורבים דמתא ברוב ישראל מצוין ולא איכפת לן ברוב טבחי כלל: וחזן לדרכנו אמרתי לתרץ דברי הרא"ש.

והנה הש"ך בסי' ס"ג ס"ק ו' השיג על הב"ח שכתב בשם התוספות כהרא"ש ואני אומר אף שבודאי בזה צדקו דברי הש"ך שהב"ח עירב דברי הרא"ש בתוך דברי התוספות מ"מ לדינא נלע"ד דודאי התוס' ס"ל כהרא"ש שהרי התוס' כתבו לא עלים רב עיניה לא היה יכול לדקדק מכאן דבשמה"ע אסור דדלמא רוב טבחי נכרים היו מדכתבו התוס' דלמא משמע דלא פשיטא להו שהיו רוב טבחי נכרים ואס"ד דבבהמה שלימה לא שייך בשמה"ע א"כ אין כאן ספק דודאי רוב טבחי נכרים היו דאל"כ למה לא עלים רב עיניה הא ליכא חשש על עורבין אלא ודאי דאליבא דאמת דס"ל לרב באמת בשמה"ע אסור תו לא צריכין לומר שהיו רוב טבחים נכרים ומשום חשש עורבין לא עלים עיניה אלא שכתבו שהגמרא לא היה יכול להוכיח מזה שהיה יכול לדחות דלמא רוב טבחי נכרים היו שם: ואמנם יש לתרץ דברי הש"ך וכוונתו הוא דהא רב לא היה בן העיר הזאת שהרי בא דרך מקרה לרב חנן חתנו ואיכא למימר באמת היה כאן רוב טבחי ישראל ולכך אזלו גם טבחי לקבל פני רב ולא חששו להניח הבהמה אלא שרב שלא היה בקי בעיר הזאת אם יש רוב טבחי ישראל או רוב נכרים לא עלים עיניה שהיה מתיירא דלמא יש שם רוב טבחי נכרים: והנה קשה בדברי הגמרא דקאמר לא אכיל רב מהך בישראל הנה לפי הנראה לא אסר רב הבשר לאחרים רק הוא לא אכל ובשמה"ע פוסק רב שאסור לכל שהרי סתמא אמר רב בריש שמעתין שאסור וא"כ איך קאמר תלמודא מ"ט אילימא משום איעלומי איך ס"ד משום איעלומי א"כ היה לו לאסור הבשר לגמרי אלא ודאי

דגם בבהמה שלמה חושש רב משום עורבין אמנם לא לדינא אלא לחומרא בעלמא דהיינו לאדם חשוב ומה שכתב הרא"ש וחומרא בעלמא הוא לא על גוף דין בשמה"ע אלא על בהמה שלימה ולכך שפיר ס"ד דמשום איעלומי וזהו כוונת הרא"ש כדמוכח בשמעתינ ועכשיו ליכא למימר שהיה שם רוב טבחי נכרים דא"כ איך אמר משום איעלומי א"כ מן הדין היה אסור ולמה איהו בלחודא הוא דלא אכל היה לו לאסור לכל העולם.

וא"ת א"כ דגם לדעת הרא"ש בהמה שלימה רק רב החמיר על נפשו ולא לאחרים א"כ למה אמר איכו השתא ספיתו איסורא לבני בית הרי שגם לנכדיו הוה אסור. יש לומר זה היה בתחלת בואו ועדיין היה מסופק שמא יש כאן רוב טבחי נכרים ולבסוף אולי הודיעוהו שיש שם רוב טבחי ישראל ולכך שפיר הוה ס"ד דהא דלא אכל הוה משום איעלומי ודוק: דף צו ע"ב גמרא לא שנו אלא שנתבשל בה.

הנה לכאורה מאי קמ"ל שמואל מתני' היא בפסחים נטף מרוטבו על החרם וכו' יטול את מקומו וכן קשה למה לא הקשה על רב הונא מהך מתניתין. ואם נימא דידע החילוק בין איסור חלב שמפעפע יותר מרוטב א"כ קשה מאי מקשה על שמואל ואם נימא שעיקר קושייתו משומן הגיד שהיה סבר שגם שומן הגיד יש בו כח לפעפע כמו חלב א"כ התרצן חידש לו שחלב מפעפע ולא שומן הגיד וזה ניחא לסברת התוספות אליבא דר"ת בד"ה שאני חלבו אבל לסברת הר"מ שם שהטעם דשומן הגיד כיון שמשום גיד אסרוהו אינו אוסר יותר מהגיד עצמו והנה דבריו צריכין ביאור שהרי דבר זה לא הוזכר כלל בדברי התרצן ועיקר חסר מן הגמרא וצריך לומר דסברא זו היא סברא פשוטה גם להמקשה שאין השומן אוסר כי אם מה שהגיד עצמו יכול לאסור אלא שהמקשה היה סבר שגם הגיד יש בו כח לפעפע ולא היה יודע כלל חילוק שבין חלב לגיד א"כ אם היה סובר שגיד יכול לפעפע ק"ו שהיה סבור שרוטב יכול לפעפע א"כ מדוע לא היה קשהלו על רב הונא ממתניתין דנטף מרוטבו על החרס.

ואם נימא דשאני נטף מרוטבו שהוא משהו בעלמא וכדרך שאמרו בפסחים שם שאני סיכה דמשהו בעלמא וכו' וגם ברוטב נימא שנחשב משהו לכך סגי ביטול מקומו אף שהוא יותר מסיכה דסגי בקליפה מ"מ לזה נחשב ג"כ משהו דאינו אוסר כלו קשה הרי חזינן להתוס' דמספקא בצלי דסגי בקליפה ורוטב דיטול מקומו הוא משום דנטף מרוטבו מתפשט יותר מגיד וא"כ איך נימא אנן להיפך דמנטף מרוטבו לא הוה קשיא ליה על רב הונא ומשמואל קשיא ליה אם לא שנאמר שהך ספק של התוס' אם צלי סגי בקליפה הוא רק לשטת ר"ת דלעיל אבל לשטת רבינו מאיר באמת ירך שצלאו בג"ה חמיר יותר מנטף מרוטבו וצריך נטילת מקום עוד נלע"ד לתרץ מה שלא הקשה כלום ממתניתין דפסחים נטף מרוטבו וכו' יטול את מקומו לדעת הרשב"א בת"ה הובא בב"י סי' ק"ה הדבר שיש לו פעפוע בצלי אף שיש ששים מ"מ אסור כדי נטילה וכן פסק בש"ע סימן ק"ה ובב"י ביאר טעם הדבר בשם הרשב"א שהביא ראיה מנטף מרוטבו על החרס יטול את מקומו וא"כ ס"ל להרשב"א דהך מתניתין ביש בו ששים מיירי ואפ"ה בעי נטילה וא"כ לא קשיא כלל מהך משנה לרב הונא ולא סייעתא איכא לשמואל: אלא דלפי זה קשה מדוע לא הקשה בלאו הכי מר' יוחנן על רב הונא ומה צריך לזה מלתא דשמואל והייתי רוצה לומר דבל"ז הוה אמרינן דרב הונא מיירי בליכא ששים ור' יוחנן מיירי ביש ששים אלא

דקשה אי בששים פשיטא ואף שעל מעשה שהיה לא שייך פשיטא שהרי כיון שבאו לפנינו לשאול הוצרך להורות שהוא מותר מ"מ רבה בב"ח שאמר אותה הוראה בהך עובדא משמיה דר' יוחנן מאי קמ"ל בזה ויש לומר דהיא גופה קמ"ל דמפעפע על ידי צלי בכולו ולכך ביש בו ששים קולף ואוכל עד שמגיע לחלב ממש ואין צריך נטילה ולאפוקי מדעת הרשב"א שס"ל דאפילו דבר המפעפע ואוסר עד ששים מ"מ גם כדי נטילה נשאר באיסורו ולזה לזו מהני ששים ולכך הביא מלתא דשמואל דמיירי בליכא ששים וא"כ ודאי בעי נטילה או קליפה ואפ"ה אמר הך לישנא דר' יוחנן גופיה דקולף ואוכל עד שמגיע לגיד וצ"ל דלאו דוקא קאמר וכמו שכתבו התוס' וא"כ גם בדברי ר' יוחנן ג"כ ליכא ראייה שאין צריך נטילה וליכא למימר דהך מלתא קמ"ל וא"כ על כרחך בליכא ששים מיירי דאל"כ פשיטא ואפ"ה התיר ושפיר קשיא על רב הונא ומשני האי כחוש הוה ואינו מפעפע וכסברת ר"ת בתוס' בד"ה ההוא כחוש וכו' ולהך לישנא שכתבו התוס' דכחוש הוה ויש מעט חלב ובטל בששים א"כ קשה מאי קמ"ל ונראה משום דיש לדקדק לפי זה מה לי אם היה כחוש או שמן נימא סתם האי לא היה בו בנותן טעם אלא דא"כ הוה קשה פשיטא ולכך קאמר כחוש הוה והיא גופה קמ"ל דגדי כחוש מן הסתם יש בו ששים וא"צ לראות כלל הגדי עם החלב לשער בששים ובזה אמרתי ג"כ מאי דקאמר כילכית באלפס הוה ואמר ר"י לטעמיה קפילא וכו' א"כ מכחיש מעשה דרבה בב"ח לגמרי וזה דוחק ולכן נראה דקאי לתרץ עובדא הנ"ל שהתירו ע"י קפילא ולא קשה פשיטא דהיא גופה קמ"ל דסמכינן אקפילא וכשם שהורה בכילכית דסמכינן אקפילא אמנם לפי מה שכתבתי בשם הרשב"א דמוכח ממשנה דפסחים דאף דאיכא ששים בעינן נטילת מקום וא"כ ליכא למימר דר"י קמ"ל דקולף עד החלב ממש א"כ קשה למה לא הקשה מעובדא דר' יוחנן על עובדא דרב הונא בלא מלתא דשמואל: ונראה משום דמצינו כמה פוסקים שסוברים לאסור בפסח אף בצלי בכלו אף בכחוש וצריך לומר לדידהו דאף דכל השנה בשאר איסורים צלי אינו אוסר בכחוש רק כדי נטילה היינו משום שאינו מתפשט יותר כדי ליתן טעם אבל מכל מקום משהו מתפשט בכל החתיכה ולכך כל השנה אינו אלא אוסר במשהו אבל בחמץ בפסח שאוסר במשהו שפיר אוסר בצלי דמשהו מיהא איכא.

וא"כ מר' יוחנן לא היה יכול להקשות דר' יוחנן לשיטתו דמין במינו בטל בששים ולכך התיר בצלי שאין בצלי כח יותר ממהו ורב הונא ס"ל כרב ושמואל דמין במינו במשהו ולכך אסר גם בצלי. ולכך לא הקשה על רב הונא ממתניתין דנטף מרוטבו דאולי הך משנה כרבנן דר"י דסברי מין במינו בטל ור"ה כר' יהודה אבל משמואל הקשה שפיר דהרי שמואל ס"ל מין במינו לא בטל ואפ"ה התיר בצלי א"כ מכלל דאפילו משהו אינו מתפשט יותר מכדי נטילה ושפיר הקשה על רב הונא.

וכדמשני שאני חלב דמפעפע א"כ מפעפע בכלו ואיכא כדי נתינת טעם שוב שפיר הקשה מר' יוחנן: ובזה מתורץ קושיית התוספות בד"ה אבל נצלה שהקשו מאי קמ"ל פשיטא דלא מצינן למימר ה"ד נצלה דא"כ כבר נאסר משעת מליחה. ולדידי ממשנתינו אין ראייה דמשנתינו לטעמה דסבירא לה מין במינו בטל כדמוכח בסיפא בחתיכה עם החתיכות ולכך מותר במליחה ובצלי בליכא ליתן טעם ואף דאיכא משהו לא איכפת לן אבל לשמואל דס"ל מין במינו לא בטל הוה אמינא דגם צלי אוסר קמ"ל שמואל דאפי'

לדידיה צלי מותר דאפילו משהו ליכא: ובוה נלע"ד לתרץ מה שדקדקתי במה שכתבו התוס' בד"ה אם יש בה דלרש"י בה דוקא משום דמיירי מקצתה חוץ לרוטב ולר"י בה היא כמו בהם דמשערינן גם הרוטב והנה לכאורה קשה מה דוחקא למימר דלר"י משערינן גם הרוטב שהוא נגד לשון המשנה ולמה לא נוקי לר"י שהיתה כולה חוץ לרוטב וכמו שכתב ר"י לקמן (בדף קח) במשנה דטפת חלב דהיינו שהיתה חתיכה אחרת מונחת מקצתה חוץ לרוטב ועל החתיכה ההוא מונח הירך כלו חוץ לרוטב.

וצ"ל דמשנתינו אי אפשר לאוקמה בהכי משום דירך שנתבשל בה ג"ה שנינו ולא הוזכר כלל שאר חתיכות ופשיטא דמתני' שלא נתבשל כ"א הירך לבדו משא"כ במשנה דטפת חלב דקתני סיפא ניער את הקדרה דמשמע שיש שם עוד דברים בקדרה והנה לכאורה רישא דמתני' לא קמ"ל מידי ואטו עד כאן לא ידענו שאיסורין משערינן בנותן טעם ועוד שהרי זה מפורש בסיפא בשלמא סיפא כל בבא אשמעינן חידוש דגיד עם הגידים קמ"ל דדבר שבמנין לא בטל וחתיכה בין החתיכות קמ"ל דחה"ל לא בטל כדאמרינן לקמן (דף ק ע"א) אבל רישא מאי קמ"ל ואין לומר דשיעור בשר בלפת קמ"ל דהיא גופה קשיא למה הוצרך בשביל זה בבא יתירא הא גם בסיפא שנינו שיעור דנותן טעם ושם יאמר כיצד משערינן כבשר בלפת ואין לומר משום דתני וכן חתיכה וכו' ולכך לא יכול לומר כבשר בלפת משום דדוקא בגיד משערינן כבשר בלפת אבל בשאר איסורים משערינן בבצל וקפלוט וכמו שכתבו התוס' בד"ה כבצל וקפלוט לקמן (דף צז ע"ב) דא"כ כבר מוכח זה ממשנתינו ובצירוף דברי רב נחמן דאמר גיד בששים מוכח ממשנתנו דבשאר איסורים לא סגי ששים וא"כ איך יאמר רבא כל איסורים שבתורה בששים ואיך יחלוק רבא על רב נחמן רבו: אמנם לשטת רש"י ניחא דקמ"ל בה דוקא שאין הרוטב ושאר חתיכות מצטרפין ואף דלרש"י זה כבר מפורש במשנה דטפת חלב לקמן דקתני אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה ולרש"י היינו אפילו מקצתה תוך הרוטב מכל מקום היינו לפי האמת אבל אי רק ממתני' דהתם הוה טעינן למימר כשטת ר"י דמיירי כולה חוץ לרוטב קמ"ל ירך וכו' והך מתני' על כרחך לא מיירי בכולה חוץ לרוטב כדמוכח מדברי התוס' דלא מוקי לה כן לשטת ר"י אלא על כרחך שאי אפשר לפרש משנתנו בכולה חוץ לרוטב ואפ"ה קתני אם יש בה להורות דשאר חתיכות וכן הרוטב אינו מצטרף אבל לשטת ר"י דבאמת בה לאו דוקא א"כ רישא מאי קמ"ל.

וצריך לומר דהיא גופה קמ"ל דמליחה אינה אוסרת וכמו שכתבו התוס' בד"ה אבל נצלה ולא ס"ל לר"י סברת התוספות לפרש נתבשל דמשנתנו היינו נצלה אלא דלפי זה שמואל מאי קמ"ל אמנם לפי מ"ש ניחא שאףשדבר זה מוכח ממשנתנו מ"מ איצטרך דשמואל דאי ממשנתנו הוה אמינא דמשהו מיהו איכא וכנ"ל: ולפי מ"ש לשטת רש"י בלא"ה ניחא דהיא גופה קמ"ל רישא דמין במינו בטל דאי מסיפא הוה אמינא הטעם משום דרואין מינו כאלו אינו והרוטב רבה עליו ומבטלו ואף דברוטב ליכא ששים מ"מ רש"י לטעמיה דס"ל לקמן בסוף שמעתא דזרוע בשלה דטעם כעיקר לאו דאורייתא וא"כ כבר הוא בטל מדאורייתא ואף דאכתי אסור מדרבנן מ"מ שוב מצרפינן גם מינו דבאיסור דרבנן מודה רבי יהודה דמין במינו בטל כדלקמן (דף צט ע"ב) גבי שאני ציר וכו' משא"כ ברישא דלרש"י בה דוקא ולא מצרפינן הרוטב כלל ומוכח דמין במינו בטל: ובוה שכתבתי ניחא מה דקשה למה הוצרך שמואל לומר אבל נצלה וכו' והרי כבר אמרו

שמואל חדא זימנא מליח הרי הוא כרותח והיינו כרותח דצלי מדקאמר כבוש הרי הוא כמבושל וא"כ אי ס"ד דצלי ג"כ אוסר בכדי נתינת טעם א"כ מאי איכא בין רותח דצלי לרותח דבישול דאקשינהו שמואל למליח וכבוש בתרתי בבי: והנה חוץ לדרכנו יש לתרץ דהרי אף למה דקיי"ל באיסור שמן צלי מבליע בכלו וכן אפילו באיסור כחוש וההיתר שמן מ"מ היינו באיסור עצמו אבל בכלוע אין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפילו ההיתר שמן וא"כ אי לאו מלתא דשמואל קמייתא אבל נצלה וכו' הוה אמינא דג"ה האסור מחמת עצמו אוסר אפילו בצלי אלא דבבלוע יש חילוק בין רוטב לצלי ולכך אמר מליח הרי הוא כרותח דצלי שאינו מפליט איסור בלוע מחתיכה לתתיכה אבל בגיד הנשה באותו חתיכה גם צלי אוסר קמ"ל דלא: אמנם לפי מ"ש בלא"ה ניחא דדבר זה כבר שמענו ממשנתינו שאין צלי מבליע כדי נ"ט אבל אכתי איכא למימר דמשהו מיהו איכא ולשמואל דמין במינו במשהו שפיר אוסר צלי ומה שאמר מליח כרותח דצלי היינו לענין מין ושאינו מינו ואומר אני שעל כרחק דבר זה מוכח ממשנתינו דאל"כ אלא כסברת התוס' דמשנתינו יש לפרש שנתבשל היינו צלי א"כ קשה מאי מקשה מדרב הונא אדשמואל הרי לפי מ"ש דמדר' יוחנן לא מקשה משום דאיכא למימר דצלי משהו איכא ורב הונא סבר מין במינו במשהו וכאשר כתבתי לעיל א"כ קשה גם אדשמואל לא מקשה דדלמא סבר שמואל אין בגידין בנ"ט ואין כאן איסור רק משום שמנונית הגיד שהוא מדרבנן ובאיסור דרבנן מודה רבי יהודה דמין במינו בטל ולכך צלי אינו אוסר משא"כ חלב שהוא דאורייתא.

בשלמא לשטת הר"מ בתוספות בד"ה שאני חלב א"כ על כרחק דסובר שמואל דיש בגידין בנ"ט דאל"כ גם בבישול אינו אוסר כלל אבל לשטת ר"ת קשיא אמנם לפי מ"ש על כרחק דשמואל קמ"ל דצלי אינו מבליע כלל דאי משום משהו מתיר כבר מוכח ממשנתינו דמה שהוא בטל מין במינו אין מליחה אוסרת ומה חידש לנו שמואל אלא על כרחק דשמואל סובר יש בגידין בנ"ט ויש כאן איסור תורה ומין במינו לא בטל לדידיה ואפ"ה מתיר צלי: אמנם אי קשיא לי על כל סוגיא שלנו שהרי כתב הש"ך בסימן צ"ב ס"ק ג' הא דטפת חלב אוסרת כל החתיכה לרש"י במקצתה חוץ לרוטב ולר"י בכולה ובסי' ק"ה אמרינן דאינו אוסר רק כדי נטילה ותירץ הש"ך בשם הד"מ משום דחלב הוא כמו איסור שמן דמפעפע ע"ש וא"כ הרי חתיכה שהיא כולה חוץ לרוטב לר"י ולרש"י אפילו מקצתה דינו כצלי ממש וא"כ המקשה בשמעתיה שלא ידע החילוק דשאני חלב דמפעפע ק"ו שלא ידע דחלב מפעפע וא"כ אדמקשה מרב הונא על שמואל שזה אינו קושיא אלימתא דהרי אי בעינא אמינא גברא אגברא קרמית ולותיב ממתניתין דטפת חלב דלקמן (דף קח) דתנן בהדיא שאם לא נייער הקדירה משערינן בנ"ט באותה חתיכה והרי זה ממש כצלי.

בשלמא לשטת הר"ן שהביא הש"ך שם שכתב הטעם משום הבל הקדירה ניחא אבל לטעם של רמ"א קשה. בשלמא לשטת רש"י דטעם כעיקר דרבנן והא ודאי דבבשר בחלב אפילו למ"ד בכל התורה טעם כעיקר דרבנן מ"מ בבשר בחלב מודה הוא דאורייתא וכן כתבו התוס' במס' ע"ז (דף סז ע"א) בד"ה אמר ר"י ומה שתמהו שם על רש"י שכתב כגון חלב שנפל לתוך בשר באמת התוס' לא העתיקו דברי רש"י כהוגן שרש"י לא כתב חלב שנפל לתוך בשר רק חלב שנפל לקדירה וכוונתו לקדירה רקנית

ובלעה הקדירה החלב ואח"כ בישל באותו קדירה בשר וטעם כזה אם טעם כעיקר בשאר איסורים דרבנן הה"ד בבשר וחלב כהאי גוונא ג"כ הוא דרבנן ואדרבא ק"ו הוא משאר איסורין ונחזי אנן לדידן דטעם כעיקר לרוב הפוסקים דאורייתא ונ"ט בר נ"ט דאיסורא אסור עכ"פ מדרבנן ואפ"ה בבשר בחלב שהוא דהיתרא ק"ו שמותר א"כ הה"ד לרש"י דטעם כעיקר דרבנן הה"ד בבשר וחלב אם הוא טעם דהיתרא כגון שנבלע בקדירה ק"ו שהוא מותר מן התורה אח"כ לבשל בו בשר וזהו כוונת רש"י שם במה שכתב חלב שנפל לקדירה: ובזה מתורץ בשמעתין דקאמר רבא מריש הוה קשיא לי וכו' קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנ"ט מאן טעים לה השתא האמר ר"י סמכינן אקפילא וכו' הכי נמי סמכינן אקפילא ומקשים העולם לשיטת רש"י דטעם כעיקר לרבא מדרבנן א"כ מאי ראיא מקפילא דר' יוחנן דמיירי בכליכית ששם טעם כעיקר רק מדרבנן לבשר בחלב שטעם כעיקר דאורייתא ודלמא לא סמכינן אקפילא ולמ"ש ניחא דקדירה שבישל בה בשר שנינו ובכה"ג גם בבשר וחלב מדרבנן: ונחזור לדברינו דלרש"י יש חילוק בטעם כעיקר בין בשר וחלב לשאר איסורין ולפי זה יש לנו לומר חילוק בין בשר וחלב לשאר איסורין לענין צלי דבודאי בישול הוא דמפעפע בכל החתיכה ולא צלי אלא שיש לגזור צלי אטו בישול והיינו בכב"ח דבישול הוא מן התורה אבל בשאר איסורים דגם בישול עצמו הוא דרבנן ואנן ניקו ונגזור צלי אטו בישול הא ודאי ליתא וא"כ אף שאנו מפרשים הטעם דמשנה דטפת חלב משום דחלב הוא איסור שמן היינו למסקנא שמוכח מדרב הונא דאיסור שמן מפעפע אפילו בשאר איסורים נתגלה לנו טעם משנתינו דטפת חלב שאין הטעם משום גזרה רק משום דחלב ג"כ שמן אבל המקשה דלא ידע הסברא לחלק בין שמן לכחוש ואפ"ה לא היה יכול להקשות ממשנה דטפת חלב לא על שמואל ולא על ר' יוחנן דהוה אמינא דטפת חלב דבבישול הוא איסור דאורייתא גזרינן צלי אטו בישול משא"כ שמואל דאיירי בג"ה וכן ר' יוחנן דאיירי בחלב ששם גם בישול הוא רק מדרבנן לא גזרינן צלי אטו בישול לכך הוכרח להקשות מרב הונא דמיירי ג"כ בחלב ואפ"ה אוסר כלו בצלי אלא דלפי זה דהמקשה היה סבור דטעמיה דשמואל משום דסובר טעם כעיקר הוא מדרבנן א"כ מאי הקשה מרב הונא וכי לא ידע המקשה כמה סוגיות בש"ס דס"ל לכמה אמוראי וכמה תנאי דטעם כעיקר דאורייתא ומאי קשה ליה מרב הונא ודלמא רב הונא כוונתייהו סבירא ליה: והנה במסכת יבמות (דף קיט ע"א) אמרינן רישא דאיסור כרת חששו סיפא דאיסור לאו לא חששו ומקשה הגמ' מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא מה לי איסור כרת ומה לי איסור לאו ופירש רש"י הא מידי דספיקא לאו הרחקה מדרבנן היא בדבר המותר דנימא לכרת עביד רבנן הרחקה וללאו לא עביד הרחקה בדבר דהכא שמא איסורא דאורייתא ממש קעביד ע"ש ברש"י.

נמצא משמע מדברי רש"י דבהרחקה דעביד רבנן שפיר יש לחלק בין איסור כרת לאיסור לאו ולפי זה אפילו לשטת התוס' דטעם כעיקר לכלהו אמוראי דאורייתא מ"מ לא הקשה הגמרא כלום מרב הונא אדשמואל דרב הונא באיסור חלב קאי שהוא כרת ועביד הרחקה צלי אטו בישול ושמואל באיסור גיד הנשה איירי דליכא כרת ושוב לא גזרינן צלי אטו בישול ולכך אמר נצלה מותר.

אלא שהתה"ד והמשנה למלך שניהם השיגו על רש"י דגם בהרחקה אין לחלק בין איסור לאו לאיסור כרת וראייתם מסוגיא דיבמות (דף פב ע"א) ע"ש אמנם המגיה דמשנה למלך בפ"א מה' יום טוב מסיק דהא דאמרינן מה לי לאיסור לאו לאיסור כרת היינו בלאו שיש בו מלקות אבל בלאו שאין בו מלקות אף שהוא דאורייתא מ"מ אפשר שלא עביד ביה הרחקה כמו באיסור כרת ואיסור מלקות.

ולפי זה ק"ו דבאיסור עשה אין לעשות הרחקה כמו באיסור כרת ולפי זה כבר עלה בידינו מה שלא הקשה על רב הונא ממשנה דפסחים דנטף מרוטבו על החרם יטול מקומו דמפורש בהדיא בצלי אינו אוסר יותר מנטילת מקום ורב הונא אוסר כולו משום דשם בפסחים עיקר האיסור הוא צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר שהוא לאו הבא מכלל עשה ולכך לא עביד הרחקה בצלי משום בישול משא"כ בהך דשמואל דג"ה הוא איסור מלקות: והנה לשטת הר"י מאורלייניש לקמן (בדף צט ע"א) בתוס' בד"ה רבא אמר דס"ל דטעם כעיקר דאורייתא אלא שאין בו מלקות לפי שעיקר הלימוד מגיעולי עכו"ם שהוא רק עשה תעבירו באש.

ולפי זה בבשר בחלב דטעם כעיקר מפורש בו ואין צריך למילף בבב"ח לטעם כעיקר מגיעולי עכו"ם שפיר לוקין בבב"ח על טעם כעיקר. ומעתה לסברת המגיה דמשנה למלך הנ"ל שוב עלה בידינו שלא היה יכול להקשות על שמואל ממתניתין דטפת חלב משום דשם הוא איסור מלקות ולכך עביד הרחקה צלי אטו בישול משא"כ מימרא דשמואל שהוא בג"ה דבו טעם כעיקר לאו דאורייתא ולכך לא עביד הרחקה.

אלא דקשה הא גם זה עכ"פ פלוגתא דתנאי אית ביה דהרי לרבנן דר' עקיבא בסוגיא דמשרת דס"ל למילף טעם כעיקר ממשרת שהוא איסור לאו ולדידהו שפיר לוקין א"כ מה הקשה רב הונא אדשמואל דלמא שמואל ס"ל כר"ע דילפינן טעם כעיקר מגיעולי עכו"ם ואין בו מלקות ולכך התיר צלי ורב הונא ס"ל כרבנן ויש בו מלקות ולכך אסר צלי: ונראה לענ"ד דאפילו למאן דאמר טעם כעיקר אין לוקין והיינו משום דיליף מגיעולי עכו"ם שהוא רק עשה אבל מין במינו למ"ד דלא בטל היינו משום דיליף מדם הפר ודם השעיר והרי הוא כמו בעין ממש דעדיין שמו עליו דם השעיר וא"כ מין במינו למ"ד דלא בטל ודאי דלוקין עליו: דף צח ע"ב גמרא דכ"ע בהדי איל וכו' הא ודאי דללישנא בתרא הלכה כר"ש לפי שסוגיית האמוראים לשיטתו ולכך הקדים מר סבר שהוא ר"ש אבל ללישנא קמא סוגיא דאמוראי לדברי הכל וממילא הלכה כרבנן לגבי ר"ש ולכך הקדים מ"ס שהם רבנן ומתורץ קושיית התוספות בד"ה מר סבר מעל רש"י ושפיר קם פירוש רש"י אדרבא על סוגיית התוספות קשה למה יקדים מ"ס על ר"ש לדברי חכמים וצריך לומר לפי שללישנא בתרא רצה להקדים ר"ש משום דהלכה כיוותיה לכך גם בלישנא קמא הקדים מ"ס על ר"ש אבל באמת גם זה לא יתכן ונהפוך הוא שללישנא קמא היה לו להתחיל מ"ס הראשון בתנא קמא מצד שהלכה כוותיה וגם הוא ת"ק וגם בלישנא בתרא אם רצה להשוות הסדר היה לו להתחיל בת"ק: והנה יש לנו ספק בהך פלוגתא דבין ת"ק לרשב"י בכל הנך לישנא אם הם מחולקים מקצה אל הקצה והיינו לל"ק דמ"ס מחתך והדר מבשל ומ"ס מבשל והדר מחתך והנה האי דסבר מבשל והדר מחתך היינו דוקא כך ולא שהרשות ביזו דהא לתוס' דמ"ס מבשל והדר

מחתך היינו ת"ק הרי שלימה דקאמר ת"ק היינו מחוברת והרי קאמר אין בשילה אלא שלימה ולרש"י דמ"ס מבשל והדר מחתך הוא רשב"י מ"מ דוקא הוא שהרי לפלוגי על ת"ק אתי ואמר אין בשילה אלא שנתבשל עם האיל והיינו במחובר אבל בהא יש לספק האי מ"ס דמחתך והדר מבשל אם הוא בדוקא או שהרשות בידו לעשות כן אבל אם רצה להניחה מחוברת עדיף טפי וכן לאיכא דאמרי הנה מ"ס בהדי איל מבשל היינו רשב"י ובדוקא קאמר שהרי בהדיא קאמר אין בשילה אלא שנתבשל עם האיל אבל מ"ס דהיינו ת"ק בקדרה אחרת מבשל אם הוא בדוקא ומפיק לקרא מפשרטו לגמרי או אם הוא רצה לומר בקדירה אחרת היינו הרשות בידו לבשל בקדירה אחרת אבל אם רצה לבשלה באותו קדירה כפשטיה דקרא פשיטא שרשאי.

אמנם מדקאמר תלמודא ללישנא בתרא פליגי הנך אמוראי לרשב"י מכלל דת"ק דוקא בקדירה אחרת קאמר דאלת"ה אלא גם לת"ק רשאי באותו קדירה וגם לדידיה שייך בישול בששים או במאה א"כ גם לדידי' איתא להך פלוגתא דאמוראי אלא דהיא גופה קשיא מי הכריח להש"ס לומר דפליגי מקצה אל הקצה ומתוך כך נדחק לאוקמי אמוראי אליבא דרשב"י לחוד ונימא באמת דלת"ק הרשות לעשות כמו שירצה וממילא דקאי שיטת אמוראי לכ"ע: ונראה משום דסתם ת"ק בר פלוגתא דר"ש ע"פ רוב הוא ר' יהודה ואי הוה ס"ל לר"י שהרשות בידו לבשל בין בהדי איל ובין בקדרה אחרת ולשיטת הפוסקים דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן והחידוש דזרוע בשילה הוא שמצוה לבטלו והיינו למ"ד דוקא בהדי איל אבל אי הוה אמרינן שהרשות בידו כמו שירצה א"כ אין זה חידוש וקשיא לר"י למה לא נגמור מזרוע בשילה דמין במינו בטל.

ולפי זה צריכין אנו לומר דאביי דמוקי ברייתא דזהו היתר וכו' כר"י הוא לל"ק דלכ"ע בהדי איל מבשל דאי ללישנא בתרא א"כ ס"ל לת"ק דאיהו ר"י דבקדרה אחרת מבשל לה וא"כ ליכא כאן היתר הבא מכלל איסור. ומעתה נחזי ללישנא קמא דמ"ס מבשל והדר מחתך היינו דוקא בין לפירוש התוס' דהיינו ת"ק ושלימה היינו מחוברת א"כ הרי קאמר אין בשילה אלא שלימה ובין לפירש"י דרשב"י סובר מבשל והדר מחתך א"כ אין בשילה אלא עם האיל דקאמר היינו מחוברת אבל הא מספקא לן מ"ס דמחתך והדר מבשל אם הוא בדוקא או רשות והנה מדהקדים מ"ס מחתך והדר מבשל היינו בדוקא שאם היה מקדים מ"ס מבשל והדר מחתך ואח"כ היה אומר ומ"ס מחתך והדר מבשל שייך לומר לאוסופי על דברי הראשון בא אבל כיון שעדין לא הזכיר שום דבר שיהיה מעלה לבשל והדר לחתך רק התחיל מ"ס מחתך והדר מבשל בודאי בדוקא קאמר וזה היה כוונת הגמ' מה שהקדים מ"ס זה קודם: וההכרח שהכריח הגמרא להרחיק הפלוגתא בזה מן הקצה אל הקצה נלע"ד לכל השיטות דלשיטת רש"י דמ"ס מחתך והדר מבשל הוא ת"ק הדבר מוכח מדקאמר ת"ק אין בשילה אלא שלימה ולמעוטי דבר אתי דאל"כ נימא סתם בשילה שלימה ומדקאמר בלשון שלילה ממעט איזה דבר ואין לומר דמעט שא"צ להיות מחוברת הא מדקאמר בשילה שלימה מכלל שא"צ להיות מחוברת שאם היה צריך להיות מחוברת נימא שתהיה מחוברת וממילא שהיא שלימה ומדקאמר בלשון שלילה ודאי שכוונתו שאינו רשאי להניחה מחוברת ולדעת התוס' דמ"ס מחתך היינו רשב"י ג"כ מוכח מדקאמר בלשון שלילה דלדעת רש"י אמר בלשון שלילה לומר שזה שאמר ת"ק דבשילה הוא שלימה אמר הוא אין בשילה כמו שאתה אומר שלימה אלא

בשילה היינו עם האיל במחובר אבל לדעת התוס' הת"ק בעי מחובר ור"ש לא בעי מחובר והוה ליה למימר בשילה שנתבשלה עם האיל וממילא ידעינן שא"צ להיות מחובר דאי מחוברת פשיטא שנתבשלה עם האיל ולכך צריך לומר שאתי לשלול שאינו רשאי להניחה מחוברת: אמנם לדעת התוספות דשלימה דת"ק היינו מחוברת קשה הוה ליה למימר בשילה שלימה ומה אתי לשלול.

ונראה ע"פ מה שמבואר למטה בתוס' בד"ה רבא אמר שכתבו דלפעמים שהזרוע ומקצת מן האיל היו חוץ לרוטב ונותן הזרוע טעם במה שבחוץ. והנה לשטת ר"י לעיל (בדף צו ע"ב) בתוס' בד"ה אם יש וכו' עיין שם דברים אלו מרפסין איגרין דמה בכך שמקצת האיל מבחוץ לרוטב כיון שמקצתו מבפנים הרוטב מבלבל הטעם בכלו ולדברי ר"י צ"ל דגרס בגרסתו"ת לקמן בתוספות בד"ה גלי רחמנא דגרס לא נצרכא אלא להיתר מצטרף לאיסור ודברי התוס' הללו הם לשטת רש"י אלא דקשיא לי גם לשטת רש"י לא אתי שפיר דהא מוכח בתוס' לעיל בשיטה דירך שנתבשל בה ג"ה (דף צו ע"ב) בדבור המתחיל אם יש דאפילו לרש"י או לר"י אפילו כולה חוץ לרוטב דלא מצרפינן שאר חתיכות שבקדרה מכל מקום אותה חתיכה שאיסור נבלע בה משערינן בכולה שהרי כתבו שם דהך דירך מיירי במקצתה חוץ לרוטב לשטת רש"י ולשטת ר"י בכולה חוץ לרוטב ואפ"ה מבואר שם אם יש בה בנ"ט ומשערינן עכ"פ בכל אותה חתיכה וא"כ האיך כתבו התוס' כאן דמיירי שמקצת האיל חוץ לרוטב ומה בכך הרי אפ"ה בכל האיל משערינן ובזה ניחא לי מה שהקשה הרשב"א איך שיערו הנך אמוראי מר בששים ומר במאה והלא איכא גם מים בקדרה ויהיה הרבה יותר מהשיעור ואם נימא ששיערו עם המים א"כ נתת דבריך לשיעורים דלפעמים יהיה הרבה מים ולפעמים מעט.

ולפי מה שכתבתי ניחא דהמים אין לצרף כיון דלפעמים הזרוע חוץ לרוטב אבל האיל בכל גווני משערינן בכוליה שהרי עכ"פ קצתו תוך הרוטב והאיל כלו מתבשל כאחד והוא גוש אחד ומצטרף כלו. ונחזור לדברי התוס' שסתרי אהדדי ונלע"ד דעד כאן לא כתבו התוספות לעיל (דף צו) דאותה בודאי משערינן בכוליה אלא בירך שנתבשל בג"ה שהוא מחובר בו ולכך נבלע בכלו אף אם אין החתיכה ברוטב מ"מ כיון שהוא בקדירה ע"י הבל הקדירה נבלע בכל אותה חתיכה אבל כאן שכתבו התוס' דלפעמים הזרוע ומקצת מן האיל חוץ לרוטב אתי לשטת מאן דסבר מחתך והדר מבשל ואין הזרוע מחובר לאיל רק מונח עליו ולכך חוץ לרוטב אינו נבלע רק במה שנוגע כדי נטילה ואין כאן ששים: ובזה עלה על דעתי לומר דת"ק ורשב"י ללישנא קמא פליגי בפלוגתא דרש"י ור"י דמאן דאמר מבשל והדר מחתך סבר כשטת רש"י דאפילו מקצתו תוך הרוטב אין הרוטב מבלבל הטעם בכלו ולכך היה צריך להיות מחובר בשעת בישול דאל"כ יש לחוש שיהיה מקצתו חוץ לרוטב אבל כשהוא מחובר לא איכפת לן במה שמקצתו חוץ לרוטב ומאן דסבר מחתך והדר מבשל סובר כשטת ר"י וא"כ אף שיהיה מקצת מן האיל חוץ לרוטב והזרוע לא תהיה מחובר בו אפ"ה פליטת הזרוע לתוך האיל מבלבל בכולו על ידי הרוטב שמקצתו בתוכו: ובזה ניחא דרש"י פירש אין בשילה אלא שלימה שלא ידע באיזה לשון והתוס' כתבו בשל לה והנה לל"ק לתוס' לת"ק שלימה היינו מחוברת לאיל ואיך נפקא לן זה מבשילה ונראה משום דיש לדקדק הא כל הקדשים נאכלים בכל מאכל ולמה דקדקה התורה באיל נזיר להיות מבושל אמנם הטעם משום דכאן הצריכה התורה

לבשל האיסור עם ההיתר בקדירה וצריך בישול ואי הוה צלי או צלי קדר לא משערינן רק כדי נטילה ולפעמים יהיה שמנונית הרבה ולא יהיה אפילו רוב ק"ו שלא יהיה ששים או מאה ולכן הצריכה לבשל בקדירה כדי שיתבלבל הטעם בכל האיל וכל זה אם הוא מחובר אבל אם אינו מחובר מה מועיל הבישול הלא לפעמים הרוטב מתמעט ויהיה חוץ לרוטב ולכן קאמר ת"ק אין בשילה אלא שלימה ממה דדקדק הכתוב להיות דוקא מבושל מכלל שהוא מחובר ונראה דגם רש"י לא נעלם ממנו דברי התוס' דבשלה היינו בשל לה אלא דהוה קשיא ליה ללישנא בתרא דלת"ק בקדירה אחרת מבשל וא"כ אין כאן ביטול איסור כלל וא"כ למה דקדק הכתוב שיהיה דוקא מבושל אלא צ"ל דבאמת ת"ק דסבר בקדירה אחרת מפיך ליה לקרא מפשטיה לגמרי ובשילה אין פירושו כלל על בישול ואין בשילה אלא שלימה וא"כ ליכא למימר דבשילה היינו בשל לה שהרי אין פירושו כלל לבשל ולכך פירש רש"י לא ידעתי באיזה לשון.

והנה קצת רצו לומר דמה שכתבו התוס' דלפעמים הזרוע ומקצת מן האיל חוץ לרוטב אתי גם לשטת ר"י ומיירי שהאיל היה מנותח לנתחיו ומונח חתיכה מן האיל מקצתו חוץ לרוטב ועל חתיכה זו מונח חתיכה אחרת מן האיל עם הזרוע ואז אפילו לר"י החתיכה שכולה חוץ לרוטב נאסרת: אמנם לענ"ד נראה דלכ"ע האיל לא היה מנותח ואמינא בה טעמא חדא דהא צריך להבין לרבא לדברי התוספות דכאן באיל נזיר מותר אפילו בליכא רוב וא"כ היכי ילפינן מניה ששים ומאה אפילו לאסמכתא דהא היה כאן מותר לגמרי אפילו בלי ביטול כלל ואמנם עולה על דעתי דרבא הך ברייתא מפרש דקתני זהו איסור הבא מכלל היתר וס"ל להך ברייתא כמ"ד מחתך והדר מבשל ומשכחת איסור מכלל היתר והנך אמוראי דילפי מהכא מר למאה ומר לששים סברי כמ"ד מבשל והדר מחתך ושפיר משערינן בכולו והא דאמרינן לל"ק אליבא דכ"ע היינו קודם שזכינו לסברת רבא אליבא דברייתא שכאן הוא היתר הבא מכלל איסור ולא עלה על דעתו החשש שישאר קצתו חוץ לרוטב אבל למסקנא לאו לכ"ע הוא וכן מה דקאמר ללישנא בתרא אליבא דרשב"י לא קאי במסקנא.

אבל אם נימא שהאיל היה מנותח והנה האיל עצמו לא הוזכר כלל בפלוגתא דתנאי אם היה שלם או לאו ואם מצינו ברייתא שהיה מנותח אז לכ"ע היה מנותח וא"כ איך גמרי הנך אמוראי מאה וששים כלל הא למסקנא לא היה לא מאה ולא ששים אלא ודאי שאין סברא כלל לומר שהאיל היה מנותח: ועוד אומר אני דהנה התוס' כתבו בד"ה מאי חזית וכו' ואע"ג דלחומרא מקשינן וכו' וכן בסמוך פריך ונגמר מהכא לקולא משום דאיכא לאוקמי קרא דמשרת וחטאת להיתר מצטרף וכו' והנה אומר אני דזה שפיר יכולין אנו לומר דאף דהתירה התורה באיל נזיר טעם כעיקר מ"מ היתר מצטרף לאיסור לא התירה כאן ואם יש שמנונית בעין צריך להסיר אבל איפכא ליכא למימר שהתורה התירה כאן שמנונית בעין דהיינו היתר מצטרף וכו' אבל טעם כעיקר לא התירה שהרי אם השמנונית הזרוע הוא בעין על האיל חוץ לרוטב ממילא נבלע בו ויש כאן טעם כעיקר וא"כ קשה לשטת ר"ת בד"ה גלי רחמנא דגריס הכא לא נצרכא אלא להיתר מצטרף וכו' א"כ קשה מאי מקשה מאי חזית דהרי לחומרא מקשינן וליכא למימר דנקיים שניהם ואיל נזיר שהיתר היינו היתר מצטרף וחטאת שאסר היינו טעם כעיקר שהרי אי מאיל נזיר ילפת להתיר היתר מצטרף ממילא גם טעם כעיקר מותר אלא ודאי שאף שמקצת שמנונית

מונח בעין על מקצת האיל שחוץ לרוטב מ"מ לא הותר טעם כעיקר משום דמה שנבלע בו ודאי נתבטל משום דקצתו תוך הרוטב וקאי ר"ת בשטת ר"י אי נמי בשטת רש"י ולמ"ד דמבשל והדר מחתך שאז ודאי נבלע בכלו וא"כ שפיר קאמר מה חזית דהרי נוכל ללמוד מאיל נזיר היתר מצטרף ומחטאת נוקי לטעם כעיקר וכל זה אם האיל היה שלם אבל אם האיל היה מנותח שפיר הותר כאן טעם כעיקר כמו היתר מצטרף לאיסור ודוק: ולפי מה שכתבתי טעם על שצריך כאן בישול הוא משום דבצלי אוסר כדי נטילה א"כ שפיר נוכל לומר דמ"ס בקדרה אחרת היינו אף בקדרה אחרת ואם ירצה באותו קדרה רשאי ומה דקאמר לל"ב רשב"י משום דלת"ק לל"ב קאמר אין בשילה אלא שלימה היינו דמפיק מפשטיה לגמרי שאין הפירוש כלל שיבשל ורשאי לעשות גם צלי וא"כ אז ליכא ביטול שהרי אוסר כדי נטילה ואפ"ה שרי ולפי זה הפלוגתא בין ה"ק לרשב"י דלרשב"י דסבר באותה קדרה אינו רשאי לעשותו צלי שאם היה רשאי לעשותו צלי לא אתיין הנך אמוראי כשום חד מנייהו ולפי זה על כרחך דאין הלכה כרשב"י שהרי משנה שלימה שנינו באיל נזיר נאכל בכל מאכל וא"כ הנך אמוראי מרשב"י ילפי לענין ביטול אבל מ"מ אין הלכה כמותו ואפ"ה הקדים מ"ס דרשב"י למ"ס דת"ק ובמה דסיים פתח א"כ שפיר הקשו התוספות על רש"י מה דשינה בלישנא קמא מ"ס דת"ק קודם רשב"י דלא כל"ב ונסתר תירוץ שלי שכתבתי משום דלת"ק הלכה כת"ק ולל"ב כרשב"י שהרי גם לל"ב הלכה כת"ק ובמה שכתבתי דלת"ב ת"ק מפיק מפשטיה לגמרי ובשילה אין פירושו בישול כלל נלע"ד לתרץ מה קשה לכאורה לל"ב במה ראה רשב"י בדברי ת"ק שבקדרה אחרת מבשל שבא לחלוק עליו וכי בשביל שהצריך שתהא הזרוע שלימה סובר שבקדרה אחרת מבשל לה כיון שפשוטו של מקרא שבאותה קדרה מבשל מי הגיד לרשב"י שת"ק מפיק לקרא בזה מפשטי' אמנם למה שכתבתי הדבר מוכרח מדמפיק לקרא בזה מפשטי' שאין בשילה פירושו מבושל כלל ומנ"ל הא אלא דקשה ליה מ"ש משאר קדשים וקשה הא שנא ושנא דכאן צריך רוטב שיבלבל הטעם שיבוטל בששים ואין לומר דאף בצלי בטל משום דמין במינו בטל ברוב וגם בכדי נטילה עכ"פ רוב איכא שהרי גם שפולט אינו פולט אלא מכדי נטילה בסמוך לו ומה שכתבו התוספות דלפעמים איכא שמנונית הרבה בעין זה דבר שאינו מצוי זה אינו שהרי ת"ק דר"ש הוא ר"י ולדידיה מין במינו לא בטל ושפיר בעי בישול ויבוטל ברוטב דרואין מינו כאלו אינו ושאינו מינו דהיינו המים רבים עליו ומבטל לו אלא ודאי מדלא שני ליה בין בישול ובין צלי ודאי שסבר שלא התירה התורה כלל בזה לבטל איסור כדרך שלא התירה גם בשאר איסורים לבטל איסור לכתחלה ודוקא בקדרה אחרת ושפיר אתא רשב"י לפלוגי עלה.

עוד נלע"ד רש"י דפירש מ"ס מחתך והדר מבשל היינו ת"ק ותוס' דפירשו דהיינו רשב"י לשטתייהו דהרי כתבתי דלשטת התוספות קשה כיון דלת"ק מסתמא הלכה כת"ק שהרי מהנך אמוראי אין שום הכרעה דהרי לל"ק אתיין אמוראי לכ"ע וא"כ למה הקדים רשב"י לת"ק אמנם התוס' לשטתייהו דכתבו לקמן בד"ה רבא אמר וכו' דנותן טעם היינו טעם גמור לפי שלפעמים מקצתו חוץ לרוטב וכבר כתבתי שזה דוקא למ"ד מחתך והדר מבשל והנה לכאורה קשה מה חסר לרבא בשנויא דאביי וצ"ל דלא ניחא ליה לרבא לאוקמי ברייתא דזהו איסור כר"י דמין במינו לא בטל משום דהוא דלא כהלכתא דדוקא בחמץ סבר רבא מין במינו לא בטל כרב וכמו שכתבו התוס' בפסחים (דף ל ע"א) ע"ש

וקשה הרי גם לאוקימתא דרבא דזהו היינו לטעם כעיקר אתי ג"כ דלא כהלכתא שהרי זהו דוקא למ"ד מחתך והדר מבשל דהיינו רשב"י לדעת התוס' אלא על כרחך דרבא סובר דבזה הלכתא כר"ש ב"י וא"כ לדעת התוספות גם בל"ק הלכה כרשב"י כדמוכח מדברי רבא ולכך הקדים מ"ס דרשב"י לת"ק אבל רש"י לשטתו דנותן טעם דרבא היינו טעם כל דהו דאסור בקדשים וא"כ אין מדברי רבא הכרע כלל אם מחתך והדר מבשל או להיפך וא"כ מסתמא לל"ק הלכה כת"ק וא"כ מ"ס הראשון היינו ת"ק: והנה לדברי רש"י צריכין אנו להבין מה חסר לרבא באוקימת' דאביי דלא נצרכה אלא לר"י דמין במינו לא בטל ולדברי רש"י אין לומר דלא רצה רבא לאוקמי דלא כהלכתא דהרי לקמן (דף קט ע"א) פסק רש"י כר"י דמין במינו לא בטל ומביא ראיה מדברי רבא בפסחים וא"כ לדברי רש"י פסק רבא עצמו כר' יהודה ולמה לא מוקי רבא כשמעתיא ונראה דזהו כוונת רש"י דהנה בדברי רבא פירש רש"י דס"ל דטעם כעיקר מדרבנן ומביא ראיה מדסיים במלתיה דרבא אטו לקולא גמרינן לחומרא גמרינן דמדאורייתא ברובה בטל ובדברי אביי לא פירש כן ואדרבא פירש להיפך וז"ל רש"י שם בדברי אביי מדאורייתא ברובה בטל כלומר אי לאו מהאי גמרינן הוה לן לבטולי ברובא משמע שבאמת לא בטל ברובא אפילו מדאורייתא משום דגמרינן מזרוע בשילה ונראה משום דלכאורה קשה בדברי אביי דאמר דזהו למעוטי שאר איסורים דמין במינו לא בטל קשה הרי גם בשאר איסורים אמרינן רואין מינו כאלו אינו ואף דאביי לית ליה רואין מינו כאלו אינו היינו לרב אבל לר' יהודה ודאי רואין מינו כאלו אינו וכמו שכתבו התוס' (בדף קח ע"א) בד"ה דאמר רבא ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו וא"כ העצמות יבטלו הבשר והבשר יבטלו העצמות דעצם ובשר שני שמות הם עיין בחידושי אליהו רבא כשמעתין אמנם אביי לשיטתו דס"ל במס' ע"ז דמין ומינו בטר טעמא אזיל וא"כ עצם ובשר חד טעמא נינהו ולפי זה רבא לשטתו דס"ל בטר שמא ולכך לא מצי לאוקמי כר"י אמנם גם לאביי קשיא דהא איכא מים בקדרה שהוא הרוטב וא"כ מין בשאינו מינו הוא ונימא רואין מינו כאלו אינו אלא דבלא"ה לא קשיא שבמים ליכא כדי ביטול וצריך לצרף האיל והאיל הוא מין במינו אמנם אם טעם כעיקר לאו דאורייתא א"כ מדאורייתא בטל במים לחוד שהוא אינו מינו ורואין מינו כאלו אינו וא"כ גם לר"י מותר אפילו בכל איסורין שבתורה וא"כ איך מוקי אביי זהו למעוטי שאר איסורים כר"י אלא דסובר אביי דטעם כעיקר מדאורייתא משום דיליף מזרוע בשילה לחומרא ומדאורייתא היא חומרא זו אבל בדברי רבא נהפוך הוא שהיה קשה לרש"י למה לא מוקי רבא כר' יהודה כשמעתין שהוא פוסק כר"י אלא ודאי משום דגם כר"י לא אתי משום דרואין מינו כאלו אינו ושאינו מינו דהיינו מים רבין עליו ומבטלו וקשה הא במים ליכא כדי ביטול אלא ודאי דסבר רבא טעם כעיקר מדרבנן: והנה הרמב"ם בה' מעה"ק פרק ט' הלכה ה' פסק דמבשלו ואח"כ מחתכו ע"ש בכ"מ וכתב הכ"מ דפסק כל"ק ופירש כפירוש התוס' דת"ק סבר מבשלו ואחר כך מחתכו ופסק כת"ק ולפי זה קשה על הרמב"ם למה הקדים הגמרא מ"ס דרשב"י בל"ק לת"ק כיון שהלכה כת"ק לכך נ"ל להיפך שהרמב"ם מפרש כרשב"י דמ"ס מחתך והדר מבשל היינו ת"ק וא"כ נקט הגמרא מ"ס כסדר דת"ק שנה בתחלה בברייתא ומה דפסק הרמב"ם דלא כת"ק היינו משום דקשיא ליה בדברי רבינא מה חסר לו בשינויא דרבא אלא ודאי דסבר מבשל והדר מחתך ולא משכחת טעם גמור באיל נזיר שאפילו יוצא מקצתו לחוץ

כיון שהוא מחובר בו בכולו משערינן וא"כ מוכח מדברי רבינא דהלכה כרשב"י דמבשל והדר מחתך ופסק כרבינא דבתרא הוא: אלא דקשיא כיון דל"ק אף דהלכתא כר"ש ב"י להרמב"ם אפילו הכי הקדים מ"ס שהוא ת"ק קודם רשב"י כסדר השנוי בברייתא א"כ לאיכא דאמרי למה הקדים מ"ס דרשב"י קודם לת"ק ונראה משום דל"ב ת"ק מפיק לקרא מפשטיה ורשב"י אתי כפשטיה דקרא הקדים פשטא דקרא לת"ק: דף קב ע"כ תוס' ד"ה שאין בו כזית וקשה לפירושו וכו' ויש לדחות כגון שאין באבר וכו'.

לכאורה קשה מי הכריחם לומר שאין באבר זה כזית בשר ודלמא יש בו כזית בשר אלא שהוא לא אכל ממנו רק חצי זית בשר. אלא שהתוס' לשיטתם (בדף קג ע"ב) בד"ה חלקו שצריך שיקח האבר כמות שהוא כלו לפיו וא"כ אם היה בו כזית בשר ולא אכלו כלו גם לר"י אינו חייב משום אמ"ה ולכך הוכרחו לומר שאין בו כזית בשר ומתוך כך הקשו על רש"י אבל רש"י לשטתו לקמן דחלקו מבחוץ היינו שחלק הכזית אבל אם לוקח כזית שלם לתוך פיו אף שהי' יותר גדול לא איכפת לן בזה וא"כ משכחת אבר שהיה בו כזית בשר בלא גידין ועצמות שבו ואכל ממנו כזית עם גידין ועצמות נמצא שלא אכל מן הבשר כזית שיתחייב משום בשר מן החי ודבר זה עצמו הוא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד דלדעת הרמב"ם אף אם חלק האבר לשנים אם יש בכל חלק האבר לשנים אם יש בכל חלק האבר שאין בבשר לבד כזית אם יש בחלק בין הכל כזית חייב ולדעת הראב"ד אם חלק האבר לשנים אף שלא הפריד הבשר מן העצמות ויש בכל חלק בשר גידין ועצמות מ"מ כיון ששוב אינו כברייתו בעינן כזית בשר עיין בפרק ה' מה' מ"א: אלא מה שקשה לי דברי התוס' הוא לפי מה דמסקינן בסוף שמעתין דל"ל לא משכחת חיוב אמ"ה אלא בגרומיתא זעירתא וא"כ פלוגתא דר"י ור"ל באוכל אמ"ה מן הטרפה הוא בגרומיתא זעירתא דאל"כ מה אריא מן הטרפה הא אפילו מן הכשרה פטור לר"ל וכבר איפלגי בי בחלקו מבפנים ופלוגתא כפולה למה ואם להודיע רבותא דר' יוחנן לחוד דחייב שתיים ואיסור חל על איסור א"כ מתחלה לא הקשה הגמ' כלום על ר"ל דהרי איכא למימר אידי ואידי בבהמה א' ומה דאמר דחייב שתיים מיירי בגרומיתא זעירתא אלא שאכל גם כזית בשרמאותה בהמה ומה דאמר ר"ל כאן דאינו חייב אלא א' מיירי בגרומיתא רבתא דפטור לר"ל משום אמ"ה אלא ודאי לא שייך לאוקמי פלוגתייהו בהא דא"כ מאי אריא מן הטרפה וזה אינו שייך לפלוגתא דידהו.

ומעתה כיון שיצא לנו מזה דע"כ הך פלוגתא דר"י ור"ל באוכל אמ"ה מן הטרפה מיירי בגרומיתא זעירתא אלא שאכל עוד בשר מאותו בהמה להשלים כזית טרפה וא"כ היא גופה קשיא איך אמרינן לר"ל דסובר לאו לאברים עומדת לא אתי איסור אבר וחייל על איסור טרפה והלא באותו אבר ליכא שיעור טרפה: ואם תרצה לומר דמיירי דמחובר לאותו גרומיתא זעירתא עוד בשר שאינו שייך לאותו אבר אבל עכ"פ משלים לכזית שיעור טרפה ואז כשאוכל אותו גרומיתא זעירתא אף בלא הבשר המחובר לא מקרי חלקו שהרי מה ששייך לאותו אבר שלם א"כ גם לרש"י מוקמינן שהיה מחובר בו בשר אחר שאינו שייך לאותו אבר ושייר אותו בשר לכך ליכא שיעור כזית בשר מן החי אמנם השלים לאכול שיעור טרפה אחרת: וכל זה אני אומר לסברת התוס' אבל אחרי מחילת כבודם ואחר נשיקת עפר רגלם של רבותינו מאורי עינינו בעלי התוס' אני אומר שאין הנדון דומה כלל למה דאמר ריש לקיש במס' שבועות במפרש חצי שיעור שהרי לפי

דמיונם של בעלי התוס' א"כ בטל כלל זה לגמרי שאין איסור חל על איסור שהרי תמיד יכול האיסור השני לחול על חצי זית שאין בו שיעור לענין איסור הראשון ויחול עליו איסור השני שיצטרף עם חצי זית אחר וכמו כן אתה אומר על כל חצי זית וחצי זית שבדבר ההוא והרי א"כ האיסור השני לגמרי אלא ודאי שאין זה סברא כלל דאיך תאמר שיחול איסור השני על חצי זית שאין בו שיעור הרי כשם שאין בו שיעור לאיסור הראשון הכי נמי אין בו שיעור לענין איסור השני ואיך יחול עליו ואם אמרת שיחול להצטרף עם חצי זית אחר מאיסור השני הכי נמי יכול להצטרף עם חצי זית אחר מאיסור הראשון ומאי אולמא דהאי מהאי וא"כ תמיד אפילו בחצי שיעור אמרינן איסור חל על איסור אבל התם לענין שבועה אם נשבע על חצי זית חלה השבועה על חצי זית ואין צריך צירוף כלל משום דבר שפיר אמר ריש לקיש אם נשבע שלא לאכול חצי זית נבילה דחייל השבועה ואין שייך לומר מושבע ועומד הוא ואין השבועה חלה על איסור נבילה שהרי לענין איסור נבילה אין איסור בחצי זית לחוד' בלי צירוף והשבועה חלה על החצי זית לחוד בלי צירוף.

וא"כ כאן באמ"ה אפילו אין באבר כזית בשר מ"מ משהו בשר יש בו ואין איסור אמ"ה חל על אותו משהו שהרי כבר אסור משום טרפה. מאי אמרת שאין איסור טרפה חל על חצי זית והאי משהו בעלמא הוא הרי גם איסור אמ"ה אינו חל על חצי זית משהו לחוד מאי אמרת שאמ"ה חל על צירוף גידין ועצמות הרי גם איסור טרפה חל על צירוף עוד בשר אחר הן מבהמה זו או מטרפה אחרת וסברה זו ברורה היא למבין ודי בזה לתרץ שטת רש"י להצילו מקושיית התוס' ובוזו נלע"ד להבין דעת קדושים הפלוגתא שבין הרמב"ם לראב"ד וז"ל הרמב"ם בפ"ה ממ"א הלכה ב' אחד אבר שיש בו בשר גידין ועצמות כגון היד והרגל ואחד אבר שאין בו עצם כגון הלשון והביצים והטחול והכליות והחלב וכיוצא בהן אלא שאבר שאין בו עצם בין שחתך כלו ובין שחתך מקצתו הרי זה אסור משום אמ"ה ואבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אמ"ה עד שיפרוש כבריייתו בשר גידין ועצמות אבל אם פירש מן החי הבשר בלבד אינו חייב עליו משום אמ"ה רק משום טרפה רצה לומר בשר מן החי שאיסורו משום בשר בשדה טרפה] כמו שבארנו עכ"ל וכתב הכ"מ שיצא לו זה ממה שנתבאר בסוף הסוגיא באוכל חלב מן הטרפה שחייב משום אמ"ה אלמא שהחלב קרוי אבר אעפ"י שאין בו עצמות וגידין וגם בודאי לא מיירי באוכל כל החלב כלו אלמא אפילו מקצתו שייך אמ"ה והראב"ד חולק עליו בפירוש מקצתו וכתב עליו וז"ל אמר אברהם תימא הוא זה ומ"ש זה מן הבשר מן החי שאין בו אלא משום טרפה עכ"ל: ואומר אני עפ"י מה דאמר ריש לקיש בנשבע שלא לאכול נבילה פחות מכשיעור שחל השבועה משום דחצי שיעור אין בו איסור נבילה ועל פי הוצעת הדברים שהוצעתי שאיסור נבילה החצי שיעור צריך צירוף ולענין איסור שבועה אין צריך צירוף ומעתה אבר מן החי לענין הבשר לחוד ממנו אפילו יש בבשר הרבה זיתים מ"מ לענין אמ"ה חצי שיעור מקרי שהרי בלי צירוף גידין ועצמות אין בו חיוב: ולענין טרפה הא ודאי שאין שייך איסור טרפה רק בבשר לבד אבל גידין ועצמות אפילו עצמות האיסור מעלין עם ההיתר לבטל האיסור כמבואר בי"ד סי' צ"ט וא"כ הא ודאי שאפילו אם בהמה בחיי' לאברים עומדת ונטרפה אחר שנולדה זמן רב אפ"ה איסור

טרפה חל על הבשר דהרי לענין אבר מן החי הבשר מקרי חצי שיעור שצריך צירוף ולענין טרפה הבשר לבדו יש בו שיעור ואין צריך צירוף.

ואף דאכתי יש בו איסור בשר מן החי ואיך יחול עליו איסור טרפה מ"מ הרי לדעת התוס' אפילו למ"ד בהמה בחיי' לאברים עומדת מ"מ לאו לבשר עומדת וא"כ לא שייך איסור בשר מן החי קודם שפירש מן החי וכבר קדמו איסור טרפה ולפי זה איך קאמר באוקימתא שלישית דאביי דכ"ע בהמה בחיי' לאברים עומדת ונטרפה לאחר מכאן ובאתי איסור טרפה וחייל אאיסור אבר קמפלגי דר' יוחנן סבר אתי חייל וריש לקיש סבר לא אתי חייל והדבר יפלא למה לא יחול לריש לקיש איסור טרפה על איסור אבר והרי זה דומה לחצי שיעור וצריך לומר דמירי באבר שאין בו עצם ואז גם לענין אמ"ה חל איסור אמ"ה על הבשר לבדו כמו באיסור טרפה ולכך לא אתי טרפה וחייל על אמ"ה אלא דקשה דאכתי לענין אמ"ה צריך כל האבר וכל כזית וכזית ממנו לחוד לא מהני וצריך צירוף כלו ואיסור טרפה חל על כל כזית וכזית שבו ואין שום כזית ממנו צריך צירוף חברו ואכתי יחול איסור טרפה על איסור אמ"ה כשם שחל איסור שבועה על חצי שיעור לריש לקיש אלא ודאי דאבר שאין בו עצם גם לענין אמ"ה אין צריך צירוף וכל כזית וכזית שבו יש בו שיעור שלם לענין אמ"ה ומוכח כדברי הרמב"ם דאבר שאין בו עצם אפילו מקצתו יש בו משום אמ"ה והראב"ד החולק וס"ל שבמקצתו לית ביה משום אמ"ה צ"ל שלא ס"ל כדעת התוס' אלא ס"ל דכשם שבהמה בחיי' לאברים עומדת הכי נמי לבשר עומדת וא"כ כשם שחל אמ"ה משעה שנולדה הכי נמי חל בשר מן החי משעה שנולדה וא"כ לא אתי איסור טרפה וחייל על איסור בשר מן החי.

ולפי זה לקמן בסוף הסוגיא באוכל חלב מן החי מן הטרפה דקאמר ג"כ בלישנא בתרא דמאן דאמר שתיים סובר דלא אתי איסור טרפה וחל על אמ"ה. הנה אם נימא דחלב לא מקרי בשר כלל וא"כ אין בחלב רק איסור אמ"ה ולא איסור במ"ה א"כ קשה למה לא יחול איסור טרפה על אמ"ה דהרי לענין אמ"ה צריך צירוף כלו וכל כזית שבו מקרי חצי שיעור ואף דלקמן אליבא דר' יוחנן קיימינן ור"י ס"ל דגם חצי שיעור אסור מן התורה וגם בחצי שיעור איכא למימר אין איסור חל על איסור מ"מ הרי כתבו התוס' במס' שבועות (דף קב ע"ב) בד"ה אהיתרא קמשתבע דאפילו לר"י דחצי שיעור אסור מן התורה מ"מ לא שייך לומר מושבע ועומד מהר סיני.

א"כ לא שייך ג"כ לומר בו אין איסור חל על איסור עיין שם ועיין כאן במכילתין בתוס' בד"ה שאין בו כזית ונחזור לראשונות דאם חלב לא מקרי בשר לא אתי שפיר מה דאמר בסוגיין דלא אתי איסור טרפה וחל על אמ"ה לדעת הראב"ד אלא ודאי מוכח מסוגיא דלקמן דחלב מקרי בשר וא"כ מלבד איסור אמ"ה דשייך בי' שייך ג"כ איסור בשר מן החי ובזה מתורץ פליאת הבית חדש בי"ד סימן צ"ח וז"ל והר"ן פג"ה כתב דתרבא ובישראל מין במינו הוא ובפרק בתרא דע"ז הביא הר"ן ראי' מדאמר סוף פג"ה אכל חלב מן החי מן הטרפה חייב שלש כלומר משום חלב ומשום בשר מן החי ומשום בשר מן הטרפה אלמא חלב בשר אקרי עכ"ל וכתבהב"ח על זה וקשה לי דבסוגיא מבואר דמשום אמ"ה חייב ולא משום בשר מן החי דבשר מן החי וטרפה בלאו אחד קיימי עכ"ל הב"ח והנה הר"ן הביא ראיה זו בשם הראב"ד והראב"ד לשיטתו דלדידי' מוכח שגם איסור

במ"ה יש בחלב ובודאי החיוב משום אמ"ה אבל אי לאו דהיה בו גם איסור בשר מן החי לא הוה אתי שפיר מ"ש שם בגמ' שאין טרפה חל על אמ"ה ועם כי הוא קצת דחוק בלשונו של הראב"ד אבל הראי' היא נכונה.

אלא דקשה אכתי מאי טעמא דמאן דאמר שתיים הרי אף דסובר דלא אתי איסור טרפה וחייל איסור חלב מ"מ יש כאן שלש דחיילי אהדדי דהיינו אבר מן החי ובשר מן החי וחלב. ודע שזה קשה לי ג"כ על דברי התוס' כאן בסוף ד"ה שאין בו שהוכיחו דאפילו עומדת לאברים אינו עומדת לבשר מדנקט לקמן חלב מן החי מן הטרפה וכו' ולמה לא הוכיחו הוכחה יותר חזקה דאי עומדת לבשר וא"כ איך משכחת לאוקימתא אחרונה שיתחייב רק שתיים ואפילו על התוס' קשה יותר מאשר קשה לדדידי דלדידי אוכל לומר דמיירי שלא התרו בו רק משום חלב ומשום אמ"ה ומשום טרפה אבל משום בשר מן החי לא התרו בו ולכן אינו חייב משום בשר מן החי ופליגי ר"י ורשב"ל אם חייל טרפה על אמ"ה אבל להתוס' אם היה זה סברא לומר שלא התרו בו א"כ נסתר קושיית התוס' שם בתחלת הדבור שהקשו על פרש"י דלמה לא יתחייב גם לריש לקיש שתיים משום טרפה ומשום בשר מן החי.

דדלמא מיירי שלא התרו בו משום בשר מן החי. והנה סברא זו שחידשו התוס' דאפילו למ"ד לאברים עומדת מ"מ לאו לבשר עומדת הנה התוס' הוכיחו דבר זה מהגמרא אבל לא נתנו שום טעם בדבר רק כתבו הדבר כחקה בלי טעם לחלק בין אברים לבשר ואני אתן טעם בדבר ומתוך זה יתחדש לנו שדבר זה במחלוקת שנוי' ותליא בפלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל והנה גבי אברים כתיב לא תאכל הנפש עם הבשר דהיינו כל זמן שהנפש הוא עם הבשר והרי גם בחיי הבהמה הנפש היא עם הבשר ולכן אם בהמה בחייה לאברים עומדת א"כ נאמר לאו זה להזהיר עלי' גם בחיי' אבל בשר מן החי אזהרתו מקרא אחרנא ובשר בשדה טרפה לא תאכלו בין לפי מה שהסבירו בו רש"י ותוס' דהיינו שפירש ממקומו דבשדה משמעותו שפירש ממקומו ובין לפי מה שהסביר בו הרמב"ם בפ"י ממ"א שהוא בכלל טרפה דמה לי נטרפה כולה ומה לי נטרף ממנה אבר לכל הפירושים לא שייך לאו זה כי אם לאחר שכבר פירש שאז הוא בשדה ואז נטרף אבל כל זמן שמחובר בבהמה אינו בשדה ואינו בכלל נטרף ולא שייך לאו זה כלל ולכן אף למ"ד בהמה בחיי' לאברים עומדת וחל איסור אמ"ה בחיי' אבל איסור בשר מן החי לא שייך קודם שפירש מן החי וכל זה לר' יוחנן דדריש בשר מן החי מובשר בשדה וגו' אבל רשב"ל דדריש אמ"ה ובמ"ה שניהם מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר א"כ כי היכי דשייך לאו זה בחי' לענין אבר שייך ג"כ לענין בשר ואין שום טעם לחלק בין אבר מן החי לבשר מן החי ושניהם תלויים ועומדים בסברא אם בחי' לאברים עומדת א"כ כשם שעומדת לאברים כך עומדת לבשר.

ומעתה תבאר לנו אוקימתא שלישית של אביי דמוקי דלכ"ע בהמה בחי' לאברים עומדת ונטרפה לאחר מכאן באתי איסור טרפה חייל איסור אבר קמפלגי מ"ס אתי וחייל וכו' והנה אין שום טעם שיחול איסור טרפה על איסור אבר שהרי איסור אבר מקרי איסור חמור דאיסור גם לבני נח ואיסור טרפה הוא איסור קל ואיך יסבור ר' יוחנן שחייל ואם סבר ר' יוחנן בכל התורה כלה איסור חל על איסור אף שאינו לא כולל ולא מוסיף דבר

זה לא שמענו בכל הש"ס ועוד דהוה ליה למימר מ"ס איסור חל על איסור דהוה משמעותו דסובר כן בכל התורה אבל למה שכתבתי נלע"ד טעם הדבר דדוקא כאן סבר דחייל משום דמיירי באמ"ה שיש בו בשר גידין ועצמות וכבר כתבתי שבזה הבשר לחוד מקרי לענין אמ"ה חצי שיעור שהרי אינו חייב על בשר לחוד בלי צירוף גידין ועצמות ומשום במ"ה לא חייל לר' יוחנן מחיים אף שסובר בהמה בחי' לאברים עומדת וא"כ הי' לנו לומר שגם לבשר עומדת מ"מ הלאו דבשר בשדה טרפה לא שייך מחיים וא"כ הבשר מקרי חצי שיעור ולענין טרפה מקרי כזית מן הבשר שיעור שלם ושפיר חייל אפילו לר"י דסובר חצי שיעור אסור מן התורה מ"מ לא אמרינן בי' אין איסור חל על איסור כמ"ש לעיל בשם התוס' במס' שבועות ולכך סובר ר' יוחנן לפי שיטתו דחייל איסור טרפה על איסור אמ"ה וריש לקיש לשיטתו דסובר אזהרה דבשר מן החי אתי מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר ומקרא זה קאי על אבר ועל בשר מן החי וא"כ אי בהמה בחי' לאברים עומדת גם לבשר עומדת וכי היכי דחייל איסור אמ"ה מחיים חייל ג"כ איסור במ"ה מחיים ולכך לא חייל איסור טרפה כלל על איסור אמ"ה לפי שכולל ג"כ איסור בשר מן החי: ובזה נראה לענ"ד לתרץ קושיית מהרש"א שהקשה בד"ה בא"ד וא"ת להווא לישנא וכו' וזה לשון מהרש"א ועוד קשה האיך מצאנו ידינו ורגלינו להך לישנא דלעיל דסבר ר"י בהמה בחי' לאברים עומדת ואיסור טרפה חל על איסור אבר היכי משכחת לי' הכא באכל חלב וכו' דלא מחייב אלא ב' דבשום גוונא לא מצית לאשכוחי עכ"ל מהרש"א.

ולדידי אתי שפיר דדוקא לעיל סובר ר"י דאיסור טרפה חל משום בשר מן האבר הוה רק חצי שיעור ולעיל באבר שיש בו עצמות וגידין מיירי אבל כאן באוכל חלב דלדעת הרמב"ם החלב מקרי אבר ואפילו מקצתו מקרי אבר וא"כ כיון דבחי' לאברים עומדת חייל איסור אמ"ה על כל זית וזית מן החלב ולכך לא אתי איסור טרפה וחייל על איסור אבר ואינו חייב אלא ב' ודו"ק: עוד נלענ"ד לחזק ראייתו של הראב"ד דחלב ובשר הוה מין במינו וחלב אקרי בשר מסוגיא זו שהביא ממנה הראב"ד ראייה מאוכל חלב מן החי מן הטרפה דהנה יש להקשות לאוקימתא קמייתא דפליגי הנך תרי לישני דר' יוחנן אם בהמה בחי' לאברים עומדת דר' חייא בר אבא סובר לא לאברים עומדת ור' אבוה סבר לאברים עומדת א"כ קשה למה פליגי בחלב והוה להו לאיפלוגי באבר מן הטרפה דלמר חייב שתיים ולמר חדא ובהך פלוגתא עצמו דפליגי ר' יוחנן וריש לקיש לאוקימתא קמייתא דאביי וצריך לומר.

דאפילו לר' חייא בר אבא חל איסור אבר על טרפה דקיל רק על איסור חלב דחמיר לא חייל וכמו שכתבו התוס' בשמעתין בסוף ד"ה דאיסור חלב וכו'. אלא דלפי זה קשיא איפכא למה הוזכר טרפה בפלוגתייהו כלל ונפלגי באוכל חלב מן החי דלמר חייב שתיים שלאברים עומדת ואיסור חלב ואיסור אמ"ה בהדדי חיילי ומ"ס לאו לאברים עומדת ולא אתי איסור אבר וחייל על איסור חלב [וחוץ לדרכינו נלע"ד דרבנותא קמ"ל אף שהיא ג"כ טרפה ועל טרפה דקיל חייל אמ"ה וקמ"ל רבנותא דאף דחייל על טרפה לא חייל על חלב ולא אמרינן מגו דחייל אטרפה חייל נמי אחלב] אלא צריך לומר דחלב הוה מין בשר וכשם ששייך בו איסור אמ"ה שייך בו ג"כ איסור בשר מן החי ולדעת רש"י אף למ"ד לאו לאברים עומדת לבשר עומדת וכמ"ש כאן התוס' בשמו וא"כ באוכל

חלב מן החי לכ"ע חייב שתים משום חלב ומשום בשר מן החי לכך פליגי באוכל חלב מן הטרפה מן החי שאז אין לנו נפקותא מאיסור בשר מן החי לר' יוחנן שהרי כבר לוקה משום בשר מן הטרפה ומעתה פליגי אם אמ"ה חל על חלב וא"כ ממילא מוכח דינו של הראב"ד דחלב מקרי בשר ודוק אלא דקשה אכתי נפליגי באוכל חלב מן החי לחוד ולמר לוקה שלש משום חלב ומשום בשר מן החי ומשום אמ"ה דלר' יוחנן בשר ואבר חלוקים בלאוים ולמר אינו חייב אלא שתים דבהמה לאו לאברים עומדת ולא אתי איסור אמ"ה וחייל על איסור חלב וקושיא זו הקשו התוס' כאן בד"ה שאין בו כזית וקושיא זו ודאי קשה על הראב"ד שהתוס' דחו קושיא זו ואמרו דאפילו למ"ד לאברים עומדת מ"מ לאו לבשר עומדת אבל הראב"ד שכתב בהדיא באוכל חלב מן החי שחייב משום בשר מן החי קשה קושיית התוס'.

: ונראה משום דגם באיסור בת אחת איכא למ"ד דלא חיילתרווייהו אלא החמור דוחה את הקל ואינו מניחו לחול: והנה לשטת הכסף משנה בפרק ט' מה' מלכים הלכה יוד דלר' יוחנן דאיסור בשר מן החי נפיק מקרא דבשר בשדה טרפה א"כ בן נח אינו מוזהר על בשר מן החי ומעתה אומר אני דאבר מן החי וחלב כל אחד מקרי איסור חמור נגד חבירו וא"כ באיסור בת אחת חיילי תרווייהו שאין כח בשום אחד מהם לדחות חבירו שהרי בדבר אחד חבירו חמור ממנו וחומרא דחלב הוא שיש בו כרת וחומרא דאמ"ה הוא שלא הותר מכללו וגם אסור לבני נח משא"כ חלב וכן בשר מן החי וחלב יש לכל אחד חומרא חלב יש בו כרת ובשר מן החי לא הותר מכללו משא"כ אמ"ה ובשר מן החי אמ"ה מקרי איסור חמור ובשר מן החי מקרי איסור קל דאמ"ה אסור לב"נ ובשר מן החי מותר לבני נח וא"כ היכא דאתו שניהם בבת אחת אמ"ה חל ובשר מן החי נדחה מפני איסור אבר ואינו חל ומעתה באוכל חלב מן החי לכ"ע אין בו רק איסור חלב ואיסור אמ"ה אבל איסור בשר מן החי נדחה ולכך פליגי באוכל חלב מן החי מן הטרפה וא"ת א"כ גם מן הטרפה למה יתחייב שלש אף שכולהו בהדדי אתי מ"מ טרפה נגד אמ"ה הוא איסור קל ויודחה מפניו יש לומר שעכשיו לאו זה דבשר בשדה וכו' כולל בבהמה זו שני איסורים איסור בשר מן החי ואיסור טרפה ואף שאינו חייב על שתיהן רק אחת מ"מ שני איסורים יש כאן ומקרי שניהם יחדיו איסור חמור נגד אמ"ה שאין בו רק איסור אחד וגם אמ"ה מקרי חמור שאסור לב"נ ולכן שום אחד אינו נדחה וחייב שלש ובזה ג"כ מוכח דחלב מקרי בשר שאל"כ היה איסור טרפה נדחה לגמרי וחוי' לדרכינו יש לומר דטרפה ואמ"ה כל אחד מקרי חמור נגד חבירו דאמ"ה יש בו חומר שאסור לב"נ וטרפה חמור שאין היתר לאיסורו בשחיטה משא"כ אמ"ה שיש לו היתר בשחיטה) אלא דקשה לאוקימתא אמצעית שהוא ואי בעית אימא דכ"ע בהמה בחי' לאו לאברים עומדת ובאתי איסור אבר וחייל אאיסור חלב ואאיסור טרפה קמפליגי א"כ קשה לפליגי באוכל חלב מן החי לחוד שאינו טרפה וכיון דלאו לאברים עומדת א"כ כשנולדה חלו איסור חלב ואיסור בשר מן החי דלרש"י לבשר ודאי עומדת ומ"ס אבר חייל אחלב ואבשר מן החי ומ"ס לא אתי חייל: אלא דקושיא זו גם לפי תירוץ התוס' קשה דלפליגי לאוקימתא זו כנ"ל ומ"ס אבר חייל אאיסור חלב וכי היכי דחייל אבר חייל נמי בשר ותריווייהו בהדדי קחיילי וחייב שלש ומ"ס אינו חייב אלא אחת דאבר ובשר לא חיילי אחלב ואי משום דרצה להשמיענו למ"ד שתים שטרפה חל על חלב זה אינו רבותא דהרי

התורה אמרה שיחול: ואמנם אולי גם התוס' סברי כסברת הכ"מ וא"כ בשר מן החי אינו חמור כמו אמ"ה ובודאי לא חל אחלב וליכא תלתא: ועוד נלענ"ד דלתוס' לא קשה.

מידי משום דלמ"ד חייל איסור טרפה ואיסור חלב בכל אחד איכא רבותא אי קמ"ל דחל על חלב הוה אמינא משום דהותר מכללו אבל טרפה דלא הותר מכללו לא חייל עלה אמ"ה ואי קמ"ל דחל על טרפה משום דקיל אבל חלב דחמור אינו חל עליו אמ"ה קמ"ל דחל על תרווייהו. אבל לשטת רש"י דבשר מן החי לכ"ע בחיים חל א"כ נפליגי לאוקימתא אמצעית באוכל חלב מן החי וכשנולדה חלו איסור חלב ואיסור במ"ה ולכ"ע לאו לאברים ומ"ס אתי איסור אבר וחייל איסור חלב ואיסור במ"ה אף דחלב חמור ובשר לא הותר מכללו ומ"ס לא חייל ונלע"ד דמה דאמ"ה חל על בשר מן החי למ"ד לאו לאברים עומדת אין זה שום רבותא שהרי רחמנא אמר שיחול דהרי לדעת רש"י תמיד בשר חל משנולדה ואי אמרת אין אמ"ה חל על איסור בשר מן החי א"כ לא משכחת איסור אבר מן החי כלל והיכא דלא משכחת בענין אחר ודאי חייל וכמ"ש התוס' במכילתין (דף).

צ ע"א) ד"ה אלמא וכו' לענין גיד הנשה ע"ש אבל על איסור טרפה דלא גלי רחמנא שיחול וגם לא הותר מכללו הוה אמינא דלא חייל קמ"ל דחייל: והנה הבאתי דברי הכ"מ שסובר דלר"י אין בשר מן החי אסור לב"נ ותמה על הרמב"ם שם שפסק שאסור לב"נ כיון שהרמב"ם פסק כר' יוחנן א"כ איך פסק שאסור לב"נ ואני אומר להביא ראיה לדברי הרמב"ם ומתחלה נחרץ דברי רש"י שכתב באוקימתא שני' דאביי שנטרפה מן הבטן והמהרש"א תמה על זה וכתב דאין זה מדוקדק דעכשיו דאנן קיימינן דלאו לאברים עומדת אי נמי שנטרפה לאחר מכאן הוה שפיר איסור טרפה קדים ע"ש במהרש"א.

ואני אומר דרש"י לשטתו דס"ל דאפילו למ"ד לאו לאברים עומדת מ"מ לבשר עומדת אלא שאעפ"כ אינו חייב לר"ל שתיים משום אמ"ה ומשום במ"ה משום דמיירי דלא אכל מבהמה זו כזית בשר רק בצירוף גידין ועצמות ומטרפה אחרת השלים לכזית בשר כמו שכתבו התוס' בשמו וא"כ על כרחך לאוקמי שנטרפה עם יציאת רובה דאל"כ לא הוה חייל איסור טרפה על איסור בשר מן החי שחל לכ"ע משנולדה והא דלא מוקי הגמ' באמת פלוגתייהו בכה"ג ולר"י חייב שתיים משום אמ"ה ובשר מן החי אף דלאו לאברים עומדת וקדים איסור במ"ה מ"מ סובר ר' יוחנן דאיסור אבר אתי וחייל דהרי גם עתה מוקי לר"י דאיסור אבר חייל על איסור טרפה ולריש לקיש אינו חייב רק משום בשר מן החי מתרי טעמי חדא דלא חייל אבר כלל ועוד שאפילו חייל מ"מ לר"ל אבר ובשר מחד קרא נפקי ואינו חייב אלא א' והא דנקט טרפה לרבותא דר"ל שאף שהוא מן הטרפה ולר"ל טרפה ובמ"ה תרי לאוי נינהו מ"מ לא חייל טרפה שנטרפה לאחר מכאן על איסור במ"ה יש לומר משום דגם לר' יוחנן לא אמר לאוקימתא זו דאיסור אמ"ה חל על איסור במ"ה כי אם איסור טרפה דקיל שאינו אסור לב"נ אבל על איסור בשר מן החי שחמור כמוהו שג"כ אסור לב"נ באמת לא חייל אלא שעכשיו שנטרפה מן הבטן וחל איסור טרפה ואיסור במ"ה כאחד מתוך שחל אמ"ה על טרפה שהוא איסור קל חייל נמי על בשר מן החי אף שהוא חמור וממילא מוכח כדעת הרמב"ם דבשר מן החי אסור לבני נח: ובזה אין אנו צריכין לדוחק של התוס' שכתבו בד"ה מ"ס ר"י וכו' דאף דמוקי ר"י

מתני' בכולל מ"מ איהו לדידי' לית ליה אפילו איסור מוסיף לאוקימתא קמייתא דאביי ולדידי שפיר אית ליה והא דהוצרך לומר דס"ל דלאברים עומדת משום דאל"כ לא חייל איסור אמ"ה על בשר מן החי כלל שאינו נחשב נגדו איסור מוסיף ואף דחייל על טרפה מ"מ ללישנא קמא לא ס"ל לר' יוחנן מגו דנימא מגו דחייל אבר על טרפה שהוא איסור קל יחול נמי על איסור במ"ה ובהכי פליגי אוקימתא קמייתא עם מציעתא דלמציעתא אמרינן מגו ובזה הרווחנו שאין אנו צריכין ג"כ לדוחק של התוס' בד"ה דאיסור חלב וכו' דלרבא לא אתי איסור אמ"ה וחייל על איסור טרפה מדמוקי שתלש אבר וטרפה בו ומתוך כך נדחקו לאשכוחי לרבא שיתחייב שלש באוכל חלב מן החי מן הטרפה עיין בדבריהם ולדידי שפיר נוכל לומר לרבא דאמ"ה חל על טרפה דאמ"ה אסור לב"נ והא דמוקי שתלש אבר וטרפה משום דאי לאו כה"ג א"כ ממ"נ אי נטרפה מן הבטן גם לריש לקיש היה חייב שתים אף שסבר לאברים עומדת דבהדי הדדי חיילי כולהו ואי נטרפה לאחר שנולדה קודם שתלש האבר א"כ לכ"ע טרפה לא חייל על איסור בשר מן החי א"כ עתה שתלש אבר וטרפה ואתי איסור טרפה ואיסור חלב בבת אחת אמרינן שחייל איסור אמ"ה על במ"ה חל נמי בהדי' איסור טרפה אלא דקשיא באוקימתא דרבא כיון דלר"י לאו לאברים עומדת א"כ בין איסור אבר ובין איסור טרפה שניהם לא חיילי אאיסור במ"ה הקדום לרש"י דלבשר ודאי עומדת וא"כ לא יתחייב רק משום במ"ה אלא ע"כ נהי' צריכין לסבול או סתירה גמורה לדברי הרמב"ם או עכ"פ סתירת הראי' שהבאתי לו להרמב"ם ואפרש דברי או שנצטרך לומר דאבר חשיב איסור חמור נגד בשר משום דאמ"ה אסור לב"נ ובשר מותר כדעת הכ"מ וחיילאיסור אבר ומתוך שחייל איסור אבר חייל נמי עמו איסור טרפה והרי סתירה גמורה לדברי הרמב"ם.

או שנצטרך לומר דאיסור אמ"ה ודאי אתי וחייל על איסור במ"ה אף דלאו לאברים עומדת מ"מ לא משכחת איסור אמ"ה בענין אחר כי אם שיחול על איסור בשר מן החי ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא לאוקימתא מציעתא דאביי דלר"י חייב משום אמ"ה ומשום בשר דלדידי' תרי לאוי ואבר חל על בשר דלא אפשר בענין אחר ולר"ל אינו חייב אלא א' ונקט טרפה להורות דלר"ל אין טרפה חל על בשר מן החי אלא על כרחך דלא ניחא ליה למימר דנקט טרפה משום ריש לקיש לחודי' דא"כ עיקר פלוגתייהו אם חייב על אמ"ה ובשר מן החי שתים או א' וכבר איפלגי בזה בעיקר פלוגתייהו בהתחלת סוגיא זו ותדע דלרש"י דבשר מן החי ודאי חייל משנולדה מאי דוחקיה דרבא לומר דר"י ס"ל לאו לאברים עומדת ותרת' דמחייב היינו אמ"ה וטרפה הרי גם אם ס"ל דלאברים עומדת ג"כ חייב ב' משום אמ"ה ומשום בשר מן החי אלא על כרחך דלא ניחא ליה לאוקמי בהכי דא"כ אין עיקר פלוגתתן בטרפה ומעתה נסתר הראי' שהבאתי לדברי הרמב"ם: עוד נלענ"ד לתרץ מה שפירש רש"י באוקימתא שני' דאביי שנטרפה עם יציאת רובה ונקדים דברי התוס' במס' שבועות (דף כד ע"א) בד"ה באוכל נבילה ביוה"כ פטור וז"ל התוס' מתוך פ"ה משמע דאפילו נתנבלה ביוה"כ וקשיא למ"ד בהמה בחי' לאו לאברים עומדת חל איסור יוה"כ מחיים ואפילו למ"ד לאברים עומדת כי מתה פקע איסור אמ"ה וחל איסור יוה"כ ונבילה כאחת ומיהו י"ל דאיסור יוה"כ לא חל לא מחיים ולא אחר מיתה משום דאיכא עשה איסור שאינה זבוחה דכתיב וזבחת ואכלת ולריצב"א אין נראה פירוש זה דא"כ למ"ד לאו לאברים עומדת היכי חייל אמ"ה על איסור שאינה

זבוחה ובסוף פרק ג"ה אמרינן שנטרפה עם יציאת רובה דאיסור חלב ואיסור אבר ואיסור טרפה בהדדי קאתי והיכי חיילי כולם על איסור שאינו זבוחה שאפילו במעי האם קיימא באיסור זה ומהאי טעמא אפילו למ"ד לאברים עומדת איסור אמ"ה היכי משכחת לה דלא קיימא לאברים במעי אמה וא"כ היכי חייל על איסור שאינה זבוחה אלא ודאי וזבחת לא אתי לאיסור שאינה זבוחה דבלא"ה אסירא וקיימא מחיים באיסור אמ"ה ולאחר מיתה משום נבילה אלא בא להתיר את האסור ולמימר דבשחיטה שרי עכ"ל התוס'.

ואני אומר אחרי מחילת כבודם דבריהם אינן מוכרחים מה שכתבו לדחות איסור שאינה זבוחה דאל"כ היכי משכחת אמ"ה כלל אפילו למ"ד שעומדת לאברים מ"מ במעי האם לא קיימא לאברים וכבר קיימא באיסור שאינה זבוחה. ואני אומר היא הנותנת כיון דלא משכחת איסור אמ"ה כלל אם לא יחול על איסור שאינו זבוחה להכי חייל דרחמנא אמר שיחול והרי כתבו התוס' סברא זו עצמה לעיל (דף צ ע"א) בד"ה אלמא לענין ג"ה דחייל על איסור אמ"ה משום דלא משכחת לה בענין אחר והכי נמי דכוותיה ומזה נדחה ג"כ מ"ש התוס' שאיסור חלב לא יחול מחיים על איסור שאינו זבוחה שכבר חייל ממעי אמו אני אומר דלהכי חייל ואף דכאן לא שייך לומר דלא משכחת איסור חלב בענין אחר כי אם שיחול על איסור שאינו זבוחה שהרי שפיר משכחת שיחול אחר שחיטה שאז פקע איסור של אינו זבוחה ויחול איסור חלב מ"מ אני אומר דשפיר חל איסור חלב מחיים דרחמנא אמר שיחול מחיים מדאיצטריך למכתב ואכול לא תאכלהו בחלב נבילה וטרפה להורות שיחול איסור נבילה ואיסור טרפה על איסור חלב ואי ס"ד שאין איסור חלב חל על איסור שאינה זבוחה א"כ איסור חלב ואיסור נבילה ואיסור טרפה בהדי הדדי אתיין ופשיטא דחיילי [ואף דאיכא למימר שגם באיסור בת אחת צריך קרא שלא ידחה איסור חלב החמור את איסור נבילה וטרפה דקילי מ"מ יש לומר דחלב לא מקרי חמור שהרי יש גם בנבילה וטרפה חומרא שלא הותרו מכללן אלא ודאי דחלב חל משנולדה וא"כ חלב קדים וא"כ לא נשאר לנו מכל ההוכחות שהוכיחו התוס' לדחות איסור שאינו זבוחה שום הוכחה רק ממה שאמרו בשמעתין כגון שנטרפה עם יציאת רובה דאיסור אבר וחלב וטרפה בהדדי חיילי א"כ על טרפה שפיר שייך קושיית התוס' איך חייל איסור טרפה על איסור שאינה זבוחה והרי אפשר לטרפה שיחול אחר שנזבחה הבהמה ופקע איסור שאינה זבוחה וחייל איסור טרפה (והנה יש מקום אתי לומר מתוך שחל איסור טרפה על החלב חל נמי על הבהמה והארכתי בזה במקום אחר וכאן אין מקום להאריך בזה] ונלענ"ד דנוכל לומר דבאמת בענין אחר טרפה אינו חל מחיים על איסור שאינה זבוחה ושאינו כאן שמתוך שבא איסור טרפה כאחד עם איסור אבר ועם איסור חלב אמרינן מתוך שחל אז איסור אבר ואיסור חלב על איסור שאינה זבוחה חל נמי איסור טרפה בהדיהו על איסור שאינה זבוחה וכמו שכתבו התוס' כעין זה המגו בשמעתין בד"ה דאיסור חלב לאשכוחי לרבא שלש עיין בדבריהם: והשתא ניחא מה שפירש רש"י באוקימתא שני' דאביי שנטרפה עם יציאת רובה משום שאם היתה נטרפה לאחר מכאן לא היה חל טרפה כלל על איסור שאינה זבוחה כיון שאינו בא כאחד עם איסור אמ"ה או עם איסור חלב שיחול אגב דאינהו חיילי: ובזה שוב אין אנו אחראין לסברת התוס' שכתבו דרבא ס"ל שאין איסור אמ"ה חל על איסור טרפה ונדחקו בזה

ולדידי שפיר סבר רבא דאיסור אבר חל על איסור טרפה והא דמוקי שנטרפה עתה בתלישת האבר משום דאי נטרפה קודם ממ"נ שאם נטרפה עם יציאת רובה א"כ גם לריש לקיש חייב שתים שהרי סבר לאברים עומדת וחיילי כחדא ואם נטרפה לאחר מכאן וקודם תלישת האבר א"כ לא חייל שרפה כלל על איסור שאינה זבוחה כיון דלא אתי כאחד עם שאר איסורים דחיילי ובין לר"י ובין לרשב"ל אינו חייב אלא א' משום אמ"ה ולכך מוקי שנטרפה בתלישת האבר ואז אגב דחל אמ"ה על איסור שאינה זבוחה באותו שעה לר"י דסובר דקודם לזה אינה עומדת לאברים חייל נמי איסור טרפה ולרשב"ל דכבר חל איסור אמ"ה משעה שנולדה לא אתי איסור טרפה וחייל על איסור אמ"ה והה"ד דלא חייל ג"כ על איסור שאינה זבוחה אלא כיון שאנו עסוקין בשמעתין באיסור אמ"ה נקט דלא חייל על איסור אמ"ה:.

ומעתה נבוא לבאר דברי הרמב"ם התמוהים מאד ונתקשה בהם הלח"מ בפ"ה ממאכלות אסורות וזה לשון הרמב"ם שם הלכה ה' תלש אבר מן החי ונטרפה בנטילתו חייב שתים משום אמ"ה ומשום טרפה שהרי שני האיסורים באים כאחת וכן התולש חלב מן החי ואכלו לוקה שתים משום אמ"ה ומשום חלב תלש חלב מן הטרפה ואכלו לוקה שלש עכ"ל והנה מדהתנה בבבא ראשונה שנטרפה בנטילתו וכתב שהרי שני האיסורים באים כאחת מכלל שאם היתה טרפה מקודם לא היה איסור אמ"ה חל משום שאין איסור אמ"ה חל על איסור טרפה א"כ קשה בבבא שני' דתלש חלב מן החי למה ילקה שתים ואיך יחול איסור אמ"ה על איסור חלב ועוד יותר קשה בבבא שלישיית תלש חלב מן החי מן הטרפה לוקה שלש ולא התנה שתטרף בנטילתו א"כ איך יחול איסור אבר על איסור טרפה: ולבאר כל זה אומר אני אף שכתבתי שטרפה אינו חל על איסור שאינה זבוחה אם אינו בא כאחד עם איסור חלב או עם איסור אמ"ה ולא משכחת שיחול טרפה על איסור אינו זבוח כי אם בטרפה עם יציאת רובה או שתלש אבר ונטרפה בו למ"ד דבחי' לאו לאברים עומדת.

מכל מקום אומר אני שאם נטרפה לאחר מכאן אף דלא חייל איסור טרפה כל הבהמה שהרי אינו חל על איסור אינו זבוח מכל מקום על החלב שבאותו בהמה חייל איסור טרפה שהרי על איסור חלב לחוד ודאי דחל איסור טרפה שהרי התורה אמרה שיחול ומגו דחייל על איסור חלב חייל נמי על איסור שאינו זבוח אבל על שאר בשר הבהמה לא חייל ולא שייך לומר שיחול גם על שאר הבהמה מטעם כולל דמגו דחייל איסור טרפה עלהחלב חייל נמי על שאר הבהמה שהרי על החלב גופו לא חייל איסור טרפה על איסור שאינו זבוח אלא מטעם מגו דחייל על איסור חלב חייל נמי על איסור אינו זבוח ושוב נימא עוד מגו דחייל אחלב חייל נמי אבשר תרי מגו לא אמרינן: ומעתה כל דברי הרמב"ם יתפרשו על מכוונם כדת אין אונס דלעולם דס"ל להרמב"ם דאיסור אמ"ה חל על איסור טרפה ותדע שכן הוא שהרי התוס' הקשו בד"ה מ"ס ר"י וכו' משמע דאי לאו לאברים עומדת דאיסור טרפה קדים לא אתי איסור אמ"ה וחייל עלה אע"ג דאיסור מוסיף הוא שאסור לבני נח ותימא וכו' וי"ל אע"ג דפירש ר' יוחנן מתניתין דהתם בכולל לדידי' לא ס"ל עכ"ל התוס' וא"כ הרי הרמב"ם מצינו לו בכמה מקומות ממ"א ומאיסורי ביאה דאית ליה איסור מוסיף וא"כ איך יסבור דלא חייל איסור אמ"ה על טרפה אלא ודאי באמת חייל איסור אמ"ה אפילו נטרפה קודם ומה שהתנה הרמב"ם בבבא ראשונה

שנטרפה בתלישתו לאו משום שיחול איסור אמ"ה התנה כן אלא משום איסור טרפה משום דאל"כ לא היה חל איסור טרפה כלל כיון שאינו בא כאחד עם איסור אמ"ה והה"ד דמשכחת לה שנטרפה עם יציאת רובה שאז חייל כאחד עם איסור חלב אלא כיון שעל כרחק הוצרך הרמב"ם להתנות תנאי בדבר שיחול איסור טרפה מה לי שהתנה שנטרפה בנטילתו או שיתנה שנטרפה עם יציאת רובה כיון דלא מצי למימר טרפה סתם אבל בתלש חלב שפיר איסור אמ"ה חל על חלב משום מוסיף וכן בבבא שלישית שתלש חלב מן החי מן הטרפה ג"כ לא הוצרך להתנות שנטרפה בנטילתו משום דאז אף אם נטרפה קודם מ"מ על החלב חל איסור טרפה על איסור שאינו זבוח דמגו דחייל אחלב חייל נמי על איסור שאינו זבוח ודו"ק: פרק שמיני דף קח ע"א במשנה ברש"י בד"ה אם יש בה בנט"ט וכו' ובשאר חתיכות וכו' ובגמ' פליגי בה אם חוזרת אותה חתיכה ואוסרתן.

הנה כוונתו לפלוגתא דאפשר לסוחטו דלמ"ד אסור שוב אוסרת שאר חתיכות ולמ"ד מותר אפילו אותה חתיכה חוזרת להיתרה וכן מפורש בדברי רש"י בגמרא בסוגיין דלמ"ד מותר גם אותה חתיכה ניתרת וא"כ לכאורה דברי רש"י אינם בדקדוק דלמה כתב רש"י לענין לאסור שאר חתיכות פליגי בה בגמרא הלא גם באותה חתיכה פליגי אם חוזרת וניתרת.

ולדחוק ולומר דאין כוונת רש"י כאן להחליט דאפשר לסוחטו אסור רק כוונתו לפלוגתא דמין במינו אם אוסרת בכל שהוא. זה אי אפשר דפלוגתא זו אינה כאן בסוגיא דשמעתין ולעיל (דף ק) פליגי בה רבה בר בר חנא ורב ובמנחות פליגי בה ר"י ורבנן אבל בשמעתין ליכא פלוגתא בזה דרב אחא מדפתי שרצה לאוקמי פלוגתייהו בהכי בסוף שמעתין נדחו דבריו לגמרי.

ועוד יש לדקדק בדברי רש"י דעיקר חסר מן הספר בדבריו וכך הוה ליה למימר ובשאר חתיכות וכו' ובגמרא פליגי אם חוזרת ואוסרתן לאחר הניעור דהרי בלא ניעור איך תאסור אותם דהרי מפלט לא פלט. ונראה דכוונת רש"י למה שכתב הר"ן דעד כאן לא קאמר לקמן אילימא לא ניער ולא כסה כלל מבלע בלע מפלט לא פליט אלא לפי ההוה אמינא דאפשר לסוחטו מותר אבל כדמסיק קסבר אפשר לסוחטו אסור א"כ חתיכה זו אף ההיתר שבה נעשה נבילה א"כ שפיר אוסרת בלא רוטב שהחלב הבלוע בה אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב אבל השומן והמוהל של הבשר עצמו יוצא ממנו חם בחם בלי רוטב והרי גם המוהל שלו מחשב איסור ונעשה נבילה וכן משמע להדיא מדברי רש"י בסוף שמעתין בד"ה ותו לא מידי שכתב ועבדינן כר"י בין בטפת חלב שנפל על החתיכה ולא ניער ויש בה כדי ליתן טעם באותה חתיכה ובין בחלב הדבוק וכו' וכולן נאסרות אפילו הן אלף.

הרי שכתב רש"י ולא ניער שמשמע שלא ניער כלל ואפ"ה כתב שכולן נאסרות והיינו כהר"ן. והא ודאי דבלא ניער כלל לכ"ע אותה חתיכה נשארת באיסורה אפילו למ"ד אפשר לסוחטו מותר שהרי בלא ניער הטפה אינה נסחטת מאותה חתיכה דהבלוע לכ"ע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב ואם כן אותה החתיכה נשארת באיסורה ולענין שאר החתיכות למ"ד אפשר לסוחטו אסור א"כ המוהל שלה נעשה נבילה ואוסרת שאר החתיכות ולמ"ד מותר אינה אוסרתן וא"כ מה שכתב רש"י ובגמרא פליגי היינו בלי

ניעור ולהכי כתב רש"י דפליגי לענין שאר חתיכות והה"ד דפליגי באותה חתיכה בניעור בסוף אלא שמשנתנו לא איירי כלל בניעור בסוף שם ברש"י ניער את הקדרה הגיס בה מיד קודם שקבלה חתיכה טעם וכו' הא דלא פירש ניער אח"כ ואם יש בה היינו בחתיכה שכבר נעשית נבילה בנ"ט באותה קדרה וכו' משום דרש"י לשטתו דמסיק פסק הלכה בסוף שמעתין דמין במינו לא בטל וא"כ אפילו אין בחתיכה בנ"ט באותה קדרה אם יש בה בנ"ט ברוטב בלבד ג"כ אוסרת שהחתיכות אינן מועילות לבטל דמין במינו לא בטל וכרב בשמעתין ולא רצה רש"י לפרש משנתנו נגד פסק הלכה שלו ואף שכבר סתם התנא לעיל (בדף צו ע"ב) בגיד שנתבשל עם הגידין וחתיכה עם החתיכות דלא כר"י מ"מ לא רצה רש"י לפרש גם משנה זו דלא כר"י ובפרט לפי מה שפירש רש"י בשמעתין בדברי רב דקאי אמתניתין לפרש המשנה א"כ אי אפשר לפרש בסיפא ההיפוך מזה לכך פירש רש"י שהגיס מיד ואף שלר"י גם זה אסור דר"י חושש שמא לא ניער יפה מ"מ בזה לא הכריע רש"י כוותיה ואדרבא בזה קי"ל כרבי שנראין לו דברי חכמים בזה ועיין לקמן בדברינו בדבור רש"י שאחר זה: שם ברש"י אם יש בה בנ"ט באותה קדרה כלומר אין כח בטפה לאסור כולן אלא א"כ יש בנ"ט ליתן בכל הקדרה הנה מ"ש לאסור כולן הוא תמוה שהרי כיון שניעור מיד א"כ גם אותה חתיכה אינה נאסרת אלא א"כ יש בטפה בנ"ט בכל הקדרה ומשמעות דברי רש"י דדוקא לאסור כולן אין כח בטפה אבל אותה חתיכה יש כח בטפה לאסרה אף שאין בה בנ"ט בכל הקדרה והוא תמוה.

ואם נימא דרש"י מוקי משנתנו כר"י לגמרי דחייש שמא לא ניער יפה לכך נאסרת החתיכה קשה הרי ר"י דחייש לזה אוסר גם שאר החתיכות. והנלע"ד הוא ע"פ מ"ש הטור בסימן צ"ב שהשיג על הרמב"ם במה שפסק הרמב"ם וזה לשונו אבל אם ניער מתחלה ועד סוף או שכסה משעת נפילה ועד סוף הרי זה בנ"ט וכתב הטור וזה לשונו ונראה שאין צריך רק שינער או יכסה מיד בשעת נפילה ואפילו פסק אח"כ מלנער מיד מתערב הטעם בכל מה שבקדרה ומצטרף כלו לבטל.

וכתב הב"י ע"ז ונראה שטעמו של הרמב"ם מדאמרינן בגמרא מכלל דר"י סבר כי ניער מתחלה ועד סוף וכו' ומדאמרינן ניער מתחלה ועד סוף וכסה מתחלה ועד סוף משמע ליה להרמב"ם דדוקא בכה"ג שרו רבנן אבל בניער מתחלה ולא בסוף וכסה מתחלה ולא בסוף לא שרו רבנן ואני אומר שיפה השיג הטור ורבנן שרו גם בניער מתחלה לחוד והא דקאמר בגמרא ניער מתחלה ועד סוף לר"י הוא דקא מוכרח לומר כן דר"י אסר ג"כ שאר חתיכות וקשה ממ"נ שאר חתיכות מותרים אם ניער יפה גם אותה חתיכה לא נאסרה כלל ואם לא ניער יפה א"כ הוה כלא ניער כלל ומבלע בלע מפלט לא פלט ואיך שאר חתיכות נאסרות ודי לאסור אותה חתיכה מטעם שמא לא ניער יפה להכי מוקי לה בניער מתחלה ועד סוף ואז חיישינן שמא בתחלה לא ניער יפה ונאסרה אותה חתיכה ובסוף ניער יפה וחזרה אותה חתיכה שכבר נעשית נבילה ואוסרת כולן.

וכל זה הוצרך לר"י אבל לחכמים דלא חיישי כלל לשמא לא ניער יפה הא ודאי שגם בניער מתחלה לחוד או כסה מתחלה לחוד ג"כ שרו רבנן ואם רצה הב"י לסייעו להרמב"ם היה לו לסייעו מן אמר מר השני שם בשמעתין דקאמר אמר מר ודברי חכמים בשניער וכסהמאי ניער וכו' אלא ניער מתחלה ועד סוף וכסה מתחלה ועד סוף ובזה היה

לו להבית יוסף לדקדק למה נקט מתחלה ועד סוף ולא די לו בניעור או כסה מתחלה לחוד אלא ודאי דבזה חייש רבי לשמא לא נייער יפה יפה ולכך צריך דוקא נייער מתחלה ועד סוף: אלא שגם מזה אי אפשר לסייע להרמב"ם דאיך אפשר לחלק לרבי בין נייער מתחלה לחוד לנייער מתחלה ועד סוף דהרי רבי סבר אפשר לסוחטו אסור א"כ אי חייש לנייער מתחלה לחוד שמא לא נייער יפה א"כ כבר נאסרה החתיכה ואי אפשר לה לחזור להיתרה שהרי רבי סבר אפשר לסוחטו אסור וא"כ מה מועיל מה שמנער עוד אח"כ אדרבא מגרע גרע לאסור שוב כל האחרים.

בשלמא לדברי חכמים דסברי אפשר לסוחטו מותר שפיר איכא מקום להבית יוסף לחלק ולומר דבנייער רק מתחלה גם חכמים חיישי לשמא לא נייער יפה ואסורה אותה חתיכה אבל בנייעור מתחלה ועד סוף דוחק לומר שבכל הניעורים לא אירע פעם אחד שנייעור יפה ואמרינן מסתמא אירע בכל הניעורים הללו פעם א' שנייער יפה ומועיל לחכמים אפילו לבסוף דהם סברי אפשר לסוחטו מותר אבל לרבי אי אפשר לומר כן ובודאי על כרחנו לומר דהא דנקט לרבי מתחלה ועד סוף לאו דוקא אלא איידי דנקט לעיל בדברי ר' יהודה שנייעור מתחלה ועד סוף ושם הוכרח לומר כן כפי שכתבתי דאל"כ שאר חתיכות מותרים ממ"נ נקט ג"כ בדברי רבי מתחלה ועד סוף אבל האמת יורה דרכו לרבנן פשיטא ופשיטא שאין מקום לסברת הב"י לומר דנייעור מתחלה לחוד אינו מועיל לרבנן דהרי מפורש שם בשמעתין מכלל דרבנן סברי נייעור בסוף ולא נייעור מתחלה מותר הרי אף דנייעור רק פעם א' לבסוף מתירין רבנן ק"ו בנייעור מתחלה לחוד באופן שדברי הבית יוסף אצלי מן המתמיהין.

ועכ"פ זכינו לדין שגם ר"י אינו אוסר כל החתיכות אלא בנייעור מתחלה ועד סוף וכן לקמן בפירוש"י בהדיא שפירש שמא לא נייער תחלה יפה ובלעה ואח"כ כשנייער בסוף פלטה עיין שם. ולפי זה נוכל לומר דרש"י מוקי למשנתינו כר"י לגמרי ולכך פירש רש"י אין כח בטפה לאסור כולן אלא א"כ יש בו בנ"ט בכל הקדרה אבל אותה החתיכה נאסרת לר"י משום שמא לא נייער יפה אבל שאר החתיכות מותרים ממ"נ כיון שלא נייעור גם לבסוף: אלא דלפי מ"ש לעיל בדברי רש"י שכתב ובגמרא פליגי בה אם חוזרת אותה חתיכה ואוסרתן דרש"י סובר כשיטת הר"ן דאף בלי נייעור כלל אוסרת שאר חתיכות למ"ד אפשר לסוחטו אסור א"כ גם בנייעור תחלה לחוד לר"י דחייש שמא לא נייעור יפה ונאסרת החתיכה שוב ממילא אוסרת גם שאר חתיכות א"כ ליכא לאוקמי משנתינו לגמרי כר"י וקשיא דברי רש"י שכתב כאן שאין כח בטפה לאסור כולן והלא גם אותה חתיכה אין בה כח לאסור וצריך לומר שהגירסא הנכונה ברש"י כפי שאיתא ברש"י שבאלפסי שאין כח בטפה לאסור כלום ובגמ' נתחלף הגירסא בין כלום לכלם.

ונראה לענ"ד מתוך הסוגיא מוכח כדעת הר"ן דגם בלי נייעור כלל אוסרת שאר החתיכות למ"ד אפשר לסוחטו אסור דאי כדעת הרשב"א דגם בבשר וחלב הדין כן שאינו אוסר בלי רוטב שהבשר לחוד הנפלט בלי רוטב כיון שזה נפרש לגמרי מהחלב אינו אוסר כמבואר בשמו בש"ך סי' ק"ה ס"ק י"ד א"כ היא גופה קשיא למה אוסר ר"י שאר חתיכות מטעם שמא לא נייעור יפה דהא אם לא נייעור יפה ממילא לא איתסרו שאר חתיכות ומה שכתבתי דר"י מיירי כשנייעור גם לבסוף וחיישינן שמא תחלה לא נייעור

יפה ולבסוף נייעור יפה קשה הא אעפ"כ ראוי להתיר שאר חתיכות מכח ספק ספיקא שמא נייעור תכף מתחלה יפה ולא נאסרה אפילו אותה חתיכה ואת"ל שלא נייעור יפה ונאסרה אותה חתיכה שמא גם לבסוף לא נייעור יפה ולא נאסרו האחרים כלל אלא ודאי שאם נאסרה אותה החתיכה שוב ממילא אוסרת האחרים אפילו בלי נייעור וכדעת הר"ן: שם בגמרא אמר אביי טעמו וכו' אי חידוש הוא אע"ג דליכא נ"ט נמי.

הנה לפי מה שהוכחנו לעיל כפירוש הר"ן דלמ"ד אפשר לסוחטו אסור גם בלי נייעור אוסרת שאר החתיכות ורב לפרושי רישא דמתניתין אתי אם יש בנ"ט באותה חתיכה אסור כל הקדרה ולפי זה קשה מנ"ל לאביי דבב"ח לאו חידוש הוא דלמא חידוש הוא ובאמת נאסר אף בלי נ"ט והא דנקט במשנתנו אם יש בה בנ"ט היינו משום שרוצה לאסור כל הקדרה אף בלי נייעור ואז שאר הקדרה אינה נאסרת מכח הטפה שהרי אינה יוצאה מאותה חתיכה בלי רוטב וא"כ נאסרות שאר חתיכות רק מטעם דחתיכה זו נעשית כבר נבילה והיא פולטת מגופה ואוסרת מין במינה ואם אותה חתיכה היתה נאסרת ע"י משהו חלב לא היתה נעשית נבילה לאסור שאר חתיכות וכמו שכתבו התוס' לעיל (דף ק ע"א) בד"ה כשקדם וסילקו לשטת ר"ת בשלמא לשטת רבינו אפרים שהוכיח שם מזה דבשאר איסורים לא אמרינן כלל חנ"נ והיינו משום שאם היינו אומרים חנ"נ אז אפילו ע"י משהו ג"כ הוה נעשית נבילה א"כ לשיטתו בבשר וחלב דודאי חנ"נ אפילו ע"י משהו חנ"נ לאסור אח"כ מין במינו במשהו א"כ שפיר הוכיח אביי אי חידוש הוא אע"ג דליכא נ"ט אבל לשיטת ר"ת דדבר הנאסר ע"י משהו לא אמרינן בו חנ"נ והיינו אפילו מה שמן התורה אוסר במשהו דהרי מין במינו שם לשיטת רב דקאי כר' יהודה מדאורייתא הוא במשהו ואפ"ה לא אמרינן במשהו חנ"נ א"כ הה"ד בבשר וחלב אפילו אם היה נאסר במשהו עכ"פ לא אמרינן בו חנ"נ א"כ מנ"ל לאביי דבשר בחלב באמת אינו אוסר אפילו במשהו והא דנקט בנ"ט היינו משום שרוצה שוב לאסור ע"י חתיכה זו כל הקדרה משום מין במינה דחנ"נ ולהכי צריך נ"ט.

והנה בזה איכא למימר דר"ת באמת לא ס"ל כשטת הר"ן ובאמת אותה חתיכה אינה אוסרת שאר חתיכות בלי נייעור ומשנתנו לא איירי מנייעור אח"כ ושפיר הוכיח אביי אלא דקשיא מה יענה הר"ן לקושייתנו דהר"ן סבירא ליה בהדיא כשטת ר"ת דגם בשאר איסורים חנ"נ ואפילו אפשר לסוחטו ס"ל לאסור בשאר איסורים ולאסור אח"כ משום מין במינו וא"כ על כרחך צריך הר"ן לעיל (בדף ק) לתרץ כשטת ר"ת דדבר הנאסר ע"י משהו לא אמרינן בו חנ"נ וא"כ נסתר לדידיה הוכחת אביי: ונראה דהוכחת אביי הוא מסיפא דמתניתין נייער את הקדרה והיינו מיד בנפילת הטפה דאח"כ ליכא נפקותא לפירוש הר"ן אפילו לאסור האחרים שכבר נאסרו אלא ע"כ כפירוש רש"י שנייעור תכף וקמ"ל דאז אין כח בטפה לאסור כלל אלא א"כ יש בה בנ"ט באותה קדרה וא"כ הטפה בעצמה שהיא בעין אוסרת הקדרה ואי ס"ד דבשר בחלב חידוש א"כ אפילו ליכא נ"ט נמי.

אך דאיכא למימר דסיפא הכי פירושא דהנה יש לומר דכשם שאין אומרים במה שנאסר במשהו חנ"נ לפירוש ר"ת הכי נמי אפשר דלא אמרינן במה שנאסר במשהו אפשר לסוחטו אסור. איברא דלדעת הר"ן נהפוך הוא שהרי כתב הר"ן הא דלא שקלינן וטרינן

בגמרא לעיל (בדף ק' ע"א) דג"כ אמר רב כיון שנתנה טעם החתיכה נ"נ ואוסרת כל החתיכות מפני שהן מינן ולא שקלינן ולא טרינן כלל שם ומה קסבר רב באפשר לסוחטו וכתב הר"ן דשם אפי' אי הוה אמרינן אפשר לסוחטו מ"מ שם אסור משום דסוף דינא כתחלת דינא וכאן בבשר הנאסר מחלב שתחלת דינא בנותן טעם א"כ איכא למ"ד גם סוף דינא כן ואפשר לסוחטו מותר אבל שם שנאסר בתחלת דינא ע"י מינו בכל שהו לא שייך לומר אפשר לסוחטו מותר.

ובזה יש ליישב תרתי דרב ל"ל הרי כבר פסק רב לעיל דחנ"נ ואוסרת כל החתיכות ולמה לי הך דשמעתין ואף דאיפכא ליכא להקשות דנימא הך דהכא ולמה לי הך דלעיל משום דשם גדול דבר שדוקא שנתנה טעם בחתיכה לאפוקי אם מתחלה נאסרה החתיכה במשהו אף שהוא דבר הנאסר במשהו מ"מ אין דינו שוה לנאסר ע"י טעם אי לענין חענ"נ שאין אומרינן כן בנאסר במשהו אי משום שאין המשהו חשיב בעיני לאסור אח"כ כל החתיכות לרבינואפרים ולר"ת לכל מר כדאית ליה שם בתוס' בד"ה כשקדם וסילק שכל זה לא שמעינן מהך דשמעתין שהרי כאן על כרחך צריך למימר שנתנה טעם דאל"כ אין החתיכה נאסרת כלל אבל עכ"פ איפכא קשה כיון דכבר פסק שם דחנ"נ ואוסרת כל החתיכות למה לי הך דשמעתין בשלמא לשיטת ר' אפרים דשם אין החתיכה נעשה נבילה ומה שאוסר שם אין החתיכה אוסרת אלא הטעם הבלוע בחתיכה אוסר שהוא ג"כ מין במינו עם החתיכות א"כ לא שמעינן משם כלל שחנ"נ שהחתיכה תוסיף לאסור אחרות בכל שהו וכאן אי אפשר לאסור האחרות מטעם הבלוע שהרי הטעם הוא טעם חלב והוה מין בשאינו מינו ועל כרחך צריך לאסור מטעם החתיכה עצמה שנ"נ וזה לא שמעינן מהתם וצריך לומר הך דשמעתין אבל לשיטת ר"ת דגם שם חנ"נ א"כ למה לי הך דשמעתין אבל לשיטת הר"ן ניחא דאיכא למימר דשם שפיר אוסר משום מין במינו דשם לא שייך לומר אפשר לסוחטו מותר אבל בכאן הוה אמינא סוף דינא כתחלת דינא וניתר באפשר לסוחטו וממילא שאינו אוסר בכל שהוא קמ"ל.

אלא דאכתי קשה הרי גם זה דאפשר לסוחטו אסור כבר אמרה רב בהדיא כדמסיק בשמעתין וא"כ אכתי הך דהכא למה ליה והנלע"ד בזה משום דהן אמת דסברת הר"ן טובה היא לענין שתחזור אותה חתיכה להתיר זה לא שייך לומר בנאסר ע"י מינו ודבר גדול אמר הר"ן בזה ואני מוסיף בו תבלין ע"פ מ"ש רש"י בשמעתין בד"ה אמאי חתיכה נעשה נבילה וכו' דליכא למימר ליסחט מזה ולבלע בזה שהרי כולן שוין וכו' עיין ברש"י וא"כ בדבר הנאסר ע"י מינו אפילו ניתוסף אח"כ לרבב"י מ"מ מעט נשאר בראשון והרי גם מתחלה נאסר בכל שהו משא"כ בבשר בחלב שנאסר ע"י נ"ט אם נתוסף נסחט ונשאר רק משהו ולכן פליגי אי חוזר להתירו או לא אבל לענין לאסור אחרים בלי רוטב נהפוך הוא דבבב"ח שייך סברת הר"ן שאוסר בלי רוטב שגם הבשר נעשה איסור מצד עצמו וא"כ אף מה שפולט בלי רוטב הוא בשר בלי שום תערובת טעם חלב מ"מ אוסר בכל שהו אבל שם חענ"נ מדרבנן בשאר איסורים ואולי בלי רוטב שמתפרש לגמרי מדבר האוסרו באמת אינו אוסר וא"כ יש חילוק לדינא בין הך דהכא להך דהתם אמנם עיקר סברת הר"ן דדבר הנאסר במשהו במינו לא שייך אפשר לסוחטו מותר אינו מוסכם מן התוס' שהרי כתבו התוס' לעיל (דף ק' ע"ב) דלמ"ד במס' ע"ז אפילו נפל מיא לבסוף ס"ל אפשר לסוחטו מותר והרי שם מתחלה נאסר יין ביין שהוא מין במינו ולפי זה מנ"ל

לאביי דבב"ח לאו חידוש ודלמא חידוש הוא וסיפא דמתניתין הכי פירושו שאם אנו אומרים דדבר הנאסר במשהו לא אמרינן בו אפשר לסוחטו אסור ממילא שאינו אסור בלי רוטב שבלי רוטב הוא נסחט מן האיסור שהאיסור הבלוע אינו יוצא כלל בלי רוטב: ועתה הוצעת המשנה כך דברישא שנאסר בנ"ט ואז חענ"נ וגם אפשר לסוחטו אסור לכן אסור כל הקדרה אף בלי רוטב כסברת הר"ן ולכך אפילו בלי ניעור אסור כל הקדרה אבל במשהו אינו אסור ועל זה קתני סיפא ניעור את הקדרה אז אפילו נאסר מתחלה במשהו מ"מ אם ניער את הקדרה אם יש באותה חתיכה בנ"ט בכל הקדרה אסורה שאף שאפשר לסוחטו מותר מ"מ ע"י הרוטב גם הבלוע יוצא ואינו נסחט מאיסורו ואף שכתבו התוס' לעיל (דף ק) דדבר הנאסר במשהו אינו נ"נ לאסור אחרים.

כוונתן לאסור אחרים במשהו דומיא דדברי רב שם שאותה חתיכה תאסור כל האחרים מטעם מינו אבל מ"מ יכול לאסור אחרים בנ"ט וכן כתב הט"ז בי"ד סימן צ"ב ס"ק ט"ז דעכ"פ בעינן ששים נגד החתיכה אף אם נאסרה במשהו וא"כ שפיר אתי סיפא דבניער אז אף אם נאסרה החתיכה במשהו מ"מ אם יש בחתיכה בנ"ט בקדרה אסור: אמנם הש"ך בנה"כ חולק ומפרש כוונת התוספות דחתיכה שנאסרה במשהו אינה אוסרת כלל ואפילו בנ"ט אינה חוזרת ואוסרת וא"כ אי אפשר לפרש סיפא כך ושפיר הוכיח אביי: ואומר אני דהט"ז והש"ך לשטתייהו דהנה באמת לפי מ"ש לדעת הט"ז דברי אביי קשיין ולדעת הש"ך לא קשיין אבל אחר היישוב נהפוך הוא ולדעת הט"ז לא קשיא דעד כאן לא קאמר הר"ן דאסור בלי רוטב בכל שהו כל החתיכות אלא לרב דמוקי משנתינו כר"י אבל להלכה דקיי"ל כרבנן א"כ משנתינו לא איירי ברישא לאסור הקדרה רק החתיכה א"כ שפיר הקשה אביי אי חידוש הוא אפילו ליכא נותן טעם נמי אבל לדעת הש"ך קשה דהרי נוכל לפרש סיפא דמתניתין ניער אח"כ וכבר נעשית החתיכה נבילה ואוסרת החתיכה כל הקדרה אם יש בחתיכה ליתן טעם בקדרה וכן הוא גירסת הרא"ש במשנה ניער אח"כ ולדעת הש"ך דבר הנאסר ע"י משהו אינו חוזר ואסור אח"כ אפילו בנ"ט א"כ מנ"ל לאביי דבב"ח לאו חידוש דלמא חידוש ובאמת נאסר במשהו והא דנקט במשנה אם יש בה ליתן טעם בחתיכה משום דקבעי למתני סיפא ניער שתאסר החתיכה הקדרה בנ"ט וזהו דוקא בנאסרה החתיכה מתחלה ע"י נ"ט וכן הקשה בני הרבני מוהר"ר יעקבא.

ולדעת הט"ז אין זה קושיא שהרי אפילו אם נאסרה במשהו חוזרת ואוסרת בנ"ט ומזה הוכיח הט"ז לעצמו דדוקא תרי משהו לא אמרינן לר"ת אבל ע"י נ"ט אסור אח"כ. אמנם הש"ך לשיטתו שנחלק שם בנה"כ על מה שפסק הט"ז גם בחמץ בפסח דתרי משהו לא אמרינן והש"ך בנה"כ השיג עליו דמה בכך שאין חתיכה נעשה נבילה ע"י משהו מ"מ אותו משהו בעצמו שבחתיכה הראשונה תאסור האחרים דלעולם משהו מיהא איכא.

ולא דמי למה שכתבו התוס' גבי מין במינו דהתם אותו משהו לא מחשב מינו לגבי האחרים כיון שהחתיכה לא נעשית נבילה א"כ כח היתר מעורב בו ועד כאן לא אמר ר"י מין במינו לא בטל אלא כשאין כח היתר מעורב בו וחשיב אינו מינו לגבי האחרים דהא אותן האחרים אינן מעורבין ואותו משהו הוא מעורב והביא כן בשם הר"ן להדיא עיין שם בנה"כ.

ובגוף פלוגתייהו של הט"ז והנה"כ נלע"ד דודאי אף שדעת הר"ן מפורש כמו שכתב הנה"כ מ"מ דעת התוס' הוא כדעת הט"ז דמשהו לא חשיב כלל לאסור כשהוא בלוע בדבר אחר דאי ס"ד כדעת הש"ך משום דכח היתר מעורב לא מחשב מינו א"כ אם היה הדין שאין חנ"נ כלל בשאר איסורים אז אפילו אם נאסר במינו בנ"ט לא היה שוב אוסר אחרים במינו שהרי טעם זה הבלוע כח היתר מעורב בו שהרי החתיכה לא נעשית נבילה והחתיכות אחרים אינן מעורבים.

ולדעת רבינו אפרים הא ליתא שהרי הוא סובר חענ"נ לא אמרינן ואפ"ה דוקא אם נאסר במשהו אינו אוסר אחרים משום דהוה האיסור כמאן דליתיה בעין אבל ע"י נתינת טעם הטעם הוא בעין ואוסר אף שכח היתר מעורב בו נמצא שיש רבותא גדולה לרבינו אפרים שאפילו אותו טעם מעורב בכח היתר אעפ"כ מחשב מין במינו וא"כ למה זה איפוא נדחקו התוספות שם באותו הדבור ורב דאתא לאפלוגי ארבה בר בר חנא לא היה צריך לומר אלא חתיכה של נבילה אוסרת כל החתיכות מפני שהוא מינה אלא אגב אורחא אשמעינן דוקא נתנה בה טעם אבל לא נתנה בה טעם נבילה לא ועיין מהרש"א.

ואכתי קשה למה נדחקו לר"א דלא הוצרך רב לומר דבר זה רק לדיוקא והרי איצטריך לגופא דאותו הטעם הבלוע בחתיכה אוסר אח"כ במינו בכל שהו ולא אמרינן שלא מחשב מינו כיון שכח אחר מעורב בו אלא ודאי דזה הוא דבר פשוט ואינו שום חידוש ורבותא כלל ומעולם לא עלה דבר זה על דעת ר"ת לומר שבשביל זה לא יהיה חשיב מינו אלא גם טעמו של ר"ת הוא עצמו כמו שכתב רבינו אפרים דמשהו חשוב כמאן דליתיה וכיון דחשיב כמאן דליתיה אין חילוק בין במינו ובין שלא במינו גבי חמץ בפסח לעולם אינו אוסר דכמאן דליתיה דמי וכדעת הט"ז: ועפ"י סברא זו דחיתי ג"כ מה שעלה על דעתי להמציא פלוגתא חדשה בין ר"ת ובין רבינו אפרים שיהיה ר"א לחומרא ור"ת לקולא והוא דלדעת ר"ת החתיכה נעשית נבילה והחתיכה בעצמה היא שאוסרת האחרות מין במינו ולרבינו אפרים החתיכה בעצמה אינה אוסרת שלא נ"נ כלל רק הטעם שבה אוסר וכל זה מבואר בתוס' ומעתה אני אומר שפלוגתייהו הוא מן ההיפוך אל ההיפוך לגמרי דלר"ת החתיכה אוסרת אבל הטעם הבלוע בחתיכה אינו אוסר במינו במשהו שטעם לא חשיב ממש שנאמר עליו שהוא מין זה ודוקא החתיכה אוסרת ולר"א החתיכה אינה אוסרת כנ"ל רק הטעם אוסר ונ"מ אם נבלע טעם נבילה בחתיכה שאינה מינה כמו בחתיכת לחם ושוב נפל הלחם ליורה של בשר דלר"א הטעם הבלוע בלחם שהוא נבילה אוסר החתיכות כולם מפני שהוא מינו ולר"ת אף שהלחם נעשה נבילה מ"מ הלחם הוא אינו מינו עם הבשר וצריך הטעם נבילה שבלחם לאסור החתיכות ולר"ת אין הטעם אוסר ולא מטעם הר"ן שכח היתר מעורב שהרי אין כאן כח היתר שהרי לר"ת נעשה נבילה אלא שטעם לא חשיב ממשות שנאמר שהוא מין במינו ואין להביא ראיה משמעתין דקאמר ואי ס"ד אפשר לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא והרי אין בבשר אלא טעם חלב ואפ"ה מקשה שיאסר החלב מטעם מין במינו יש לומר ע"פ מ"ש הרשב"א בחידושיו לעיל (בדף צט ע"ב) בד"ה אמר רבא לא נצרכה.

וכתב הרשב"א (א בשם התוספות דמה דקרי אביי לבשר בחלב טעמו ולא ממשו היינו משום איסור החלב שאי אפשר שיהיה בו ממשות הבשר רק טעם בעלמא אבל בבשר

יש ממשות ועיקר החלב שנכנס ונבלע בבשר עיין שם ולפי זה שפיר קאמר חלב נבילה שהחלב שבבשר לאו טעם בעלמא הוא אלא ממש ואוסר במינו במשהו: כל זה עלה בדעתי אבל הדרנא בי דאי איתא דלר"ת אין טעם בלא ממש אוסר משום מין במינו א"כ כבר הוא דינו של ר' אפרים רבותא גדולה לאפוקי מדעת ר"ת ולמה הוצרכו התוס' לדחוק דהא דנקט רב שנתנה טעם לר"א הוא רק לדיוקא שאם נאסר רק במשהו אינו אוסר והלא לגופיה איצטריך שהטעם יאסור מין במינו אלא שזה דבר פשוט הוא גם לר"ת: וע"פ זה קשה מה שהקשו התוס' (בדף ק ע"א) בד"ה חענ"נ וכו' וקשה לפירושו דא"כ גם הרוטב שהיה תחלה וכו' ובסמוך משמע וכו' והנה כל עובר ישתומם והרי קושיא זו אין לה מקום אלא לדעת הרשב"ם שהביאו התוס' בשמעתין בד"ה אמאי מותר וכו' והרי התוס' דחו בכאן פירוש רשב"ם בשתי ידים ואיך הקשו שם בסתם על פרש"י ומנ"ל להתוס' דרש"י סובר בזה כרשב"ם ואולי גם רש"י חולק על הרשב"ם בזה וכבר רצו התלמידים לומר דמוכח שרש"י סובר כרשב"ם מדפירש שם (בדף ק ע"א) בד"ה שקדם וסילק וסילק רוטב עיין שם דמי הכריחו לומר וסילק רוטב אלא ע"כ דאם לא כן הרוטב נ"נ ואוסר אח"כ כל הרוטב וא"כ על כרחך סובר רש"י כרשב"ם וא"כ הקשו התוספות דמה בכך שסילק הרוטב והלא הרוטב המובלע בחתיכה יוצא אח"כ ואוסר שאר הרוטב.

אבל זה הבל דהרי רש"י כתב זה בדברי אביי שסילק הרוטב ולאביי בלא"ה לא אמרינן רואין מינו כאילו אינו. אמנם כוונת רש"י משום דאם לא סילק הרוטב א"כ למה לי שנתן טעם בחתיכה אפילו לא נתן טעם רק ברוטב ועל כרחך כיון שנתן טעם בחתיכה נתן ג"כ טעם ברוטב והרי טעם זה עצמו שברוטב הוא טעם בשר ואוסר אח"כ כל החתיכות וכמו שהוכחתי לעיל דגם טעם בשר אוסר משום מינו לכך פירש רש"י שרב מיירי שסילק הרוטב: והא דבאמת נקט רב שנתן טעם בחתיכה והלא אפילו לא נתן טעם רק ברוטב הרוטב אוסר וק"ו לחתיכה ולמה נקט רב בסילק הרוטב יש לומר שהיא גופה קמ"ל דוקא נתן טעם אבל במשהו לא וזה לא שמעינן מרוטב דברוטב ע"כ צריך למיתב טעם דאל"כ אינו אוסר כלל שגם הרוטב מתחלה אינו נאסר בלי נתינת טעם מפני שהבשר עם רוטב הוא מין בשאינו מינו.

וא"כ אין שום הוכחה דרש"י סובר כרשב"ם ומנ"ל להתוס' להקשות: ונלע"ד משום דהר"ן כתב דדברי רשב"ם עיקר והרחיב בביאור הדברים וזה שורש היוצא מדבריו דמדינא בין לענין חענ"נ ובין לענין אפשר לסוחטו אוסר ובין לענין שיעשה נבילה גם לענין זה לאסור אח"כ במינו בכל שהו כל אלו הדברים מדין תורה אינם אלא בבשר וחלב ששניהם מין היתר ובחיבורם יחד נאסרו שניהם, אלא שחכמים השוו כל האיסורים לבב"ח משום לתא דבב"ח א"כ כי היכי דלענין חענ"נ השוו שאר איסורים לבב"ח למה לא ישוו ג"כ לענין שיאסרו אח"כ במינן בכל שהו ולכך הסכים שדברי הרשב"ם עיקר ואומר אני שבאמת דבריו נכונים שהרי כיון שגזרו בשאר איסורים חענ"נ שלכאורה אין טעם לגזרה זו אלא משום לתא דבב"ח א"כ גם לכל הדברים ראוי לגזור בשאר איסורים משום לתא דבב"ח אבל אם היינו אומרים טעם אחר למה גזרו בשאר איסורים חענ"נ א"כ אין אנו צריכין לומר כלל שחששו בשאר איסורים משום

לתא דבב"ח ולפי זה אפשר לענין מין במינו לא מחשב כנבילה ואמרינן שאין הנאסר יכול לאסור יותר מן האוסר.

ואומר אני הטעם שגזרו בכל האיסורים לענין חענ"נ הוא משום שאם לא תאמר כן א"כ אף אותה חתיכה מסייע לבטל כמבואר בי"ד ריש סי' ק"ו ואעפ"כ אותה חתיכה נשארת באיסורה וכמבואר שם בש"ע לפי שאין אנו יכולין לידע בודאי שיצא האיסור ממנה והר"ן האריך בזה וחששו חז"ל שאם אתה אומר שהחתיכה מסייע לבטל אף אתה תאמר שחתיכה עצמה מותרת ולכך גזרו שחענ"נ וצריך ששים כנגדה וממילא ידעו שחתיכה עצמה אסורה כדין חתיכות נבילה וחשש זה שייך לענין חענ"נ להצריך ששים כנגדה אבל לענין שתחשוב גופה של איסור להצריך אח"כ שתאסר במינה בכל שהו על זה ליכא טעם לומר כן וא"כ אין לתלות דבר זה בעיקר החומרא של חענ"נ אלא דחשש זה שייך אם טעם כעיקר דאורייתא אבל אם טעם כעיקר דרבנן א"כ עיקר איסור החתיכה הוא מדרבנן ואנן ניקו ונגזרו חענ"נ משום גזרה שלא נתיר החתיכה הרי החתיכה עצמה אינה אסורה מן התורה וא"כ למ"ד טעם כעיקר דרבנן על כרחך דחענ"נ הוא רק משום לתא דבב"ח ואדרבא עיקר גזרת חענ"נ הוא לענין מין במינו בכל שהו שזהו בב"ח מדאורייתא וגזרו ג"כ בשאר איסורים וא"כ התוס' שהשיגו על רשב"ם.

לשטתייהו דס"ל לעיל בשמעתין דזרוע בשלה דטעם כעיקר דאורייתא אבל רש"י דפסק שם טעם כעיקר מדרבנן ואעפ"כ פסק בסוף שמעתין דחענ"נ בכל האיסורים שהרי כתב בחלב הדבוק בחתיכה שצריך ששים בכל החתיכה א"כ ע"כ משום לתא דבב"ח הוא וק"ו לענין מין במינו שהוא מן התורה בכל שהו וא"כ רש"י סובר כרשב"ם ולכך שפיר הקשו שם (בדף ק ע"א) על רש"י לפי שטת הרשב"ם.

והנה לפי מ"ש א"כ דעת התוס' דלח בלח לא נעשה נבילה ולפי מה שהקשו התוס' לעיל (דף ק) מייין למ"ד אפילו נפל קיתון מים לבסוף והקשו לשיטת ר"ת כבר נעשה נבילה ויש לומר דשם סברי עדיין שגם בלח אפשר לסחטו אסור אם גם בלח שייך אותו גזרה עצמו שביבש אבל כדמסקו דשם סבר אפשר לסחטו מותר א"כ באמת אינו מן ההכרח לומר שנאסר מתחלה בכל שהו.

וכל זה ביין אבל בחתיכה אף למ"ד אפשר לסוחטו מותר מ"מ אותה חתיכה אסור לפי שאי אפשר לידע אם נסחט האיסור ממנו. ודע שממה שהקשו התוספות שם בסוף הדבור מכלי מדין האיך הגעילו יורה גדולה ג"כ משמע שגם בלח אמרינן חנ"נ אמנם הא בלא"ה אותה ראייה קום בדרכה מיניה שהרי מדאורייתא בודאי בשאר איסורים אין חנ"נ ואם נימא שמדאורייתא נ"נ בודאי אין חילוק בין חתיכה ללח בלח.

וע"פ מ"ש יש ליישב קושית התוס' בשמעתין על שטת הרשב"ם דהנה הרמ"א כתב בסימן צ"ב די"א דלא אמרינן חענ"נ בלח בלח והיינו בשאר איסורים אבל לא בבשר בחלב וכתב הש"ך שם דבב"ח ע"פ הדין נעשה נבילה אפילו בלח וכדמוכח בשמעתין דאמר חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא. והנה בגוף החילוק בשאר איסורים בין חתיכה ובין לח לא מצאתי בכל דברי האחרונים טעם מתקבל ובפרט שלפי הפשוט עיקר טעם חענ"נ הוא משום לתא דבב"ח וא"כ הרי גם בלח יש לומר כן.

ואמנם לפי מ"ש אני מסברא דידי טעמחענ"נ בשאר איסורים שלא תבוא להתיר גם אותה חתיכה וזה שייך בחתיכה שנשארת באמת אסורה משום אימר לא נסחט לגמרי ממנה אבל בלח בלח שנבלל יפה ע"פ הדין חוזר להיתר א"כ לא שייך למיגזר חענ"נ זהו הנלע"ד טעם הפוסקים בזה אבל אם הטעם של חענ"נ הוא משום לתא דבשר בחלב באמת גם בלח אמרינן נעשה נבילה והנה הרשב"ם על כרחך סבר דגם בלח נעשה נבילה שהרי פסק שהרוטב נעשה נבילה וא"כ באמת טעמו משום לתא דבב"ח ולכך פוסק ג"כ דאוסר במינו בכל שהו אלא שכל זה לפי האמת דהתורה אסרה בין הגדי ובין החלב אבל לפי ההוה אמינא דגדי אסרה תורה ולא חלב א"כ בבשר בחלב עצמו לא מצינו בקרא שלא יהיה נעשה נבילה ממילא ליכא למימר בשאר איסורים שלא יעשה נבילה שמהיכי תיתי כיון שעיקר הדבר שבשאר איסורין נ"נ הוא משום לתא דבב"ח א"כ אין להחמיר יותר ממה שהחמירה התורה בבשר וחלב.

ומעתה מסולק קושיית התוס' מעל שטת רשב"ם שהקשו התוספות עליו בשמעתין בד"ה אמאי מותר חלב נבילה וכו' וזה לשונם וקשה לר"י לדבריו דמשני גדי אסרה תורה ולא חלב והלא בעלמא חתיכה של היתר נ"נ מדרבנן וכו'. ולדידי אין כאן קושיא דלפי ההוה אמינא דחלב לא אסרה תורה א"כ באמת לח לא נ"נ בשום איסור ושפיר משני ודינו של הרשב"ם אמת לפי המסקנא דגם חלב אסרה תורה ושפיר גם לח נ"נ ולהכי גם רוטב אוסר רוטב משום מין במינו ויש לו דין מים אסורים ממש כמו בב"ח שיש לחלב דין חלב טמא שוב מצאתי שגם הר"ן תירץ כן והנאני מאד: הנה הארכנו קצת ונחזור לכוונתינו שהט"ז והש"ך מחולקים לדעת הט"ז מ"ש ר"ת תרי משהו לא אמרינן בכל האיסורים האוסרים במשהו הדין כן אפילו בחמץ בפסח אבל לדעת הש"ך דוקא במין במינו הדין כן אבל מה שאוסר במשהו שלא במינו לעולם משהו מיהא איכא ומעתה מה שהקשיתי על שטת הש"ך דסובר דדבר הנאסר במשהו אינו אוסר אח"כ אפילו בנ"ט א"כ נסתר הוכחת אביי ולעולם בב"ח חידוש ואוסר אפילו ליכא נ"ט והא דנקט נ"ט הוא משום דבעי למתני סיפא ניער והיינו את"כ אם יש בנ"ט באותה קדרה אסור והיינו דוקא אם נאסר מתחלה בנ"ט.

אמנם הש"ך לשיטתו דזה דוקא במה שאינו אוסר במשהו כי אם במינו אבל בב"ח אי חידוש הוא ואוסר טפה חלב בבשר במשהו א"כ גם בפעם השני אוסר במשהו דלעולם משהו מיהא איכא והרי זה דומיא דחמץ בפסח ממש: והנה הנלע"ד דמה דקיי"ל אין בישול אחר בישול לאו לענין איסורי שבת לחוד הדין כן אלא בכל איסורי תורה הדין כן וראיה לדבר שהרי הסמ"ק הביא ראיה דיש בישול אחר צליה משום דאל"כ למה חייב בפסח בצלאו ואח"כ בישלו ומזה הוכיח דדוקא אין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר צליה ואם איתא דדוקא לענין איסור שבת אמרו אין בישול אחר בישול א"כ מה ראיה פסח לכאן אלא ודאי שאין חילוק בין שבת לשאר דברים ולפי זה הדבר פשוט דגם בב"ח הדין כן ואף שמדרבנן אסור אף שלא דרך בישול מ"מ הדבר פשוט דכל החומרות שיש בבשר בחלב יותר משאר איסורי תורה היינו דרך בישול אבל שלא דרך בישול לא החמירו בו חכמים יותר משאר איסורים והראיה לזה שהרי שלא דרך בישול שרי בהנאה ולא גזרו משום דרך בישול אף שההנאה אסורה מן התורה אלא ודאי שלא רצו להחמיר יותר משאר איסורים ולפי זה גם אי הוה אמרינן דבשר בחלב חידוש ואוסר

אפילו בכל שהו מ"מ היינו דרך בישול אבל שלא דרך בישול אין להחמיר יותר משאר איסורים ובעינין שיתן טעם ולפי זה נסתר הוכחת אביי דדלמא לעולם בב"ח חידוש ואוסר במשהו והא דנקט במשנה אם יש בו בנ"ט היינו משום דבעי למתני סיפא נייער וכו' וכמ"ש לעיל.

ואין לומר הרי משהו חלב הנבלע בחתיכה ראשונה הוא עצמו אוסר שאר החתיכות משום בב"ח דלעולם משהו מיהא איכא כמו בחמץ בפסח זה אינו דהטפה ההיא כיון שכבר נתבשלה בחתיכה הראשונה שוב אין בישול אחר בישול ואינו אסור מן התורה וס' מדברי סופרים אי אפשר לאסור משום בב"ח דמה שהוא מדברי סופרים בעינין נ"ט וא"כ על כרחך החתיכה צריכה לאסור שאר החתיכות ואם החתיכה היתה נאסרת ע"י משהו לא היתה אוסרת אח"כ אפילו בנ"ט וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא לשיטת הש"ך נסתר הוכחת אביי: ונראה לענ"ד דעד כאן לא אמרו התוספות דדבר הנאסר במשהו ע"י מין במינו לא אמרינן בו חענ"נ לאסור אחרים במשהו אלא לפי האמת דבשר בחלב בעינין נ"ט או מטעם דלאו חידוש הוא כאביי או מטעם דדרך בישול אסרה תורה כרבא וא"כ לא משכחת בבשר בחלב איסור משהו דבשר בחלב לא משכחת מין במינו שהרי זה בשר וזה חלב והנה כבר כתבתי שעיקר חענ"נ הוא מדאורייתא בב"ח שכל א' היתר אבל בשאר איסורים אפילו מאן דאית ליה היינו משום לתא דבב"ח ולכך בנאסר בנ"ט גזרו בו חכמים חענ"נ משום לתא דבב"ח שאם לא תאמר בזה חענ"נ שמא גם בב"ח לא תאמר כן ואסרו זה מפני זה אבל דבר הנאסר במשהו משום מין במינו למה היה להם לגזור שחענ"נ אי משום לתא דבב"ח הרי בבב"ח עצמו ליכא לאשכוחי איסור משהו כלל וכל זה לפי המסקנא דבב"ח בעינין נ"ט אבל אי הוה אמרינן דבב"ח חידוש ואפילו ליכא נ"ט נמי א"כ הוה אמרינן דגם חתיכה הנאסרת ע"י משהו חענ"נ ואפשר לסוחטו אסור והיתה אוסרת גם אחרים מין במינו במשהו הכל משום לתא דבב"ח וק"ו דהוה אמרינן בבשר בחלב עצמו הדין כן וא"כ שפיר קמה לה הוכחת אביי ולפי מה שכתבתי שגם בבב"ח אמרינן אין בישול אחר בישול נלע"ד ליישב בשמעתיך דאמר קסבר רב גדי אסרה תורה ולא חלב ודייק מדכתיב לא תבשל גדי בחלב אמו והדבר צריך פירוש דהאיך מוכח מזה דגדי אסור ולא חלב וצריך לומר מדהוה ליה למכתב לא תבשל גדי וחלב אמו והיה מזהיר בשוה על שניהם אבל עכשיו דכתיב בחלב עיקר האזהרה על הגדי אלא שמורה שנאסר ע"י בישולו בחלב ולפי זה שמשמעות הכתוב הוא כן א"כ למסקנא דגם חלב אסור איך נדרוש משמעות הכתוב ולמה לא כתיב וחלב אמו.

ונראה כאשר נפרש עוד איזה סברא יש לאסור הגדי ולהתיר החלב ואף שכתבתי שיש להוציא זה ממשמעות הכתוב מ"מ טעמא בעי ונראה ע"פ מ"ש לעיל בשם הרשב"א שכתב בשם התוס' דמה שקרו רז"ל לבשר בחלב טעמו ולא ממשו היינו החלב אבל הבשר מקרי טעמו וממשו שממשות החלב נכנס בבשר ולפי זה ממילא פשיט לן הטעם של ההוה אמינא הא דגדי אסרה תורה משום דהיה אמרינן טעמו ולא ממשו דרבנן אפילו בבב"ח ק"ו בשאר איסורים ולכך גדי אסור דיש טעם ממש וחלב מותר משום דהוה טעמא ולא ממשו: ובזה נלע"ד לתרץ מה שהקשיתי לשטת ר"ת דטעם כעיקר מדאורייתא אפילו למלקות שלוקין על טעמו ולא ממשו א"כ מאי מקשה הגמרא ואי ס"ד גדי אסרה תורה ולא חלב אמאי לוקה על אכילתו ומאי קושיא דאף שלא אסרה התורה

חלב היינו משום בשר בחלב אבל עכ"פ לא עדיף החלב מאלו מים וכיון שכבר נאסר הגדי שוב אוסר החלב מן התורה כדרך שאוסר מים מן התורה למ"ד טעם כעיקר דאורייתא ולר"ת אפילו למלקות וא"כ למה לא ילקה אפילו על חלב לחוד משום טעם כעיקר ק"ו בצירוף הבשר.

אלא שעל זה יש ליישב דעד כאן לא קאמר ר"ת דלוקין על טעם כעיקר אלא מתחלה קבל טעם מכזית שלם שאז לוקין על העיקר לוקין ג"כ על טעמו אבל אם מתחלה לא קבל הטעם מכזית לא עדיף הטעם מן העיקר וכאן בישראל חצי זית בשר א"כ למה ילקה הרי בין הכל אין כאן אלא חצי זית עיקר. אלא שתירוץ זה לאו כלום הוא דהרי על כרחך צריך לאוקמי בבא מיורה גדולה וכדמסיק א"כ נתבשל החלב עם בשר הרבה וא"כ שפיר לוקין עליו ונסתר קושיית הגמרא.

אמנם לפי מ"ש דאם נימא גדי אסרה תורה ולא חלב על כרחך הטעם משום דטעמי ולא ממשו לאודאורייתא א"כ לפי הוה אמינא זו טעם כעיקר אינו אסור מן התורה כלל ק"ו שאין לוקין עליו ושפיר הקשה אמאי לקי ועל פי זה יש ליישב קושיית התוס' על רשב"ם בד"ה אמאי מותר וכו' דע"כ לא ס"ל לרשב"ם דרוטב נעשה נבילה אלא לפי האמת דטעם כעיקר דאורייתא ונאסר הרוטב מן התורה ושוב גזרו בו חכמים שיהיה נעשה נבילה ממש כמו בב"ח אבל אם טעם כעיקר דרבנן כיון שעיקר איסור הרוטב הוא רק מדרבנן לא גזרו בו שיהיה נעשה נבילה ממש לאסור אח"כ במשהו משום מין במינו וכיון שכתבתי דלפי ההוה אמינא דגדי אסרה תורה ולא חלב בודאי טעם כעיקר דרבנן שפיר משני גדי אסרה תורה ומסולק קושיית ר"י מעל רשב"ם: אלא דלפי מה שפירשתי שטעם שאין החלב אסור הוא משום דטעם כעיקר לאו דאורייתא א"כ על כרחך דלא קאמר אלא שגדי אסרה תורה אבל מדברי סופרים עכ"פ גם החלב אסור שהרי לא נחלק אדם מעולם שעכ"פ מדרבנן טעם כעיקר וא"כ שוב הדרא קושיא לדוכתא חלב נבילה הוא ואמאי חלב מותר וצריך לומר כיון שאינו אסור רק מדברי סופרים שוב לא אמרינן בו מין במינו אסור בכל שהו אפילו לר' יהודה וכמבואר לעיל (דף צט ע"ב) גבי שאני ציר.

ולפי זה קשה למסקנא דמיירי שנפל ליורה רותחת למה הוצרך לדחוק שקדים וסילקו והלא אף אם לא קדים וסילקו מ"מ כיון שיורה חלב היתה רותחת כבר נתבשל החלב קודם שנפל שם הבשר וא"כ אין בישול אחר בישול ואין כאן איסור דאורייתא ולא אמרינן בו מין במינו בכל שהו ושפיר חלב מותר.

וצריך לומר דגם במסקנא דייקינן קרא גדי ולא חלב אבל לא להתיר החלב אלא כך הוא כוונת הכתוב לא תבשל גדי בחלב וגו' גדי קפיד רחמנא שיהיה דוקא דרך בישול אבל על החלב לא קפיד שיהיה דרך בישול ואיך אפשר שיהיה הגדי דרך בישול והחלב שלא דרך בישול כיון שצריך שיתבשלו יחדיו אלא מיירי בכה"ג שהחלב כבר נתבשל ולא שייך בו עוד בישול וכשמתבשל הגדי בו הגדי הוא דרך בישול ולא החלב ואפ"ה אסרם הכתוב וא"כ אי לאו שקדים וסילקו היה גם החלב אסור ע"י חלב נבילה הנפלט מהגדי שאסור מן התורה ובזה מתורץ קושיית בני מו"ה שמואל שהקשה בתוס' בד"ה טפת חלב וכו' כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב מיירי והקשה בני הנ"ל נוקי בתוך הרוטב אלא

דאיירי בקדרה רותחת דהחתיכה מבלע בלע מפלט לא פליט ולכך אין שאר הקדרה מצטרפת ומתחלה דחיתיו דא"כ אימא ניעור וכו' ומה מועיל ניעור כיון דלא פליט אמנם הדרנא בי דעל כרחך לא אמרינן דמבלע בלע מפלט לא פליט אלא בלא ניעור אבל ע"י הניעור פליט אפילו בשעת רתיחה דאל"כ כל הפוסקים וסוף סוגיא בשמעתין דמתירין אפילו אותה חתיכה בניער מתחלה ולא אשכחן חד מנייהו שחילק בין אם היורה רותחת ונימא דלא מהני ניעור להתיר החתיכה ואף דאיכא למימר דדוקא מה שבולע תוך הרתיחה אינו פולט אבל טפה זו שקיבל בעודו חוץ לרוטב פולט תכף ע"י ניעור אכתי קשה תינח לשטת ר"ת אבל לשטת רבינו שמואל ורבינו שמעיה דאפילו מה שבגופו אינו פולט כל זמן שאינו שבע מבלוע מאי איכא למימר ואולי לכך בעי הרמב"ם שינער מתחלה ועד סוף וכוונתו עד סוף הרתיחה ואין להקשות אם מתחלה בשעת הרתיחה אינו פולט א"כ כבר נאסר ומה מועיל שוב שיפלוט בסוף יש לומר כיון שמנער בתחלה א"כ סופו לפלוט לאחר שיפסוק הרתיחה ולא אמרינן חנ"נ כמו שכתבו התוספות לעיל (דף ק ע"א) בד"ה כשקדם וסילק ע"ש מ"ש לדחות ראיית רבינו אפרים מחרבא שנפל לדיקולא.

ואעפ"כ צריך לנער בסוף שאם תעלה החתיכה למעלה מהרוטב לא יהיה אפשר לה לפלוט אז זהו הנלע"ד בדברי הרמב"ם אבל עכ"פ לכל יתר הפוסקים די בניער מתחלה ולא חילקו בין הוא בשעת רתיחה אלא ודאי דע"כ לא אמרו דבירה רותחת לא פליט אלא שלא ע"י ניעור אבל ע"י ניעור שפיר פליט: ומעתה אצטמיד קושיית בני דמשנתנו מיירי אפילו אינה חוץ לרוטב אלא שמיירי בקדרה רותחת ולכך בלא ניעור מבלע בלע ולא פליט וצריך ששים באותה חתיכה לחוד ועל זה תני סיפא ניעור שאז פליט ג"כ לכך מצרפינן כל הקדרה: אמנם לפי מ"ש ניחא דאם איתא דמיירי שהחתיכה ברוטב ובקדרה רותחת וא"כ כבר נתבשלה החתיכה קודם שבא עליה החלב וכאשר נפלה הטפה שוב אין בבשר בישול אחר בישול וא"כ אינו אסור מן התורה ואיך אמר רב בגמרא עלה דהך מתניתין כיון שנתנה טעם וכו' אוסרת כל החתיכות מפני שהוא מינה והרי באיסור דרבנן אפילו ר"י מודה דמין במינו בטל: אמנם למ"ש הב"י בסימן ת"ג מביאו המג"א בסימן שי"ח ס"ק מ"ב בשם הכלבו דמגיס יש בו משום מבשל אחר בישול בעודו על האש א"כ שוב יכולין אנו לומר דלא כתוס' אלא דמיירי ברוטב ובקדרה רותחת ובניעור אסור מן התורה דאז יש בישול אחר בישול דהיינו מגיס ורב ע"כ בניער אח"כ מיירי דאל"כ איך אוסר האחרים וא"כ אז אסור מן התורה ושפיר קאמר רב מין במינו לא בטל ומדלא פירשו התוס' כן יהיה לנו הוכחה שהתוס' חולקים על הכלבו וס"ל דאפילו בכה"ג אין בישול אחר בישול: אמנם נוכל לדחות שאין זה ראייה והתוספות ס"ל כפירוש הר"ן דלמ"ד אפשר לסוחטו אסור גם בלי ניעור אוסרת אותה החתיכה כל האחרים שאף שאינו פולט חלב שלא ע"י רוטב מ"מ פולט מגופו שכבר נעשה נבילה וא"כ לא מיירי רב מניעור אחר כך כלל וא"כ אם איתא דמיירי ברותחת א"כ אין בישול אחר בישול: וע"פ דברי הכלבו הנ"ל נלע"ד ליישב מה שיש להקשות מנ"ל לאביי טעמו ולא ממשו דאורייתא דלמא בשר בחלב חידוש הוא וא"ת א"כ כי ליכא נ"ט נמי יש לומר דמתניתין מיירי בקדרה רותחת ואז אין בישול אחר בישול ואינו אסור מן התורה ובמה שאינו אסור מן התורה לא החמירו רבנן בב"ח יותר משאר איסורים לכך בעינן נ"ט ואין לומר

דהוכחת אביי הוא ג"כ אליבא דרב ולרב ע"כ באיסור תורה מיירי זה אינו דלרב ליכא למילף טעמו ולא ממשו כלל מבשר בחלב דהרי לפי הנראה מפירש"י בד"ה אמר אביי וכו' דלא מקרי טעמו ולא ממשו אלא לאחר שסילק זה מזה אבל מתחלה בעודם יחדיו מקרי טעמו וממשו ובבשר וחלב חענ"נ לכ"ע מן התורה וכיון שבעודם יחדיו כבר נעשה כל אחד נבילה א"כ מה מועיל לאחר שסילקם ולא עדיף סילוקם זה מזה מסוחטו לגמרי למ"ד אפשר לסוחטו אסור שכיון שחנ"נ אף ההיתר נהפך לאיסור ומקרי גוף ההיתר ממשו של האיסור ואיך שייך כלל בבשר וחלב טעמו ולא ממשו משא"כ בשאר איסורים דלא שייך כלל מן התורה חענ"נ שפיר מקרי לאחר שסילקו טעמו ולא ממשו אלא ודאי דאביי קאי למ"ד אפשר לסוחטו מותר ואז אין ההיתר גם בבב"ח נהפך לאיסור רק בעודו מחובר עם החלב אז גם ההיתר אסור וא"כ לאחר שסילק זה מזה לא נשאר רק טעמו ולא ממשו ואם טעמו ולא ממשו אינו מן התורה א"כ גם ההיתר שוב אינו ממשו של איסור ולמה אסרה התורה בב"ח אלא ודאי דבב"ח טעמו ולא ממשו אסור ומיניה ילפינן לכל התורה אם לאו חידוש הוא: ובזה מתורץ קושיית התוספות בד"ה מבשר בחלב מ"ט וכו' שהקשו דאביי יליף מבב"ח והרי ר"ע ורבנן למר נפקא ליה מגיעולי עכו"ם ולמר ממשרת ולפי מה שכתבתי דליכא למילף מבשר בחלב אלא אי אמרינן אפשר לסוחטו מותר וזהו פלוגתא דתנאי וא"כ איכא למימר דר"ע ורבנן סברי כמ"ד אפשר לסוחטו אסור ולכך אי אפשר למילף מבב"ח והוצרכו למילף מר ממשרת ומר מגיעולי עכו"ם.

ועכ"פ יצא לנו דאביי לא מצי קאי אליבא דרב וא"כ נסתר הוכחה שלו מן המשנה דאולי משנתנו בקדרה רותחת ואין כאן איסור תורה לכך בעי נ"ט אמנם לפי מ"ש בשם הכל בו דמגיס יש בו משום מבשל אחר מבשל א"כ דייק אביי מסיפא דקתני ניער הקדרה ואעפ"כ בעי נ"ט והרי שם יש איסור תורה אפילו בקדרה רותחת אלא דאכתי יש להקשות עד כאן לא קאמר הכל בו דמגיס יש בו משום בישול אחר בישול אלא בעודו על האש וא"כ דלמא משנתינו בקדרה רותחת שכבר סילקה מן האש ואז גם בניעור אין בו משום בישול אחר בישול.

ובישוב דבר זה צריך לומר דאביי באמת לא ס"ל דרך בישול אסרה תורה ורבא הוא דקאמר כן ולאביי בכל ענין אסור מן התורה. ובזה מיושב מה שהקשו התוס' בד"ה דחדוש הוא וזה לשונם פי' בקונ' דשניהן מין היתר ובפ' אלו עוברין ובפ' ג' מינין מסיק דהיינו חדושו משום דאי תרו ליה כולי יומא שרי וכו' ולדידי ניחא דלאביי אי אפשר לפרש כך דלדידיה אפילו שלא דרך בישול אסור מן התורה ודוק: ובזה ניחא מה דלכאורה קשה להני פוסקים דס"ל אליבא דרבא טעם כעיקר ג"כ דאורייתא והוא דעת התוס' ורבא דחי דברי אביי לומר דמבב"ח אין ללמוד אבל מודה שטעם כעיקר מן התורה א"כ למאי נ"מ דחי דברי אביי כיון שאין נ"מ לדינא ובפרט לדברי ר"ת בסוף סוגיא דזרוע בשלה דלרבא ג"כ לוקין על טעם כעיקר.

אמנם למ"ש יש נ"מ לדינא בינייהו בבב"ח עצמו אי אסור מן התורה שלא דרך בישול דלאביי אסור ולרבא שרי מן התורה: אמנם לפי פירוש התוספות שגם בדברי אביי היינו חידושו דאי תרי ליה שרי א"כ מאי נ"מ יש בין רבא לאביי ונוכל לומר דלאביי דסובר בב"ח לאו חידושו הוא וילפינן כל התורה מבב"ח לענין טעם כעיקר א"כ ה"נ ילפינן

מיניה לחענ"נ וס"ל דחענ"נ בשאר איסורים דאורייתא ורבא דלא יליף מבב"ח משום
חידוש הוא אף דסבר טעם כעיקר דאורייתא מגיעולי עכו"ם או ממשרת מ"מ חענ"נ
בשאר איסורים לאו דאורייתא: אלא דלפי זה קשיין דברי התוס' בד"ה דאמר רבא וכו'
ומדברא דאמר הכי בפרק ג"ה אליבא דרב לא בעי לאקשוויי הכא דרב אדרב דאיכא
לשנויי כדשני אביי התם שקדם וסילקו אבל בההוא דהקומץ ליכא טעמא אחרינא לר"י
אלא כמו שמפרש רבא א"כ פריך שפיר מינה: ולכאורה דבריהם תמוהים דהא קשה
ותסברא כיון דליכא בהקומץ טעמא אחרינא ומוכרח אביי להודות לטעמא דרבא א"כ
למה ליה לשנויי לקמן שקדם וסילקו אלא ודאי דאביי גם בהקומץ אינו מודה לסברת
רבא רק משני דלא קשה דר' יהודה אדר"י הא דידיה והא דרביה וכמו שמשני אביי
בזבחים (דף עט) וא"כ לפי זה מה הקשה כאן על רב מההוא דרבא אליבא דר"י והא
איכא לשנויי כדאביי אלא ודאי לרבא פריך א"כ נפרוך מרבא דלקמן דאמר כן על דברי
רב בעצמו: ובלא זה הייתי אומר דגם אביי ס"ל בההוא דמנחות שינויא דרבא והא דמשני
לקמן שקדם וסילקו היינו משום דאביי ס"ל כרבינו אפרים דלא אמרינן בשאר איסורים
חנ"נ וא"כ קשה קושיית התוס' לעיל (דף ק) דלרבינו אפרים א"כ קשה על שנויא דרבא
דמה מהני החתיכות היתר שנאסרה מתחלה והלא לעולם אין צריך ששים רק נגד
החתיכות נבילה ומה דמשני התוספות כגון שנתמעטה הנבילה זה נראה לאביי דוחק לכך
משני שקדם וסילקו אבל לעולם דמודה אביי במנחות דאמרינן רואין מינו ולא משני
תרי תנאי אליבא דר"י ואף דמשני כן בזבחים יש לומר לבתר דשמע בזבחים שנויא
דרבא דמשני בדלי שתוכו טהור ואין לנו הכרח דנימא דר"י פליג במה שאמר הוא עצמו
בשם רבו אף אביי הדר בו וכמו שכתב התוס' שם בזבחים דשנוייה דרבא עיקר אבל
לפי מ"ש לעיל דאביי סובר בכל האיסורים מן התורה חענ"נ א"כ שפיר יכול אביי
לשנויא שם סלק את מינו ומדלא משני מכלל דס"ל דלא אמרינן סברא זו כלל וגם אליבא
דר"י לא ס"ל כן אלא נשאר בתירוץ בזבחים הא דידיה והא דרביה ואם כן גם מדר'
יהודה לא קשה לרב אלא אליבא דרבא א"כ הדרא קושיית התוספות לדוכתא שיקשה
מדברי רב עצמו לקמן אליבא דרבא: שם בגמ' אמר ליה רבא דרך בישול אסרה תורה
פירש"י ואין לך כגון זה שלא יתן טעם והטור ביו"ד ריש סימן פ"ז כתב והוציא הכתוב
איסור אכילה בלשון בישול לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול והנה קשה
דלמא להכי הוציא דרך בישול לומר שאינו אסור אלא בנ"ט ומנ"ל למילף מניה שאינו
אסור אלא דרך בישול ודלמא בכל גוני אסור אלא דתמיד בעינן דומיא דבישול שיש בו
בנ"ט בשלמא לפירוש התוס' שאין בבשר וחלב שום חידוש רק הא דאינו אסור אלא
דרך בישול וכי תרו ליה שרי א"כ אי דרשת לא תבשל להורות שאינו אסור בפחות
מנ"ט ממילא מוכח שאינו אסור אלא דרך בישול דאלת"ה א"כ אינו חידוש כלל וממילא
ילפינן מזרוע בשילה שאינו אסור אלא בנ"ט ולמה הוצרך הכתוב להוציא האכילה
בלשון בישול אבל לשיטת רש"י שהחידוש הוא משום שכל חד בפני עצמו שרי וכן מה
שאסור הבישול בלי אכילה א"כ קשיא: דף קט ע"א משנה הכחל קורעו כו' לא קרעו
וכו' היה יכול למכללינהו ולתני הכי הכחל קורעו ומוציא את חלבו הלב קורעו ומוציא
את דמו לא קרען אינו עובר עליהם אמנם אי אמרינן א"ע ומותר א"כ לב וכחל משונין
בדיניהו שזה מותר וזה אסור אבל אם נימא א"ע ואסור הדרא קושיא לדוכתא.

אמנם זה א"ע עליו ואסור מדרבנן ולב א"ע ללקות אבל עכ"פ אסור מן התורה דחצי שיעור אסור מן התורה. אבל אם נימא דם שבישלו מדרבנן א"כ הם שוים בדינייהו והדרא קושיא לדוכתא.

אבל אי מיירי בלב גם בחי א"כ על כרחך אסור מן התורה: ובזה ניחא מ"ש התוס' והא דמוקי לה בכריתות בעוף היינו משום דבכל ענין קתני מתני' דאינו עובר עליו אפילו בחי. ולכאורה תמוה מאי דוחקא לאוקמי בעוף ובין חי ובין מבושל נוקי בבהמה ובעוף ובמבושל ומדוע על זה הפרט דמיירי בעוף לא הקפיד מה דתנן סתמא ועל זה הפרט לאוקמי במבושל הוה קשיא ליה דסתמא תנן.

ולפי מ"ש ניחא דעל כרחך בחי ג"כ איירי דאיכא איסור תורה דאי דוקא במבושל א"כ אין כאן רק איסור דרבנן וקשה נכללינהו. ולפי זה למ"ד א"ע ומותר בלא"ה לא קשיא ונכללינהו א"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי דוחקי' לאוקמי בעוף ונוקי בבהמה ג"כ ובמבושל וצ"ל דדם שבישלו עובר עליו נמצא למ"ד א"ע ומותר מוכח כרש"י דדם שבישלו אסור מן התורה ולמ"ד א"ע ואסור נוכל לומר כתוס': אלא דגם למ"ד א"ע ואסור אכתי לא היה יכול למכללינהו דבכחל א"ע ואסור גם הכחל ובלב א"ע ואסור הדם אבל הלב מותר דשיע וא"כ אכתי קשה מאי דוחקי' לאוקמי בעוף נוקמי בבהמה ובמבושל אמנם בזה התוס' לשטתייהו דגם הלב נאסר בבישול דלא מהני טעם דשיע ורש"י לשטתי' וא"כ מה דסיים רש"י אבל בשרו אינו נאסר שלכאורה אין לו ענין למשנתינו ולדידי ניחא דרש"י בא בזה לחזק דבריו הראשונים דבבהמה אפילו בישלו חייב כרת אמנם התוס' פסקו כל"ק דרב כדמבואר בדבריהם בסוף ד"ה ההוא לקדרה וא"כ איך פסקו דם שבישלו מותר לכן נלע"ד שכוונת התוס' במ"ש דהא דמוקי בכריתות בעוף היינו משום דבכל ענין קתני מתני' דא"ע אפילו בחי כוונתן שאם לא הי' מפרש דבעוף גם בחי א"ע היה קשה למה סתם במשנה א"ע והוה לפרש לן לא קרעו ובישלו א"ע לכן מוקי בעוף ולכך לא היה יכול לפרט שום פרט דלא היה יכול לפרוט לא קרעו אינו עובר בעוף דהא לפעמים אף בבהמה א"ע וכגון שבישלו וג"כ לא היה יכול לפרוט בישל ולומר לא קרעו ובישלו א"ע דהא לפעמים אף בחי א"ע וכגון בעוף להכי סתם קתני א"ע ומיירי בין בבהמה ובין בעוף וכל חד כדאית' בהמה מבושל ועוף אפילו בחי: ורש"י סובר דהא דמוקי בכריתות בעוף אבל בהמה חייב מדסתם ואמר אבל בבהמה חייב מיירי בכל גווני בין חי ובין מבושל ולא ניחא לרש"י לפרש סתם דברי הגמ' בדבר פרטי דהיינו חי אלא דקשיא ולטעמיך דדם שבישלו מן התורה א"כ מה שאנחת לן בסוף דברי הגמרא בכריתות מה דסיים אבל בהמה חייב דמיירי בכל גווני אתקיף לן ברישא דמה דפוטרי בעוף יהיה מהכרח לאוקמי דוקא בחי ולא במבושל והוא עפ"י מה שכתב הלחם משנה בפ"י ממ"א הלכה ו' בשם הרלב"ח דבלב בהצטרף שני מיני דמים שבו דהיינו דם הנפש ודם האברים יש בו כזית אפילו בעוף: ולדעת רש"י בכריתות (דף כב) דם האברים שבלב היינו דם הנבלע בבשרו כמו בשאר האברים ודם הנפש הוא דם המתכנס בתוכו בשעת שחיטה ולפי פירושו דם האברים שבו בעודו חי קודם שנתבשל אין בו איסור כלל דהוה דם האברים שלא פירש אבל אחר הבישול פורש ונבלע בבשר הלב ממקום למקום ונאסר ואז ראוי להצטרף עם דם הנפש ללאו ואיך קאמר א"ע עליו ואף שאינו בכרת מ"מ אית' במלקות.

בשלמא אם דם שבישלו מדרבנן א"כ ממ"נ אינו עובר בעודו חי לא נאסר דם האברים ודם הנפש לבדו אין בו כזית ואחר שבישלו כבר אין בשום א' איסור תורה אבל לשטת רש"י על כרחך מוקמת דוקא בחי וא"כ מה דוחקך למימר דם שבישלו עובר עליו ומוקמת סוף דברי הגמ' בכריתות בכל גווני ונגד זה מוקמת רישא דוקא בחי נימא איפכא שאינו עובר על דם שבישלו ואוקי רישא בכל גווני וסיפא דאמר אבל בבהמה עובר עליו בכרת בחי אלא דרש"י לשטתו דבשר הלב שיע וא"כ איכא למימר דגם בדם האברים שבו לא שייך בו שפירש וחוזר ונבלע בו במקום אחר ומה שפירש ממנו הוא לגמרי בחוץ ואינו חוזר ונבלע בו והתוס' לשיטתייהו דבבישול לא שייך שיע ודוק.

ולפי זה לדעת התו' מתני' בכל גווני מיירי בלב א"ע עליו בין בחי והיינו בעוף ובין במבושל ואפילו בבהמה ולפי זה כוללת המשנה בסיפא לחוד בלב א"ע איסור תורה ואיסור דרבנן יחדיו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא ונכללינהו לרישא וסיפא ונימא על שני הדינין דכחל קרעו וכו' לב קרעו וכו' לא קרעו אינו עובר עליהן.

ואין לומר משום דכחל הוא איסור דרבנן ולא רצה לכוללו עם לב שיש בו איסור תורה שהרי בלב עצמו כולל איסור תורה ואיסור דרבנן: וכל זה לר"ת אבל לרש"י בלב בכל גווני יש איסור תורה ובזה נלע"ד לפרש דברי רש"י בגמ' בד"ה הא איסורא איכא דחצי שיעור אסור מן התורה ולכאורה יפלא מי הכריחו לרש"י בזה והלא דבר זה אם חצי שיעור אסור מן התורה פליגי בה ר' יוחנן ור"ל בפרק בתרא דיומא ולמה נכנס רש"י בפרצה דחוקה לפרש שמעתין דוקא לר' יוחנן והלא גם לריש לקיש ניחא דעכ"פ איסור דרבנן יש לכ"ע בחצי שיעור והוה לרש"י לפרש סתם דחצי שיעור איסורא איכא.

אמנם לפי מ"ש ניחא כיון דעיקר רישא דקתני א"כ הוא משום אגב סיפא קשה ונכללינהו מיכלל עם הסיפא לכך פירש רש"י שזה אסור מן התורה ולכך לא כללו. ואף שדברי רש"י הללו הם במה דמשני הגמ' בלישנא קמא דרב ואז בלא"ה לא היה יכול למכללינהו שהרי רישא א"ע ומותר וסיפא א"ע ואסור ונראה דאין רצונו של רש"י לפרש דגמ' מתרץ דמיירי בצלי ואפ"ה קתני לשון דמשמע אסור בדיעבד נגד האמת משום סיפא אלא כוונת רש"י דבאמת רישא א"ע ואסור ומיירי במבושל וכמו שכתבו התוס' בד"ה הא איסורא אלא שקושיית הגמ' היא גופא קשיא למה אחז התנא דינא במבושל ולאיסור הוה ליה למתני מותר ובצלי וכמ"ש התוס' ועל זה משני אידי סיפא אבל אעפ"כ הפירוש במשנה ברישא הוא ג"כ א"ע ואסור וא"כ קשה למה לא כללינהו לכך פירש רש"י דחצי שיעור אסור מן התורה אלא דלפי זה גם בל"ק דרב ס"ל לרש"י פירוש המשנה רישא במבושל א"כ למה כתב רש"י בדברי רב נחמן דמוקי מתני' כל"ב דרב והלא אף ל"ק מוקי מתני' בקדרה וא"ע ואסור ונראה דכוונת רש"י כדברי מהרש"א ממש דל"ק עכ"פ רישא דרישא הכחל קרעו מוקי גם בצלי ור"נ ס"ל כל"ב ול"ב לאקולי אתא דלא קרעו אסור ולא משכחת בלא קרעו שיהי' אסור לכתחלה ומותר בדיעבד דלקדרה גם בדיעבד אסור ולצלי א"צ קריעה.

ונחזור לדברי ר"ת דלר"ת קשה ונכללינהו מיכלל אמנם לפי מה שכתבתי לתרץ לעיל דלהכי לא כללינהו משום דכחל גם הכחל אסור ובלב הלב עצמו עכ"פ מותר להכי לא

כללינהו אלא דל"ת זה לא יספיק דהרי גם בלב לא ס"ל שיע אמנם צ"ל דמשנתנו מיירי בצלי ולא במבוסל ואז בלב בכל גווי הלב מותר בין בחי ובין בצלי דאמרינן.

כבכ"פ משא"כ בכחל דבצלי למ"ד אינו עובר ואסור גם הכחל אסור דבחלב לא אמרינן כבכ"פ וכמבואר בתוס' בד"ה ההוא לקדרה ולפי זה מוכח דלר"ת לא איירי משנתנו בבישול בקדרה דאל"כ אז גם בלב חלב אסור. ובזה נלע"ד לפרש דברי התוס' בגמ' בד"ה הא איסורא וא"ת לפירוש הקונ' דלמא הא איסורא איכא לקדרה אבל לצלי מותר: והנה לכאורה יש לדקדק ומה ענין קושיא זו לפירוש הקונ' וכי לפירוש ר"ת מי ניחא והלא גם לפירוש ר"ת בבשלו עם בשר אסור בדיעבד בלא קרעו כלל ודלמא מתני' עם בשר מיירי ובלא קרעו כלל ולהכי א"ע ואסור.

ועל פי פשוטן של דברי' כוונתם דלר"ת הלשון לא קרעו דאמר רב מסתמא שוה עם לשון לא קרעו דמתני' וכי היכי דבדברי רב היינו לא קרעו שתי וערב אלא קרעו קצת מסתמא גם במשנה הפירוש של לא קרעו הוא כן. אבל לפי מה שכתבתי ניחא טפי דלר"ת על כרחך משנתנו בצלי איירי אי אמרינן א"ע ואסור דאל"כ דאיירי בקדרה למה לא נכללינהו אלא ודאי דאיירי בצלי והם חלוקים בדין שבלב הלב מותר ובכחל גם הכחל אסור אבל לרש"י שפיר הקשו דלרש"י בלא"ה אי אפשר למכללינהו אפילו איירי בקדירה שגם בקדירה לרש"י הלב מותר ועוד שלרש"י דם תמיד דאורייתא וכחל דרבנן וא"כ שפיר הקשו לרש"י: והא דמוקמינן לר"נ מתני' לקדירה לר"ת היינו אי אמרינן א"ע ומותר ואז בלא"ה אי אפשר למכללינהו.

ובזה ניחא מה שכתבו התוס' בסוף ד"ה ההוא לקדירה וזה לשונם והשתא ר"נ כלישנא קמא דתניא כוותי'. ולכאורה מנ"ל הא והלא לא מצינו פלוגתא בין לישנא קמא לל"ב אלא לענין דיעבד דמה דמותר לל"ק בדיעבד אסור ל"ב אבל מה דמותר לכתחלה בל"ק דהיינו לקדירה בלא בשר בקריעה קצת מנ"ל למעבד בהא פלוגתא בין ל"ק לל"ב ודלמא לל"ב בהא מותר לכתחלה ובשלמא מה שכתבו התוס' קודם לזה וזה לשונם ומשום דפליגא אלישנא בתרא קאמר תניא כל"ק: והנה גם שם קשה מנ"ל דפליגא אל"ב והא בקריעה במקצת מתיר ל"ב אף לכתחלה וברייתא מיירי בקריעה במקצת יש לומר דשם עדיין סבר שבשלו דיעבד משמע ועדיין לא ידע סברת ר"נ דאידי דקא בעי למתני סיפא וכו' וכמ"ש מהרש"א לפי פירושו דר"נ סובר כל"ב דרב לגמרי הא דקאמר תניא כל"ק היינו לפי ההוא אמינא שבשלו דיעבד משמע כן אמרינן ג"כ בתוס' לפי שיטתם אבל מה שכתבו דר"נ ס"ל כל"ק מנ"ל ולפי מ"ש ניחא מדמוקי מתני' לקדירה א"כ נכללינהו אלא ודאי דאינו עובר ומותר כנ"ל: ומעתה שזכינו לדין גם ראשית דברי התוס' שכתבו משום דלא אתי כל"ב אין אנו אחראין לפרש כנ"ל ועל דרך שפירש מהרש"א ל"ב לרש"י שאם היה ניחא להתוס' לפרש הת"כ רק לפי ההוא אמינא א"כ היא גופא קשיא למה כתבו בראש הדבור דר"נ מיקל יותר מל"ק ולמה לא ניחא להו כפירוש מהרש"א דזהו באמת כוונת רש"י של"ב מיקל יותר ועוד אם לפי המסקנא שמפרש ר"נ שבשלו אפילו לכתחלה א"כ באמת לא יהיה סיוע לל"ק ואיך כתבו התוס' במסקנא למפסק הלכה כל"ק הואיל ות"כ: בשלמא על מהר"ש שפירש ל"ב אליבא דר"נ דל"ב לאקולי אתי לא

קשה מה שפירש רש"י לקמן (דף קיא ע"ב) והלכות כחל כבר פירשנו למעלה לצלי בעי קריעה שתי וערב כל"ק דרב דהא תניא כוותי'.

ולשיטת מהרש"א אדרבה ת"כ דל"ב למסקנא ועוד אדרבה ל"ב מיקל טפי וכבר הרגישו בזה בספר אשל אברהם ובהגהות מנחת אהרן. ואני אומר שמהרש"א כוונתו שר"נ אינו צריך לחלוק על רב לגמרי אלא ר"נ מפרש ל"ב דרב כן כמותו דלצלי לא בעי כלל אבל רבי אלעזר ודאי אינו מפרש ל"ב דרב כן דאל"כ לא משכחת קצת קריעה לכתחלה לא לכלי ולא לקדירה דלצלי אפילו קצת לא בעי ולקדירה בעי שתי וערב וטיחה בכותל.

ואין לומר דר"א סבר כל"ק דרב דא"כ מתני' בצלי איירי ועלה מפרש רב יהודה שתי וערב וכו' ולא ניחא לרש"י לפרש דר"א פליג על רב יהודה כדמשמע מדברי רש"י בד"ה הא קמ"ל ע"ש. ועוד רש"י לשטתו דפירש כי סליק ר' אלעזר אשכחי' לזעירי וכו' דל"ב דרב הוה שמיע ליה ואם ר"א היה מפרש ל"ב לקולא לא היה לו מקום לתמוה אי זה תנא דאתני' לרב כחל ולפי זה ר"א ור"נ פליגי בפירוש דברי רב בל"ב ורש"י פסק להקל בלי קריעה ועל זה היה קשה לו ודלמא הלכה כר"א בפירוש ל"ב ואף דיעבד אסור להכי כתב דאם ל"ב לחומרא כר"א א"כ ממילא הלכה כל"ק דהא תניא כוותי' ומתורץ שטת מהרש"א אבל לשטת ר"ת אם איתא דלמסקנא דר"נ שבשלו היינו לכתחלה ליכא סייעתא לל"ק א"כ איך כתבו התוס' דהלכה כל"ק דת"כ: אמנם לפי מ"ש שפיר כתבו התוס' דלא אתי כל"ב דל"ב ודאי מתני' בצלי איירי כיון דאיהו סובר א"ע ואסור והוא דומיא דלב ממש א"כ נכללינהו אלא ודאי איירי בצלי ואי אפשר למכללינהו משום דבלב עכ"פ הלב עצמו מותר ובכחל גם הכחל אסור כנ"ל וא"כ לל"ב ליכא שום צד לאוקמי הך ברייתא דממ"נ אי איירי דיעבד הרי לל"ב ליכא היתר בדיעבד אף בלא בשר דממ"נ אי לא קרעו כלל אף דיעבד אסור ואי קרעו כדינו לצלי כדצריך ולקדירה כדצריך מותר לכתחלה דל"ב ליכא צד שיהיה אסור לכתחלה ומותר בדיעבד וצריך לומר דמיירי ברייתא לצלי ומותר באמת לכתחלה וא"כ על כרחך לא מיירי רק בקרעו קצת שהרי קתני שבשלו בחלבו ואם הוה מיירי שקרעו ש"ו אף שלא טחו בכותל מ"מ שוב לא מקרי שבשלו בחלבו וא"כ מכלל שמותר לצלי בקריעה קצת וזה פשוט לדעת ר"ת דסתם קרעו היינו ש"ו ואף שמשמע לכאורה משטחית דברי התוס' שלא כדברי שהרי כתבו התוס' בשטת ר"ת ומוקי לה הכי משום דמתני' סתמא קתני דמשמע שבא להתיר בכל עניני בישול.

ולמה לא כתבו דמוקי לה הכא משום דסתם קרעו ומוציא חלבו הכי משמע אומר אני ותסברא בסוף דברי התוס' אמר ר"נ זויקו לה וכו' אלא קריעה קצת וכו' והא אנן קורעו תנן פירוש שתי וערב אבל קריעה קצת לא מהני. וקשה ומאי קושיא והא סתם קרעו נוכל לפרש קריעה קצת וא"כ מאי מקשה על ר"נ ממתני' ואי מדרב יהודא פריך שפירש המשנה ש"ו וטיחה לא הוה ליה למימר והתנן אלא הוה ליה למימר והאמר רב יהודא ועוד וכי גברא אגברא קרמית אלא אומר אני דהא ודאי דסתם קרעו היינו קריעה שתי וערב אבל טיחה בכותל לא נכלל בסתם קריעה ולהכי בדברי רב יהודא דמוקי גם בטיחה בכותל אם כן יצא כבר מגדר הפשוט שנכלל בקרעו והוה ליה לפרש קריעה שתי או ערב שיותר נוח לפרשו בקרעו סתם משנכלל גם טיחה בכותל להכי הוצרכו התוס' להתיר בכל עניני בישול.

לפרש טעמו לפי שמסתמא קתני במשנה ומתיר אף עם בשר להכי מוקי בכה"ג אבל על ר"נ שהתיר אפילו בלי קריעה שתי וערב אלא קריעה קצת והקשה והתנן קרעו דמשמע קריעה ממש ש"ו ובזה מתורץ קושיית הפר"ח שהקשה ר"א ור"נ לשטת ר"ת שניהם דבר אחד אמרו ועל ר"א מקשה מאי קמ"ל ועל ר"נ מקשה סתירה מהמשנה.

ולדידי נכון דבדברי ר"א איכא לפרש קרע לי היינו שתי וערב ולא בא למעט אלא טיחה בכותל וכדאמר בגמ' הא קמ"ל דלא בעינן ש"ו וטיחה בכותל ושוב לא קשיא ממתני' והתוס' שכתבו מאי קמ"ל דלא בעינן שתי וערב אלא לקדרה האמת נקטו דכן הוא למסקנא דר"נ אבל להקשות על ר"א ממשנה ליכא קושיא דנוכל לפרש דר"א לא בא למעט אלא לאפוקי מדרב יהודא דבעי טיחה אבל ר"נ דקאמר זויקו ליכא לפרש רק קריעה קצת להכי מקשה מהמשנה ובזה מתורץ מה שלא הקשה על ר"א מברייתא דקתני שבשלו בחלבו דיעבד אין משום דברייתא ודאי בקריעה קצת איירי דנקט שבשלו בחלבו ואי הוה נקרע שתי וערב לא שייך שבשלו בחלבו ולהכי ברייתא דוקא דיעבד א"כ ר"א קרע בקריעה ש"ו קאמר להכי מותר לכתחלה אבל ר"נ דאמר זויקו דמשמע רק קצת מקשה שפיר.

עכ"פ היוצא מדברינו דקרעו שבמשנה אי אפשר לפרשו על קריעה קצת ומעתה ברייתא דנקט שבשלו דמשמע קריעה קצת לתרץ ברייתא עם המשנה צריך אחד משני פנים או דמשנתינו לכתחלה וברייתא דיעבד ואז באמת איכא לפרש ברייתא בלא קרעו כלל ולמ"ד א"ע ואסור שוב אי אפשר לפרש ברייתא דיעבד דלדידי ליכא דיעבד אפילו בלא בשר וצריך לפרש ברייתא לכתחלה וא"כ עכ"פ לצלי מותר לכתחלה בקריעה קצת וא"כ שוב ליכא לפרש משנתינו לצלי דהרי אנן קרעו תנן דהיינו ש"ו כדמקשה לר"נ אלא ודאי מתני' לקדרה ולדידי דאמר א"ע ואסור ליכא לאוקמי מתני' לקדירה מדלא כללינהו כנ"ל ולהכי לא אתי' כל"ב: עוד נלע"ד כוונת התוס' דברייתא לא אתי' כל"ב היינו משום דל"ב אי אפשר לפרש ברייתא לכתחלה ושבשלו דקתני הוא איידי סיפא שאם על כרחך צריך לישנא בתרא לומר איידי בברייתא וא"כ מי דחקו לל"ב דנימא א"ע ואסור הא איכא למימר א"ע ומותר כל"ק ומה דנקט א"ע מעבר הוא דלא עבר הוא איידי דסיפא וכדמוקי בל"ק: והא ודאי אם הברירה חפשית בידינו למימר כחז מהני לישני בודאי אמרינן להקל כיון דעיקר הך מלתא דרבנן הוא וליכא דררא דאורייתא אלא של"ב אמר להחמיר לפי דמתני דיוקא להחמיר דלא ניחא ליה למימר איידי אבל כיון שזכינו לברייתא דכחל שבשלו מותר ואי אפשר לל"ב לתרוצי ברייתא אלא למימר איידי א"כ ממילא נקטינן מתני' איידי וכל"ק: אלא דאיכא למימר אף דניחא לל"ב למימר איידי בברייתא היינו משום דסיפא דברייתא הוא חידוש מצד עצמה למיסר קיבה בחלבה והא קמן שהרי"ף סובר דבאמת להלכה נדחה דבר זה דקיבה שבשלה בחלבה למה דאמרינן בסוף פירקין כאן לאחר חזרה וסובר הרי"ף דפירשא בעלמא הוא ועיין ברי"ף.

ואף שרש"י בסוף פרקין אינו מפרש כן מ"מ כבר זכינו לדין שיש מקום להתיר קיבה שבשלה בחלבה וקמ"ל דאסור וכיון שסיפא יש בה חידוש לכך שייך למימר רישא איידי סיפא אבל במשנתנו לא ניחא ליה למימר רישא איידי סיפא שהרי סיפא דמתני' בלב לא קרע אינו עובר עליו אין בו שום חידוש לא מצד עצמו ולא מצד דיוקו דאטו עד

השתא לא שמעינן דפחות מכזית אינו חייב וג"כ דיוקא אין בו חידוש דפשיטא דחצי שיעור לכ"ע אסור או מן התורה או מדרבנן לר' יוחנן ור"ל לכל מר כדאית ליה וא"כ למה נימא עוד רישא איידי סיפא.

אלא שלשטת התוס' אנו קיימין ולשטת התוס' משנתינו איירי גם בלב בהמה ובמבושל וכמו שכתבתי לעיל דמשנתינו לא פרטה שום פרט משום דמיירי גם בבהמה ובמבושל וגם לא פרטה מבושל משום דבעוף גם בתי א"ע וא"כ עכ"פ מדלא פרטה עוף מכלל דגם בבהמה איירי ובמבושל וא"כ דבר גדול שמעינן דדם שבישלו א"ע.

ולשטת רש"י דמיירי. רק בעוף וא"כ אין בו שום חידוש ואיך שייך לומר איידי ונראה לענ"ד לתרץ בזה כוונת רש"י מה דשינה בפירושו בגמ' ממה דפירש במשנה שבמשנה פירש רש"י אינו עובר עליו להיות בכרת ואם נדקדק בדברי רש"י כמו שדקדק הלח"מ בדברי הרמב"ם בפ"ו ממ"א הלכה ו' א"כ יצא לנו הדיוקשכרת הוא דליכא אבל מלקות איכא ובגמ' בד"ה דהתם מיעבר הוא דלא עבר ללקות דאין בו כזית משמע דאפילו מלקות אין בו.

אמנם לפי מ"ש ניחא דבמשנה לא רצה רש"י לכנוס במחלוקת דר' שמעון ורבנן דר"ש סבר כל שהו למלקות ולא נאמרו שיעורין אלא לקרבן ולכן פירש רש"י אינו עובר להיות בכרת שזהו לכ"ע דגם ר"ש מודה שאינו בכרת כיון שאין בו קרבן ממילא אין בזונו כרת אבל למלקות לא רצה רש"י לפרש דזה יש בו פלוגתא אבל בגמ' דקאמר איידי דבעי למיתנא סיפא וכו' דהתם מיעבר הוא דלא עבר והוצרך רש"י לפרש שיהיה בו איזה חידוש בסיפא דאל"כ סיפא גופה מיותר ולכן פירש רש"י דלא עבר אף ללקות ויש כאן חידוש לאפוקי מדר"ש דאמר כל שהוא למלקות: עוד נלע"ד לפרש כוונת התוס' מה דכתבו דפליגא הך ברייתא אל"ב ונתרץ ג"כ קושיית מהרש"א על דברי הרא"ש ונתרץ ג"כ כוונת התוס' במה שכתבו דר"נ הוא כל"ק והקשייתי ודלמא גם ל"ב מתיר לצלי בקריעה קצת אפילו לכתחלה ונראה שכוונתן עפ"י דברי הרא"ש דל"ב כיון דאוסר קריעה במקצת אפילו בדיעבד עם בשר הא ודאי דעכ"פ אוסר בלא בשר עכ"פ לכתחלה.

ולפי זה שפיר כתבו התוס' דר"נ כל"ק מדהתיר לכתחלה ומעתה כיון דל"ב כללא הוא כל היכא שלא קרעו כדנא א"ע עליו ואסור א"כ ליכא בל"ב מדוע לכתחלה אסור ודיעבד שרי וכיון דל"ב אי אפשר שיהיה מותר לכתחלה בקרע קצת אפילו בלא בשר מכח הוכחת הרא"ש א"כ ממילא אסור אפילו דיעבד מכח סברת התוס' דל"ב דרב דאמר אינו עליו ואסור בין בהדי בשר ובין בלא בשר קאמר וא"כ ממילא הך ברייתא דכחל שבישלו הוא תיובתא דלכתחלה אין לפרשו מכח הוכחת הרא"ש ודיעבד ג"כ אין לפרשו לל"ב משום הוכחת התוס' דל"ב גם על בלי בשר קאמר כל שלא קרעו כדינו אסור וגם הרא"ש ידע סברת התוס' לפרש האיך קאמר ת"כ דל"ק אלא דהוה קשיא ליה ודלמא ל"ב ג"כ מתיר אפילו לכתחלה ושפיר אתי ברייתא לדידי' להכי כתב הרא"ש שכיון שאוסר עם בשר בדיעבד ממילא אי אפשר שיתיר בלא בשר לכתחלה וא"כ סרה תלונת קושיית מהרש"א מעל הרא"ש ועל פי סברת הרא"ש דנחתנין חד דרגא ומה דאסור בקדירה עם בשר אפילו דיעבד אין להתיר אף בלא בשר עכ"פ לכתחלה כן אני אומר דמה שאסור בקדירה בלי בשר אפילו בדיעבד אין להתיר עכ"פ בצלי לכתחלה אפילו

לסברת החולקים בין צלי לקדירה בלי בשר: אמנם לרש"י ודאי שאי אפשר לומר סברא זו כלל דהרי רש"י פירש דר"נ מתיר לצלי לכתחלה בלי קריעה כלל אף דלרש"י הדבר פשוט דלקדירה אפילו בלי בשר אין שום הוה אמינא להתיר בדיעבד אך אני אומר סברא זו להבין בה דברי הרשב"א דקאי בשטת הרי"ף דהיינו לקדירה בין עם בשר ובין בלא בשר בעי לכתחלה שתי וערב וטיחה ובדיעבד מותר אפילו בלי קריעה ולצלי לא בעינן קריעה אפילו לכתחלה והיינו דרב נחמן והוקשה ליה להרשב"א א"כ מאי הקשה לר"נ מברייתא דקתני שבשלו דיעבד ודלמא ברייתא לקדירה מיירי ולהכי דוקא דיעבד אבל לצלי מותר גם לכתחלה וניחא ליה להרשב"א משום מכדי האי תנא אהתירא דכחל קמהדר ואם איתא דאפשר לכחל בלי קריעה כלל טפי הוה לי' לאשמעינן צלי אפילו לכתחלה מבישול אפילו דיעבד עכ"ד הרשב"א ולכאורה יפלא אדרבה הואיל ומהדר אהתירא אשמעינן התירא אפילו בבישול עכ"פ בדיעבד ואם היה משמיענו צלי אף שהיה משמיענו כחא דהתירא אפילו לכתחלה מ"מ לא הוה ידעינן כחא דהתירא בבישול אפילו בדיעבד.

אמנם לפי מ"ש שפיר קאמר הרשב"א וס"ל להרשב"א כסברת הרא"ש וא"כ אם הוה נקט התירא דצלי לכתחלה ממילא הוה ידעינן התירא דבישול עכ"פ בדיעבד שאם היה הבישול אסור אפילו דיעבד לא היה הצלי מותר לכתחלה נמצא דהוה נקט חדא הותר הצלי לכתחלה דשמעינן מיני' תרתי דהיינו גם היתר הבישול בדיעבד משא"כ עתה דנקט דיעבד לא ידעינן היתר בצלי לכתחילה וש"מ דליכא היתר לכתחלה עוד נלע"ד כוונת הרשב"א דעכשיו ששונה כחל שבישלו לא ידעינן לא היתר הצלי לכתחלה ולא היתר הבישול דיעבד שהרי יש מקום לומר דכחל שבישלו היינו צלי ובצלי הוא שהותר בדיעבד אבל בבישול אפילו דיעבד אסור ונמצא אין אנו שומעין לא היתר הצלי לכתחלה ולא היתר הבישול דיעבד ויותר הוה ליה למימר היתר הצלי לכתחלה ומשני הגמ' אידי דנקט בקיבה וכו': ואם נימא שזה כוונת הרשב"א איפשט לן מה דמספקא לי' להרב ב"י בי"ד סי' ק"ה במה שכתב הטור שאפילו חתיכת האיסור כחוש וחתיכת ההיתר שמינה ג"כ אוסרת בלי רוטב וכתב הב"י שמסופק אם טעם הדבר לפי שמעט שומן מן ההיתר הנבלע באיסור נעשה נבילה וחוזר ואוסר ההיתר ולפי זה לא שייך דין זה רק להחולקים על ר"א וס"ל בכל האיסורים הנ"ל אבל לר"א כאן שרי או דלמא טעם הדבר הוא כמו שאמרו גבי ריחא דאזיל בשר שחוטתה שמן ומפטם לבשר נבילה כחוש וכו' ואני אומר דמוכח כסברתו השני' דגם לר"א זה אסור דהרי הרשב"א ס"ל כר"א ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשה לר"נ ודלמא שבשלו דיעבד היינו לקדירה ואשמעינן עכ"פ היתר הקדירה בדיעבד.

ואין לומר דהרי גם זה לא שמענו דהרי איכא לאוקמי בצלי. זה אינו דא"כ גם קיבה היינו בצלי ולהרשב"א חלב מקרי כחוש כמ"ש הש"ך בשמו בס"ב ס"ק ג' וא"כ למה נאסרה הקיבה יותר מכדי קליפה ואף אם נימא דמיירי שהקיבה שמינה מ"מ הרי לר"א לא אמרינן דהיתר שמן מהני ואף דזהו בשר בחלב מ"מ לדעת הרשב"א לענין זה שאינו מפעפע הבלוע מחתיכה לחתיכה אמרינן אפילו בבשר וחלב כמבואר בשמו בש"ך סי' ק"ה ס"ק י"ז ע"ש באריכות והכי נמי דכוותי' כיון שאין החלב יכול לאסור גם אותו מעט שומן שנבלע בחלב מן הבשר כשהוא נבלע בהקיבה הוא נבלע בלי תערובות חלב

ושוב לא הוה נבילה ומזה הוכחה שאין דין זה של היתר שמן תלוי כלל בדין נעשה נבילה אלא כסברא השני' שבבית יוסף והנה לפי דברי הרשב"א הנ"ל יש להבין דברי התוס' שכתבו שהי' יכול לשנויי דמיירי שלא קרעו כלל אלא דעדיפא משני ולכאורה יפלא הלא זה דמשני אידי הוא דוחק ולמה זה עדיפא משנויאי דמיירי שלא קרעו כלל ואז נקט שבשלו בדוקא דיעבד ולא לכתחלה ונראה משום דאי הוה משני דמיירי שלא קרעו כלל הוה קשה ג"כ קושיית הרשב"א מכדי תנא אהתירא קמהדר ועתה אין אנו יודעים ההיתר לכתחלה בקריעה קצת ולא ההיתר דיעבד בלא קרעו כלל דהרי יש מקום לטעות דברייתא מיירי בקרעו קצת ואפ"ה דיעבד אין לכתחלה לא והוה ליה למנקט ההיתר לכתחלה בקרעו קצת והי' צריך ג"כ לומר דלהכי אחז ההיתר של דיעבד בלא קרעו משום סיפא דקיבה שבישלו דאסורה אפילו דיעבד וא"כ אפילו אי הוה משני דמיירי שלא קרעו כלל אכתי הוה מוכרח לתרץ אידי ולכן משני עדיפא דמיירי בקרעו ואפ"ה נקט שבישלו אידי סיפא: והנה לעיל כתבתי לתרץ שטת מהרש"א שפירש ל"ב ממש כרב נחמן מקושיית האשל אברהם והגהות מנחת אהרן שמה שכתב רש"י בסוף הסוגיא דהלכה כל"ק דת"כ כוונתו אליבא דר' אלעזר דפירש ל"ב לחומרא וע"ז הביא ראי' דאין חוששין לחומרא זו דח"כ דל"ק והנה על זה יש להשיב אליבא דר"א אין צריך שום ראי' דהרי ר"א עצמו תמה על ל"ב ואמר איכא תנא דמתני לרב כחל אך למה דקאמר כחל של מניקה שנותר לו וא"כ בשל מניקה לא נדחו דברי רב והוצרך רש"י להביא מהא דת"כ להתיר גם של מניקה אלא דהיא גופה קשיא מנ"ל דהך ברייתא בשל מניקה איירי ואומר אני כאשר נדקדק למה הוצרך להביא סיפא דברייתא קיבה שבשלה וכו' משום דהי' חושב שידחה הת"כ ולומר לישנא בתרא בשלמניקה איירי והך ברייתא באינה של מניקה ולכן הביא קיבה שבישלה וכו' ואם איתא לפלוג ולתני בכחל גופה בין של מניקה ובין אינה של מניקה אלא דזה אינו דקיבה איצטריך ליה שלא תאמר שפירשא בעלמא הוא וכאשר הוא באמת לדעת הרי"ף אחר חזרה קמ"ל דאפ"ה אסור.

אלא דזה קשה למה סיים זה כנוס במעיו וזה אינו כנוס במעיו היה לו לומר סתם זה כנוס וזה אינו כנוס ולמה אמר זה כנוס במעיו אלא להורות היתר אפילו בשל מניקה שהוא ג"כ כנוס מ"מ אינו כנוס במעיו: ובזה מתורץ ג"כ לשטת ר"ת מה שכתבתי לעיל למה על ר"נ הקשה מהך ברייתא שבישלו ועל ר"א לא הקשה והלא לשטת ר"ת שניהם דבר א' דברו וכבר כתבתי לעיל מה שנלע"ד וכעת לפי מה שכתבתי הוא ג"כ מתורץ דעל ר"א לא קשה משום דאיכא למימר דהא דתניא בהך ברייתא לשון דיעבד דהיינו משום דמתיר אפילו בשל מניקה אבל ר"א דהתיר לכתחלה משום דאיירי דאינה מניקה אבל ר"נ דאמר זויקו היינו מלאים כבודות נפוחי' כמ"ש התוס' א"כ מסתמא בשל מניקה איירי דשל אינה מניקה אינו כל כך מלא כנוד וא"כ אפילו בשל מניקה התיר לכתחלה ושפיר הקשה.

ובמה שכתבתי דאפילו אי הוה מוקי לה בלא נקרע כלל היה צריך לומר אידי סיפא ניחא מה דלכאורה קשה שהתוס' יפה תירצו על התרצן דעדיפא מינה משני אבל על המקשן קשה דקארי לה מה קארי ודלמא הך ברייתא דלא נקרע כלל אבל למה שכתבתי שתירוצן זה אינו מספיק אם לא נימא ג"כ אידי והמקשה לא סליק אדעתיה למימר אידי: אלא דלפי זה דלא היה ניחא ליה למימר אידי א"כ אדמקשה מברייתא לותיב ממתני'

וכדפריך בריש סוגיא אל"ק דרב ממה דתנן אינו עובר מיעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא והיה מותיב ממתני' וקושיא יותר עצומה דר"נ מתיר לכתחלה ומשנתינו אסרה אפילו דיעבד והרי לא מצא מקום בריש הסוגיא לתריך זה אלא אידי סיפא והמקשה הזה דלא ניחא ליה למימר אידי א"כ קשה מהמשנה ואף דמשני ההוא לקדירה מ"מ כמו שפירשו התוס' בריש שמעתין דמוכח דמשנה אסרה אף לצלי דאל"כ נתני היתר וממילא נוקמי בצלי עיין בדבריהם בד"ה הא איסורא: ונראה כאשר נפרש שם דברי התוס' שכתבו דלתני ההיתר וממילא הוה מוקמינן בצלי מהיכי תיתי נימא כן דממילא הוה מוקמינן בצלי ודלמא הוה טעינן דאף לקדירה מתיר ונראה משום דרב מתיר בדיעבד אף בלי קריעה והיא גופה קשיא כיון דאפשר עדיין לקורעו למה יהיה חוטא נשכר והתוס' נדחקו בזה בד"ה הא כחל עיין בדבריהם ולדידי נראה דלכתחלה בעי קריעה לצלי דגזרינן צלי אטו קדירה אבל בדיעבד שכבר צלאו בלי קריעה למה נצטרך לקורעו עוד אי משום גזירה אטו קדירה זה אינו דבקדירה אם כבר בשלו אסור אפילו דיעבד ולא מהני קריעה א"כ שפיר כתבו התוס' דלתני ההיתר וממילא נוקי בצלי דאי גם בקדירה מותר בדיעבד בלי קריעה א"כ אף לכתחלה למה לי קריעה כלל בשום מקום ומה בין קודם הבישול והצלי לכבר בשלו או צלאו שא"צ לקרעו שוב וא"כ על ידי ההיתר דצלי ידעינן האיסור דבישול וע"י איסור לא ידעינן ההיתר ושפיר הקשה נתני ההיתר: וכל זה אם מותר רק בדיעבד אבל לר"נ דמתיר לכתחלה א"כ אם נתני ההיתר יצטרך לומר הכחל א"צ לקרעו א"כ נטעה דגם לקדירה א"צ לקרעו שאין לנו שום קושיא שתורה לנו ההכרח של האיסור מכח ההיתר וא"כ ליכא שום קושיא ממשנתינו ובזה ניחא דקאמר בל"ב לימא מסייע ליה והנה לשטת מהרש"א דל"ב להקל בא ולהיתר לצלי אף לכתחלה מאי סיוע איכא ואף דמשנתינו אוסר אף דיעבד מ"מ היינו בבישול ומנ"ל דבצלי מותר לכתחלה.

ונראה משום דאם איתא דבצלי יש חילוק בין לכתחלה לדיעבד א"כ נתני היתר הצלי וממילא ידעינן איסור הבישול אלא ודאי דצלי מותר אף לכתחלה ואז לא ידעינן האיסור מכח ההיתר. ובזה מתורץ קושיית התוס' בד"ה לב הוא דבעי קריעה שהקשו דוק מינה איפכא דקתני אינו עליו וכו' ולדידי ניחא דרישא מוקמינן לקדירה וכאן לא קשה נתני ההיתר ונדע ממילא האיסור דהרי גם עתה דתני האיסור ידעינן ממילא ההיתר מסיפא: שם במשנה ברש"י לא קרעו אינו עובר עליו על אכילתו ללקות ולא על בשולו דקדק רש"י על אכילתו ללקות משום דאיסורא דרבנן לחד לישנא איכא אבל בישולו אפילו איסור דרבנן ליכא משום דחלב שחוטא מדרבנן וכל שהוא מדרבנן לא גזרו על בישול והנאה.

דף קי ע"ב גמרא למיסר נפשה לא קמבעיא לי לפי מ"ש התוס' בפסחים (דף עד ע"א) בד"ה כבכ"פ דאפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלין כבד אחר שום מליחה מ"מ כיון שנמלח כמליחת קדירה נתמעט דמו ולא אסר טפי משאר בשר שלא נמלח וכו' עיין שם בדבריהם ומנהג העולם היינו דעת ועוד יש לומר בכאן בד"ה כבדא וכו' ולפי זה אפילו אם מליחה לא מהני מ"מ שוב אין בו ריבוי דם כל כך והרי הוא אחר מליחה כשאר בשר שלא נמלח ולפי זה איך אמר למיסר נפשה לא מבעיא ליה והרי גם למיסר נפשה מבעיא

ליה שאם אין מליחה מועלת בו ובשלו אחר מליחה הרי הוא נאסר כמו שאר בשר שנתבשל בלי מליחה כלל.

וצריך לומר דלא כתבו התוס' דאחר מליחה הוה כשאר בשר אלא לענין דאינו פולט כל כך בשפע עד דלא נימא בשאר בשר שתחתיו כבכ"פ אבל מ"מ אינו פוסק לפלוט כלל ואמרינן בי' מפלט ולא בלע ותדע דאל"כ למה לא נהגו לבשלו אחר מליחה הלא אחר מליחה הראשונה לדברי התוס' הרי הוא כשאר בשר שלא נמלח וימלחנו שנית ונימא כשם שמועיל מליחה לבשר שלא נמלח כלל יועיל נמי לכבד מליחה אחר מליחה הראשונה אלא ודאי שדמו אינו יוצא ע"י שום מליחה ופולט והדר פולט: אלא דהיא גופא מנ"ל לאביי דגם אחר מליחה פולטת תמיד הרי כיון דכבר אסיק אדעתא לחלק בין קודם מליחה לאחר מליחה מסברא להקל לענין שאר בשר דמספקא ליה דלמא שוב אינו אוסר ה"נ יש סברא לספוקי להחמיר לאסור נפשה אחר מליחה ולמימר דאחר מליחה הוה לגמרי כשאר בשר שלא נמלח וצריך לומר דמשמע ליה סתמא דאינה נאסרת דמיירי בכל ענין גם אחר מליחה.

ומינה דגם אוסרת מיירי גם לאחר מליחה שהרי ג"כ סתמא קתני אוסרת: ובזה ניחא מה שלא השיבו מתחלה ממתני' דתרומות וכאשר באמת הרגישו בזה בעלי התוס' ולדידי ניחא דהוה מוקמינן ואינה נאסרת קודם מליחה ובעיא דיליה אחר מליחה אבל כאשר השיבו למיסר נפשה לא מבעיא לי אפילו אחר מליחה שפיר השיבו למיסר חברתה נמי וכו'.

ולפי מ"ש א"כ כאשר השיבו ר"ז אנא שלקי מוכרח לומר שאמר לו בפירוש שאחר מליחה שלק דאל"כ אכתי נשאר ספיקא דאביי ובזה אתי שפיר דברי הרשב"א בת"ה הא' דף עד ע"ב) דמינה תפשוט דאחר מליחה אינה אוסרת חברתה דאל"כ למה מלחו לה. ולכאורה דברי הרשב"א תמוהין דמהיכא מוכח דר"ז מלח לה והא דפשיט ליה היינו אם בלי מליחה אינה נאסרת ק"ו ע"י מליחה ולדידי שפיר שהרי יש לומר להיפך דדוקא בלי מליחה אינה נאסרת וכנ"ל: אלא דלפי זה אין הוכחה שאינה אוסרת חברתה והא דמלחוה היינו להורות הלכה שאינה אוסרת עצמה אפילו לאחר מליחה וכעין שכתב ר"ת לשטתו בההוא קניא בקופיא שלא מלחו הכבד להורות הלכה ה"נ איכא למימר בעובדא דר"ז להיפך אלא הרשב"א לשטתו דאיהו באמת דחי שטת ר"ת מכח ההוא דקניא בקופיא וכתב דאין לומר בדידעידלא מלחו הכבד דאטו להורות הלכה הוא דבעי: עוד נלע"ד לתרץ קושיית התוס' על שלא השיב רב ספרא תכף מאותה משנה משום דאיכא למימר הכבד אוסרת ואינה נאסרת בצלי מיירי ואוסרת בשר הנצלה תחתיו כמ"ד לקמן כבדא עלויי בשרא אפילו דיעבד אסור ואינה נאסרת מכבד שכמותה כגון כבדא עלויי כבדא אף שבדם הכבד שהוא לח אמרינן בי' שבכ"פ וכמ"ש התוס' בד"ה דמא משריק שריק מ"מ כבד שכמותה אינה נאסרת ממנה דטריד למפלט ג"כ בשפע.

ואין להקשות אם איתא דבצלי מיירי הנה המרדכי הביא ראי' וכן הוא בתוס' פסחים (דף עד ע"ב) ד"ה שאני דלגבי שמנונית לא אמרינן בלב דשיע ולא בלע מדתנן הכבד אוסרת ואינה נאסרת ולמה לא תנן גם גבי הלב הלב אוסר ואינו נאסר. ואי איתא דמתני' בצלי איירי ומשום דמא והא ודאי שהלב אינו נאסר בצלי משום דמא אי משום דשיע ואי

משום כבכ"פ דהרי בהדיא תנן קרעו לאחר בישולו וא"כ למה לא תנן נמי הלב אוסר ואינו נאסר.

שתי תשובות בדבר חדא דלב ג"כ אינו אוסר בשר אחר הנצלה תחתיו דדם הלב לא מקרי בשפע שדם הלב מתייבש בתוכו כמו שכתבו התוס' בסוף ד"ה דמא משריק וכו' ועוד דהלב עצמו למ"ד כבדא עלויי בשרא אסור גם עלויי לב אסור דלדעת התוס' לעיל (דף קט ע"א) דלדחייה בעלמא הוא דאמרינן לב שיע אבל לפי המסקנא הטעם דקורעו אחר בישולו הוא אחר צלייתו ומטעם כבכ"פ א"כ דוקא לגבי דם דידי' שמתייבש בחללו וליכא דם בשפע הוא דאמרינן כבכ"פ אבל לגבי דם הכבד שהוא בשפע לא אמרינן בלב כבכ"פ ונמצא הלב נאסר לפעמים ג"כ אפילו בצלי אבל הכבד לעולם אינה נאסרת בצלי ושפיר קאמר הכבד אוסר ואינה נאסרת ובבישול שפיר נסתפק אביי כבדא מאי אתון בי': אבל השתא דקאמר למיסר חברתה שפיר פשיט ליה ממתני' שאם תפרש המשנה בצלי אם כן מנא לך שאינה נאסרת בבישול אלא על כרחך שמתני' איירי בבישול וא"כ איירי בבישול אחר מליחה כדרך הבישול ועפ"י מה שכתבתי יובן דברי הרא"ש שכתב שמתוך פירוש רש"י משמע דלבשלו בקדירה קאמר אחר מליחה ומספקא ליה משום דיש בו ריבוי דם ושמא אין כח במלח להפליט כל הדם וכשהוא מבשלו חוזר ונבלע בו: והנה אנחנו רואים שרש"י מפרש כדברי ר"ת שמספקא ליה אם דם הכבד אסור או מותר וזה משמע מלשונו בד"ה כי קא מבעיא לי' למיסר חברתה וכתב רש"י אם דם היוצא ממנו אוסר בשר אחר וכו' מלשון זה משמע שזה פשוט שיוצא ממנו דם אלא שמסופק אם הדם אוסר וכן משמע יותר מפורש מלשונו בד"ה ומשום שמנונית וכו' אבל דמא דנפיק מינה דכשרה מספקא ליה וכו' דאיכא למימר דמא דהתירא הוא שהרי עיקרה דם וכו' עיין שם וא"כ איך כתב הרא"ש להיפך שרש"י מפרש דמבעיא ליה אחר מליחה.

והנה אף שאין מדברי רש"י סתירה גמורה דאיכא למימר דלרש"י תרוייהו מבעיא ליה בין קודם מליחה אם הדם אסור ובין אחר מליחה שמא עדיין לא פלט כל דמו ובאמת לדעתי שטה זו היא המחזורת' שבכל הפירושים בהלכה זו דהרי לשטת ר"ת אנו סובלים דוחק גדול במה דפשט ליה מקניא בקופיא צריכין אנו לומר שידע שלא נמלח.

ולשטת ועוד יש לומר אנו צריכין למדחוק מה דפשיט ליה מדתנן הכבד אוסרת דמסתמא בנמלח מיירי כדרך לבשל אבל אם בכל גווני מבעיא ליה א"כ זה פשוט אצלו שאין הדם יוצא על ידי מליחה רק שמסופק אם הדם מותר או אסור ונמצא כל השטה נכונה אבל עכ"פ קשה מנ"ל להרא"ש שאין רש"י מפרש כפירוש ר"ת לגמרי אמנם לשטת רש"י דס"ל לעיל (בדף קט ע"א) במשנה הלב קורעו וכו' דגם בבישול אין הלב נאסר משום דשיע א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לא אמרינן במשנה דתרומות הלב אוסר ואינו נאסר בשלמא למסקנא דמוקי בכבדא דאיסורא א"כ לגבי שמנונית לא אמרינן בלב דשיע וכמ"ש לעיל בשם המרדכי אבל לדברי רב ספרא דפשיט מיני' לענין דמא ולא אסיק אדעתא דמיירי בשמנונית קשיא.

וצריך לומר דבלב אין הלב אוסר אלא דם הכנוס בחללו אוסר וממ"נ אינו יכול לומר אוסר ואינו נאסר אם על הדם לא שייך למימר אינו נאסר שהרי הוא אסור וקאי ואם על הלב לא שייך לומר אוסר אלא דעכ"פ קודם מליחה שייך לומר על הלב עצמו שאוסר

אפילו קרעו והוציא דמו מ"מ אוסר משום דם הנבלע בו כמו בכל האברים שהרי לא נמלח ואוסר שאר בשר המתבשל עמו ואיהו עצמו אינו נאסר דשיע ולא בלע ממה שנפלט ממנו וא"כ למה תנן הכבד אוסרת ואינה נאסרת נתני ג"כ הלב וצריך לומר דגבי כבד אומר מלתא פסיקתא אוסרת בין קודם מליחה ובין אחר מליחה ולכך נקט כבד לפי שמיירי כדרך המתבשלים אבל בלב שאינו אוסר רק קודם מליחה לא יוכל לומר הלב אוסר בסתם שהרי בסתם מיירי כדרך המתבשלים וכבר נמלח.

וכל זה אי אמרינן דכבד לא מהני מליחה אבל אי אמרינן כדעת ר"ת דאחר מליחה גם הכבד אינו אוסר וא"כ גם כבד אוסרת היינו קודם מליחה א"כ קשה למה שבקי' ללב בשלמא רבינו תם לשטתו דבבישול לא אמרינן לב שיע אבל רש"י סובר גם בבישול כן וא"כ שפיר מוכח דרש"י ס"ל דגם אחר מליחה הכבד אוסרת לפי ההוה אמינא דאוסר היינו משום דם ושפיר כתב הרא"ש דלרש"י גם אחר מליחה מבעיא ליה.

ולפי מ"ש שהשטה היותר מחוורת הוא למימר דקודם מליחה ואחר מליחה שוה ובשניהם מספקא ליה שבזה אין אנו צריכין לסבול שום דוחק בגמ' א"כ היא גופה קשיא למה נאדו התוס' מזה ובין לר"ת ובין לעוד יש לומר פירשו דלא מספקא ליה אלא בחדא למר קודם מליחה ולמר אחר מליחה. ונראה דהיינו טעמא משום דהת"ח הקשה לפירוש ר"ת דצריך לומר בקניא בקופיא שהיה ידוע שלא נמלח הכבד והיה עושה כן במכוון להראות הלכה א"כ איך דחי ודלמא פי קנה חוץ לקדירה אי נמי מחלט חלט לה א"כ למה לא מלחה שהרי לא הראה כאן שום חידוש.

ודוחק לומר דזה גופה החידוש דסמכינן אפי קנה חוץ לקדירה או אחליטה שהרי בגמ' משמע שזה פשוט. ואמרתי דרצה להראות שהכבד אוסרת אחרים וזה מוכח מדהוצרך לשום פי קנה חוץ לקדירה וכל זה אם לא נמלח הכבד אבל אם היה מולחה ושוב אינה אוסרת כלל אז אם היה מניח פי קנה חוץ לקדירה היה פועל ריק ולא היה מראה בזה שום הלכה.

נמצא מתורץ קושיית הת"ח וכל זה אם נימא דדוקא קודם מליחה מבעיא ליה אבל אם היינו אומרים שהבעי' בין קודם מליחה ובין אחר מליחה ואז היינו מוכרחים לפרש מה דקאמר ר"ז האי נמי לא תבעי' לך היינו ג"כ אפילו קודם מליחה והיינו ג"כ מוכרחים לפרש שידע שלא נמלחה א"כ לא היה מקשה רב אשי כלום ודלמא לפי קנה וכו' דא"כ למה לא מלחה כשמלח הלב והריאה ואי להורות דבעינן דוקא אפי קנה חוץ זה היה מראה ג"כ אם היה מולחה ואדרבה רבותא יותר שאפילו אחר מליחה בעינן פי קנה חוץ.

ולמימר דרב אשי הודה במקצת דאחר מליחה לא בעינן פי קנה חוץ לקדירה והם לא מלחוה והראו דקודם מליחה בעינן דוקא חוץ לקדירה דא"כ כיון דגם באחר מליחה יש מקום לספק א"כ אם באו להורות הלכה למעשה יותר היה להם להראות כחא דהתירא ולמולחה ולהראות שאחר מליחה לא בעינן חוץ.

ואפילו אם תדחוק שעכשיו הראו לנו חדא דאית בה תרתי שקודם מליחה אוסרת מדהניחו פי קנה חוץ וגם שמעינן דאחר מליחה אינה אוסרת דאל"כ הי' להם למולחה ולהניח פי קנה חוץ. מ"מ כיון שעל כרחך אנו מוכרחים להודות במסקנא שיש חילוק

בין קודם מליחה לאחר מליחה לרב אשי למה לא נפרש כן תכף בספיקו דאביי ולמה נשוה ג' חילוקי דיעות דלאביי בתרוייהו מספק' ולרבי זריקא בתרוייהו פשיטא שאינו אוסר ולרב אשי בחדא פשיטא ליה ובחדא מספקא ליה והלא טוב לפרש דברי אביי כדברי רב אשי ממש וא"כ לשטת ר"ת ניצול הוא מקושיית הת"ח וק"ו לשטת ועוד יש לומר א"כ כל שטה זו אחר מליחה לא קשיא כלל קושיית הת"ח שהרי אין לנו צריכין לומר כלל שעשו שום חידוש להורות הלכה אבל אם נימא בתרוייהו מבעיא ליה הוה קשה קושיית הת"ח: ואמנם מעתה צריך להבין לרש"י שהוכחתי לעיל דס"ל דבתרוייהו מבעיא ליה א"כ מה יענה לקושיית הת"ח ונראה דלכאורה היכי דמהני בכבד פי קנה חוץ לקדירה הכי מהני גם בריאה ובלב: והנה בריאה הדבר פשוט שהרי בכבד עצמו פירש רש"י ודלמא פי קנה וכו' וסמפוני הכבד שופכין דרך קנה הכבד לתוך קנה גדול של ריאה וכו' וא"כ אם בכבד שצריך לעבור דרך רחוק לפי קנה דהיינו מקנה הכבד לקנה הריאה מועיל פי קנה ק"ו לסמפוני הריאה שקרובים לקנה גדול אלא אפילו בלב מועיל וזה לשון המרדכי תניא הלב קרעו וכו' ופרש"י שאפילו בשר הלב עצמו מותר וכו' כדאמרינן בפרק כיצד צולין שאני לב דשיע הלכך לב שנתבשל בקדירה עם דמו סגי בקריעה והלב מותר ולא מבעי' פי הקנה חוץ לקדירה דמותר משום שהדם יוצא לחוץ ואינו נבלע בפני' דשיע ולא בלע אלא אפילו פי הקנה בתוך הקדירה כי היכי דשיע הלב מבפני' שיע מבחוץ עיין שם וא"כ ולפי זה דבכלם מהני פי קנה א"כ נסתר קושיית הת"ח דהן אמת דלשטת ר"ת אנו צריכין לומר דההוא קניא בקופיא היה ידוע שלא נמלחה הכבד דאל"כ לא היה פושט מידי.

אבל אין צריך לומר שהיה ידוע שנמלחו הלב והריאה אלא שזה ממילא הוא דהא ודאי לב וריאה אסור לבשל בלי מליחה ולכן פלפלו התוס' כיון שנמלחו הלב והריאה והמה יחזיו עם הכבד בקופיא א"כ למה לא נמלחה הכבד לכך נדחקו שהיה כדי להורות הלכה אבל למסקנא דרב אשי שהיה פי קנה חוץ לקדירה איכא למימר שבאמת גם הלב והריאה לא נמלחו כלל וכיון שפי קנה חוץ לקדירה א"צ מליחה כלל ונסתר קושיית הת"ח.

ואומר אני שאכתי קושיית הת"ח במקומה דהרי באמת הרשב"א בחידושי תמה על מה שמועיל פי קנה חוץ דאטו אנן לדם שבסימפונות לחוד חיישינן אנן לדם הכבד עצמו חיישינן ושמא כל שמוצא פתח לחוץ לשם הוא עושה דרכו ופולט: ואומר אני תינח למה שפולט לגמרי לחוץ אבל אכתי מה שמתחיל בפנים לפרוש ממקום למקום ולא פלטו לחוץ כלל זה נשאר אסור.

אמנם בכבד אין זה חשש שהרי כל זמן שלא נפרש לגמרי ממנו ודאי מותר וכמו שפירש רש"י ותוס' וז"ל רש"י בד"ה ומשום שמנונית וכו' וכל זמן שלא פירש פשיטא לי דמותר וכי פירש מבעיא ליה: וכל זה בכבד אבל בלב וריאה שגם בפירש ממקום למקום אסור מן התורה א"כ אינו מועיל פי קנה וא"כ בודאי אעפ"כ נמלחו וא"כ למה לא מלחו עמהם הכבד שהוא במחובר עמהם וצ"ל להורות הלכה ושפיר הקשה שאם היה פי קנה חוץ לקדירה אין כאן שום הוראה של חידוש.

אלא שדבר זה אם חיישינן בבישול שפירש ממקום למקום הוא תליא ברברבתא בפלוגתא המובא בש"ע י"ד סי' ע"ט סעיף י"א בבשר שנתבשל בלי מליחה כלל ויש

שיש ברוטב נגד החתיכה שהמחבר התיר אפילו החתיכה ורמ"א כתב שיש אוסרין החתיכה וטעם פלוגתתם מבואר שזה ודאי שדם היוצא מתבטל בששים אמנם האוסרין חוששין שמא לא יצא כלו אבל פירש בתוך החתיכה ממקום למקום וכמבואר שם בש"ך ס"ק מ"ו והמתירים ס"ל שאין הרוטב מבלבל בתוך החתיכה אלא מה שמוציא מוציא לחוץ לגמרי.

ולפי זה לדעת המתירים גם לב וריאה מותרים בלי מליחה בפי קנה חוץ לקדירה ודעת המתירי' עיקר שגם רמ"א לא חשש לדברי האוסרים אלא במקום שאינו צורך גדול ולכבוד שבת גם רמ"א מתיר. ומעתה לדעת המתירים נסתר קושיית הת"ח: אלא שאומר אני שאכתי קושייתו בתוקפה שעד כאן לא קאמר המרדכי בלב שאם פי קנה חוץ לרוטב שאינו פולט לחוץ כלל לתוך הקדירה אלא פולט דרך פי קנה חוץ לקדירה אלא בעבר ובישלו שלם בלי קריעה שבעודו שלם ואין לו מקום לפלוט הוא פולט דרך סמפונות אבל ההוא עובדא דיהודא בריה דר"ש בן פזי בקניא בקופיא הא ודאי שלא עברו על המפורש במשנה הלב קורעו ומוציא דמו וכיון שכבר נתקרע הלב אף שהוציאו דם המכונס מ"מ דם האברים שבלב עצמו שוב פולט דרך הקרע לתוך הקדירה ואם כן על כרחך הלב נמלח תחלה וכיון שהם כלם בחבור למה לא נמלחה גם הכבד וצריך לומר להורות הלכה ונשאר קושיית הת"ח: אמנם לרש"י דלב שיע אף בבישול א"כ נוכל לומר כשם ששיע שאינו בולע כך נמי שיע ואינו פולט כלל וא"כ הלב אחר שקרעו והוציא דמו אינו צריך מליחה כלל וא"כ אם פי קנה חוץ לקדירה לא הריאה ולא הכבד ולא הלב נמלחו ולא קשיא קושיית הת"ח ורבינו תם לשטתו דס"ל דלב שיע אידחי ולא מהני בבישול כלל וא"כ על כרחך הלב נמלח ושפיר קשיא קושיית הת"ח ולכן פירש דדוקא קודם מליחה הוא דבעיא ליה לאביי וכנ"ל: אלא דלפי זה לרש"י הלב כשם שאינו נאסר מחמת דם כך אינו אוסר אחרים אחר קריעתו משום דם גם בלא נמלח א"כ לרש"י קושיא מעיקרא ליתא דלתני במשנה בתרומות הלב אוסר ואינו נאסר שהלב כשם שאינו נאסר כך אינו אוסר ונסתר תחלת הבנין שכתבתי לתרץ דברי הרא"ש שכתב שמשמע מפירוש רש"י דלבישלו בקדירה אחר מליחה וכתבתי שזה מוכח מדלא תנן נמי הלב אוסר ואינו נאסר אלא ודאי שהלב קודם מליחה הוא דאוסר ובכבד פסיק ותני בין קודם ובין אחר מליחה ועכשיו לפי מה שכתבתי אין זה הוכחה והא דלא תנן לב היינו משום שאדרבה אפילו קודם מליחה הלב אינו אוסר כלל: ועלה בדעתי לומר דמהכא מוכח דלרש"י גם אחר מליחה מבעיא ליה דהא איכא למידק בגמ' דקאמר בכבדא דאיסורא ומשום שמנוניתא והנה לר"ת דכל הך סוגיא קודם מליחה ומבעיא ליה אם דם הכבד מותר או אוסר א"כ בכבד של טרפה הא ודאי דגם דמה אוסר משום טרפה שלא התיר לן הקב"ה אלא כבדא דהתירא ושרי לן דמא אבל לא שרי לן טרפה בכבדא וא"כ כיון דבכבדא דאיסורא מיירי למה ליה למימר ומשום שמנונית הוה ליה למימר משום טרפה.

ועלה בדעתי לומר דלפי דעת הרא"ה בבדק הבית דכבדא דאיסורא דאוסרת קאמר היינו שאוסרת כבד חברתה וקמ"ל בזה רבותא גדולה דאף דכבד טרודה למפלט דם ואינה בולעת דם מ"מ בולעת שמנוניתא ואינה נאסרת דקאמר היינו כבדא דהיתרא שבשלה בפני עצמה אינה נאסרת מפני דם של עצמה שפולטת ואינה בולעת ולפי זה דלמוסר כבד חברתה קאמר א"כ צריך למימר מפני שמנוניתא דמפני דם אפילו משום דם טרפה

לא היתה אוסרת שהרי הכבד חברתה טרודה למפלט דם של עצמה ואינה בולעת דם תברתה.

והנה על פירושו של הרא"ה הואיל ואנו עסוקים בו יש לדקדק ע"פ מה שכתבו התוס' בפסחים (דף עד ע"ב) ד"ה שאני לב וכו' וז"ל. ונראה לריב"א דדוקא לגבי דם דסמיך אמרינן דשיע אבל לענין שמנונית דאיסורא לא דמפעפע ולא אמרינן שיע ולהכי גבי לב לא קתני שאוסר ואינו נאסר כדקתני גבי כבד דהתם טעמא לאו משום דשיע אלא אידי שהיא טרודה למפלט לא בלעה ומיהו אומר ר"י בשם ר"ת דהא דמסקינן שאני לב דשיע דחוייא בעלמא הוא: והנה לכאורה יפלא ריב"א שהוכיח מדלא תנן גבי לב וכו' וקשה תינח למה דאמר כאן בכבדא דאיסורא אבל רב ספרא דרצה למפשט ממשנה זו לאביי א"כ מוקי לה בכבדא דהתירא לענין דמא א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לא תני הלב אוסר ואינו נאסר.

אמנם זה אינו קושיא דרב ספרא ס"ל כמסקנא דפסחים דטעמיה דלב משום דכבכ"פ ולא אמרינן כלל שאני לב דשיע ועיקר הקושיא של הריב"א הוא איך דחי בפסחים שאני לב דשיע אם איתא דשיע א"כ למה לא תנן גבי לב אוסר ואינו נאסר ולזה קאמר דהאי דיחוי דהכא היינולפי מה דדחי אביי כאן ומוקי ליה בכבדא דאיסורא ולענין שמנוניתא ולגבי שמנוניתא לא אמרינן לב שיע זהו הנלע"ד הפירוש בדברי התוספות שם בפסחים ולפי זה האי דמסיימי התוספות ומיהו אומר ר"י בשם ר"ת הוא שייך לתחלת דבריהם וכו"ל.

ומעתה יפלא לדעת הרא"ה דס"ל דגם הכבד נאסר משמנוניתא ולא מהני מה שטרוד למפלט דם וא"כ כבדא הוא שוה כמו לב הדרא קושיית הריב"א לדוכתא למה לא תני הכבד אוסרת ואינה נאסרת: ואמנם ע"פ מה שכתבתי ניחא דנוכל לומר דהרא"ה סובר דלב כשם שאינו בולע כך אינו פולט וא"כ אינו אוסר כלל וגם נוכל לומר עוד דהרא"ה לשטתו דפירש ואינה נאסרת היינו בפני עצמה ולפי זה על כרחך דס"ל כשטת ועוד יש לומר שבתוספות דאין לומר דסבר כשטת ר"ת א"כ עיקר הבעיא אם דם הכבד אסור או מותר ובעי למפשט שאסור מדתנן הכבד אוסרת ודחי ליה בכבדא דאיסורא ואכתי קשה נפשוט מסיפא ואינה נאסרת ולדעת הרא"ה היינו שנתבשלה בפני עצמה וקמ"ל שאינה נאסרת מדמה בעצמה ויהיב טעמא מפני שפולטת ואינה בולעת מכלל שדמה דפירש ממנה עכ"פ אסור שאם הוא מותר א"כ מה לי אם בולעת או אם אינה בולעת.

וכבר רציתי בזה לתרץ קושיית התוספות שכתבו ומיהו קשה קצת דקאמר בסמוך למיסר חבירתה נמי לא תבעיא לך דתנן הכבד אוסרת הא איכא לאוקמי בשלא נמלחה. ואמרת דהרי קשה למה לי למימר כלל אוסרת ונימא רק הכבד אינה נאסרת מפני שפולטת ואינה בולעת ומדיהיב טעמא שאינה בולעת מכלל דדם דנפיק מינה אסור וממילא נדע שאוסרת וא"כ הרי ברישא דתנן הכבד אוסרת מיותר אלא ודאי דלהכי תני ליה משום דסיפא ואינה נאסרת היינו לעולם אינה נאסרת גם קודם מליחה ובוזה הוצרך למיהב טעמא שפולטת ואינה בולעת שקודם מליחה ודאי פולטת דם האסור לדעת ועוד יש לומר אבל אכתי לא ידעינן שגם אחר מליחה נפיק מינה דמא לכך תנן הכבד אוסרת

שגם קודם מליחה אוסר ונסתר קושיית התוספות וגם קשה לשטת רבינו תם שכל הסוגיא רק קודם מליחה א"כ רישא למה לי.

ועל זה השיבני בני מו"ה שמואל דברי טעם שאי לאו רישא אכתי הוה אמינא דמא דנפיק מינה מותר לגמרי והא דקתני אינה נאסרת היינו שאם בישל הכבד עם בשר אחר שלא נמלח אינה נאסרת מדם של הבשר ובזה ודאי הוצרך למיהב טעמא מפני שפולטת ואינה בולעת אבל לעולם דמא דנפשה גם קודם מליחה היתר גמור הוא ולכך הוצרך למתני הכבד אוסרת והיינו קודם מליחה באמת לשטת ר"ת ולשטת ועוד יש לומר שפיר הקשו התוספות דלמא היינו קודם מליחה.

אבל עכ"פ לדעת הרא"ה שפירש גם במסקנא ואינה נאסרת היינו בנתבשלה בפני עצמה א"כ אכתי תפשוט עכ"פ שדמה אסור ואוסר אחרים מדהוצרך למיהב טעמא שפולטת ואינה בולעת אלא ודאי שהרא"ה סובר כשטת ועוד יש לומר דהספק הוא אחר מליחה א"כ איכא למימר ואינה נאסרת קודם מליחה ובזה הוצרך למיהב טעמא שפולטת ואינה בולעת אבל לעולם שאחר מליחה שוב אינה אוסרת.

אלא דקשיא א"כ גם עתה דמוקי לה בכבדא דאיסורא אכתי מוכרח לאוקמי קודם מליחה דאל"כ נפשוט מסיפא א"כ למה לו כל הטורח הזה ונדחי בפשיטא האי קודם שנמלחה לכך אוסרת וכקושיית התוס' ואם ס"ל כמו שתירצו התוספות דמסתמא מיירי אחר מליחה כמו שדרך לבשל בשר א"כ גם עתה סיפא ואינה נאסרת מיירי אחר מליחה כמו שדרך לבשל וא"כ מדיהיב טעמא שאינה בולעת אכתי תפשוט שאוסרת גם אחר מליחה.

והנה נוכל לומר שעיקר הדין ודאי דמיירי גם אחר המליחה כמו שדרך לבשל אבל כאן שיהיב טעמא שאינה בולעת שפיר נוכל לומר דאגב אורחא קמ"ל הטעם שאינה בולעת כדי שנדע שגם קודם מליחה אינה נאסרת אלא שזהו דוחק קצת ואמינא מלתא דמסתברא דהנה התוספות כתבו דמשמע ליה דמיירי אחר מליחה כמו שדרך לבשל בשר ואומר אני הא תינח אם המליחה פועלת בה ואז מסתמא דרך למלחה אבל אם אין המליחה פועלת בה ולא כלום למה יהיה דרך למלחה ולפי מה דבעי למפשט שהכבד אוסרת אפילו אחר מליחה א"כ אין המליחה פועלת בה כלום לא לגבי דנפשה ולא לגבי אחרים דלגבי דנפשה גם קודם מליחה לא נאסרה וכמו שאמר לו למיסר נפשה לא קמבעיא ליה וכמ"ש מהרש"א אפילו קודם מליחה ולמיסר אחרינא המליחה לא מהני בה שהרי לפי מה דבעי למפשט א"כ גם אחר מליחה אוסרת וא"כ לפי פשיטתו על כרחך אין דרך למלחה כלל שהרי המליחה בה פועל ריק וכיון שאף לפי דבריו מיירי הך מתני' בלא מליחה א"כ מנ"ל למפשט כלל ודלמא דוקא קודם מליחה מיירי ולכך אוסרת אבל לאחר מליחה אינה אוסרת.

אלא דהא לאו מלתא דשפיר פשיט שגם אחר המליחה אוסרת ואז באמת המליחה אינה פועלת בה אבל אי אמרת שאחר המליחה אינה אוסרת א"כ ממילא שוב דרך למלחה קודם בישולה עם בשר וא"כ כיון שדרך למלחה איך קאמר התנא סתם אוסרת והלא כיון שדרך למלחה א"כ מסתמא נמלחה ואיך אוסרת אלא ודאי שאוסרת גם אחר מליחה.

ובזה אמרתי פרפרת אחת מה שיש לדקדק מה דקאמר למיסר נפשה לא קמבעיא ליה כי קמבעיא ליה למיסר חברתה אם כוונתו למיסר בשר אחר המתבשל עמו וכמו שפירש רש"י לא הוה ליה למימר למיסר חברתה שאין הבשר חברתה של הכבד וכך הוה ליה למימר כי קמבעיא ליה למיסר המתבשל עמו אבל מדקאמר למיסר חברתה אין הכוונה כי אם על כבדא אחריתא שכבד זו תאסר כבד אחרת וזהו תימה דאיך יאסר כבד חברי הלא כשם שהיא פולטת ואינה בולעת כך חברתה פולטת ואינה בולעת.

ונלע"ד פירוש אחר בדברי הגמרא דלא כשום אחד מפירושי התוס' והוא שזה ודאי בכבד שלא נמלחה קמבעיא ליה ולא שמסופק אם דמה אסור וכפירושו של ר"ת אלא ודאי דמה אסור ולכן אוסרת בשר שנתבשל עמה רק מבעיא ליה שנתבשל עמה כבד חברתה ואם חברתה ג"כ לא נמלחה כמוה ודאי שאינה אוסרתה שהרי גם היא ודאי טרודה לפלוט ואינה בולעת ואם שניהם נמלחו ג"כ ממ"נ אינם אוסרים זה את זה אלא מבעיא ליה שאחת לא נמלחה ואחת נמלחה ואותה שלא נמלחה ודאי מותרת שטרודה לפלוט ואינה בולעת אבל מספקא ליה באותה שנמלחה אי אמרינן כדעת ר"ת שאחר שנמלחה כבר יצא כל דמה לגמרי ושוב אינה פולטת וא"כ נאסרת מחברתה.

וא"ת כיון שעיקר ספיקא שלו אם בכבד אחר שנמלחה שוב לא אמרינן בו שטרודה למפלט א"כ למה תלה הבעיא אם כבד אוסרת כבד חברתה היה לו לשאול אם בשר שלא נמלח אוסר כבד שנמלחה אי אמרינן בכבד אחר שנמלחה שטרודה לפלוט ולא בלעה מבשר או לא אמרינן שטרודה לפלוט יש לומר דבהא פשיטא ליה לאיסור והוא ע"פ מ"ש התוס' לעיל (דף קי ע"א) בסוף ד"ה ההוא לקדרה שאם בשלו הלב בהדי בשר לא מהני לקרעו לאחר בישולו דהבשר ההוא נעשה נבילה וחוזר ואוסרה הלב דלגבי שמנונית לא מהני מה דלב שיע וכן הוא דעת הר"ן ועיין בפר"ח סי' ק"ג סוף ס"ק א' א"כ ג"כ כאן בכבד יש לומר דלגבי שמנונית לא מהני מה דטרוד למפלט וא"כ אם בישלו בהדי בשר שלא נמלח אפי' לא נמלחה הכבד כלל נאסרת כיון שהבשר עצמו נאסר א"כ נעשה הבשר נבילה וחוזר ואוסר הכבד.

אלא דלפי זה קשה א"כ איך דחי אח"כ התם בכבדא דאיסורא וא"כ הכבד אינה נאסרת אפילו מטרפה וכפירוש רש"י וא"כ כיון שאביי עצמו ס"ל על כרחך דאפילו משמנונית אינו נאסר אכתי הוה ליה לספוקי בבשר שלא נמלח אם אוסר כבד שנמלח. בזה יש לומר כפירוש הרא"ה בשמנונית דאיסורא אוסרת אפילו כבד חברתה ומה שאמר ואינה נאסרת לא קאי אטרפה כי אם אכבד של כשרה שבישלה בפ"ע שאינה נאסרת מדמה.

וא"ת אכתי כיון שגם לפי פירושינו על כרחך מספקא ליה אם הכבד אחר שנמלחה פולטת דם או לא וא"כ היינו כסברת ועוד יש לומר שבתוס' א"כ היא גופה קשיא למה נקט אביי למיסר חברתה היינו כבד חברתה ולמה לא מספקא ליה כפשוטו אם כבד אחר שנמלחה אוסרת בשר המתבשל עמה וכפי פירוש ועוד יש לומר שבתוס' ממש יש לומר דסבר אביי בזה כסברת ר"ת דמדאורייתא ודאי אין דם הפורש מן הכבד אוסר רק מדרבנן אוסר קודם שנמלח גזרה משום שאר בשר שלא נמלח ואף שלא אסרו הכבד עצמו שנתבשלה בלי מליחה גזרה משום שאר בשר שנתבשל בלי מליחה היינו טעמא לפי שכיון שאינו בולע כלל לא שייך לאסור שהרי בכל האיסורים אם טעמו קפילא

מהני וא"כ גם שאר בשר היכא שאינו בולע לא נאסר אבל שאר בשר שבולע מן הכבד גזרו בכבד אטו שאר בשר שלא נמלח ולכך אי אפשר לאסור בכבד כי אם היכא שאוסר שאר בשר וא"כ אחר שנמלחה הכבד למה תאסור שהרי לא שייך לגזור אטו שאר בשר ששאר בשר לא משכחת שיאסור אחר שנמלח אבל מספקא ליה בכבד שלא נמלחה אם אוסרת כבד שנמלחה אי אמרינן שאחר מליחה בלעה א"כ גזרינן אטו שאר בשר אבל אי לא בלעה אף ששאר בשר אוסרת הכבד אפילו לא נמלחה היינו כיון שנעשה נבילה אוסר משום שמנונית אבל בכבד כיון שהיא עצמה לא היה שייך למיסרה משום גזרה הנ"ל כיון שלא בלעה וכנ"ל לא שייך לאסור כבד חבירתה משום גזרה שהרי גם גבי שאר בשר אי הוה טעים קפילא הבשר שלא קיבל טעם דם היתה גם הכבד מותרת וכנ"ל: וקפשיט ליה רב ספרא מהא דתנן הכבד אוסרת והכי קאמר למיסר חבירתה נמי לא תבעי לך דודאי אינה אוסרת ולהתירא קפשיט ליה והוא מדתנן הכבד אוסרת והיינו אפילו אחר מליחה כדרך לבשל וכמ"ש התוספות ואוסרת בשר המתבשל עמה וא"כ על כרחך עדיין פולטת וקפשיט ליה תרתי נגד סברת אביי דלאביי הוה פשיטא דאחר מליחה אינה אוסרת בשר וקודם מליחה מספקא ליה אם אוסרת כבד שנמלחה ואיהו פשיט ליה דגם אחר מליחה אוסרת בשר המתבשל וממילא שוב אין כבד נאסרת אפילו אחר מליחה מכבד שלא נמלחה ודחי ליה האי בכבדא דאיסורא וכפירוש הרא"ה וכשבא לרבי זריקא השיב לו ר' זריקא האי נמי לא תבעי לך וכו' וקריבו לן קניא בקופיא וכו' וקודם מליחה הוה וכמ"ש התוס' שהיה ידוע להם שלא נמלחה הכבד וא"כ אפילו בשר אינה אוסרת אפילו קודם מליחה שאין דמה אסור כלל ולא גזרו משום שאר בשר א"כ ק"ו שאינה אוסרת כבד חברתה כלל זהו הנלע"ד בפירוש דברי הגמ': ומעתה נחזור לראשונות מה שהקשיתי על הרא"ה דעל כרחך ואינה נאסרת מוקי בלא נמלחה א"כ למה ליה לאוקמי בכבדא דאיסורא נוקי בכבדא דהתירא ולא נמלחה יש לומר דבשלמא אוסרת שמיירי שאוסרת בשר שעמה וא"כ אם היא אוסרת בלא נמלחה ובנמלחה אינה אוסרת א"כ שוב דרך למלחה ומן הסתם נמלחה כשמבשלה עם בשר וא"כ איך קאמר בסתם אוסרת אלא ודאי דבאמת גם אחר מליחה אוסרת אבל ואינה נאסרת שבאמת גם קודם מליחה אינה נאסרת ובנתבשלה בפ"ע מיירי להרא"ה ואז אין דרך למלחה כלל שהרי אין המליחה מועלת בה וקודם מליחה ואחר מליחה שוים בה וא"כ מן הסתם לא נמלחה ולהכי מיירי בלא נמלחה ושפיר יהיב טעמא לפי שפולטת ואינה בולעת ולעולם דאחר מליחה לא נשאר בה דם כלל ואז באמת בלא"ה מותרת: אי נמי נוכל לומר להרא"ה דבכבדא דהתירא לא היה יכול לאוקמי בלא נמלחה דא"כ אוסרת היינו בשר דכבד חבירתה ודאי שאינה אוסרת שהרי פלטה ולא בלעה ואם כן שאוסרת בשר א"כ ל"ל אוסרת הרי מדיהיב בסיפא ואינה נאסרת טעם שפלטה ולא בלעה מכלל שדמה אסור ופשיטא שאוסרת בשר אלא ודאי אוסרת דרישא היינו אחר מליחה אבל עכשיו דמוקי באיסורא ואוסרת כבד חבירתה והיא גופה קמ"ל דלגבי שמנונית לא אסרינן איידי דטריד למפלט לא בלע שפיר מוקמינן קודם מליחה.

וכיון שיצא לנו שהרא"ה ס"ל כשטת ועוד יש לומר א"כ ממילא לא קשיא לדידיה דלתני הלב אוסר ואינו נאסר דלגבי כבד אומר מלתא דפסיקא אפילו אחר שנמלחה משא"כ גבי לב הוא דוקא קודם מליחה וכנ"ל: וע"פ מה שכתבתי יש ליישב מה שיש לכאורה

להפליא פליאה רבה בין לשטת ר"ת ובין לשטת הועוד יש לומר דהרי לשטת ר"ת דאחר מליחה לא נסתפק א"כ צריך לומר שבכדי שיעור מליחה יוצא כל הדם א"כ אחר מליחה אם בשלו עם בשר שלא נמלח נאסר דהרי אין מקום לומר בו איידי דטריד למפלט לא בלע ולפי זה איך אמרו למיסר נפשה לא נאסרה כלל אפילו שלוק הרבה והרי הבישול מבלבל יותר ממליחה ולמה נימא שבשעת מליחה יצא כל דמו תוך שיעור מליחה ולמה לא נימא ג"כ שכאשר נתבשל זמן מרובה יצא כל דמו ואח"כ יהיה נאסר שחוזר ובולע מה שפלט ואיך התירו בשלוק לדעת ת"ק ומשמע אפילו שלוק הרבה שהרי לא שמו בו שום גבול ולמימר שגם אחר שפלט כל דמו אפ"ה דרך הכבד להפליט שמנונית ושאר טעם שבו עד שאפילו אין בו דם אפ"ה שייך למימר ביה איידי דפליט לא בלע א"כ אף אם נחלט מ"מ החליטה אינה סותמת אלא פליטת הדם אבל שמנונית פולט אחר חליטה וכידוע מסברא ומבואר ג"כ בר"ן שכתב בכבדא דאיסורא ואשמעינן חידוש שאפילו נחלטה ואינה אוסרת משום דם אפ"ה אוסרת משום שמנונית ולפי זה איך אמר רבא אי חלא אסור איהו נמי אסור.

ולמה הרי אף שנצמת מלפלוט דם אפ"ה פולט שמנונית ואמרינן מפלט פלט מבלע לא בלע אלא ודאי דלא אמרינן הכי אלא כל זמן שפולט דם שאז פולט בשפע רב וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלמה לא יופסק פליטת דמו בסוף הבישול כמו במליחה ולשטת הועוד יש לומר יש ג"כ לתמוה כנ"ל דלדידהו אחר מליחה מסתפק אם יצא כל דמו א"כ למה זה פשוט לו דלמיסר נפשה לא נאסרה אפילו שלוקה הרבה.

ועוד קשה לשטת הועוד יש לומר איך אמר למיסר נפשה וכו' כי קמבעיא ליה למיסר חברתה ולמיסר חברתה היינו אם בישל עמו בשר והכבד נמלחה ומספקא ליה אם יצא כל דמו או לא ואוסר שאר בשר הלא כזה יש לספוקי למיסר נפשו כגון שבישלה אחר שנמלחה עם בשר שלא נמלח שאם ע"י מליחה יצא כל דמו הרי הוא נאסר משאר בשר ואם לאו אינו נאסר.

אלא שזה יש ליישב לשטת התוס' דאמרינן חתיכה נ"נ ונאסר שאר הבשר ואוסר הכבד משום שמנונית אלא דלשטת התוספות גם משמנונית אין הכבד נאסר כמבואר בדבריהם בפסחים [דף עד ע"ב] ד"ה שאני לב עיין שם ולכן אני אומר שלתרץ כל זה הקדים רבינו תם דמדאורייתא פשיטא ליה רק מספקא ליה מדרבנן והיינו משום דגזרינן אטו שאר בשר והנה הכבד כלו דם אלא שיש בו ג"כ דם מובלע כמו בשאר אברים וזה יוצא ע"י מליחה אבל דמו שהוא בשרו כל זמן שהוא קיים הוא פולט בודאי ומדאורייתא הכל מותר כיון שהוא כלו דם והתורה התירתו א"כ בין בשרו ובין המובלע בו מותר אלא שרבנן גזרו ודעת רבינו תם דאחר שיצא דם המובלע תו ליכא ספיקא דבזה אין מקום לגזור אטו שאר בשר דלא מצינו כיוצא בזה בשאר בשר וקודם שנמלח הוא דמסתפק אם גזרו אטו שאר בשר או לא ודעת הועוד יש לומר הוא דקודם מליחה ודאי גזרו אטו שאר בשר ואחר מליחה הוא שנסתפקו שמא גם דם הנבלע עדיין לא יצא ונמצא שגם אחר מליחה יש לגזור אטו שאר בשר קודם מליחה כיון שיש בו בכבד אחר מליחה דם המובלע כמו שיש בשאר בשר קודם מליחה ובזה כל קושיות הנ"ל מתורצין דכל זה דם המובלע אבל דם בשרו שהוא כלו דם זה פולט והולך תמיד כל זמן שלא נחלט.

וכל זה שייך לומר אם הוא מדאורייתא ודאי מותר ורק גזרה מדרבנן שייך לחלק בין קודם מליחה לאחר מליחה אבל אם נימא שמספקא ליה מדאורייתא שמא אחר שפירש אסור וכן משמע לשון רש"י שפירש ואע"פ שכלו דם אפ"ה לאחר שפירש ויצא הרי הוא דם ואסור הרי שהספק שמא לאחר שפירש הוא דם ממש וא"כ הוא מדאורייתא ואין לחלק בין קודם מליחה או אח"כ ובזה כבר יצא לנו כוונת הרא"ש שכתב דלרש"י אחר מליחה מסתפקא ליה וכתבתי שלא ידעתי מקום ברש"י להוציא ממנו הוכחה לזה וכאשר כתבתי נכון.

אמנם אכתי לשון הרא"ש שכתב שמספקא ליה שמא אין כח במלח להוציא כל הדם וכו' ולפי מ"ש לא מספקא ליה בזה כלל אלא מספקא ליה אם אחר שפירש איסורא או לא ואפילו ודאי יצא כל דם הבלוע מ"מ דם עצמו ודאי לא יצא: ואמנם למה שכתבתי לעיל למסקנא דמוקי בכבדא דאיסורא למה אמר משום שמנוניתא ותיפוק ליה משום דם טרפה וכתבתי דלשטת הרא"ה שפירש שאוסרת כבד חברתה וקמ"ל דאף שטרודה לפלוט דם ולא בלעה דם מ"מ בולעת שמנונית דאיסורא ניהא וכו"ל והנה רש"י לא ס"ל כשטת הרא"ה שהרי פירש ואינה נאסרת אם של היתר היא ובשלה עם טרפה וכו' וא"כ לרש"י קשה למה נקט שמנוניתא אלא ודאי דגם אחר מליחה איירי דמסתמא הך מתניתין איירי אחר מליחה כדרך המתבשלין כמ"ש התוס' ואף שהוא טרפה מ"מ בשעה שבשלה לא ידע שהיא טרפה ולפי זה צ"ל משום שמנוניתא דמשום דמה ליכא למימר שהרי כבר נמלחה ויצא דמה לפי מה שרוצה עתה לדחות שאינה אוסרת משום דמה: אלא לפי זה קשיא לר"ת שהרי התוס' כתבו בהדיא בפסחים דגם משום שמנוניתא דטרפה אין הכבד נאסרת אמנם נלע"ד שהתוס' לא כתבו זה שם אלא לתרץ למה לא תני הלב אוסר ואינו נאסר אבל למה דאסקי התוס' התם ומיהו אומר ר"י בשם ר"ת דלב דשיע דיחוייא בעלמא הוא א"כ שוב אין לנו הכרח לומר דכבד אינה נאסרת משמנונית ואיכא למימר כדברי הרא"ה והא דלא תנן הלב אוסר ואינו נאסר היינו משום דלב אינו נאסר רק בצלי אבל בבישול נאסר וכבד משום דם אפילו בבישול אינה נאסרת: דף קיג ע"א תוס' בד"ה בשר בהמה טהורה וכו' ה"ד בשר עוף לרבנן דאסור מן התורה דדוקא ר"ע הוא דאמר חיה ועוף אינן מן התורה ונפקא לן מדדריש לקמן את שאסור משום נבילה וכו' ולפי דבריהם יפלא למה הזכיר ת"ק בהמה בדבריו והוה לי' למימר בשר טהורה בחלב טהורה ואי לאפוקי דגים זה כבר מפורש בריש הפרק כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים אלא ודאי דבהמה לאפוקי חיה ועוף אתי וכדברי הרי"ף שת"ק היינו ר"ע ועיין ברא"ש אלא דקשיא אי ס"ד דת"ק בהמה לאפוקי חיה ועוף אתי א"כ קשה למה לא נקט ת"ק אכילה בדבריו והוה ליה לומר בשר בהמה טהורה וכו' אסור בבישול ובאכילה ובהנאה ואי משום כיון דנקט הנאה שוב גם אכילה בכלל וק"ו הוא אכתי היה לו לפרשו לדיוקא דבהמה דוקא הא חיה ועוף אפילו באכילה אינו אסור.

ואפשר לומר דבשלמא בישול והנאה דיוקא שפיר דחיה ועוף אפילו איסורא ליכא אבל אכילה גם חיה ועוף אף שאינו אסור מן התורה מ"מ אסור עכ"פ מדרבנן ולפי זה מוכח דבישול והנאה ליכא בחיה ועוף אפילו איסור דרבנן ומזה קושיא על דעת הב"ח דגם לר"ע חיה ועוף אסורים בבישול והנאה מדרבנן כמו שאסורים באכילה מדרבנן: ועכ"פ לשטת התוס' דת"ק סובר גם חיה ועוף מן התורה קשיא למה נקט בהמה ורציתי לומר

דכוונת הת"ק למעוטי חלב שאין בו איסור בב"ח משום דאין איסור חל על איסור ולכך נקט בשר ולא נקט סתם בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור להורו' דוקא בשר ולא חלב ואף בלשון תורה חלב בכלל בשר וכדמשמע בדברי התוס' ע"ב בד"ה ושאני הכא מ"מ לשון חכמים לחוד.

ולפי זה הוצרך לשנות משנתו בבהמה דאי הוה נקט סתם בשר טהורה והיה כולל גם חיה לא היה אפשר למעוטי חלב שהרי בחלב חי' ודאי חל בשר בחלב דלא שייך איסור חל על איסור דחלב חי' לא איתסר כלל אלא דלפי זה קשה כיון דסבר ת"ק אין איסור חל על איסור וסבר היקשא דנבלה א"כ ממילא אימעט טמאה שהרי כשם שדרשינן כל שיש בו משום נבילה יש בו משום בשר בחלב הה"נ דרשינן להיפך שכל שאינו אסור משום נבילה אין בו משום בב"ח ובטמאה ליכא איסור נבילה למ"ד אין איסור חל על איסור וממילא אין בו משום בב"ח אפילו בבישול שהרי ילפינן בב"ח מנבילה.

ולפי זה רציתי לומר חוץ לדרכנו מה שיש לדקדק דר"ע דריש הנך גדי ג' זימני למעוטי חיה ועוף וטמאה ורש"י הגיה בדברי ר"ע עוף וחיה וכו' והיינו משום להיות דבריו כסדרן דודאי עוף ממעטינן יותר מגדי ממה דמעטינן חיה דחיה עכ"פ בכלל בהמה וא"כ מגדי קמא ממעטינן עוף וכיון שכבר יש לנו מיעוט על עוף על כרחך אידך גדי למעוטי חיה ועכ"פ טמאה הוזכר בדברי ר"ע באחרונה וא"כ הסברא יותר למעוטי חיה ועוף ממה דנמעט בהמה טמאה שזה עכ"פ הוא בהמה ולכך כל זמן שלא דרשנו הנך קמאי למעוטי חיה ועוף אי אפשר למעט טמאה דמוקמינן המיעוט למסתבר ולפי זה קשה לת"ק דלא ממעטינן חיה ועוף ממה דמעט טמאה ואף דאיתר ליה חד גדי נוקי למסתבר למעוטי עוף ולמימר דלת"ק הסברא יותר למעט טמאה ממה דנמעט עוף א"כ הוא סברות הפוכות בין ת"ק לר"ע.

ואמרתי דת"ק ממעט טמאה יותר מחיה ועוף משום דאיהו ס"ל אין איסור חל על איסור וא"כ טמאה בלא"ה על אכילה פטור אלא שעל הבישול לא שייך איסור חל על איסור לכך דרשינן גדי להוציא את הטמאה כדי שישווה דין בישול לדין אכילה משא"כ אם לא נדרוש גדי להוציא טמאה רק להוציא חיה או עוף יהיה בטמאה חילוק דין בישול מדין אכילה ור"ע לשטתו דמוקמינן לקמן.

דס"ל איסור חל על איסור א"כ אין חילוק אם מוקמינן המיעוט לחיה או לעוף או לטמאה בכל ענין דין אכילה שוה לדין בישול ואז נשאר על הסברא ואוקמינן קמא קמא למסתבר יותר ולכך קאמר גדי להוציא עוף גדי להוציא חיה וגדי בתרא להוציא טמאה. ובזה מתורץ קושיית מהרש"א שהקשה למה לא קאמר דר"ע ס"ל אין איסור חל על איסור ואיצטריך גדי להוציא טמאה בבישול ולדידי נחא דא"כ הוה קשה למה נקט גדי בתרא להוציא טמאה והרי חזינן דלת"ק נהפוך הוא דדרשינן יותר להוציא טמאה ממה דנדרוש להוציא חיה או עוף.

אלא דלפי זה קשה לשמואל דמוקמינן ליה דסבר איסור חל על איסור ודרש גדי להוציא טמאה וקשה דכיון דס"ל איסור חל על איסור ולדידיה רק חד גדי מיותר דתרי איצטריך חד לחלב ומתה וחד לשליל א"כ הך גדי חד דמיותר יותר ראוי לומר למעוטי עוף או חיה ממה דנמעט טמאה וכסדרו דר"ע.

ונראה דגם לר"ע מסתבר טפי להוציא טמאה והא דנקט טמאה באחרונה עכשיו שיש לנו ג' לימודים ואימעטו כולהו סידר דבריו ונקט טמאה באחרונה להורות לנו דין חדש אשר לדעתי נחלקו בו הטור והרמב"ם דהרמב"ם בפ"ט ממ"א הלכה ג' כתב אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה.

הרי שגם בחלב התנה שיהיה חלב בהמה ולדידיה בשר בהמה בחלב חיה אינו מן התורה וכן לשון הש"ע בסימן פ"ז הוא כלשון הרמב"ם אבל לשון הטור שם הוא כן ואינו נוהג אלא בטהורה כגון בשר בהמה טהורה בחלב טהורה הרי שלא הזכיר בהמה אלא בתחלת דבריו בבשר אבל בסוף דבריו בחלב לא הזכיר רק טהורה אבל לא הזכיר בהמה ומשמע מדבריו דבשר בהמה טהורה שבשלו בחלב חיה טהורה הוא מן התורה ושום א' ממפרשי הטור לא הרגיש בזה.

ודע שבדברי הרמב"ם צ"ע שמתחלה כלל אינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה וממילא כבר שלל הרמב"ם טמאה אפילו בהמה וכן חיה ועוף אפילו טהורה ואעפ"כ חזר ופירש בפירוש וכתב אבל בשר בהמה טהורה שבשלו בחלב בהמה טמאה או בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה מותר לבשל וכו' הרי שפירש שני הנושאים דהיינו בין שהבשר הוא טמאה והחלב טהורה בין שהבשר הוא טהורה והחלב הוא טמאה ואח"כ בחיה ועוף כתב וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור וכו' הרי שלא הזכיר אלא נושא אחד והוא שהבשר הוא בשר חיה אבל הנושא השני דהיינו בשר בהמה שבשלו בחלב חיה לא הזכיר בפירוש.

ואולי מפני שדרכו של הרמב"ם שאינו מפרש בפירוש אלא מה שנתפרש בש"ס ובטמאה שני הנושאים נתפרשו במשנה ברישא אבל חיה ועוף בדברי ר"ע נפרש בשר חיה ועוף אבל חלב חיה לא נתפרש בפירוש במשנה ולכך לא פירשו הרמב"ם בפירוש וסמך על תחלת דבריו שכתב בחלב בהמה טהורה וממילא שלל חלב חיה אלא בדברי שמואל קשה דקאמר בחלב אמו ולא בחלב טמאה למה לא אמר בחלב אמו ולא בחלב חיה שהוא רבותא יותר שהרי בבשר טמאה ליכא שום תנא שיסבור שהוא דאורייתא ובבשר חיה ריה"ג ודאי סובר שהוא דאורייתא כדמוכח במסקנא דשמעתא (דף קטז ע"א) וכן לדעת התוס' ת"ק סובר שהוא דאורייתא וא"כ היה לו לשמואל להשמיענו רבותא יותר ולא בחלב חיה ואם נימא דשמואל פסק כריה"ג דחיה דאורייתא וממילא גם החלב של חיה דאורייתא א"כ היא גופה קשיא איך פסק הרמב"ם כר"ע ואף שהלכה כר"ע מחבירו מ"מ אין אחר הכרעת האמורא כלום וכיון ששמואל הכריע ושום אמורא לא נחלק עליו איך נפסוק דלא כוותיה.

ואפשר לומר בזה דשמואל לשיטתיה דדרש חד לרבות חלב וממילא ליכא למעוטי חיה אבל הרמב"ם לשטתו דפוסק שם הלכה ו' שאין איסור בשר בחלב חל על איסור חלב ולא על איסור נבילה וכיוצא והיינו משום דפסק בפלוגתא דר' אמי ורב אסי בהך לישנא דמר אמר חדא וכו' ולא פליגי וממילא להנך אמוראי אייתר הך גדי דדריש שמואל לרבות חלב למעוטי חיה ועוף ס"ל דא"צ מיעוט שכבר נתמעט מדרשא דריה"ג: ועוד נ"ל דנקט שמואל ולא בחלב טמאה ולא נקט ולא בחלב חיה משום דבאמת יש לדקדק על דינו של הרמב"ם שכתב דוקא בחלב בהמה דהרי כשם שדרשינן גדי להוציא את

הטמאה ואפ"ה איצטריך בחלב אמו להוציא חלב טמאה הכי נמי לר"ע דדריש גדי להוציא חיה גדי להוציא טמאה כי היכי דבעי בגדי תרתי חדא למעוטי טמאה וחדא למעוטי חיה הכי נמי איצטריך בחלב תרתי לימודים למעוטי חלב טמאה וחלב חיה וכיון דלא מייתר רק חד בחלב אמו דהרי ג' בחלב אמו כתיבי ותרתי בעינן למעוטי חלב זכר וחלב שחוטה ולא אייתר רק חד מנ"ל למעוטי חלב טמאה וחלב חיה דלמא רק למעוטי טמאה לחוד ולכך לא הזכיר שמואל רק ולא בחלב טמאה.

ובני הרבני מוהר"ר יעקב קא השיב לי ע"פ פירוש רש"י בד"ה בחלב אמו משמע שלא נאסר חלב אלא ממין שנאסר בשר וכו' הלכך חלב כגדי דהא אמו כתיב וכו' ומעתה אמר בני הנ"ל דלר"ע כיון דמתרי גדי אימעטו חיה וטמאה שוב מחד בחלב אמו אימעוטי חלב טמאה וחלב חיה דהא אמו כתיב דהיינו מינו והנה אח"כ נרחיב הדבר בסברא הנ"ל.

ואמנם כעת אני אומר אף אם דברי בני נכונים מ"מ הוה ליה לשמואל לאחוז בלישנא בחלב אמו ולא בחלב חי' שהוא רבועא טפי. ומעתה אני אומר שהרמב"ם לשיטתו והטור לשיטתו דהנה הרמב"ם בפ"ט מה' כלאים הלכה ז' והלכה ח' פסק שאין העושה מלאכה בשני מיני בהמה וחיה לוקה מן התורה אלא במין א' טמא ומין א' טהור אבל אם שניהם טהורים או שניהם טמאים הוא רק מדרבנן ונחלק עליו הטור ביו"ד סימן רצ"ז דכל שני מינין אפילו שניהם טהורים הוא מן התורה במלאכה כמו בהרבעה.

ומעתה לדעת הרמב"ם איכא למימר דמודה שמואל דגם חלב חיה אימעט מחלב אמו וכסברת בני ושמואל נקט ולא בחלב טמאה שאז ממילא ידעינן למעט חלב חיה מק"ו ומה טמאה שנאסרה עמו בגדי בחרישה מן התורה לא נאסר חלבה חיה טהורה שלא נאסרה עמו בחרישה ק"ו שלא נאסר חלבה. ועוד שמהי תיתי לרבוויי חלב חיה אי מאמו בק"ו שלא נאסרה בהרבעה מעיקרא דדינא פירכא שכן נאסרה בשחיטה ואי מפרה ורחל ליכא שום ק"ו ואי ביוכיח ותחלת הדין מאמו ואח"כ פרה ורחל יוכיח א"כ הוה חדא מתרתי ואז אפילו לא הדר דינא פרכינן כל דהו כדלקמן (דף קטז) ריש עמוד א' ע"ש וא"כ גם כאן פרכינן מה להנהו שכן מין בהמה כמותו אבל אי הוה נקט שמואל בחלב אמו ולא בחלב חיה הוה אמינא דוקא חיה אימעט אבל חלב טמאה אתיא בק"ו מפרה ורחל שאינן אסורים עמו בחרישה אסורים בחלב ק"ו לטמאה שנאסרה עמו בחרישה וליכא למפרך מידי לכך איצטריך שמואל לומר ולא בחלב טמאה אבל לעולם דגם חלב חיה אימעט.

אבל הטור לשיטתו דגם פרה ורחל אסורים עם הגדי בחרישה דכל שני מינין אפילו טהורים אסורים בחרישה וכמו כן חיה עם בהמה אפילו שניהם טהורים ונסתר כל הנ"ל וא"כ קשה למה אמר שמואל ולא בחלב טמאה ולא אמר רבועא יותר ולא בחלב חיה אלא ודאי שבאמת לא אימעט מחלב אמו רק חדא אבל שמגדי אימעוטי תרתי היינו מתרתי גדי וכיון דלא מפשטא דגדי אימעטו רק מייטורי שוב מחלב אמו לא ממעטינן רק המסתבר יותר דהיינו טמאה אבל חלב חיה לא אימעט.

זהו הנלע"ד בדעת הטור. ובגוף סברת בני הרבני שאמר דמחד בחלב אמו אימעטו תרוייהו אומר אני שיש כאן מקום לדין דלא אתיין תרוייהו מחד בחלב אמו דטמאה ודאי אינה אמו דגדי אבל חיה משכחת לה אמו דגדי דלעולם אינו מתעבר טמא מן הטהור

כדאמרינן בבכורות (דף ז ע"א) משא"כ חיה ובהמה מתעברים זה מזה לר"א ומחלוקתו וסוגיית דכולי ש"ס כר"א ומחלוקתו ועיין שם בבכורות ומעתה למ"ד חוששין לזרע האב עז שבא על הצביה הולד הוא מין גדי מצד אביו ואמו היא חיה גמורה ומשכחת בגדי ממש חלב אמו חלב חיה משא"כ בטמאה וטהורה לא משכחת בגדי טהור חלב אמו טמאה שהרי אין הטמא מתעבר מן הטהור ועוד כל היוצא מן הטמא טמא ואין איסור בב"ח נוהג בטמאה וא"כ לא נפקא תרווייהו מחדא בחלב אמו ומעתה מסתבר כדעת הטור דבשר בהמה בחלב חיה אסור מן התורה: ובזה אפשר לתרץ גם דברי הרמב"ם שהתחלתי לדקדק דבריש דבריו כתב בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה הרי ששלל חלב חיה כמו ששלל בשר חיה ובסוף כתב בשר חיה וכו' ולא פירש בשר בהמה בחלב חיה.

ונלע"ד דאף שכתבתי לעיל דמחד בחלב אמו לא אימעט אלא חלב טמאה ולא חלב חיה מ"מ בקרא אינו מפורש רק חלב מינו ממש או חלב אחרתו הקטנה אבל חלב אחרתו הגדולה דהיינו פרה לפירוש ראשון של רש"י לקמן או רחל לפירוש שני לא אתי' אלא מדינא א"כ גם אם חלב חיה דאורייתא מ"מ במינה לא משכחת שהרי בשר חיה אינו אסור ולא משכחת אלא שאינו מינו א"כ מדינא אתי ולא מפורש בקרא.

וגם זה אם אימעוט מבחלב אמו יחד עם טמאה כסברת בני תליא בפלוגתא דחוששין לזרע האב דלמ"ד אין חוששין א"כ לא משכחת גדי בן צביה וגם בחיה לא משכחת אם גדי כמו בטמאה ושפיר אימעטו תרווייהו מחד בחלב אמו. והנה כבר נודע דרכו של הרמב"ם שכל מה שאינו מפורש במקרא אף דאתי באחד מי"ג מדות לא נקרא אצלו דברי תורה רק דברי סופרים כמבואר בדבריו בפ"א מה' אישות הלכה ג' והנה הרמב"ם עצמו פסק בפ' י"ב מה' שחיטה הלכה י"א שהדבר ספק אם הלכה כחנניא דסבר חוששין לזרע האב ועיין בי"ד סימן ט"ז בש"ך ס"ק י"ד.

ומעתה כל דברי הרמב"ם עולים על נכון שכריש דבריו כתב אינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה פירש לך כאן שחלב ג"כ יהיה חלב בהמה ושלל חלב חיה משום שאפילו יהיבנא לך שחוששין לזרע האב שאז לא אימעט חלב חיה מבחלב אמו מ"מ עכ"פ אינו מפורש בקרא ולא אתי רק מדינא דק"ו ולא מקרי לדידיה מן התורה רק מד"ס ובסוף דבריו שכתב שבשר חיה בחלב בהמה מותר לבשל שבקיה לבשר בהמה בחלב חיה ולא פירש בו לא איסור ולא היתר משום דמספקא ליה אם חוששין לזרע האב ולא אמעט חלב חיה ואסור או אין חוששין וממילא אימעט מבחלב אמו נמי חלב טמא ומותר והניחו הרמב"ם על ספיקו ולא אמר בו לא איסור ולא היתר וא"כ גם דעת הרמב"ם כדעת הטור ממש ושמואל לטעמיה דאיהו אמר (בדף עט ע"א) הלכה כחנניא דחוששין לזרע האב לכך לדידיה לא אימעט חלב חיה כלל ומעתה שפירשנו דחלב חיה אסור אף לר"ע דדריש גדי להוציא חיה א"כ איכא למימרדגם לר"ע מסתבר יותר להוציא טמאה מלהוציא חיה ועוף והא דדריש גדי השלישי להוציא טמאה היינו משום דתלת בחלב אמו דרשינן למעוטי זכר ושחוטה ובהמה טמאה והיינו כדפירש רש"י כיון דגדי להוציא טמאה א"כ בחלב אמו היינו מינו דגדי והנך תלתא בחלב אמו קמא למעוטי זכר דלא שייך בו אם כלל ותנינא למעוטי שחוטה שעתה אינו ראוי שוב

להיות אם כלל ותליתאי היינו מה שאינה ראוי' להיות אם דגדי ואי הוה דרשינן גדי השלישי להוציא חיה א"כ גם בחלב אמו לא היינו יכולין לדרוש רק להוציא חלב חיה וזה באמת אינו לכך מהפך ר"ע ודריש גדי תנינא להוציא חיה וגדי שלישי להוציא בהמה טמאה ואז דרשינן גם בחלב אמו רק להוציא חלב טמאה.

והנה תרצתי דברי הרמב"ם ודברי הטור אבל דברי המשנה לא תרצתי שגם משנתינו אמרה בחלב בהמה טהורה והנה לפי דברי התוס' סובר תנא דידן חיה ועוף דאורייתא וא"כ גם בבשר דנקט בשר בהמה קשה דלא הוה ליה למימר רק בשר טהורה והנה כתבתי לעיל בראשית הדברים דתנא דידן סובר אין איסור חל על איסור ונקט בשר למעוטי חלב ולכך נקט בהמה וכדי שלא נטעה דבהמה דוקא נקט וכר"ע דדריש גדי להוציא חיה להכי נקט גם חלב בהמה ובזה לכ"ע גם חלב חיה בכלל שהרי אין לנו רק בחלב אמו חדא מיותר ודי להוציא חלב טמאה וא"כ ודאי דחיה בכלל בהמה בחלב והה"ד ברישא בבשר בהמה טהורה לאו דוקא: והנה עתה נחזור לתחלת הדברים כיון דתנא דידן סובר שאינו נוהג בחלב וסובר שנוהג בחיה ועוף לדברי התוס' וא"כ הנך תלתא גדי מה דריש בהו חדא לרבות שליל וחדא למעוטי שליא ואידך מה דריש ביה.

ואין לומר להוציא טמאה בבישול או להוציא דם בבישול שכיון דאית ליה הקישה דנבילה וסבר אין איסור חל על איסור וממילא אין איסור נבילה נוהג בטמאה וגם בדם בלא"ה אין איסור נבילה נוהג וכמ"ש התוס' בד"ה דם לאו גדי הוא וממילא אימעטו מבשר בחלב שהרי הוקש לנבילה וגם כן אמרינן כל שאסור משום נבילה אסור משום בב"ח וכן להיפך שכל שאינו אסור משום נבילה אינו אסור משום בב"ח: ואולי לת"ק לא מייטרי רק תרי גדי וחדא איצטריך לגופיה שהרי בסנהדרין (דף ד ע"ב) פריך למ"ד יש אם למסורת אקרא אני בחלב אמו וקאמר רב אחא אמר קרא לא תבשל דרך בישול אסרה תורה ופירשו התוס' דבלא בישול שרי לאפוקי חלב דגם בלא בישול אסור וא"כ אי לא הוה כתב גדי כלל רק לא תבשל בחלב אמו הייתי אומר אקרא אני בחלב וקרא מיירי בחיה שלא דרך בישול מותר שהרי חלב חיה מותר ואסרו עם הבשר דרך בישול ואיצטריך גדי להורות דגם בבהמה איירי וא"כ על כרחך שלא אקרא בחלב רק בחלב רק תרי חז להוציא שליא וחד לרבווי שליל ור"ע' לשיטתו דסובר בסנהדרין יש אם למקרא ובלא"ה קרינן בחלב ולעולם דת"ק לא צריך קרא לטמאה כיון דסובר אין איסור' חל על איסור וסובר הקישה דנבילה: ובזה תרצתי קושיית מהרש"א כאן בגמרא דמקשה מנה"מ והקשה מהרש"א ודילמא מהקישה דנבילה ואני אומר דר"ע ודאי לית ליה הקישה דנבילה לפי מה שכתב התוספות בדף קא ע"ב) בד"ה ר"ע דלמסקנא לא אמרינן איפוך ור"ע ס"ל אין איסור חל על איסור.

וגמ' דקאמר לקמן סבר איסור חל על איסור היינו אם שמואל סבר בחיה ועוף ובהמה טמאה כר"ע א"כ היכי דריש ומשני דסבר שמואל איסור חל וכו' וא"כ ר"ע עצמו לית ליה איסור חל על איסור וא"כ על כרחך לית ליה הקישה דנבילה דאי אית ליה א"כ למה לי קרא להוציא טמאה והרי טמאה אינה בכלל נבילה וא"כ מקשה לר"ע מנ"ל ומה דמקשה ונילף מיניה היינו לרבנן דאית להו הקישה דנבילה ומקשה ונילף מיניה לאפוקי מהקישה דגבילה ומתורץ מה שמקשים העולם דמתחלה מקשה מנה"מ וא"כ הסברא

חצונה דגדי דוקא וא"כ איך אפשר דניליף מיניה א"כ קרא למ"ל שהרי בלי שום קרא אמרינן גדי דוקא ומהר"ם שיף נדחק בזה ולדידי ניחא דקושיית מנה"מ היינו לר"ע וקושיית וניליף מיניה היינו לרבנן: עוד נלע"ד לתרץ מה דנקט בשר בהמה טהורה שהרי לפי דברי התוס' ת"ק ס"ל גם חיה ועוף מן התורה ואומר אני שהרי לכאורה יש לדקדק בדברי התוס' שכתבו ונפקא לן מדדריש לקמן את שאסור משום נבילה וכו' ולכאורה מי הכריחם לזה שהרי כיון דר"ע צריך מיעוט לחיה ועוף מכלל שאי לאו מיעוטא ממילא כלם בכלל גדי הם דמה דאמרו גדי אפילו פרה ורחל לאו דוקא אלא הכל בכלל וגדי הרי כמו אי הוה כתב בהמה ובהמה אפילו חיה ועוף במשמע כדאמרינן במס' ב"ק (דף נד ע"ב) דאין לומר דגם ר"ע איצטריך מיעוטא לאפוקי מהקישא דנבילה שהרי הוכחתי דר"ע לית ליה הקישא דנבילה וכן משמע מפרש"י לקמן (דף קיד ע"א) בד"ה בחלב אמו וכו' דר"ע משום דסובר גדי אפילו פרה ורחל משמע ליה ולפ"ז איצטריך מיעוטא לחיה ועוף [ועוד שאפילו נימא דר"ע דריש מיעוט דלא ליליף מנבילה מ"מ לא איצטריך התוס' לפרש טעמא דת"ק יותר מטעמא דר"ע] וא"כ מה חסר להו להתוס' דת"ק דריש כולהו גדי לכדשמואל וממילא ליכא שום מיעוט לחיה ועוף אלא ודאי כוונת התוס' שאם זה היה טעמא דת"ק א"כ כולהו תלתא גדי בכלם גם חיה ועוף במשמע וממילא אסורים גם בבישול ובהנאה מן התורה א"כ למה אמר תנא קמא בשר בהמה טהורה והוה ליה למימר סתם בשר טהורה ולכן אומר אני דכוונת התוספות רק דת"ק פליג על ר"ע והנה מה דאמר ר"ע חיה ועוף אינם מן התורה על כרחך היינו באכילה שהרי בסוף שמעתא מסיק דלר"ע מדרבנן אסור אפילו בשר חיה ועוף והיינו באכילה דבבישול מותר אפילו מדרבנן וכמ"ש כל האחרונים לאפוקי מדעת הב"ח וא"כ כוונת התוס' דת"ק סובר דחיה ועוף מן התורה היינו באכילה ולא בבישול והנאה וטעם הדבר לחלק בשל תורה בין אכילה לבישול והנאה היינו משום דתלת זימני כתיבי לא תבשל ודריש ר' ישמעאל לקמן חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בישול ואומר אני דהך לא תבשל דסמיך לנבילה קאי על אכילה ומענינו דקרא שהרי בנבילה באכילה איירי דלא תאכל כל נבילה כתיב וסמיך לא תבשל גדי בחלב אמו וא"כ מענינו דקרא באיסור אכילה מיירי ובהך הוא דאמרינן כל שיש בו משום נבילה יש בו משום בב"ח לאיסור אכילה אבל בישול והנאה לא איתקש לנבילה כלל וא"כ לבישול והנאה לא איתרבו חיה ועוף ושפיר קאמר ת"ק בשר בהמה וכו' משום דאסור לבשל ואסור בהנאה קאמר ובזה ודאי בהמה דוקא לאפוקי חי' ובזה ג"כ מתורץ קושיית מהרש"א דגמרא מקשה מנה"מ על בישול והנאה שלא הוקשו לנבילה וכאשר אמר דכתיב גדי עזים הקשה וניליף מיניה פירוש לאכילה דגם אכילה גדי דוקא ואיצטריך העזים לסתור הלימוד מנבילה ומתורץ גם קושיית מהר"ם שיף ולת"ק דוקא פרה ורחל במשמע ולא בהמה סתם ולא צריך בבישול והנאה מיעוט על חיה ועוף.

ואם תאמר א"כ כיון דלת"ק אף דחד מהני קראי אתרבי חיה ועוף אפ"ה באינך דלא איתרבו לא גמרינן מהאיך א"כ קשה איך דריש ר"ע מתלתא גדי תלתא דרשות והרי כולהו למעוטי טמאה לחוד איצטריך וצריך קרא בבישול ובהנאה ובאכילה וכן שמואל איך דריש תלתא דרשות מגדי. והנלע"ד דת"ק ס"ל כר"י דחד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בישול.

אבל ר"ע ושמואל ס"ל דכולהו קראי בבישול איירי ואכילה והנאה ילפי משאר לימודים דשאר תנאי ואמוראי לקמן (דף קיד ע"ב ודף קטו) עיין שם ולכך דרשי כולהו גדי וא"ת ת"ק איך יליף מבחלב אמו תלתא דרשות למעוטי זכר ושחוטה וטמאה יש לומר דסובר כמו שסובר תנא דברייתא לקמן (דף קיד ע"א) לפרש דמחד בחלב אמו ממעט כולהו: ובזה ניחא מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה בפ"ג דכריתות במשנה דיש אוכל וכו' דאיסור הנאה מקרי איסור מוסיף והקשה הרמב"ם מהא דבשר בחלב אינו חל על חלבוהרי בב"ח אסור בהנאה והוה ליה איסור מוסיף ותירץ הרמב"ם דבב"ח לא כתב קרא מיוחד להנאה ואיסור הנאה דבשר בחלב מאכילה נפקא דכל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה וכו' וא"כ אם נאסר באכילה אסור בהנאה אבל כל זמן שלא נאסר באכילה אינו אסור בהנאה וכיון שאין איסור בב"ח חל לענין אכילה ממילא אין כאן איסור מוסיף ולא נאסר בהנאה ולפי זה לתנא דבי ר"י דדריש ג"פ לא תבשל אחד לאיסור אכילה וכו' וא"כ יש קרא מיוחד להנאה ושפיר הוה איסור מוסיף אלא שס"ל להרמב"ם שאין הלכה כתנא דבי ר"י בזה ולפי זה מאי מקשה כאן המקשה וסבר שמואל איסור חל על איסור וכו' ומאי קושיא ודלמא שמואל סובר כתנא דבי ר"י וא"כ הוה ליה איסור מוסיף.

אמנם לפי מ"ש ניחא דע"כ שמואל לא ס"ל כתנא דבי ר"י דא"כ היכי דריש כולהו גדי וכולהו בחלב אמו כל חד לדרשא בפ"ע וכו"ל: אלא דלפי זה קשה לקמן בפליגתא דר' אמי ור' אסי דקאמר באכילה דכ"ע לא פליגי דלא לקי כי פליגי אבישול וכו' ומ"ד לא לקי להכי אפיק רחמנא בלשון בישול כיון דעל אכילה לא לקי אבישול נמי לא לקי והנה כיון דאמר דאפקי לאכילה בלשון בישול א"כ על כרחך היינו כתנא דבי ר"י דחד לא תבשל לאיסור אכילה וכו' וא"כ היא גופה קשיא אאכילה גופה ללקי דאיסור מוסיף הוא: ונראה כאשר נשים לב לדברי מהרש"א שכתב בדברי רש"י בד"ה אין איסור חל על איסור ולא נפיק מקרא דלגופיה וכו' וכתב מהרש"א וז"ל פירושו תמוה לפי מה שהוכיח לעיל לדחות הגירסא וכו' ואפשר שזהו מפירוש ששמע אבל לפירושו צ"ל חד לרבוויי שליל וחד למעוטי שליא וחד למעוטי טמאה ואיצטרך למעוטי אפילו בבישול דהוה חד איסורא אבל קשה לפי זה לקמן לר"ע נמי המ"ל דסבר אין איסור חל על איסור ואיצטרך לטמאה לבישול דלא הוה אלא חד איסורא עכ"ל מהרש"א.

ובני הנחמד החתן שמואל שי' תירץ דהגמרא לקמן רוצה לתרץ דברי ר"ע גם להך לישנא דפליגי אבישול ומ"ד לא לקי כיון דעל אכילה לא לקי אבישול נמי לא לקי וא"כ לדידיה אי הוה סבר ר"ע אין איסור חל על איסור למה צריך קרא למעוטי טמאה ולהכי קאמר דסבר ר"ע איסור חל על איסור ובזה אף שזה שסובר אינו לוקה לא סבר כר"ע היינו משום דאיהו סבר אין איסור חל על איסור וזהו פלוגתא דכמה תנאי והנה שפיר קאמר בני בזה והקשו כמה מבחורי הישיבה א"כ הדרא קושיית המהרש"א לדוכתא דמה יענה רש"י לפירושו להך לישנא כיון דלא לקי אאכילה גם אבישול לא לקי א"כ אייתר חד גדי.

ואומר אני לתרץ דברי רש"י בשלשה פנים הפן האחד ונתרץ ג"כ קושיית התוס' בד"ה כיון דעל אכילה וכו' תימא אימא איפכא כדאמר בסמוך ובאמת קושיית התוס' חזקה

מאד חזק דלחומרא ראוי להקיש ועוד איך יהיו הנך תרי איכא דאמרי סברות הפוכות לגמרי. ועוד שהרי עיקר הקושיא שאמר לימא בהא קמפלגי היינו משום דבזה נחלקו בו תנאי ואיך יחלקו בו אמוראי והיינו כמו סוגיית לימא כתנאי דכל הש"ס וא"כ היה יכול לומר דפליגי בין באכילה בין בבישול ודכ"ע אין איסור חל על איסור אלא דפליגי בסברא זו דמ"ס הואיל ולא לקי באכילה לא לקי אבישול ומ"ס להיפוך מדלקי אבישול לקי נמי באכילה.

ונראה דהנך תרתי איכא דאמרי לא פליגי ותרוייהו איתנהו ונקדים מה דאמרינן לעיל (דף קח ע"ב) חצי זית בשר וחצי זית חלב שבשלן זע"ז רב אומר לוקה על אכילתו ואינו לוקה על בישולו ולוי אמר אף לוקה על בישולו וכן תני לוי במתניתין כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו ואומר משמעות הלשון כשם שלוקה וכו' משמע שמתוך שהם מצטרפים לאכילה לכך מצטרפים לבישול.

ומעתה אני אומר למ"ד אין איסור חל על איסור חצי זית חלב וחצי זית חלב שבשלן אינו לוקה שהרי בבישול אין בו שעור ולומר כשם שלוקה על אכילתו הרי לאכילה אין איסור וכו' ולומר מדלקי על בישולו וכו' ג"כ אי אפשר לומר שהרי על בשולו אין בו שעור ומה דאמר להכי אפקה לאכילה בלשון בישול כיון דעל אכילה וכו' הכוונה להכי אפקה לאכילה בלשון בישול להחמיר על הבישול שילקה על חצי זית מזה וחצי זית מזה וכאן מדלא לקי על אכילה לא לקי אבישול ומ"ד לוקה כסבר אף שאינו לוקה בזה על אכילה לאו משום דליכא שעור אלא משום דאין איסור חל על איסור וכו' וכיון דלבישול חזד איסור הוא מחשב שעור ולוקה.

ואיכא דאמרי אבישול כ"ע לא פליגי וכו' לא לחלוק על סברא הראשונה בא דבחצי זית סברא ראשונה נכונה דליכא למימר להיפך כקושיית התוס' שהרי על בישול ליכא שעור אבל איכא דאמרי מוקי פלוגתייהו בזית שלם מזה וזית שלם מזה ואז ודאי לא אמרינן מדלא לקי באכילה וכו' שהרי הבישול יש בו בפ"ע שעור הראוי לו ופליגי להיפך אי אמרינן מדלקי אבישול לקי נמי באכילה: ומעתה לא קשה מה שהקשו התלמידים על מהרש"א דמה יענה מהך לישנא מדלא לקי באכילה וכו' א"כ לפירוש רש"י עצמו גדי מיותר שזה אינו קושיא דע"כ לא אמרינן מדלא לקי וכו' אלא כחצי זית מכל אחד אבל בזית שלם מכל אחד ודאי לא אמרינן וא"כ גדי איצטריך להוציא את הטמאה שלא ילקה על בישולו אפילו בזית שלם מכל א'.

אלא דלפי זה קשה א"כ מה הקשה הגמרא מפגול וכו' הרי שם שבשלן קתני ולהכי חייב ומה דמשני מהרש"א דפריך להך לישנא מדלא לקי באכילה וכו' לדידי נסתר זה דאיהו מיירי בחצי זית מכל אחד ודלמא ברייתא מיירי בזית שלם מכל אחד: הפן השני והוא בהקדים מה דאמרינן לקמן (דף קטז ע"א) הני הא אפקינהו לדשמואל קסבר ר"ע איסור חל על איסור וכו' ומדלא מוקי הגמרא דר"ע לית ליה דשמואל מכלל שכל זמן שהברירה בדינו לאוקמי גדי לרבווי יותר מוקמינן ליה לרבווי מדנוקי ליה למעוטי חיה ועוף וא"כ שפיר מקשה הגמרא ור"ע הא אפקינהו לדשמואל.

ואין לומר דלא סבר לדשמואל דהיא גופה קשיא מנ"ל לר"ע לדרוש למעוטי יותר ניחא לדרוש לרבות חלב ולהכי הוכרח לומר דר"ע סבר איסור חל על איסור ולא צריך קרא

לרבוויי לחלב: והנה בדברי רש"י יש לדקדק דנדחק במ"ד אין איסור חל וכו' דדריש גדי להוציא שליא שהוא נגד סברת הגמ' ומה חסר לו לומר דהנך אמוראי סברי כר"ע ואיצטרכו כולהו גדי אלא הוא הדבר אשר דברתי דא"כ היא גופה קשיא למה דריש גדי להוציא חיה או עוף יותר נוח לדרוש לרבות חלב ולמה הוא פוטר בחלב ולהכי נדחק רש"י שבאמת הוא דורש גדי גדי לרבות וכל זה בתחלה אבל במסקנא דקאמר דלהכי אפקיה לאכילה בלשון בישול מדלא לקי אאכילה וכו' א"כ ליכא למימר כלל דמרבה חלב מייתורא דגדי שאיסור חל על איסור א"כ למה אפקיה לאכילה בלשון בישול וכיון דליכא למימר לדידיה לרבות חלב ממילא שוב שפיר בידינו לומר דדריש כולהו גדי כר"ע.

אלא דלפי זה ממילא נסתר קושיית מהרש"א שהקשה לקמן לר"ע נמי נימא דסבר אין איסור וכו' ולא מרבה חלב דא"כ היא גופה קשיא למה דריש למעוטי חיה ולא דריש לרבוויי חלב וכנ"ל: הפן השלישי הוא ע"פ מה שכתבתי דלתנא דבי ר"י דדריש תלתא לא תבשל כל חד לענין בפ"ע וליכא למדרש מכולהו תלתא גדי רק חד דרשא וא"כ מה דוחקיה דרש"י בהוא מ"ד דסבר אין איסור חל על איסור למימר דסבר דשליא צריכא קרא ומה חסר לרש"י לומר דהוא מ"ד סבר כר' ישמעאל.

אמנם ע"פ מה שכתבתי בשם הרמב"ם דלהכי לא מחשב בב"ח איסור מוסיף משום דהנאה לא נאסרה בפני עצמו רק מכללא דאכילה ומעתה אי ס"ד דהך מ"ד סבר כר' ישמעאל א"כ ממילא הוה בשר בחלב איסור מוסיף ולמה אינו לוקה וכל זה בתחלת הסוגיא אבל כדמסיק דלהכי אפקיה לאכילה בלשון בישול דלא לקי והרי אף שבבישול לא שייך כלל אין איסור חל וכו' מ"מ להכי כתבה התורה לשון אחד על בישול ואכילה שיהיה הדין שוה בהם א"כ גם הנאה הנאמרה באותו לשון ואפקיה בלשון שנאמרה בו האכילה ג"כ אינו לוקה עליה ואינה חלה כמו שלא חל איסור האכילה ולא הוה איסור מוסיף כלל אפילו למאן דסבר כר' ישמעאל וא"כ לא דחיק ליה עלמא להווא מ"ד בהני תלתא גדי כלל דכולהו איצטרכו לרבות שליל וכנ"ל: ועל פי הקדמתו של הרמב"ם באיסור מוסיף הנ"ל הנה נחזי אנן בבשר בחלב שנחלקו בו כמה תנאי וכמה אמוראי מנין שבשר בחלב אסור באכילה ובהנאה ונשבוק תנאי ונחזי אמוראי כי כללא באמוראי עדיף והנה רב אשי אמר מלא תאכל כל תועבה והנאה יליף כדר' אבוהו דכל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה וכו' וע"פ זה הוא הקדמתו של הרמב"ם שההנאה עיקר איסורה נפיק מגו אכילה וריש לקיש יליף מאל תאכלו ממנו בשל מבושל וג"כ נפקא ליה הנאה מאותו קרא שדינו כמו הפסח.

ור' יוחנן נפקא ליה מזו ששנה רבי לא תאכלנו בבשר בחלב הכתוב מדבר כדלקמן (דף קטו ע"ב) והנאה נפקי לי' מכי עם קדוש הנאמר בבשר בחלב עצמו. ומעתה נחזי אנן הלכתא כמי ולפי ההשקפה הראשונה הלכה כרב אשי דבתרא הוא והיינו טעמיה דהרמב"ם בפירוש המשנה בפ"ג דכריתות ואמנם דברי רב אשי מתקיימים אליביה דר' אבוהו דאמר לא תאכלו איסור הנאה במשמע אמנם לחזקיה בפסחים (דף כא ע"ב) דס"ל בחמץ בפסח מלא יאכל א"כ ליכא למילף איסור הנאה בב"ח מלא תאכל כל תועבה וא"כ לדידיה צריך למילף או מדר"ל או מדר"י וממילא ריש לקיש ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן

וילפינן מלא תאכלנו והנאה מעם קדוש וממילא יש להנאה פסוק מיוחד והוה ליה איסור מוסיף.

ובזה שוב אין מקום לפלוגתא דר' אמי ורבי אסי במבשל חלב בחלב ופלוגתייהו הוא רק אי איסור בב"ח אינו איסור מוסיף נמצא אליבא דהלכתא אין שום מקום למחלקותם ובוזה אתי לי שפיר דעת הרי"ף וכוונתו שהוא השמיט בהלכותיו כל הך פלוגתא דר' אמי ור' אסי ואף דלענין אכילה לא היה לו להביא בהלכותיו לפי שבלא"ה אסור משום חלב והרי"ף אינו מביא מה שנוגע למלקות אבל עכ"פ היה לו להביא לידע אם אסור לבשל חלב בחלב דלמ"ד מדאאכילה לא לקי אבישול נמי לא לקי איסורא נמי ליכא שאין איסור בשר בחלב גם לענין בישול חל על דבר האסור ולמה השמיט הרי"ף ולא הכריע הלכה כמאן ולדידי ניחא שהוא פסק להדיא במסכת פסחים כחזקיה וממילא בב"ח הוא איסור מוסיף כנ"ל: דף קיד ע"ב אמר רב אשי מניין לבשר בחלב שאסור באכילה יש לדקדק הלא באמת אף בהנאה אסור ולמה אמר באכילה והוה ליה למימר סתם מניין לבב"ח שאסור ואי משום שתחלת למודו הוא רק על אכילה דלא תאכל כל תועבה ואח"כ מביא הנאה מדר"א ואינו דומה לריש לקיש שאמר מנין לבשר בחלב שאסור ולא הזכיר אכילה משום דר"ל מביא מבשל מבושל דאתי אכילה והנאה כאחת קשה הלא איסי בן יהודא לקמן מביא ג"כ תחלת למודו על אכילה מג"ש דטרפה ואח"כ מביא הנאה בק"ו ואפ"ה התחיל ואמר מניין לבב"ח שאסור ולא הזכיר אכילה: ונראה משום דלמודו של רב אשי בהנאה מבבילה תליא בפלוגתא דר"מ ור"י דלר"י דס"ל דברים ככתבן ליכא הוכחה מנבילה וכדאיתא בפסחים ומבואר כאן בדברי התוס' בד"ה עד שיפרוט וא"כ רב אשי התחיל מנין שאסור באכילה שזה מוכח לכ"ע בין לר"מ ובין לר"י ואח"כ אמר בהנאה מניין וזהו דוקא לר"מ ולא לר"י ולכן לא התחיל רב אשי סתם מניין לבב"ח שאסור ולית ליה לרב אשי דר"י נפיק ליה מאותו.

וחמץ בפסח ושור הנסקל אליבא דר"י סבירא ליה לרב אשי כחזקי' דיליף מלא יאכל ומעתה לרב אשי שאין לו לימוד אחר על בב"ח שאסור בהנאה א"כ לחזקי' בב"ח אינו אסור בהנאה כלל. וכן לר' יהודה דודאי כחזקי' ס"ל דאיהו לא מצי למילף מנבילה ואותו לרב אשי לא ס"ל א"כ חמץ בפסח מותר בהנאה ולפי זה קשיא בפרק שני דפסחים בשילהי סוגיא דחזקי' ור' אבוהו דדחיק למצוא מה בינייהו נימא דבב"ח א"ב דלר"א אסור בהנאה אי לר"מ מנבילה אי לר"י מאותו ולחזקי' מותר בהנאה.

אלא ודאי דסתמא דתלמודא לא ס"ל כרב אשי אלא מפיק איסור בב"ח משאר למודים של תנאי ואמוראי ומתוך כך הורווח לי מה שהיה קשה לי מדוע כל הפוסקים לא פסקו כרב אשי דהרמב"ם כתב בהדיא בפ' י"ד ממ"א דבב"ח לא נאמר איסור אכילתו בלשון אכילה והיינו דלא כרב אשי והטור בסי' פ"ו הביא איסור אכילה והנאה משלשה פעמים דכתב לא תבשל והיינו כר' ישמעאל ולכאורה כיון דרב אשי בתרא הוא היה לן למשבק כולהו תנאי ואמוראי ולפסוק כרב אשי אבל לפי מ"ש ניחא דסתמא דתלמודא הוא דלא כרב אשי:.

ובמה שכתבתי דרב אשי אליבא דר"י לא תאכל כל תועבה רק אכילה משמע ניחא לי מה דיש להקשות אליבא דרב אשי דדריש כל שתיעבתי לך וכו' ואין לך דבר שתיעב

יותר מחמץ בפסח ואיהו עצמו תועבה שעובר בבל יראה וא"כ קשה בין לר"י ובין לר"ש דסבר חמץ אחר הפסח מן התורה מותר לגמרי והרי דבר שתיעבתי לך הוא ולר"י אף דסבר שאסור מכ"מ צריכי ליה תלתא קראי חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד תוך זמנו וקשה קרא לאחר זמנו ל"ל והרי כבר אסור משום כל שתיעבתי לך.

והנה לר' שמעון יש לתרץ בזה קושיית התוס' במס' פסחים (דף כח ע"ב) בד"ה א"כ מה תלמוד לומר וכו' שכתבו. וקשה אמאי איצטריך קרא להכי מהי תיתי שיהיה בבל תאכל חמץ בי"ד דהא כולהו קראי מצרכי לקמן אליבא דר"ש ואני אומר דבשביל י"ד באמת לא צריך קרא כי איצטריך בשביל אחר הפסח שהיה מקום לאסור משום לא תאכל כל תועבה וכו' ובא קרא שבשעה שאינו בקום אכול מצה דהיינו אחר הפסח שעכ"פ יכול לאכול חמץ שוב חמץ אחר הפסח שמותר לכ"ע אינו בבל תאכל חמץ אפילו עבר עליו הפסח וכיון שכבר כתב הך קרא ממילא מביא ממנו ר"ש ראי' גם לפני זמנו אבל אליבא דרבי יהודא קשיא כנ"ל: אלא דאיכא למימר כיון דמלא תאכל כל תועבה דרשינן מני' בשר בחלב אי הוה דרשינן מני' גם חמץ אחר זמנו לא היה לוקה על חמץ דהוה לאו שבכללות ולהכי איצטריך קרא מיוחד לחמץ למלקות אלא דקשיא לי אי נימא דלא תאכל כל תועבה מחשב לאו שבכללות א"כ נסתר דברי הגמ' כאן מדגלי רחמנא בכלאי הכרם פן תקדש תוקד אש מכלל דכלאי זרעים שרי ולפי הנ"ל קשה דלמא לעולם כלאי זרעים אסורים משום לא תאכל וכו' אלא שאינו לוקה ואיצטריך פן תוקדש למלקות שהרי עיקר מלקות בכלאי הכרם הוא מפן תוקדש וכמו שכתב רש"י במס' פסחים (דף כד ע"ב) בד"ה כלאי הכרם כתיב פן תוקדש וכו' ופן לאו הוא וא"כ נסתר הוכחת הגמ'.

ואף שכתבו התוס' דהוה ליה לכתוב פן תשרף מ"מ על התוס' גופייהו קשה שלא הוצרכו לסברא זו רק מכח מצותו בשרפה והרי לדידי בלא"ה צריך סברא זו ועוד שאף סברת התוס' אינו מועיל לדחות קושיא הנ"ל שהתוס' כתבו זה רק לפי קושייתם שלא איצטריך כלל בכלאי הכרם לאיסור הנאה אבל לדידי הרי שפיר איצטריך להנאה למלקות וממילא כתבו בלשון איסור הנאה.

אמנם ראיתי בריטב"א בחידושו למס' מכות (דף יח) הקדמה חדשה והוא דהא דאין לוקין על לאו שבכללות הוא דוקא היכא שבשום א' מכל מה שנכלל בלאו זה ליכא לאו מיוחד בפני עצמו אבל היכא שיש באחד מהנכללים לאו בפני עצמו הרי זה מלמד על הכלל כלו ללקות על כל מה שנכלל בזה כי היכי שלוקין עליו.

ומעתה אני אומר מה שמתחלה היה ניחא ליה לרב אשי דסובר כל מה שתיעבתי וכו' והקשיתי א"כ לר' יהודה למה לי לאו מיוחד בחמץ בפסח אחר הפסח והיה ניחא לי עפ"י מ"ש בראשית הדברים דרב אשי סובר דלר"י ליכא איסור הנאה בכל איסורים שבתורה כי אם היכא דכתיב לא יאכל כחזקי' ושם בפסחים (דף כח ע"ב) בד"ה וחד לפני זמנו הקשו התוס' לחזקי' מנ"ל איסור הנאה לפני זמנו וכו' ואומר ר"י כיון דמחד מהנך קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם ומעתה מתורץ גם קושיית דאיצטריך לר"י קרא מיוחד בחמץ לאחר זמנו בשביל איסור הנאה דאי מלא תאכלכל תועבה לית בי' איסור הנאה רק איסור אכילה דלא שייך הואיל וחד משמע איסור הנאה וכו' דהרי לא תאכל כל תועבה לא על חמץ לחוד קאי אלא דלפי מ"ש לעיל בענין לאו שבכללות אפילו אם

נימא דרב אשי קאי גם לר"י וס"ל כדאמרינן בפסחים דאותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך כל איסורין שבתורה אפ"ה ניחא דאיצטרך קרא מיוחד בחמץ משום דאי בשביל כל תועבה הוה מחשב לאו שבכללות אמנם עכשיו דאיכא לאו מיוחד בחמץ ממילא כל מה שנכלל בלא תאכל כל תועבה לוקין עליו כי היכי שלוקין על חמץ אחר הפסח ושוב שפיר קאמר בגמ' מדגלי בכלאים פן תוקדש ואין לומר דאיצטרך פן תוקדש למלקות שהרי גם על לא תאכל כל תועבה לוקין.

אלא לפי זה קשה עתה דכתיב פן תוקדש דלוקין על כלאי הכרם והרי כלאי הכרם תיעבתי לך וממילא לוקין על כל מה שנכלל בלא תאכל כל תועבה א"כ הדרא קושיא לדוכתא קרא בחמץ ל"ל. ואין לומר דאי לא הוה כתיב קרא בחמץ אז לא הוה פן תוקדש מיותר והוה אמינא שגם כלאי זרעים אסורים משום לא תאכל כל תועבה.

זה אינו שהרי לפי המסקנא בלאו הכי ידעינן שאין בכלאי זרעים שום איסור שהרי איתקש לבהמתך לא תרביע כלאים אלא מחוורתא כמו שכתבתי דרב אשי לא קאי לר' יהודה. אלא דקשיא כיון דרב אשי לא קאי לר' יהודה א"כ היכי קאמר בגמ' מדגלי בכלאי הכרם פן תוקדש והרי איצטרך למלקות.

ונראה משום דלכאורה קשה על רב אשי ולר"ש מי ניחא והרי לר"ש יש חזק קרא לתוך זמנו והרי גם תוך זמנו כבר נשמע אזהרת אכילתו מלא תאכל כל תועבה ומלקות ידעינן מפן תוקדש וכנ"ל. אמנם הך קרא דדריש לר"ש תוך זמנו היינו קרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות והרי הך קרא בלא"ה איצטרך למדרש מיני' בשעה שישנו בקום אכול מצה או למעט י"ד וכדמשמע שם בגמ' ואי למעט אחר הפסח שלא נאסר מלא תאכל כל תועבה וכמו שכתבתי לעיל אלא דממילא משמע מיני' אזהרה תוך זמנו וממילא לוקין על לאו דלא תאכל כל תועבה גם לר"ש כי היכי דלוקין על חמץ תוך זמנו ושפיר קאמר מדגלי בכלאי הכרם פן תוקדש: ובמה שכתבתי דרב אשי על כרחך לא ס"ל כר' יהודה דא"כ מיותר לאו בחמץ אחר זמנו ניחא מה דהביא הגמ' כאן במלתא דרב אשי דתניא לא תאכלו וכו' ולכאורה הך ברייתא כאן אך למחסור ועיקר מלתא דר' אבוה מקרא עצמו מוכח מדאיצטרך לכתוב היתר הנאה בנבילה מכלל דבכל מקום דכתיב לא תאכל גם הנאה במשמע.

בשלמא במס' פסחים בגוף הך מימרא דר' אבוה שמביא ג"כ ברייתא זו היינו משום דשם מקשה הניחא לר"מ אלא לר"י וכו' ומסיק דיליף מאותו א"כ לכך מביא הברייתא לפרש מלתא דר' אבוה לכ"ע אבל כאן ברב אשי שהוכחתי דאדרבה ס"ל דוקא כר"מ א"כ למה הביא כלל פלוגתא דר"מ ור"י ולדידי ניחא משום דעל רב אשי קשה אי ס"ד דכל שתיעבתי לך הוא בבל תאכל א"כ קרא בחמץ לאחר זמנו ל"ל ולכך הביא הך דתניא למימר שבאמת דבר זה אם לא תאכל כולל גם הנאה היא פלוגתא דר"מ ור"י ולר"י אינו כולל כל הנאה ואיצטרך בחמץ בשביל הנאה: אלא דלפי מ"ש בגמ' במס' ב"ק (דף מא ע"א) וז"ל הגמ' אי ס"ד לא יאכל לא יהנה הוא נכתוב רחמנא לא יהנה עיין שם א"כ הדרא קושיא לדוכתא לרב אשי דעכ"פ איסור אכילה בחמץ לאחר זמנו נפקא לן מלא תאכל כל תועבה ולא איצטרך בחמץ קרא לאחר זמנו רק לאיסור הנאה א"כ נכתוב רחמנא לא יהנה ולכן נלע"ד דמלתא דרב אשי אתי גם לר"י אלא דשפיר איצטרך בחמץ

משום דהרי בחוסם פי פרה וחורש בשור וחמור וכו' ילפינן ק"ו משבת ולפי זה בכולהו איכא למילף ק"ו משבת אפילו בב"ח וכמו שהרגיש רש"י בזה וניחא ליה דעל כרחך בב"ח לא ילפינן ק"ו דלא תאכל כל תועבה על כרחך בב"ח מוקמינן ליה ואי לא הוה לן קרא בחמץ הוה מוקמינן קרא במסתבר יותר בחמץ בפסח שהוא חמור יותר שהוא עכ"פ בשעה שהוא תועבה הוא גם בכרת וגם אסור בבל יראה אבל בב"ח שפיר הוה ילפינן ק"ו משבת ולכך הוצרך לכתוב בחמץ בהדיא וא"כ על כרחך ל"ת כל תועבה בבב"ח מוקמינן ליה ומאי חומרי' שהוא תועבה עצמו ובזה ניחא מה דיש לדקדק למה הוצרך הגמ' לומר ק"ו משבת דזה אינו ניחא רק לרבנן אבל לר"י הסנדלר שבת עצמו אסור מה שנתבשל בו באכילה א"כ קשה גם חוסם וחורש יאסרו באכילה וכמו שהרגיש המהרש"א.

הגם שאני אומר ישוב על קושיית המהרש"א והוא ע"פ מה שהקשו התוס' בד"ה היא קודש וכו' וקצת תימא לר"י הסנדלר ל"ל למימר מקודש תיפוק ליה מכל מה שתיעבתי והיתר הנאה מלכם. ואמרתי שלהכי כתב רחמנא קודש למימר דמצד כל שתיעבתי אפילו באכילה לא היה אסור מדאיצטריך קודש ונפקא מינה דבחורש וחוסם מותר אפילו באכילה ומיושב קושיית מהרש"א ואמנם קושיית אעפ"כ עומדת במקומה למסקנא דילפינן היתר אכילה בכלאי זרעים מהיקש דבהמתך וממילא ילפינן חורש וחוסם ק"ו מכלאי זרעים שהם עצמם תועבה ומותרים ק"ו חורש וחוסם שאין התבואה עצמה תועבה שמותר וממילא א"צ למילף משבת וא"כ ל"ל בשרה קודש.

ואין לומר דגם שבת הוה ילפינן בק"ו מכלאי זרעים זה אינו ששבת יש בו חומרא יתירה שהוא במיתה. אך אמרתי דגם קושיית מהרש"א ניחא שהרי בכתובות תירצו התוס' קושיא זו ואמרו דאיצטריך קודש למסמכי' למחללי' מות יומת להורות דדוקא מזיד ולא שוגג ולפי זה הדרא קושיית מהרש"א לדוכתא דלר' יוחנן הסנדלר היה חוסם וחורש אסור באכילה וא"כ תירוץ זה שייך רק לרבנן ויותר הוה ליה להגמ' לומר ק"ו מכלאי זרעים שהם עצמם תועבה ומותרים ק"ו חוסם וחורש וכו"ל שהוא ניחא לכ"ע אמנם ע"פ מ"ש ניחא משום דהוה קשיא לגמ' לרב אשי קרא בחמץ למה לכך הביא ק"ו משבת וזה הק"ו שייך גם בבב"ח עצמו אלא דא"כ קרא דל"ת כל תועבה אמה תרמי' אבל אי לא הוה כתיב בחמץ הוה מוקמינן ליה דוקא בחמץ שהוא חמור ואפילו חומרא יתירה משבת שהוא בבל יראה ובשרפה תוך זמנו ולא הוה מוקמינן ליה בבב"ח ולכך איצטריך קרא מפורש בחמץ לר"י ור"י איהו בר פלוגתי' דר"י הסנדלר ואיכא ק"ו גמור משבת משא"כ אי הוה אמר ק"ו מכלאי זרעים ליכא בבב"ח שום ק"ו דמאי חומרא דכלאי זרעים מבב"ח ואפילו במה מצינו לא הוה ילפינן מכלאי זרעים דהרי עכשיו דמוקמינן כל תועבה למסתבר לחמץ בפסח א"כ כלאי הכרם איצטריך לגופי' וילפינן כלאי זרעים במה מצינו מכלאי הכרם ולכך הוצרך להקדים הק"ו משבת: אמנם לפי מה שכתבתי דלא תאכל כל תועבה לא מחשב לאו שבכללות קשה איך רב אשי שהוא אמורא פליג אכולהו תנאי שהרי יש לפנינו כמה תנאים שפירשו לנו טעם בב"ח שהוא אסור כמו רבי ור' ישמעאל ור' אליעזר ואיסי בן יהודה ואיך יחלוק אמורא עליהם למימר טעם אחר בשלמא על ריש לקיש לא קשיא דהא יש לדקדק בדברי ריש לקיש שר"י אמר לו כעורה זו ששנה רבי וכו' וריש לקיש אי מהאי הוה אמינא ה"מ באכילה וכו' והנה יש לדקדק

עכשיו דכתיב ובשל מבושל א"כ קרא דלא תאכלנו מה דריש מיני' ריש לקיש ואי ס"ל ללימוד אחר א"כ הוה ליה לתרץ בקיצור האי לא תאכלנו ללימוד אחר הוא דאתי.

לכן נלע"ד גם ריש לקיש ס"ל כרבי ויליף מלא תאכלנו ואיצטריך תרווייהו משום דהאי קרא ובשל מבושל יש לפנינו שתי דרכים או להורות שיש בישול אחר שהוא כזה היינו ממש כזה כפסח שבישלו שהוא קדשים פסולין שהוא אסור בהנאה או שלא בא להשוותו רק למה דמבואר בקרא הזה עצמו דהיינו אל תאכלו ויש מבושל אחר שהוא בלאו דאל תאכלו כזה אבל לא לאסור בהנאה בו וכמו שפירש רש"י בדברי ריש לקיש עצמו שהוא כזה שאסור באכילה כזה אלא שעל כרחך קרא אתי שהוא כזה ממש גם להנאה דאי רק לאכילה נשתוק קרא מיני' ואיסור אכילה כבר נפקא לן מקרא דרבי וא"כ לריש לקיש תרווייהו איצטרכי קרא דרבילאכילה וקרא דידי' להנאה.

ומה שמקשה הגמ' ורבי הנאה מנ"ל היינו לר' יוחנן דאמר כעורה זו וכו' וס"ל דלרבי לא איצטריך קרא דריש לקיש הקשה מנ"ל הנאה. אבל רב אשי הוא דלא כשום תנא קשה איך פליג אכולהו תנאי: בשלמא אי אמרינן דלא תאכל כל תועבה מחשב לאו שבכללות לא הוה קשה מידי ונוכל לומר דגם רב אשי ס"ל כאיסי ותרווייהו איצטרכו ונקדים ג"כ מה שיש לדקדק בדברי הגמ' בסוגיא דאיסי דמקשה למה לי ג"ש נייתי כולה מלתא מק"ו וכו' וקשה הרי אין מזהירין מן הדין ולהכי מייתי ג"ש למלקות ובהנאה דליכא ג"ש באמת אין לוקין אי נמי דגם בהנאה אהני ק"ו לגלות על הג"ש מהאי קרא דטרפה שהכוונה על בשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו וכמ"ש התוס' בסוף שמעתין בד"ה מה להלן: ואין לתרץ עפ"י מה שכתבו התוס' בד"ה כלאי הכרם דמכלאי הכרם גרידא הוה מצי למילף במה מצינו וא"כ לא שייך למימר אין מזהירין מן הדין.

אומר אני דגם על מה מצינו יש לומר אין מזהירין ואפרש שיחתי דהנה לכאורה יש לדקדק על הגמ' שהקשה ל"ל ג"ש לייתי כולה מלתא בק"ו אמאן מקשה אי אקרא ל"ל ג"ש קשה מאן יימר דהך ג"ש מופנית דנקשה ל"ל ג"ש ומצד הסברה אינה מופנית והראי' שכל שאר תנאי דילפי מלימודים אחרים מה עבדי בג"ש זו אלא ודאי שעל איסי מקשה למה ליה למילף אכילה מג"ש והנאה מק"ו לילף תרווייהו בבת אחת מק"ו ולפי זה קשה אדרבה אי הוה מילף כולה מלתא בק"ו א"כ לא אהני ג"ש ולא מידי והוה ילפינן מג"ש היתר הנאה כדיליף ר"ש בן יהודא באמת ועיין בתוס' בד"ה מה להלן שכתבו דאיסי סבר אהני ג"ש ואהני ק"ו והיינו עכשיו דלא ילפינן איסור אכילה מק"ו אבל אי הוה יליף גם איסור אכילה מק"ו לא הוה ג"ש אהני ולא מידי והוה ילפינן מינה היתר הנאה: ולכאורה יש לומר דאכתי אהני ג"ש למילף שלא ילקה אלא דרך הנאתו וכדאמרינן בפסחים (דף כה ע"א) ואידך דקמותיב קסבר להכי גמר מנבילה מה נבילה דרך הנאתו עיין שם ועל זה יש להשיב דגם אי ילפינן בק"ו מערלה אמרינן דיו ואינו לוקה אלא דרך הנאתו אך לפי מ"ש התוס' בפסחים (דף כד ע"ב) ד"ה הכל מודים דהא דלא קאמר הכל מודים בבב"ח משום דשמא אין מזהירין מן הדין והנה דבריהם תמוהים דאפילו מזהירין מן הדין מ"מ דיו לבא מן הדין להיות כנדון דהיינו ערלה שאין לוקין אלא דרך הנאתו אלא ודאי כוונת התוס' דילפינן תכף בב"ח מכלאי הכרם במה מצינו ושם לא שייך דיו שגם כלאי הכרם לוקין שלא כדרך הנאתו.

אלא דלפי זה איך משני התוס' דאין מזהירין מן הדין והרי מכלאי הכרם ילפינן במה מצינו אלא ודאי דגם על מה מצינו שייך לומר אין מזהירין מן הדין עכ"פ יצא לנו מדברי התוס' דבב"ח אי ילפינן במה מצינו לוקין שלא כדרך הנאתן וא"כ אהני ג"ש שלא ילקה אלא דרך הנאתו ושפיר מקשה הגמ' נילף כולה מלתא בק"ו אלא שזה אינו דאיך נימא דאהני ג"ש שלא ילקה אלא דרך הנאתו א"כ איך נימא דבכלאי הכרם לוקין שלא כדרך הנאתן א"כ נסתרה ק"ו לגמרי דהרי פרכינן מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהם אפילו שלא כדרך הנאתן וכדמקשה שם בפסחים להדיא ואביי השיב תאמר בב"ח וכו' ואיסור אכילה כתיב בי' אבל למימר בכלאי הכרם שלוקה שלא כדרך הנאתן ולומר בבב"ח דאהני ג"ש שלא ילקה רק דרך הנאתן זה אי אפשר דא"כ נסתר הק"ו לגמרי: וצריך לומר דבאמת קושיית הגמ' כך כולה מלתא לייתי בק"ו וא"כ לא אהני ג"ש ולא מידי ונימא דאהני עכ"פ להיתר הנאה וקושיא זו של הגמ' באמת היא לסתור דברי איסי שרוצה לאסור בהנאה ודוק: ונחזור לראשונה דלכאורה קשה על קושיית הגמ' הא אין מזהירין מן הדין ואמנם עפ"י מה שכתבתי דרב אשי ס"ל כאיסי בן יהודא אתי הכל שפיר וע"פ הכלל המסור בידינו מהרמב"ם ריש פ"ב ממ"א דכל מה שכבר נאסר מלאו הבא מכלל עשה שוב מק"ו מזהירין ללקות עיין במגיד משנה שם ומעתה אני אומר לא תאכל כל תועבה אף שהוא לאו שבכללות מ"מ לא גרע מלאו הבא מכלל עשה ואיסי שפיר סובר כרב אשי ואיצטריך דרב אשי ואיצטריך דאיסי דאי מרב אשי לחוד לא היה לוקה לא על אכילה ולא על הנאה ואיצטריך ק"ו דאיסי ללקות גם על הנאה ואי מדאיסי לחוד אף דהוה לוקה על אכילה דאתי מג"ש מ"מ על הנאה דאתיא בק"ו לא הוה לקי ואיצטריך דרב אשי ובצירוף שניהם שבב"ח אסור בהנאה מלא תאכל כל תועבה אלא שאין לוקין מצד לאו שבכללות שוב ילפינן ק"ו דאיסי למלקות אלא דלפי זה איסור בין באכילה ובין בהנאה כבר שמענו מדרב אשי הדרא קושיית הגמ' לדוכתי' כולה מלתא לייתי בק"ו.

ואין לומר חוסם פי פרה וחורש בשור וכו' יוכיח דשאני הני שאין בהם שום איסור כלל משא"כ בב"ח שכבר אסור מדרב אשי ילפינן ק"ו ללקות בין באכילה ובין בהנאה: ונראה משום דודאי מה שאמר חורש וכו' וחוסם וכו' יוכיח אין כוונתו על הדישה והזרעים דהני גופייהו מנ"ל היתירא דידהו וצ"ל ק"ו משבת א"כ בקיצור נימא שבת יוכיח ועוד דמהני להני שאינם תועבה גופייהו אלא ודאי על השור החורש ועל פרה החוסמת עצמה קאמר שנעבדה בהם עבירה והיתירא דידהו נפקא לן מדהותרו לגבוה וילפינן מאלה וכמו שכתבו התוס' מכלל דאינם בכלל לא תאכלו כל תועבה ולפי זה באמת קשה להפריש בין בב"ח להני.

ומה שכתב רש"י דלא קאמר רב אשי דדבר המותר ונעבדה בו עבירה שיאסר דברי רש"י הם קשה להבינם שהרי בשר בחלב ג"כ דבר המותר ובהדיא קאמר בגמ' שהיתה לו שעת הכושר. ואף שנדחקתי בדברי רש"י לפרשם שטעם זה מעולם לא היה מותר מ"מ הוא דוחק וא"כ קושיית הגמ' חוסם וכו' יוכיח על גוף לימוד של רב אשי דכי היכי דהני אינם בכלל ל"ת כל תועבה גם בב"ח אינו בכלל וקרא דלא תאכל כל תועבה דחיק ומוקים אנפשי' ועל צורם אוזן בכור וכמו שפירש רש"י בחומש בפ' ראה וזה לא היה לו שעת הכושר מעולם משא"כ בב"ח דהיה לו שעת הכושר משא"כ עתה דילפינן

מנבילה שאסור באכילה ממילא ילפינן מכל תועבה להנאה וליכא למימר חורש בשור וחמור יוכיח דשאני הני שאפילו באכילה הותרו ושוב ילפינן מק"ו מערלה ללקות על הנאה: וכל זה אם ל"ת כל תועבה מחשב לאו שבכללות אבל לפי מ"ש דלא מחשב לאו שבכללות א"כ על כרחך לא רב אשי ס"ל דאיסי ולא איסי ס"ל כרב אשי דהרי בדרב אשי לחוד סגי אפילו למלקות וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' איך פליג רב אשי אכולהו אמוראי ועוד מאי פריך הגמ' כולה מלתא לייתי בק"ו והרי אין מזהירין מן הדין: ולכן נלע"ד דלעולם דלא תאכל כל תועבה שפיר הוא לאו שבכללות והא דקאמר בגמ' מדגלי בכלאי הכרם פן תוקדש ואי ס"ד דכל תועבה הוי לאו שבכללות א"כ איצטריך פן תוקדש למלקות.

זה אינו דהרי המלאה דכתיב בקרא זהו כלאי הכרם שלא היה לו שעת הכושר וזה איכא למילף ק"ו מערלה חדא מחדא ק"ו מה ערלה שלא נעבדה בו עבירה וליכא שום פרכא וגם ליכא למימר חוסם פי פרה וכו' יוכיח דמה להני שהיה לו שעת הכושר ומן הזרעים והדישה פשיטא דליכא יוכיח שהם אינם תועבה עצמה והזרע דכתב בקרא שנאסר בהשרשה אף שהיה לו שעת הכושר מ"מ איתקש למלאה ועוד דגם איכא למילף בק"ו מערלה וחמץ במה מצינו וליכא שום פרכא אפילו כל דהו שהרי הם גידולי קרקע.

וגם ליכא למימר חוסם וחורש יוכיח שהרי עכ"פ הי' כתיב תשרף וא"כ מה לחוסם וחורש שאין מצותן בשרפה וא"כ אתי שפיר בק"ו אלא שאין מזהירין מן הדין אבל כיון שהם בכלל ל"ת כל תועבה וממילא כבר נאסרו בהנאה מכח לאו שבכללות א"כ שוב מזהירין ללקות מק"ו וא"כ ל"ל פן תוקדש אלא ודאי מדגלי בהני ש"מ שכלאי זרעים מותרים.

ואין להקשות דעל כרחך איצטריך פן תוקדש דאי מק"ו א"כ דיו ואין לוקין אלא דרך הנאתן ואיצטריך פן תוקדש ללקות אפילו שלא כדרך הנאתן דקושיא זו בלא"ה קשה על הגמ' דהרי גם מלא תאכל כל תועבה ודאי דבעינן דרך הנאתן דהרי אכילה כתיב בי' וא"כ איצטריך פן תוקדש לשלא כדרך הנאתן.

אלא ודאי כיון דלרב אשי קיימינן ורב אשי על כרחך סבירא ליה דאיסי דאל"כ איך פליג אכולהו אמוראי וא"כ על כרחך איהו לא ס"ל כאביי בפסחים שם דס"ל דכלאי הכרם לוקין שלא כדרך הנאתן דא"כ איך ס"ל כאיסי הא קשיא קושיית הגמ' בפסחים דנפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין שלא כדרך הנאתן וליכא למימר כמו שמשני שם אביי דאטו בב"ח אכילה כתיב בי' דהרי לרב ודאי דאכילה כתיב בי' אלא ודאי דרב אשי ס"ל דגם בכלאי הכרם אין לוקין אלא דרך הנאתן ושפיר קאמר מדגלי בכלאי הכרם פן תוקדש וכו': ובמה שכתבתי דרב אשי ס"ל דאיסי א"כ אף בלי קרא דלא תאכל כל תועבה היה אסור בהנאה אפילו מק"ו דאיסי אלא שלא היה לוקה דאין מזהירין מן הדין ניחא לי לקיים הגירסא שבתחלת הסוגיא דקאמר כדרך שפרט בנבילה לגר בנתינה ולנכרי במכירה ועיין בתוס' בד"ה כדרך שפרט שכתבו דלא גרסינן ליה ואי גרסינן ליה נדחקו בו התוס' ועכ"פ אחר כל הדוחקים לא פירשו לאיזה ענין פרט זה כאן.

ונראה משום דלכאורה יש לסתור ראי' זו מנבילה ולמימר לעולם לא תאכל אכילה משמע הנאה לא משמע והא דאיצטריך בנבילה לפרט ההיתר היינו משום דנבילה סמכו

הכתוב ענין לו לבשר בחלב וכדדריש ר' יוסי הגלילי סמוכין הללו במשנתנו ולדעת התוס' במשנה גם ת"ק דריש כן וא"כ הוה דרשינן ג"כ להקיש נבילה לבב"ח מה בשר בחלב אסור בהנאה אף נבילה כן ולכך הוצרך לפרש בו ההיתר ואמנם התוס' כאן בד"ה עד שיפרוט וכו' שינו דברים הרבה מדבריהם דפסחים דכאן שהקשו ולא וכתוב אלא חד מנייהו או מכירה דנכרי או נתינה דגר ושם בפסחים הקשו דנכתוב תרווייהו בחד מנייהו דהיינו או מכירה ונתינה בגר או מכירה ונתינה בנכרי עיין שם במס' פסחים במהרש"א ובאמת הדבר קשה למה לא הקשו בפסחים כמו שהקשו כאן דלא נכתוב אלא חד לחוד בחד מנייהו וכן קושיא שניה שהקשו כאן דנכתוב נתינה דנכרי לחוד לא הקשו כלל בפסחים והדבר צריך טעם ומהרש"א נדחק שם מאוד בזה והנלע"ד עפ"י שכתבתי לעיל דאיכא למימר דקרא לגופי' איצטריך דלא נילף נבילה מבשר בחלב לאיסור הנאה: והנה הסברא החיצונה דודאי דמותר בין לגוי בין לגר בין במכירה ובין בנתינה דמהי תיתי לאסור מצד הסברא רק שיש להקדים נתינה דגר מצד הסברא כמו שכתבו התוס' וא"כ אפילו אי הוה כתיב חדא דהיינו מכירה דגוי או נתינה דגר למה נימא דאתי למעוטי נתינה דגוי כמו שכתבו התוס' כאן מהי תיתי לסתור הסברא כיון דאיכא לאוקמי קרא להורות בכל איסורין שבתורה דאסורין בהנאה.

אלא משום שזה כלל גדול דכל היכא דאיכא למדרש קרא לגופי' יותר דרשינן לגופי' מדנדרוש קרא רק למדאיצטריך שהוא להורות רק במקום אחר ולא לעצמו כלום שהרי היתר שלו ידוע מסברא וא"כ יותר נדרוש למעוטי נתינה דגוי שהוא לגופי'. אבל אי קרא אתי למעוטי דלא נילף בנבילה עצמו איסור הנאה כמו בבשר בחלב א"כ קרא לגופי' אתי א"כ קשה למה לי מכירה דגוי ונתינה דגר בחדא סגי רק לסתור ההיקש מנבילה ושוב ידעינן הכל מסברא.

ואין לומר דנדרוש למעוטי נתינה דגוי דזה אינו כיון דההיקש מנבילה על כרחך נסתור למה נדרוש עוד לסתור הסברא הא כבר דרך מרווח לפנינו שאיצטריך לגופי' להתיר בהנאה אלא על כרחך מדאיצטריך תרווייהו מוכח שעל כרחך הסמיכות הזו מנבילה לבב"ח אינו ענין כלל לאסור בהנאה וא"כ איצטריך קרא לא לגופי' רק להורות דבשאר מקומות לא תאכל גם הנאה משמע ואז שפיר אי הוה כתיב בחד מנייהו הוה דרשינן ליה למעוטי נתינה דנכרי משא"כ עתה דכתיב תרווייהו דרשינן תתנה או מכור לנכרי כדפירש רש"י מדלא כתיב תתנה לגר וכו' מוכח דכל מקום שנאמר לא תאכל וכו' וכדדריש ר' אבוהו וא"כ שפיר הגירסא נכונה עד שיפרוט לך כדרך שפרט בנבילה לגר בנתינה ולנכרי במכירה וכ' דדוקא מדכתיבי תרווייהו הדבר מוכח אמנם התוס' שנדחקו בו היינו כאן דקיימינן לרב אשי ואיהו בב"ח עצמו לא קים ליה איסור הנאה אלא מדפרט בנבילה וא"כ איך אפשר לומר דבנבילה איצטריך שלא נילף מבב"ח והרי גם בב"ח היה פשוט להיתר הנאה אי לא פרט בנבילה אבל לפי מה שכתבתי דרב אשי סבר כאיסי א"כ בלא"ה כבר ידעינן עכ"פ איסור הנאה בבב"ח אלא דמלקות לא הוה ידעינן וכיון שכבר ידענו איסור א"כ שפיר יש למילף איסור בנבילה מבב"ח ושפיר הגירסא נכונה.

ומעתה נשובה לכוונת התוספות לפי ענינם דרב אשי לא ס"ל דאיסי א"כ שפיר הקשו דלא נכתוב רק חדא וכנ"ל אבל בפסחים שם פשטא דסוגיא סובבת לכולהו שאר תנאי

ואמוראי דנפקא להו איסור בב"ח בהנאה ממקום אחר וא"כ לא היו יכולים התוס' להקשות דלא נכתוב רק חדא ובחד מנייהו דא"כ הוה דרשינן ליה לגופיה למעוטי דלא נילף נבילה מבב"ח לכך הקשו דנכתוב תרווייהו בחד מנייהו והוה קשה לן למה לי תרווייהו אלא ודאי דאתי להורו' איסור הנאה בשאר איסורים ולא אתיא לגופיה ואי הוה כתיב רק חד הוה מוקמינן ליה למעוטי אידך ועל זה תירצו דאתי למעוטי אידך דהיינו אם היה כותב מכירה ונתינה בגר הוה אמינא דאתי למעוטי נכרי אפילו במכירה ואי הוה כתיב חד לא הוה דרשינן ליה כלל למעוטי רק לגופיה לסתור הסמיכות מנבילה לבשר בחלב: שם בסוגיא.

הרמב"ם בריש פ"ט מהלכות מאכלות אסורות כתב דבשר בחלב אסור באכילה מדאסרה התורה בבישול ק"ו באכילה ע"ש בלחם משנה ובספר המצות נקט דרשא דתנא דבי ר"י דג' פעמים לא תבשל כתיב א' לאיסור בישול וא' לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה וגם הטור בסימן פ"ז מביא הך דתנא דבי ר"י וע"ש בפרי חדש ובפרי תואר והנה קשה לי למה שבקו להך דר"א שלמד איסור בשר בחלב מלא תאכל כל תועבה ואף שכל תנאי ואמוראי מביאים דרשות אחרות לאיסור בב"ח מ"מ כיון דסתם גמרא לא השיב על ר"א ולא אותביה מכלל דהאי דרשא דר"א היה מוסכם למסדר הש"ס לסמוך עליו ולא השיבו עליו כמו שהשיב ר"י לר"ל בסוגין דר"ל יליף איסור בב"ח מדרשא דקרא דאל תאכל ממנו נא ובשל מבושל לומר לך שיש בישול אחר שהוא כזה והוא בב"ח ור"י השיב עליו כעורה זו ששנה רבי לא תאכלנו בבשר בחלב וכו' וא"כ על רב אשי אין משיב לומר כעורה זו מכלל דדרשא דר"א יש לו סמיכות ולפ"ז לפי כללא ההלכתא הלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך ואנו אין לנו אלא כהכרעת אמוראי בתראי במקום שהש"ס לא אותביה ממשנה וברייתא והוה ליה להרמב"ם וטור להביא הך דרשא דרב אשי.

ונלע"ד לישב דאף שבסוגיא זו אין משיב על דרשא דר"א מ"מ מוכח מסוגיא אחרת והוא דרהיטא דסתם גמרא במסכת פסחים אזלי דלא כר"א לכך לא חשו הרמב"ם והטור לנקוט כותיה ומתחלה צריכין אנו לדייק דר"א אמר דבב"ח אסור באכילה מלאו דלא תאכל כל תועבה ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין כדר"א דאמר ר"א א"ר כל מקום שנאמר לא תאכל לא יאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה לגר בנתינה ולנכרי במכירה דתניא לא תאכל כל נבילה וכו' והנה דברי ר' אבוהו לא מתוקמי אלא כר' מאיר אבל לר"י דסבר דברים ככתבן איצטרך קרא לגופא ולפ"ז קשה דבסוגיא דפסחים (דף כא ע"ב) מביא הש"ס בשלמא לר"מ דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטרך קרא למשרי נבילה מכלל דכל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה ובין בהנאה אלא לר"י דאמר לדברים ככתבן הוא דאתא כל איסורים שבתורה מנ"ל דאסורין בהנאה ומסיק הש"ס נפקא ליה מלכלב תשליכון אותו אותו אתה משליך וא"א משליך לכלב כל איסורין שבתורה ולפ"ז ע"כ גם לר"א צריכין לזה וכן כתבו התוס' בד"ה עד שיפרטלך דהאי דר"א לא מתוקמי אלא כר"מ ולר"י נפקא ליה מלכלב תשליכון אותו עיין בתוס' בשמעתיך ולכאורה יפלא למה שתיק רב אשי מהאי דרשא דר"י דאיסור הנאה יליף מדרשא דאיתו אתה משליך וכו' ולא הביא אלא האי דר' אבוהו אליבא דר"מ והלא אנן קיי"ל להלכה כר"י דדברים ככתבן לנכרי במכירה ולגר בנתינה כמו שפסק הרמב"ם

בפר' יו"ד מהל' ע"ז הל"ד וא"כ יותר הוה ליה לרב אשי לסיים דגם לר"י כל מקום שנאמר ל"ת לא יאכל גם איסור הנאה במשמע מדרשא דאותו.

וליישב זה נקדים מה שיש להקשות לרב אשי דילף איסור אכילה ואיסור הנאה בבשר בחלב מקרא דלא תאכל כל תועבה קשה למה ליה לר"י במס' פסחים (דף כח ע"ב) תלתא קראי לחמץ חד לתוך זמנו וחד ללפני זמנו וחד לאחר זמנו ולמה ליה קרא לאחר זמנו הא בלא"ה ידעינן דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מקרא דלא תאכל כל תועבה דהא תעבתי לך חמץ בפסח באכילה ובהנאה ובקנין ואין לך תועבה יותר מזו והוא גרע מאותו ואת בנו ושלוח הקן דפריך הש"ס לקמן שיהיו אסורים שהם בכלל ל"ת כל תועבה.

ואפילו לפי רהיטא דסוגיא במסכת פסחים שם אוסר ר"י אפילו חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח אפ"ה לא צריך קרא לזה דאפילו חמץ של נכרי הוא בכלל לא תאכל כל תועבה דהא כל ימי הפסח גם חמץ של נכרי היה תועבה דהא היה אסור לישראל לאכל ולהנות ולקנות גם חמץ של נכרי ולא גרע זה מבשר בחלב שבישל נכרי שג"כ אסור לר"א מקרא דלא תאכל כל תועבה כמו שמפורש ברש"י בשמעתין בד"ה הרי הוא בבל תאכל בין שבא בעבירה ובין שבא שלא בעבירה כגון ע"י קטן או ע"י נכרי ע"ש ברש"י ועיין ברש"י לקמן גבי שלוח הקן ע"ש ודוק.

בשלמא על ר"ש דמתיר חמץ שעבר עליו הפסח ליכא להקשות שיהיה אסור מלא תאכל כ"ת דבאמת צריך לר"ש קרא להתיר חמץ לאחר פסח ויליף לה מדרשא דלא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל מצות ואי לאו האי הקישא באמת היה אסור מקרא דלא תאכל כל תועבה ובזה יש ליישב קושית התוס' שם במס' פסחים בד"ה א"כ שמקשים לר"ש למאי צריך ר"ש קרא דאיתקוש חמץ למצה בשעה שישנו בקום אכול מצה וכו' מהיכא תיתי שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד דהא כולו קראי מצרכינן לקמן אליבא דר"ש ע"ש בתוס' ולפי דרכינו איצטריך לר"ש האי הקישא להתיר חמץ לאחר זמנו דאי לאו הכי הוי אסרינן מקרא דלא תאכל כ"ת (ועיין בצל"ח שם בפסחים מה שכתב אאמ"ו הגאון זצ"ל ביישוב קושית התוס') אבל עכ"פ קשה לר"י למה לי קרא לאחר זמנו ת"ל דאסור משום לא תאכל כ"ת אך יש ליישב לפי מה שהקשה בכה"ג (עיין בפרי חדש ובפרי תואר ובספר כרתי ופלתי ריש סימן פ"ז) למה מיאנו כל תנאי ואמוראי בהאי דרב אשי לאסור בב"ח משום לאו דלא תאכל כל תועבה ומתרץ דעל לאו לא תאכל כל תועבה ליכא מלקות משום דהוי לאו שבכללות ולכך צריכים לדרשות אחרות הגה"ה דאף אביי ורבא פליגי במס' פסחים (דף מא ע"ב) גבי אל תאכל ממנו נא וגו' ובמסכת נזיר (דף לח ע"ב) גבי חרצן וזג אם לוקין על לאו שבכללות ויש בזה סוגיות הפוכות מ"מ קיי"ל בכל הש"ס דאין לוקין על לאו שבכללות ועיין בזה בתשובות הרשב"א ז"ל תשובה קמא שמבאר שיש לאו שבכללות שהכל מודים בו שאין לוקין והאי לא תאכל כל תועבה מחשב לכ"ע ללאו שבכללות דכולל כל איסורים שבתורה והוא בכף הדמיון למנפף ומנשק ולא דלא תאכלו על הדם דחשיב לכ"ע ללאו שבכללות שאין לוקין עליהן כמו שמבואר במסכת סנהדרין (דף סג ע"ב) ודו"ק: לאיסור בב"ח שיהיה לוקה עליו ולפ"ז יש לומר דלכך צריך ר"י קרא לאיסור חמץ לאחר זמנו כדי שיהיה לוקה על חמץ שעבר עליו הפסח אם אכלו ומשום לאו דלא תאכל כל תועבה ליכא מלקות:.

אך לפי זה קשה איך הוכיח הגמרא לקמן דכלאי זרעים מותרים ולית בהו משום לאו דל"ת כ"ת מדאיצטריך בכלאי הכרם פן תוקדש מכלל דכלאי זרעים מותרים קשה דלמא לעולם כלאי זרעים אסורים משום לאו דל"ת כ"ת ואפ"ה צריך קרא דפן תוקדש בכלאי כרם דמשום ל"ת כ"ת לא היה לוקה כיון דכולל בב"ח וכלאי זרעים וכלאי כרם והוי לאו שבכללות שאין לוקין עליו ולכך צריך לכתוב לאו בפני עצמו בכלאי כרם כדי שיהיה יכול ללקות עליו דפן תוקדש הוא ל"ת דכל מקום שנא' השמר פן ואל אינו אלא ל"ת ועיין ברש"י במסכת פסחים (דף כד ע"ב) בד"ה כלאי כרם ע"ש: אמנם ראיתי בחידושי ריטב"א למס' מכות (בדף יד ע"ב) במשנה טמא שאכל את הקודש ופיגול כו' וכן שם (בדף יח ע"א) על הא דאמר רבא זר שאכל עולה לפני זריקה לוקה חמש וכו' ופריך הש"ס ולילקי נמי כר"א דאמר ר"א כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו והקשה הריטב"א הא הך דר"א הוא לאו שבכללות כמו שמפורש במסכת פסחים (דף כד ע"א) דהך דר"א דאמר דקרא דלא יאכל כי קודש הוא דכל שפסולו בקודש בא הכתיב ליתן ל"ת על אכילתו הוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו ומתריך הריטב"א דמה דאמרינן דאין לוקין על לאו שבכללות היינו דוקא היכא שבשום אחד מכל מה שנכלל בלאו זה ליכא לאו מיוחד בפני עצמו אבל היכא שיש באחד הנכללים לאו בפני עצמו הרי זה בא ללמד על הכלל כלו ללקות על כל מה שנכללו בלאו זה כי היכי שלוקין על לאו המפורש ודנין ביה במדה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו לא על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא ע"ש בריטב"א.

ומעתה מתורץ קושיות הנ"ל דשפיר מתריך הגמרא מדאיצטריך בכלאי כרם פן תוקדש מכלל דאיסור כלאים לא נכלל בלאו דלא תאכל כ"ת. דאין לומר דצריך למכתב פן תוקדש למלקות הא גם בשביל לאו דלא תאכל כל תועבה איכא מלקות אף שהוא לאו שבכללות מ"מ הרי גם לאו דחמץ שעבר עליו הפסח נכלל בלאו דל"ת כ"ת ובחמץ לאחר זמנו נאמר לר' יהודה לאו בפני עצמו א"כ חמץ בא ללמד על הכלל כלו לכל מה שנכלל בלאו דל"ת כ"ת דאיכא מלקות א"כ בלי קרא דפן תוקדש ידעינן דלוקין על כלאי כרם ומדאיצטריך למכתב פן תוקדש מוכח דכלאים אינו נכלל בלאו דל"ת כ"ת וכלאי זרעים מותרים: אבל לפ"ז קשיא איפכא כיון דבאמת כתיב פן תוקדש דלוקין על כלאי כרם והרי כלאי כרם תיעבתי לך והוי נמי בכלל הלאו דל"ת כל תועבה וממילא לוקין על כל מה שנכלל בכלל לאו דל"ת כ"ת דכלאי כרם יצא מכלל ללמד על כלל כולה למלקות א"כ הדרא הקושיא לדוכתא לר"י ל"ל קרא לחמץ שעבר עליו הפסח הא בלאו הכי לקי על חמץ לאחר זמנו משום ל"ת כל תועבה.

ואין לומר אי לא הוי נאמר לאו בפני עצמו בחמץ לאחר זמנו לא הוי פן תוקדש מיותר דהא הוי צריך לגופא למלקות ללמד דל"ת כ"ת לא נחשב לאו שבכללות והוי אמינא דכלאי זרעים אסורים משום לא תאכל כל תועבה זה אינו דהא לפי האמת בלא"ה ידעינן דכלאי זרעים מותרים הואיל ואיתקיש לכלאי בהמה וא"כ לפי המסקנא לא צריך פן תוקדש להתיר כלאי זרעים ואתי לכלאי כרם גופא ללמד על עצמו למלקות וממילא על כל הנכלל בלאו דל"ת כ"ת לוקין כסברת הריטב"א הנ"ל וא"כ גם בחמץ לאחר זמנו ידענו מלקות מלאו דל"ת כ"ת ונשאר הקושיא ל"ל לר"י לאו בחמץ שעבר עליו הפסח ת"ל מלא תאכל כ"ת: ומכח קושיא זו צריכין אנו לומר דמה שלמד רב אשי איסור הנאה

בבב"ח מל"ת כ"ת הלימוד הזה נשען על דברי ר' אבוהו דסבר כל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע ודברי ר' אבוהו לא מתוקמי אלא אליבא דר"מ דסבר אחד גר ואחד נכרי בין בנתינה בין במכירה כדמפורש בגמרא אבל לר"י דאמר דברים ככתבן באמת לא נפקא ליה דלא תאכל איסור הנאה משמע וליכא איסור הנאה בלאו דל"ת כ"ת ורב אשי לא ס"ל אליבא דר"י האי דרשא דאותו אתה משליך ומה דיליף רב אשי דבב"ח אסור בהנאה מלאו דל"ת כ"ת הוא רק אליבא דר"מ והשתא אתי עשפיר דר' יהודה צריך קרא לחמץ שעבר עליו הפסח לאיסור הנאה דמלא תאכל כל תועבה לא שמעינן אלא איסור אכילה ולפ"ז מתורץ הקושיא דלעיל דשפיר לא נזכיר בסוגיא דהכא במסכת חולין מהאי דרשא דאותו אתה משליך אבל אי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה כיון דלרב אשי ע"כ לא דרש ר"י האי דרשא דאותו הגה"ה ואף דגבי חמץ כתיב רק חד לא יאכל לתוך זמנו ולאחר זמנו לא כתיב אלא לא תאכל מ"מ שפיר נפקא ליה מניה גם איסור הנאה כיון דלאכילה ל"צ קרא דכבר ידענו איסור אכילה מל"ת כ"ת ועוד כיון דחד מהני תלתא קראי משמע איסור הנאה שוב לא נחלק ביניהם כמו שכתבו התוספות לאסור בהנאה כשאר איסורין דאל"כ תשוב הקושיא על ר' יהודה ל"ל קרא לאסור חמץ שעבר עליו הפסח מלא תאכל כל תועבה ולפ"ז יש ליישב מה שיש להקשות לפי מה שמקשים התוס' במסכת פסחים (דף כב ע"א) בד"ה ור"ש וא"ת תיקשה לחזקיה מר"ש דס"ל דלא תאכלו איסור הנאה במשמע מדאסר גיד הנשה בהנאה ומתמצים כיון דסבר אין בגידין בנ"ט סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור דלא שייך ביה אכילה א"נ חזקיה לא סבר כר"ש אלא כר"י דלכאורה נמי חזקיה לא אתיא כר"מ עכ"ל התוספות ע"ש.

והנה הרבה יש לתמוה על תירוץ השני של תוס' כיון דר"ש ודאי ס"ל דלא תאכל איסור הנאה משמע מנ"ל לחזקיה לומר דר' יהודה פליג בזה על ר"ש וסובר דלא תאכל איסור אכילה משמע ולא איסור הנאה ומנ"ל לחזקיה לעשות פלוגתא בין התנאים במה דלא מפורש ואף שר' יהודה סובר דגיד הנשה מותר בהנאה היינו משום דסבר יש בגידין בנ"ט וכשהותרה נבלה היא וחלבה וגידה הותרה אבל בזה איכא למימר בכל איסורים דליכא ללמוד היתר הנאה אסור בהנאה דלא תאכל גם איסור הנאה משמע כמו שסובר ר"ש.

וא"ל דחזקיה סבר דטעמא דר"ש דסבר כר"מ דגר ונכרי בין בנתינה ובין במכירה מנ"ל דלמא דרש ר"ש ור"י אותו אתה משליך ואי אתה משליך כל איסורין שבתורה לאיסור הנאה ומנ"ל לחזקיה להרבות בפלוגתא. אמנם לפי דברי הנ"ל מוכח שפיר דלר"י לא תאכל איסור אכילה משמע ולא איסור הנאה מדאיצטריך חד לא יאכל לחמץ שעבר עליו הפסח ות"ל משום ל"ת כל תועבה כנ"ל: היוצא מכל אלה הדברים דלרב אשי לא דרשינן כלל האי דרשא דאותו אתה משליך וכו' לאיסור הנאה בכל איסורין שבתורה ולר"י באמת ליכא איסור הנאה בבשר בחלב והנה יש בזה מבוכה גדולה דלפי דברי הנ"ל מוכח דלרב אשי לא מתוקמי האי דר' אבוהו אלא אליבא דר"מ דסבר אחד גר ואחד נכרי בין בנתינה ובין במכירה אבל לר"י דסבר דברים ככתבן מודה ר' אבוהו לחזקיה דכ"מ שנאמר לא יאכל לא תאכל אין איסור הנאה משמע והנה התוס' במס' פסחים (דף כב ע"ב) בד"ה ור"ש כתבו להוכיח דחזקיה לא אתיא כר"מ דלר"מ פשיטא לן מדאיצטריך

למשרי נבילה כל איסורין שבתורה אסור בהנאה ע"ש בתוס' ולפ"ז ליכא שום פלוגתא בין חזקיה ור' אבוהו ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ר' אבוהו אמר שמעתתיה אליבא דר"מ וחזקיה אמר שמעתתיה אליבא דר"י אבל לדברי שניהם אליבא דר"מ כל איסורין שבתורה אסורים בהנאה ואליבא דר"י כל איסורין שבתורה מותרים בהנאה וזה תמוה דבפירוש אמרינן בסוגיא דמסכת פסחים דחזקיה פליג על ר' אבוהו ועוד דמשמעות הדברים נראים דיש ביניהם איזה נפקותא לדינא.

ומגודל הדחק צריכין אנו לומר דרב אשי סבר דר' אבוהו וחזקיה פליגי אי הלכה כר"מ או אי הלכה כר"י ופלוגתא חזקיה ור' אבוהו בפסק הלכה אם הלכה כר"מ או כר"י ופליגי בשני תירוצי התוס' במס' פסחים ודף כב ע"א) בד"ה ורבי שמעון חזקיה סבר דטעמא דר"ש שאוסר גיד הנשה בהנאה הוא משום דסבר אין בגידין בנ"ט סברא הוא דכי אוסר אסור גם בהנאה דלא שייך ביה אכילה במסכת פסחים (דף כח ע"ב) בד"ה וחד לפני ע"ש: כתירוץ ראשון של תוס' א"כ ליכא תנא דקאי כוותיה דר"מ לכך הלכתא כר"י דר"מ ור"י הלכתא כר"י אבל ר"א סובר כתירוץ שני של התוס' דטעמא דר"ש דאוסר גיד הנשה בהנאה משום דס"ל כר"מ ולכך פסק ר' אבוהו כר"מ הואיל ור"ש קאי כוותיה דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל גם איסור הנאה משמע.

אך על זה יש לדקדק למה קאמר הש"ס נפקותא בפלוגתא דחזקיה ור' אבוהו בחש"ב שהוא הלכתא למשיחא שאינו נוהג בזמן הזה אמאי לא קאמר הש"ס נפקא מיניה אם בשר בחלב מותר בהנאה דלר' אבוהו דפסק כר"מ וכל מקום שנאמר לא תאכל לא יאכל גם איסור הנאה משמע א"כ גם לא תאכל כל תועבה הוא לאיסור הנאה וא"כ בשר בחלב אסור בהנאה וחזקיה דפסק הלכתא כר"י דל"ת לאו איסור הנאה משמע וליכא בלאו דל"ת כ"ת איסור הנאה וגם בשר בחלב מותר בהנאה מזה מוכח דסתמא דתלמודא ס"ל דאיסור הנאה בבשר בחלב לא נפקא לן מלא תאכל כ"ת ואיסור הנאה בשר בחלב נלמד מדרשי דתנאי ואמוראי לקמן הרי מוכח דסתמא דתלמודא סובר דאיסור הנאת בשר בחלב לא נפקא לן מקרא דל"ת כ"ת ולכך לא הביא הרמב"ם והטור הא דר"א ודו"ק: ודע שאין להקשות לשאר תנאי ואמוראי ולסתמא דתלמודא דלא דרשי ל"ת כ"ת לבשר בחלב מאי דרשי בהאי לא תאכל כל תועבה הנה זה הלאו דלא תאכל כל תועבה אינו מיותר והש"ס במס' ע"ז (דף סו ע"א) דרשו מניה לענין שכל האיסורין מצטרפין זה עם זה ע"ש ושם ר"י בשם ר' מאיר דרש מנין שכל איסורין מצטרפין זע"ז שנאמר ל"ת כ"ת ודוק: שם קטו ע"א ברש"י ד"ה הני לא כ"ש אבל בב"ח לא אמרינן האי ק"ו דהא כתיב ל"ת כ"ת ומסתברא דאיסורא דקרא כו'.

הנה לפי מ"ש לעיל דחמץ שעבר עליו הפסח אליבא דר' יהודה ג"כ הוא בכלל ל"ת כ"ת א"כ קשה אמאי לא נילף גם בב"ח מק"ו דמעשה שבת שיהיה בב"ח מותר באכילה וקרא דל"ת כ"ת מוקמינן במסתבר אחמץ בפסח שהוא מסתבר טפי דחמץ יש בו כרת בתוך זמנו וחמיר איסורו וי"ל דע"כ לא קאי אחמץ לחוד האי לאו דל"ת כ"ת דהא ידעינן לי' מלאו דלא תאכל הנאמר בחמץ על אחר זמנו וא"כ ל"ת כ"ת למה לי ולעבור בשני לאוין לא שייך לומר דמוקמי בלאו יתירי לא מוקמינן אלא ודאי דהאי לא תאכל כ"ת נאמר על עוד תועבה אחרת וע"כ על בב"ח קאי שהוא מסתבר יותר כמ"ש רש"י ודוק: שם

תוס' ד"ה היא קודש כו' תימא לר"י ל"ל למימר מקודש דמעשה שבת אסירי ת"ל מכל שתיעבתי לך עכ"ל הקשה המהרש"א לר"י איכא לאקשוויי חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה ודש בה איתסרי דליכא למילף מק"ו משבת דשבת גופיה אסור באכילה עכ"ל.

ונ"ל דחדא קושיא מתורצת בחברתה דהיינו קושית התוספות מתורצת בקושית המהרש"א דלכך כתב קודש לאסור מעשה שבת לגלות דמשום כל שתיעבתי לך לא היה שבת נאסר דלאו תועבה גופה היא כמ"ש התוס' ד"ה חורש ע"ש ונפקא לן מניה דחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה נמי לא מתסר מכל שתיעבתי לך דג"כ לאו תועבה גופה היא והשתא גם לר"י יש למילף חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה מק"ו משבת דמה שבת דחמירא לא היה מעשיה אסורים אי לאו דכתיב קודש מכ"ש חוסם פי פרה וחורש בשו"ח דקיל פשיטא דמעשיה מותרים וק"ל שם בגמרא אמר ריש לקיש מנין לבשר בחלב שאסור כו' הנה ר"ל נקט סתם מנין שבב"ח אסור שכולל כל איסור בין באכילה ובין בהנאה ורב אשי לעיל נקט מתחלה מנין לבב"ח שאסור באכילה לפי שר"א יליף מל"ת כל תועבה וא"כ מתחלה נקט איסור אכילה שהוא לכ"ע ואח"כ נקט איסור הנאה שהוא רק לר' אבוהו אבל לא לחזקיה וכמו שכתבתי לעיל דרב אשי לית ליה דרשא דאותו לאסור שאר איסורין בהנאה אבל ר"ל יליף מלא תאכל ממנו נא גם איסור הנאה כמו שמסיק לקמן בגמרא אי מהאי הוה אמינא ה"מ באכילה אבל בהנאה לא קמ"ל אבל לפ"ז קשה על דברי רש"י ד"ה שהוא כזה שאסור באכילה כזה עכ"ל ולכאורה קשה הא ר"ל גם איסור הנאה יליף מהאי קרא דאל תאכלו ממנו נא כמו שכתב רש"י לקמן בד"ה אבל בהנאה דמשמע האי קרא דכתיב גבי פסח כולל גם הנאה דפסח מבושל אסור באכילה ובהנאה ע"ש א"כ קשה למה נקט רש"י בתחלת דברי ר"ל רק אכילה ונראה ליישב ומתחלה נדקדק בדברי ר"ל שר"י אמר לו כעורה זו ששנה רבי וכו' ור"ל אי מהאי ה"א ה"מ באכילה אבל בהנאה לא קמ"ל קשה עכשיו דכתיב ובשל מבושל וילפינן מניה איסור בב"ח א"כ קרא דלא תאכלנו מאי דריש ביה ר"ל ואי ס"ל ללימוד אחר א"כ הוה ליה לר"ש לתרץ בקיצור האי מיבעי ליה ללימוד אחר.

לכן נראה לי דגם ר"ל ס"ל כרבי ויליף מלא תאכלנו ואיצטריך תרווייהו דהואיל והאי קרא דבשל מבושל יש לפנינו שני דרכים או להורות שיש בישול אחר שהוא כזה דהיינו ממש כזה בפסח שבישלו שהוא קדשים פסולין שאסור באכילה ובהנאה או שלא בא להשוותו אלא רק למה שמבואר בפירוש בקרא זה דהיינו אל תאכלו ויש בישול אחר שהוא ג"כ בלאו דבל תאכלו אבל לא לאסור בהנאה ולהכריע בזה ע"כ דקרא בא לומר שיש בישול אחר כזה שיהיה גם אסור בהנאה דאי לא בא להשוותו אלא לאיסור אכילה קשה קרא למה לי הא איסור אכילה כבר ידעינן מקרא דרבי דלא תאכליו אלא ודאי ע"כ דהאי דאל תאכלו ממנו נא בא לאיסור הנאה ומעתה גם ר"ל ס"ל דרשא דרבי ותרווייהו צריכי דאי לא הוה האי דרשא דרבי לאיסור אכילה לא הוי ידעינן איסור הנאה מקרא דאל תאכלו ממנו נא כנ"ל ולפ"ז שפיר נקט רש"י בתחלת דברי ר"ל דהאי קרא דאל תאכלו כו' ויש בישול אחר שהוא כזה דהיינו באכילה וזה הוא דקודם דידעינן מדרשא דרבי לא הוה נפקא לו מהאי דרשא אלא איסור אכילה כנ"ל ודו"ק: שם ע"ב בגמרא תניא איסי בן יהודה כו' ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת כו' קשה לי דבמס' פסחים (דף כד ע"ב) פריך הגמרא לאביי דאמר דלוקין בכלאי כרם שלא כדרך

הנאתן איך קאמר איסי בן יהודה כלאי הכרם יוכיח מה לכלאי הכרם שכן לוקין שלא כדרך הנאתן ומתרץ שם אביי אטו בב"ח אכילה כתיב ביה וגם בב"ח לוקין שלא כדרך הנאתן וקשה לי אף שלא נאמר בבב"ח לשון אכילה מ"מ הא איסור הנאה בבב"ח יליף איסי ב"י מק"ו מערלה א"כ נימא דיו לבא מה"ד להיות כנדון דמה ערלה אין לוקין עליהן שכה"נ אף בב"ח אין לוקין עליהן שלא כדרך הנאתן וי"ל דכל היכא דמפריך ק"ו לא אמרינן דיו והרי הכא אי הוה אמרינן דיו לבא מה"ד להיות כנדון לומר דבב"ח אין לוקין אלא כדרך הנאתן הוה מיפרך ק"ו דהוי מצי למיפרך מה לערלה שלא היתה לו שעת הכושר ולא הוי מצינן למימר חמץ יוכיח דמה לחמץ שכן ענוש כרת ולא מצי למימר כלאי הכרם יוכיח דמה לכלאי הכרם שכן לוקה עליו אף שלא כדה"נ וא"כ אי הוי אמרינן דיו דבב"ח לא יהיה לוקה שלא כד"ה הוי מופרך ק"ו וכל היכא דמופרך ק"ו לא אמרינן דיו וק"ל: שם בגמרא למה לי ג"ש לייטי כולה בק"ו מערלה כו' מקשים התלמידים הא אין מזהירין מן הדין ומק"ו לא הוה לוקה על אכילת בב"ח אי לאו ג"ש דבשלמא איסור הנאה שפיר נלמד מק"ו לא מבעיא להרמב"ם דאין באיסור הנאה מלקות ודאי שפיר יש ללמוד איסור הנאה מק"ו הואיל ובלאו הכי ליכא מלקות באיסור הנאה כמו שמבואר ברמב"ם בפרק ח' ממ"א הלכה ט"ז (ועיין במ"מ שם ובמ"ל פ' ה' מיסודי תורה שהאריך בזה ועיין בפ"ח א"ח סימן תמ"ג] אלא אפילו אי אמרינן דגם באיסור הנאה שייך מלקות אפ"ה יליף שפיר איסור הנאה מק"ו ולא שייך אין מזהירין מן הדין דהאי ק"ו הוא רק גילוי מלתא בעלמא דניליף מג"ש מטרפה שיצא חוץ למחיצה שאסור בהנאה כמ"ש התוספות לקמן בד"ה מה להלן אסור באכילה כו' וכ"ז אם נלמד הג"ש אבל אי לא הוי הג"ש והוי ילפינן גם איסור אכילה מק"ו לא היה לוקה על אכילת בב"ח משום דאין מזהירין מן הדין ומאי פריך הגמרא.

ונראה לי לתרץ ע"פ הכלל המסור בידינו מהרב המגיד משנה בריש פ"ב מהלכות מ"א שכל דבר שכבר נאסר בלאו הבא מכלל עשה שוב מק"ו מזהירין ללקות עליו וא"כ י"ל דשפיר פריך הגמרא כיון דאיסור אכילה ידעינן מקרא דלא תאכל כ"ת וכמו שכתבתי לעיל דכל אמוראי ותנאי ג"כ אית להו האי דרשא דאל"כ לאו זה מיותר הוא רק דצריכי דרשות אחרות לאיסור בב"ח לכל מר כדאית ליה הואיל ומלאו דל"ת כ"ת ליכא מלקות דהוי לאו שבכללות ומעתה שפיר פריך הגמרא ל"ל ג"ש לאיסור אכילה לייטי כולה בק"ו מערלה וליכא למימר אין מזהירין מה"ד כיון שידעינן איסור אכילה מלאו דלא תאכל כ"ת אהני הק"ו למלקות דלא גרע לאו שבכללות מלאו הבא מכלל עשה כן נלענ"ד ודוק: ודע שהתוס' במס' פסחים (דף כד ע"ב) בד"ה הכל מודים כו' כתבו דאביי לא אמר הכל מודים בבב"ח שלוקין אף שלא כדה"נ דשמא אין מזהירין מן הדין והנה דברי התוספות צריכין ביאור דאטו שלא כדה"נ מק"ו מערלה אתיא לה הא בערלה אינו לוקה שכה"נ וע"כ שלא כדה"נ בבב"ח לאו מק"ו מערלה גמר לה אלא מדרש אחר נלמד וא"כ איך שייך לומר ביה אין מזהירין מה"ד.

ונראה לי לומר דהתוס' סברי כמו שכתבו בשמעתין בד"ה כלאי הכרם יוכיח דבב"ח ילפינן מכלאי הכרם גרידא במה מצינו והכל נלמד אף שלא כדה"נ וסבירא להו להתוספות דאף במה מצינו אמרינן אין מזהירין מן הדין וכן נראה דעת רש"י ז"ל במס' סנהדרין (דף עג ע"א) ד"ה היקש הוא דמשמע מלשון רש"י דדוקא בג"ש ובהיקש

מזהירין מן הדין אבל בשאר י"ג מדות אין מזהירין מה"ד ועיין במ"ל בפ"ד מהלכות אבל הל' כ"א בפלפולו אי איכא מלקות על הנאה מן המת דכתב להוכיח דדבר הנלמד בג"ש מזהירין מה"ד כמו בהיקש אבל בדבר הנלמד במה מצינו אין ממה"ד וא"כ דברי התוס' בפסחים אתיין כהוגן ודוק: ובגוף הק"ו דאיסי ב"י דיליף מערלה קשה לי לפי מה שכתבו התוס' במס' ב"ק (דף עב ע"ב) בד"ה דאי ס"ד וכו' דתקרובות ע"ז אינו אסור בהנאה מן התורה הואיל וכתוב ויאכלו מזבחי מתים לאכילה איתקיש אבל לא להנאה ע"ש א"כ איך יליף איסי ב"י איסור הנאה בב"ח מק"ו דערלה הא איכא למימר על תחלת דין תקרובות ע"ז יוכיח שנעבדה בה עבירה ואפ"ה מותר בהנאה ועיין לקמן בתוס' ד"ה חדא מתרתי שפשוט להו דתקרובות ע"ז אסור אף בהנאה וסותרין למה שכתבו במס' ב"ק וצ"ע] והנה באמת הוא פליאה למה לא נילף גם תקרובות ע"ז לאיסור הנאה מהאי ק"ו מערלה ואין לומר דקרא קא מפיק ליה מהאי ק"ו הואיל וכתוב ויאכלו מזבחי מתים מכלל דהנאה לא נאסר כמ"ש התוס' במס' ב"ק דשם כתבו התוס' רק דלא מצינו איסור הנאה בתקרובות ע"ז דרק לאכילה איתקיש ולא להנאה אבל למידק מהאי קרא להתיר הנאה לא שמעינן ושפיר יש ק"ו ועיין מה שכתבתי לקמן (דף קטז ע"ב) בסוגיא דאין מעמידין בעור קיבת נבילה דאין לפרוך מה לתקרובות ע"ז שאינו נאסר במחובר דיש לומר ע"ז עצמו יוכיח דג"כ אינו במחובר ואפ"ה אסור בהנאה אך י"ל מה לע"ז עצמו שטעון אבידה וביעור ואין לומר ערלה יוכיח דגם ערלה טעון שרפה כמו כלאי הכרם כמ"ש התוס' במסכת סוכה (דף לה ע"א) ד"ה לפי שאין בו וכו' ע"ש ודוק.

אך שהתוס' שם כתבו רק אפשר שערלה מה"ת בשרפה מ"מ מוכח מסוגיא דהכא דערלה אינו טעון שרפה דאל"כ איך יליף בב"ח בק"ו מערלה הא איכא למיפרך מה לערלה שהיא בשרפה ועכ"פ קשה דגם בב"ח ליכא למילף מהאי ק"ו מערלה דאיכא למימר תקרובות ע"ז יוכיח ונראה לומר דמתקרובות ע"ז ליכא למימר יוכיח דמה לתקרובות ע"ז שכן אינו במחובר דהא איסור ע"ז עצמה אינו נוהג במחובר והמשתחוה להר לא אסרו דכתיב אלהיהם על ההרים ודרשינן ולא הרים אלהיהם ואף שדרש זה הוא לענין נעבד בע"ז עצמו מ"מ לא חמיר תקרובות ע"ז מע"ז עצמה וכיון שע"ז עצמה אינו נאסר במחובר ממילא גם תקרובות שהוא במחובר אינו נאסר אך דבר זה במחלוקת שנויה במסכת ע"ז (דף מה ע"ב) דרבנן סברי אילן שנטעו ולבסוף עבדו מותר אבל ר"י הגלילי ור"ע סברי אילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור וא"כ לר"י הגלילי ור"ע ליכא למילף בב"ח מק"ו מערלה דאיכא למימר תקרובות ע"ז יוכיח ואיסי ב"י סובר כרבנן שם וליכא למימר תקרובות ע"ז יוכיח כנ"ל ולפ"ז יש לתרץ קושית התוס' לקמן בד"ה מה להלן דמקשים לר"ש דסובר בב"ח מותר בהנאה הא איכא למילף איסור הנאה מק"ו מערלה ולפי דברי הנ"ל אתי שפיר די"ל דר' שמעון סובר כהני תנאי דאילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור וא"כ ליכא למילף איסור הנאה בב"ח מערלה דאיכא למימר תקרובות ע"ז יוכיח כנ"ל ודוק: ולפ"ז יש ליישב נמי מה דקשה על תנא דבי ר' ישמעאל ושאר תנאי דילפי איסור הנאה בבב"ח מדרשות אחרים וקשה למה להו אך דרשות הא איכא למילף איסור הנאה בק"ו מערלה כקושית התוס' על ר"ש.

ואין לומר דצריך להו דרשא לאיסור הנאה למלקות ואי הוה ילפי מק"ו אין מזהירין מה"ד זה אינו דהא לרמב"ם בלאו הכי ליכא מלקות באיסור הנאה אלא אפי' אם גם

באיסור הנאה איכא מלקות אפ"ה הוי להו לילף איסור הנאה בבב"ח מק"ו מערלה ואין לומר אין מזהירין מן הדין דלפי מה שביארתי לעיל דכיון דידעינן איסור מכח לאו דל"ת כ"ת אהני הק"ו למלקות כסברת הרב המ"מ הנ"ל א"כ הקושיא במק"ע למה להו דרשות לאיסור הנאה אף למלקות הא איכא למילף מק"ו דערלה אך לפי דברי הנ"ל דלמאן דסובר אילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור האי ק"ו פריכא הוא דא"ל תקרובות ע"ז יוכיח אתי שפיר די"ל דלכלהו הני תנאי אית להו כן ולכך לא ילפי הך ק"ו ודוק: ולפי היוצא מזה י"ל דהך דינא של התוס' אי תקרובות ע"ז אסור מדאורייתא בהנאה או לא תליא בהך פלוגתא אי אילן שנטעו כו' אסור או לאו דאי אמרינן דאסור ויש איסור ע"ז במחובר לקרקע א"כ מצי למילף איסור הנאה בתקרובות ע"ז מק"ו מערלה כנ"ל מאי אמרינן דאילן אינו נאסר בע"ז במחובר לקרקע ליכא למילף תקרובות ע"ז מהאי ק"ו מערלה די"ל מה לערלה שכן נאסר במחובר ואין לומר עבודה זרה עצמה יוכיח שג"כ אינו נאסר במחובר ואפ"ה אסור בהנאה משום די"ל מה לע"ז עצמה שצריכה איבוד וביעור מן העולם משא"כ תקרובות ע"ז שאינו מחויב לאבד ולבער וליכא למימר כלאי הכרם וחמץ בפסח יוכיח דגם כלאי כרם צריך שרפה דכתיב פן תקדש וגם בחמץ בפסח צריך לבער ולפ"ז יש לישב הסתירות שמביא הרב המגיה למשנה למלך בפ' ה' מהלכות יסודי תורה שהוסיף להקשות מכמה סוגיות על דברי התוספות במסכת ב"ק הנ"ל ולפי דברי דבר זה במחלוקת שנויה ואין כאן סתירה: שם (דף קטז ע"ב) והלכתא אין מעמידין בעור קיבת נבילה כו' הקשה המהרש"א מאי אריא קיבת נבילה הא קיבת כשרה ג"כ אסור משום בב"ח דעד כאן לא כתבו התוס' לעיל במתניתין דקיבת כשרה לא גזרו היינו לאסור מספק גבינות הנכרים לא אסרו משום איסור דרבנן הואיל והוא ספק אבל להתיר להעמיד בקיבת כשרה ודאי אסור מדרבנן ונ"ל דלא קשה דלפי מה דפסקינן ביו"ד סימן פ"ז דהמעמיד בעור קיבת נבילה אפילו בכל שהוא אסור הואיל והוי דבר המעמיד דאוסר בכ"ש ולכן כל זה הוא באיסור תורה כגון קיבת נבילה וטרפה בזה פסקינן להלכתא דאין מעמידין בו סתם אפילו בדאיכא ס' נגד האיסור הואיל והוא דבר המעמיד אבל בקיבת כשרה שאין בו איסור תורה דדוקא דרך בישול אסרה תורה ואינו אלא איסור דרבנן בזה מהני ס' לבטל האיסור דבאיסור דרבנן לא גזרו להחמיר במעמיד לאסור בכ"ש ועיין בש"ך יו"ד סי' פ"ז ס"ק ל' שכתב סברא זו] ולכך נקט הגמרא הלכתא אין מעמידין כו' שהוא מלתא פסיקתא דאסור בין דאיכא ס' ובין דליכא ס' נגד האיסור אבל בעור קיבת כשרה אינו אסור אלא בדליכא ס' וק"ל: שם בגמרא ומי אמר שמואל הכי כו' קשה לי מאי פריך הגמרא הא שפיר יש לאוקמי דשמואל וגם מתניתין דהכא לאחר חזרה דהא מתניתין מיירי מדין קיבה עצמה שהיא אסורה דאף שהיא פירשא בעלמא לשיטת הרי"ף ולשיטת רש"י הוי כחלב דעלמא המכונס בה אפ"ה אסורה מדרבנן וכמו שאמרו במשנה ע"ז (דף כט ע"ב) דקיבת עולה לא נהנין ולא מועלין דעכ"פ אסור מדרבנן לשורפה חיה וא"כ גם בקיבת נבילה דאף דשרי מדין תורה מ"מ איסור דרבנן איכא וכמו שמתרץ רב חסדא דנראה כאוכל נבילות אבל שמואל קאמר טעמא דמפני מה אסרו גבינות הנכרים צריך לומר הטעם משום חשש דמעמידין בעור קיבת נבילה שהוא איסורא דאורייתא אבל בקיבה עצמה דליכא איסורא דאורייתא לא היו אוסרין מספק כמו שכתבו התוס' במשנה בשמעתין ד"ה המעמיד בעור וכמו שהשיב לו ר' ישמעאל לר' יהושע דכיון

שאמרו לא מועלין דליכא אלא איסור דרבנן לא היה לאסור בשביל כך גבינות הנכרים וצריכין אנו לומר דהמקשן לא אסיק אדעתיה האי שנויא דרב חסדא והיה סובר דשאני גבי קיבת עולה דהואיל ומעילה שייך בכל הנאה דאסור ליהנות מקדשים מעורות ומשערות קודם זריקה וא"כ כיון ששייך מעילה אף בדברים שאינן ראויים לאכילה א"כ שפיר גזרו על הקיבה של עולה אף שהוא פירשא בעלמא אטו שעה ועורה אבל גבי נבילה דליכא אלא איסור אכילה בלא"ה בדילי אינשי מניה מנבילה ולא שייך למגזור פירשא אטו בשרה ודמות ראייה הוא קצת לזה דהרי אמרו במסכת מעילה (דף ב ע"ב) דמצטרך להא דעולא אמר ר"י דאמר דקדשים שמתו שיצאו מידי מעילה מדאורייתא אבל מדרבנן אית בהו מעילה דסד"א הואיל ובדילין מניה אינשי אימא אפילו מעילה מדרבנן ליכא הרי דיש לחלק בין גזרה דאיסור מעילה דעולה למעילה דנבילה מכ"ש דיש לחלק בין גזרה דפירשא לענין איסור מעילה לגזרה דפירשא לענין איסור נבילות: אך קשה כיון דהמקשן לא אסיק אדעתיה לשנויא דרב חסדא א"כ ע"כ צריך לשנויא דר' יצחק אמר ר"י דמתניתין גופא רישא נישנית קודם חזרה וסיפא דטרפה שינקה מן הכשרה נישנית אחר חזרה א"כ מאי פריך על שמואל כיון דע"כ צריך לאוקמי משנתינו קודם חזרה דאל"כ קשיא רישא אסיפא אמנם אחר העיון קצת י"ל דלעולם האי מקשן דהקשה על שמואל לא הוי קשה ליה על המתניתין רישא אסיפא דשפיר ידע השנויא דרב חסדא דרישא דתני קיבת נכרי ושל נבילה אסור היינו מדרבנן דנראה כאוכל נבילות ושפיר י"ל דמשנתנו נישנית אחר חזרה דאף דקיבה אסור מדרבנן אפ"ה לא הוה אוסרין הגבינות מפני חשש קיבת נבילות דבשביל חשש איסור דרבנן לא הוי אוסרין הגבינות מספק כתירוץ התוס' אמנם על שמואל פריך שפיר דהואיל ושמואל קאמר חדא קתני קיבת שחיטת נכרי נבילה ועל זה קשה קושית התוס' בד"ה חדא קתני הא שמעינן ליה מפ"ק דשחיטת נכרי הוה נבילה ולא הוה ליה למיתני אלא קיבת נכרי אסורה אלא ודאי דמתניתין אתי לאשמעינן דהקיבה גופא יש לה דין נבילה ויש בה איסור דאורייתא כנבילה גופא ואי הוי תני סתם אסורה ה"א דאינו אסור אלא מדרבנן כמו שמסיק רב חסדא ולכך תני נבילה שהקיבה היא כנבילה עצמה [אחר כתבי זאת מצאתי כעין זה בחידושי הר"ן בשמעתי ע"ש] דאסור מדאורייתא ועל זה שפיר פריך על שמואל דאומר שאסרו הגבינות מפני שמעמידין כו' הא קיבה גופא שריא ואין בו איסור דאורייתא וקשיא שמואל אדשמואל והנה לפי סברת התוס' דמפני חשש איסור דרבנן לא הוי אסרו הגבינות קשה לי לפי מה שכתבו התוס' במס' ב"ק (דף עב ע"ב) בד"ה דאי ס"ד דאורייתא צ"ל דתקרובות ע"ז אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן דהואיל וכתוב ויאכלו מזבחי מתים לאכילה איתקיש ולא להנאה ע"ש לפ"ז קשה מאיהשיב ר' ישמעאל לר' יהושע במשנה דע"ז דאסרו הגבינות הואיל ומעמידין אותם בקיבת עגלי ע"ז ואמר לו ר' ישמעאל א"כ למה לא אסרו בהנאה וקשה מאי תשובה הוא זה כיון דתקרובות ע"ז אינו אסור מדאורייתא לכך לא אסרו בהנאה דמשום חשש איסור דרבנן לא אסרו מספק כתירוץ התוספות ויותר קשה על ר"מ דסובר שם בע"ז דגבינות בית אונייקי אסורין בהנאה אף דרוב עגלים של אותו עיר נשחטין לע"ז מ"מ הרי מדאורייתא לית ביה איסור הנאה בתקרובות לשיטת התוס' בב"ק והנה מגמרא דשם דקאמר יין מנ"ל מדאתקיש שמן לזבח וזבח למת דכתיב ויאכלו מזבחי מתים לא קשה על דברי תוס' הנ"ל די"ל דגם

יין אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן וכל הלימודים בגמרא הם אסמכתא בעלמא שסמכו גזירתן על קראי כמו שמצינו כמה פעמים אבל על תשובת ר' ישמעאל למה לא אסרו הגבינות קשה כנ"ל וגם על ר"מ קשה למה אסרו בהנאה כיון דליכא אלא חשש איסור דרבנן ולכאורה יש סברא לומר דמה שכתבו התוספות דבשביל חשש איסור דרבנן לא הוי אסרו הגבינות היינו שיהיה עיקר התקנה וגזרה לאסור הגבינות משום איסור דרבנן לא הוי אסרו והיינו כמו קיבת כשרה דליכא איסור דאורייתא כלל דמן התורה דרך בישול דוקא אסור בב"ח ואפילו איסור אכילה ליכא מדאורייתא אבל בחשש קיבת ע"ז שפיר שייך עיקר התקנה לאסור הגבינות עכ"פ באכילה דזה הוא חשש דאורייתא דהא באכילה בודאי אסור תקרובות ע"ז ולפ"ז כיון שעיקר הגזרה היה על הגבינות לאוסרן באכילה שוב לא חלקו בגזירתן ואסרו אף בהנאה כדין תקרובות ע"ז שאסור בהנאה מדרבנן.

הנה אני אומר דסברא זו שייך לתרץ וליישב דעת ר"מ דיש לומר דסובר סברא זאת דלא חלקו רבנן בגזירתן בין אכילה להנאה כנ"ל אבל על ר' ישמעאל קשה מנ"ל להקשות למה לא אסרו בהנאה הא בודאי יש מקום לחלק בין אכילה להנאה דאכילה הוא חשש איסור דאורייתא משא"כ בהנאה דליכא אלא חשש איסור דרבנן ועוד אמינא דהך סברא שכתבתי דכיון שהוצרכו לאסור הגבינות של נכרים באכילה מפני חשש קיבת עגלי ע"ז דזהו איסור דאורייתא שוב לא חלקו בגזירתן ואסרו גם בהנאה אף שאיסור הנאה ליכא אלא איסור מדרבנן סברא זו בדוחא ומוטעת היא וחמץ בע"פ בשעה חמישית יוכיח דעבדו רבנן הרחקה ולא אסרו לחמץ בשעה חמישית אלא באכילה והתירו בהנאה ואף דלדידן חמץ לפני זמנו אסור בין באכילה ובין בהנאה אפילו מדאורייתא ואפ"ה חלקו חכמים בגזירתן בשעה ה' לאסור רק באכילה ולא בהנאה מכ"ש דהוי להו לחלק בגזרת גבינות נכרים בין אכילה להנאה שאכילה הוא חשש איסור דאורייתא והנאה הוא רק חשש איסור דרבנן: והנה לפי מה שמבואר בחידושי לעיל (בדף קטו ע"ב) שהקשיתי על איסי ב"י דיליף איסור הנאה בבב"ת מק"ו מערלה מה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסור בהנאה בב"ח שנעבדה בה עבירה לא כ"ש שאסור בהנאה והקשיתי לדברי התוס' במסכת ב"ק דתקרובות ע"ז אינו אסור בהנאה מדאורייתא א"כ יש לומר תקרובות ע"ז יוכיח שנעבדה בה עבירה ואפ"ה מותר בהנאה ועיין בדף קטו ע"א בתוס' ד"ה חדא מתרתין] וע"ז אמרתי דגם איסור הנאה של תקרובות ע"ז גופא יש להכניס בזה הק"ו של איסי ב"י דמה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסור בהנאה תקרובות ע"ז שנעבדה בה עבירה לא כ"ש שאסור בהנאה וא"כ שפיר יליף איסי ב"י איסור הנאה בבב"ח מק"ו מערלה וליכא למימר תקרובות ע"ז יוכיח דגם תקרובות ע"ז אתיא מהאי ק"ו אך לרבנן במסכת ע"ז (דף מה ע"ב) דסברי דאילן שנטעו ולבסוף עבדו אינו נאסר וליכא איסור ע"ז במחובר לקרקע ליכא למילף איסור הנאה בתקרובות ע"ז מק"ו מערלה דאיכא למיפרך דמה לערלה שכן שייך איסורו גם במחובר תאמר בתקרובות ע"ז דליכא איסור במחובר וא"ל ע"ז עצמה יוכיח שג"כ אינה במחובר ואפ"ה אסורה בהנאה די"ל מה לע"ז שצריכה איבוד וביעור מן העולם תאמר תקרובות ע"ז שאינו מצוה לבערו מן העולם.

ואין לומר ערלה תוכיח דגם ערלה טעון שרפה כמ"ש התוס' במס' סוכה (דף לה ע"א) ד"ה לפי: ולפ"ז אמרתי דהך דינא אי תקרובות ע"ז אסור בהנאה מדאורייתא תליא באשלי רברבי דלת"ק דסובר דאילן שנטעו ולבסוף עבדו מותר שפיר י"ל דתקרובות ע"ז אינו אסור בהנאה מדאורייתא דליכא למילף בק"ו מערלה דמה לערלה שכן נאסר במחובר אבל לשטת ר"י הגלילי ור"ע שם דסברי דאילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור שפיר ל"ש למילף איסור הנאה בתקרובות ע"ז בק"ו מערלה ולפ"ז לא קשה על ר"מ למה אסרו הגבינות בית אונייקי גם בהנאה די"ל דר"מ סבר כר"י הגלילי וכו"ע דאילן שנול"ע אסור א"כ גם תקרובות ע"ז יש לאסור בהנאה מדאורייתא מק"ו של איסי ב"י מערלה ובזה י"ל כל הסתירות שיש על תוספות הנ"ל מכמה סוגיות בש"ס ועיין מה שכתב המגיה למשנה למלך שהבאתי למעלה אמנם התוספות במס' ב"ק אזלי אליבא דהלכתא דאנן קי"ל כת"ק דאילן שנול"ע מותר א"כ ליכא האי ק"ו מערלה כנ"ל.

ולכך שפיר י"ל דתקרובות ע"ז אינו נאסר בהנאה מדאורייתא ולפ"ז גם על ר' ישמעאל י"ל דסובר ג"כ כהני תנאי ותקרובות ע"ז אסור בהנאה מדאורייתא מכח ק"ו של איסי ב"י ושפיר השיב לר' יהושע א"כ למה לא אסרו בהנאה דגם חשש איסור הנאה חשש דאורייתא: ומדי דברי בענין זה אמרתי להציג פה דבר נחמד בשם אאמ"ו הגאון ז"ל מה שאמר דרך דרוש על משנה דע"ז השיאו לדבר אחר אמר לו ישמעאל אחי האיך אתה קורא כי טובים דודיך מדין או כי טובים דודיך ופי' רש"י אי דודיך לשון זכר וכנסת ישראל אומרו להקב"ה טובים דודיך או לשון נקיבה וכך אמרה כנסת ישראל לקב"ה ישקני מנשיקות פיהו כי כך אמר לי טובים דודיך ע"ש והנה בגמרא שם (דף לה ע"א) מאי כי טובים דודיך כי אתא רב דימי כו' מ"ש האי קרא דשייליה אמר ר"ש ב"פ ואיתימא ר"ש בר אמי מרישא דקרא קאמר ליה כו' ע"ש ולכאורה קשה למה לא אמר ליה רישא דקרא ונקט סיפא.

ונראה לומר דשתי תשובות השיב לו ר' יהושע לר' ישמעאל מרישא דקרא אמר לו חשוק שפתותיך זו בזו הואיל והיא גזרה חדשה אין לפקפק כמו שאמר בגמרא אמנם גם מהך סיפא דקרא דטובים דודיך מדין השיב לו ר' יהושע תשובה על קושייתו למה לא אסרו בהנאה דהא לפי דברי התוס' ב"ק (דף עב ע"ב) בד"ה דאי ס"ד וכו' שכתבו דאיסור הנאה בתקרובות ע"ז לאו מדאורייתא הוא א"כ לא הקשה ר' ישמעאל כלום למה לא אסרו בהנאה די"ל כיון שאינו רק חשש איסור דרבנן לא גזרו בו רבנן רק ר' ישמעאל שהקשה לו כן היה סובר דגם על חשש איסור דרבנן שייך למגזור וטעמו הוא כי טובים דודיך מדין שחביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה וכמו שפירש רש"י שם בגמרא עריבים עלי דברי דודיך דברי סופרים יותר מיינה של תורה עיקר תורה שבכתב ע"ש ברש"י ולפ"ז כך אמר לו ר' יהושע ישמעאל אתי האיך אתה קורא כי טובים דודיך לשון זכר וישראל אומרים כן לקב"ה ולא אמרינן חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה ולכך אסרו הגבינות רק באכילה שהוא חשש איסור דאורייתא ולא בהנאה שהוא רק חשש איסור דרבנן או אתה קורא דודיך לשון נקיבה וכנסת ישראל אומרים לקב"ה חביבין עליך דברי דודיך דהיינו דברי סופרים יותר מיינה של תורה ושפיר י"ל דגם לאיסור דרבנן עשו הרחקה לאסור הגבינות אף בהנאה כמו שהשיב אתה א"כ למה לא אסרוהו בהנאה וע"ז השיב לו ר' ישמעאל כי טובים דודיך באמת אני קורא לשון נקיבה

וחביבין דברי סופרים כנ"ל וע"ז חזר והשיב לו ר' יהושע אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו כו' שהוא לשון זכר ולא אמרינן חביבין דברי סופרים יותר כו' לענין גזרה מפני חשש איסור דרבנן וכמו שאמרינן בכל מקום לא גזרינן גזרה לגזרה וא"כ שפיר השיאו להאי קרא דטובים דודיך שהוא ויכוח על קושית ר' ישמעאל אי שייך חשש באיסור דרבנן לאסור הנאה בגבינות או לא ודו"ק ודפח"ח:פרק תשיעי דף קכ ע"א גמרא הטמאים לאסור צירן ורוטבן כו'.

בפסחים (דף קד) בתוס' בדבור המתחיל אלא הכא וכו' תימא לר"י ויש לומר דהא דאיצטריך וכו' הנה יש להפליא בדבריהם שם שהרי תחלת קושייתם לא היתה על סוגיא דחולין להקשות ל"ל קרא תיפוק ליה בזיעה וכו' שאם זה היתה עיקר קושייתם הוה אתי שפיר וי"ל שכתבו דקרא איצטריך לאידך גיסא לחייב בתירוש ויצהר אבל כיון שעיקר קושייתם היתה להיפך על סוגיא דהכא דל"ל למימר הטעם משום זיעה ותיפוק ליה ממ"ש דפרי' מביכורים א"כ מאי מהני מה שתירצו דקרא איצטריך לחייב בתירוש וכו' והרי אף שעיקר קרא בשביל חיוב תירוש ויצהר נאמר מ"מ כיון דכבר כתיב קרא ממילא אין ג"ש למחצה וילפינן לפטור בשאר פירו' ואכתי ל"ל לאביי לומר מטעם זיעה הלא יותר טוב לומר מקרא והנה דרך חידוד אמרתי ליישב ג"כ סוגיית תימא וי"ל ובעיקר תימא של התוס' יש לתמוה שהי' להם סתירה והם הקשו קיצור שהרי הי' להם להקשות סתירה דעל כרחק אינו זיעה דאי ס"ד זיעה א"כ ל"ל פרי פרי לג"ש והם לא הקשו רק קיצור דלמה ליה לאביי לומר טעם זיעה וכו'.

ונראה שזהו כוונתן במה שכתבו וי"ל שהם בעצמם הוקשה להם על דבריהם דהיה להם להקשות סתירה וכתבו וי"ל וכו' והשתא אתי שפיר מה דאמר בשמעתין זיעה וכו' פירוש דאתי שפיר שאין סתירה מהתם ויכול להיות שסברה אמיתית היא אבל לעולם סברא שאינה צריכה היא והיה יכול לומר מטעם ג"ש ונשאר תימא הראשון על מכונו: אמנם הנלע"ד שאם אין כאן סתירה אין כאן ג"כ קיצור דאביי לא בא לחלוק על ר' יוחנן על גוף הדין ולא בא לומר אלא דמכאן אין ראי' דכאן טעמא אחרינא איכא משום זיעה אבל בדבר שאינו זיעה יכול להיות שלוקין אפילו שלא כדרך הנאתן ויכול להיות דאין לוקין ולכך הוצרך לחדש סברא דזיעה שאם הי' מדחה מג"ש דפרי פרי ולא היה מחדש סברא בזיעה א"כ עיקר ג"ש איצטריך רק לפטור בשאר פירות אבל לחייב בזיתים וענבים פשיטא דזהו עיקר הנאתן וא"כ איסור דאין לוקין אלא דרך הנאתן ל"ל קרא דפרי פרי וא"כ הי' אפילו סתירה לדברי ר"י ולכך הוצרך אביי לחדש סברא דזיעה וממילא שייך סברת התוס' דפרי פרי איצטריך למימר דחייב בתירוש ויצהר וממילא אין כאן סייעתא ולא תיובתא: ובזה אתי שפיר מה דסיימו התוס' ומיהו תימא וכו' דלכאורה לא שייך לשון ומיהו שהרי זו קושיא בפ"ע ואין לה קשר לדבריהם דלעיל אמנם לפי מ"ש נחא דבל"ז הוה אמינא דאביי לא אמר סברא דזיעה לאמיתית רק לדחו' שנוכל לומר שהטעם משום זיעה והוה אמרינן באמת דטעם כעיקר לאו דאורייתא ואף דאביי אמר בהדיא טעם כעיקר דאורייתא בחולין (דף קח) היינו לפי האמת דקיי"ל כר' יוחנן דבעינן דרך הנאתן וא"כ טעם הדבר כרבי זירא.

אבל לפי מ"ש התוס' הקיצור שהקשו וצ"ל כנ"ל וא"כ צריכא גם לר' יוחנן סברא זו דזיעה ושפיר קשה דטעם כעיקר דאורייתא: אלא דלפי זה קם סברא זו דזיעה לאמיתית ולא לדיחוי בעלמא אמרה אביי א"כ קשיא כל סוגיא דחולין דמרבינן בחמץ וחלב ונבילת עוף ושרצים משקין היוצאין מהם ומנייהו במה הצד לטבל וחדש וכו' כדאיתא התם ואמאי והרי זיעה בעלמא ועלה בלבו דאביי לא אמר דזיעה בעלמא שלא יתחייב משום זה אלא ודאי חייב ויתורץ ג"כ קושיית התוס' שהקשו מטעם כעיקר אמנם כוונת אביי דשם אמרו תרי לישני לר' יוחנן ללישנא קמא לא אמר ר' יוחנן אלא באיסורי אכילה אבל לא באיסורי הנאה וללישנא בתרא אמרו אף באיסורי הנאה ועל, זה אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינא אין סופגין משום ערלה וכו' וערלה איסור הנאה הוא ואפ"ה בעינן דרך הנאתן ועל זה בא אביי לדרוש דלעולם דוקא באיסורי אכילה אמרינן כן אבל לא באיסורי הנאה אבל שאני הכא דזיעה בעלמא וא"כ אין לחייב רק במה הצד משרצי' או נבילת עוף טהור וחד מהני וא"כ דיו להיות כנדון ואין הזיעה אסורה בהנאה רק באכילה וכיון שאינה אסורה רק באכילה להכי בעינן דרך אכילתן אבל בפרי גופה שאסור בהנאה לא בעינן דרך הנאתן וא"כ מה דאמר אביי זיעה לא בא להתיר לגמרי רק להתיר שלא כדרך הנאתן וממילא מתורץ קושיית התוס' מטעם כעיקר דגם טעם כעיקר ילפינן ממשרת וגיעולי גוים והנהו לית בהו איסור הנאה וא"כ ליכא בטעם כעיקר רק איסור אכילה ובעינן דרך הנאתן אלא דקשיא מה דפסקו כל הפוסקים כר' יוחנן והרי אביי חולק עליו ואין לומר דאביי לא בא לחלוק על גוף הדין אלא לחלוק על הראיה ולדחות דברי ר' זירא ולומר שמהך משנה דתרומות דאין סופגין וכו' אין ראי' דנוכל לומר שהטעם משום זיעה אבל אליבא דאמת מודה אביי לדברי ר' יוחנן וכדמשמע ממימרא דאביי אומר זה הכל מודים בכלאי הכרם וכו' אלא דגם בל"ז קשה כיון דאיכא תרי לישנא אליבא דר' יוחנן וללישנא קמא לא קאי ר' יוחנן על איסורי הנאה אבל איך פסקו כל הפוסקים לקולא ואף דלענין מלקות ודאי מספיקא אין לוקין מ"מ גם לענין איסור סמכו הפוסקים על זה והתירו אפילו בחולה שאין בו סכנה שלא כדרך הנאתו ואי משום דאמרינן (דף כה ע"ב) דרבינא שייף לברתא בגוהרקי דערלה גם מזה אין ראי' דהרי גם שם איכא תרי לישנא ולחד לישנא הטעם משום סכנה דהך אישתא צמירתא חולה שיש בו סכנה הוא וא"כ איך פסקו הפוסקים להקל ועוד לכאורה לדברי אביי דדחי דברי ר"ז א"כ לא די דליכא סייעתא לדברי ר' יוחנן אלא אדרבה אפילו תיובתא איכא דהיא גופה קשיא אם איתא לדר' יוחנן א"כ למה לא נקט המשנה פירי גופה אלא ודאי דבפירי גופה באמת חייב אפילו שלא כדרך הנאתו ולומר איידי דנקט שם לענין בכורים ומשום תרומה וטומאת משקים נקט ג"כ לענין ערלה משקה ולעולם דה"ה בפירי גופה זהו דוחק ואולי היא גופה קמ"ל דבזיתים וענבים חייבים על היוצא מהם אלא דמה רבותא יש בזה אי למימר דזה מקרי בזתים וענבים דרך הנאתן דלא תימא דדוקא הפרי כמות שהיא מקרי דרך הנאתו והראי' דאפילו בחלב שהמחהו ה"ה ההוה אמינא לפטור משום שאינו כמות שהוא עד דמרבינן לה מקרא דנפש כדמשמע כאן ואף שהתוס' (בדף קיג ע"ב) בד"ה משמע שההוה אמינא לפטורן היה משום דכתיב בי' יאכל פרט לשותה מ"מ הנלע"ד עיקר שהמשמעות הוא משום שלא כדרך הנאתו דאי משום דאכילה כתיב א"כ ל"ל ליתן הטעם בדם שהקפהו משום דאחשבי' אחשבי' ותיפוק ליה שבלא"ה אין שום טעם

לפוטרו דכיון דכתב בדם אכילה איך נימא דמשום שהקפהו פטור אדרבה עתה מחשבי' אכילה ודם שלא הקפהו שתי' מקרי אלא ודאי שהטעם משום דכשנשתנה לא מקרי דרך הנאתו וגם דם שהקפהו נשתנה ולכך צריך לומר דאחשבי' ומקרי דרך הנאתו.

אמנם מצד הבשלמא דאמר בגמ' נראה שהטעם הוא משום דשתיה לאו בכלל אכילה וכוונת הבשלמא הוא עד"ז דהנה התוס' פירשו ודם שהקפהו היינו בחמה דאי באור א"כ הוה ליה דם שבשלו ואינו עובר לדעת התוס' אמנם בחידושי הר"ן הביא מכאן ראיה לדעת רש"י דדם שבישלו עובר עליו דהקפהו על כרחך היינו באור דאי בחמה מסרח כי היכי דאמרינן גבי נבילות עוף לקמן.

ולפי זה היה מקום לומר דלא משכחת דם שהקפהו לחיוב כלל דממ"נ אי בחמה פטור מטעם הר"ן דאסרוחי מסרח ואי באור פטור מטעם התוס' דהוה דם שבישלו ולא משכחת דם לחיוב רק בשותהו כמות שהוא והרי בדם כי יאכל כתיב אלא ודאי דשתיה בכלל אכילה וממילא חייב בחלב שהמחהו וגמעו ואין כאן קושיא אכילה כתיב בי' שהרי מוכח מאכילה דכתיב גבי שתיה דשתיה בכלל אכילה לכן הקדים בשלמא הקפה דם דאחשבי' אחשבי' וא"כ משכחת חיוב לדם באוכל ממש וא"כ איכא למימר דגם בדם השותהו וכמות שהוא פטור משום דאכילה כתיב בי' וא"כ בחלב אמאי חייב וכל זהאם הקושיא מטעם דשתיה לאו בכלל אכילה אבל אם הקושיא מצד דרך הנאתן לא היה צריך להקדים הבשלמא ולפי זה לא אתי שפיר הבשלמא השני שגבי חמץ ומצה דקאמר בשלמא אם מצה וכו' שאם היה הטעם משום דרך הנאתן כתב התורת חיים במצה לא שייך דרך הנאתן דמצו' לאו ליהנות ניתנו ולפי זה אם היה יוצא ידי מצה איכא למימר דלהכי חייב גם משום חמץ משום דאיתקש לאכילת מצה וכדמקשה באמת מזה בפסחים (דף ה ע"א) עיין שם ולכן הוצרך להקדים בשלמא אם מצה היא וכו' אינו יוצא ידי חובתו וכו' דלחם עוני אבל אם הטעם ששתיה אינו בכלל אכילה אין שום סברא לטעות שיוצא בו משום מצה וא"כ למה הקדים הבשלמא וממ"נ חד מהני תרי בשלמא קשה.

אמנם בשלמא הראשון בלאו הכי לא אתי תירוצו שפיר לפי מה שכתבו התוס' בד"ה לרבות וכו' לחלק בין מידי שהוא בר שתי' שבוודאי שתיה בכלל אכילה וא"כ אפילו אם בדם הכתוב קורא לשתיה אכילה אין מזה ראיה לחלב שדם תחלתו משקה ועיקרו לשתיה משא"כ חלב: והנה לדברי התוס' שהטעם משום דאכילה כתיב ולשטתם אתי שפיר מה שהקשו בד"ה אלא אם חמץ וכו' שהקשו שהרי חמץ אסור בהנאה והיינו לשטתם שלא יתחייב משום דשתיה לאו בכלל אכילה שפיר הקשו שאף שאינה בכלל אכילה מ"מ הרי היא בכלל הנאה אבל לשטת שהטעם משום שלא כדרך הנאתן א"כ גם באיסור הנאה בעינן כדרך הנאתן והנה לשיטתם שתירצו דעל הנאה אינו חייב כרת קשה תינח באיסור כרת אבל באיסור לאו מאי איכא למימר אם הוא אסור בהנאה א"כ ודאי שחייב על השתי' וא"כ קשה לפי שטתם בד"ה היכא דלאו איסור הבא מאליו דהיינו כלאי הכרם קשה מהי תיתי לפטור והרי הוא אסור בהנאה אלא דבאמת שם כתבו דסברא הוא שלא אסרה התורה אלא כשהאיסור בעין שם שוב באמת אין כוונתן לומר דשתיה לאו בכלל אכילה.

אמנם גם שם לפי שטת התוס' אין לומר טעם שלי משום דלא הוה דרך הנאתן דקשה דהרי שם בפסחים הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין אפילו שלא כדרך הנאתן ודע דמזה קשה לי שם בפסחים על דברי אביי שדחה ראיית ר' זירא ופירש טעם המשנה דאין סופגין משום זיעה קשה א"כ למה נקט התנא משום ערלה שבזה יש לטעות שהטעם דרך הנאתן כדברי ר' זירא הוה ליה למימר אין חייבים משום כלאי כרם ובזה אין מקום לטעות משום דרך הנאתן ובודאי ידע משום זיעה ואולי משום דבעי למימר אלא על היוצא מזיתים וענבים דומיא דכל אינך דנקט שם במשנה ובכלאי הכרם לא שייך זיתים רק ענבים: ונחזור לדברי התוס' שכתבו דמסברא בעינן בכלאים פרי כמו שהוא בעין לא אוכל למצוא בו טעם שאי משום שאין שתי' בכלל הרי הוא אסור בהנאה ועוד שהרי לא כתיב בי' אכילה ואי משום דרך הנאתן ג"כ לא שייך בכלאי הכרם ואי משום זיעה הרי התוס' כתבו כן גם על חלב שהמחהו: ואמנם לדידי כל סוגיא כאן כל הריבויים הוא דלא נימא דזה מחשב שלא כדרך הנאתן ומ"מ נלע"ד בזיתים וענבים אין שום מקום לטעות כלל דיין ושמן מחשב שלא כדרך הנאתן שהרי עיקר הנאתן הוא יין ושמן וכן מוכח מדברי התוס' לקמן בד"ה והדר מייתי וכו' עיין שם ומהר"ם מלובלין הגי' כדברי התוס' אמנם המעיין בצדק יראה שאין צורך להגיה ומה שכתבו התוס' דריבוי דהכא צריך דלא נימא זיעה ולא כתבו דצריך דלא נימא דהוה שלא צורך הנאתן שהרי בדברי ר' זירא קיימי דלא אסיק אדעתא סברא דזיעה וזה דחקו להמהר"ם להגי': אמנם לענ"ד נראה דזה פשוט להתוס' דזה אי אפשר לטעות כלל שזיתים וענבים יהי' המשקה מחשב שלא כדרך הנאתן ולכך הוצרכו לחדש סברא דזיעה וגם ר' זירא ידע סברא דזיעה אלא שסבר דבזיעה אין מקום לחלק בין זיתים וענבים לשאר פירות ומ"מ אי מחשב זיעה גם בזיתים וענבים אינו רק זיעה ואי לא מחשב זיעה גם בשאר פירי לא מחשב זיעה אלא ודאי שהטעם משום דרך הנאתן ושפיר יש חילוק בין זיתים וענבים לשאר פירי.

ואביי חולק עליו וס"ל דגם בזיעה יש לחלוק ואם תאמר איך אפשר למימר דלא כהגהת מהר"ם א"כ היא גופה קשיא למה בפסחים שבקו התוס' דברי ר' זירא ולא הקשו רק לאביי ולמה כאן הקשו לר' זירא והי' להם בפסחים ג"כ להקשות לר' זירא שדבריו קדמו לדברי אביי ונראה דבכל סוגיא אתו התוס' לתרוצי סוגיא ההיא ושם בפסחים כוונתן לתרץ הסוגיא ההיא דלמה לא אמר שם הטעם פרי פרי.

ונראה דהך פרי פרי אינו מוסכם לכ"ע שהוא ג"ש דהרי ר"א ודאי לא ס"ל ג"ש ההיא דלמה הלכת' לדידי' הג"ש כיון דלדידי' תרומה וביכורים בכל הפירות משקין היוצא כמותן א"כ למה הלכתא הג"ש אם למימר דגם בערלה כן הלא בלא"ה ילפינן ערלה מנבילת עוף ושרצ'י וחמץ וחלב במה הצד אלא ודאי דלית ליה וא"כ איכא למימר דר' זירא שרוצה להביא סיוע לר' יוחנן ס"ל דגם ר' יהושע לית ליה ג"ש זו ומטעם המשנה דאין סופגין הוא משום שלא כדרך הנאתן והא דלא ילפינן ערלה משרצים וחמץ ואינך במה הצד יש לומר פירכא חדשה דמה להני שכן נוהגין בארץ ובח"ל מדברי תורה ממש משא"כ בערלה שהוא רק הלכה וספיקו מותר אבל לאביי הקשו שפיר דאביי מפרש משום זיעה וקשה קושייתי הנ"ל דלמה לא נקט במשנה כלאי הכרם כדי שנדע שאין הטעם משום דרך הנאתן ומה שכתבתי דבכלאים לא שייך זיתים אכתי קשה למה נקט ערלה לחוד הוה ליה למימר אין סופגין משום ערלה ומשום כלאי הכרם אלא היוצא

מזיתים וענבים והוה נקט דומיא דאינך אתי' וענבים קאי ענבים על כלאי הכרם וערלה וזיתים על ערלה לחוד כל חד במה דשייך ביה בשלמא לר"ז אדרבה להכי לא נקט כלאי הכרם דבהו חייב בכל דבר שהרי בהם חייב גם שלא כדרך הנאתן אבל לאביי קשה וצריך לומר סברא אשר בזה מתורץ הרמב"ם בפ' יוד ממ"א הלכה כ"ב הטבל והחדש והקדש ושביעית וכלאים וערלה משקין היוצאים מהם אסורין ואין לוקין עליהם חוץ מיין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם שלוקין עליהם וכו' ודבריו נפלאו שאם בכל אסורין משקין היוצא מהם אסורים א"כ למה לא ילקו עליהם ולמימר שאסורים מדברי סופרים הוא דוחק דא"כ הי' מפרש מדברי סופרים ועוד דלמה ישתנה דין ערלה וכלאים שילקו ואם בערלה אולי הטעם דיליף פרי פרי מבכורים אכתי כלאי הכרם מאי איכא למימר.

ונראה דס"ל לרמב"ם דכל משקין מחשב שלא כדרך הנאתן ואפילו בזיתים וענבים וס"ל דהנך סוגיא דפסחים ודחולין לא פליגי וס"ל דבנבילות עוף טהור נפש דכתב בי' לא לענין איסור אכילת נבילה כתב אלא לענין טומאה דכן כתיב בקרא וכל נפש אשר תאכל נבילה וכו' וכבס בגדיו וגבי טומאה לא שייך חיוב לאו כלל כמו שכתבו התוס' בסוף ד"ה היכא דלאו איסור הבא מאליו.

וא"כ כיון דבלי טומאת נבילות עוף אי אפשר למילף מחלב וחמץ שכן כרת וצריך למילף במה הצד בצירוף נבילה או שרצים וגם בשרצים קרא דהטמאים לא לענין איסור אכילה כתב אלא לענין טומאה דליכא בי' חיוב דמלקות שפיר ילפינן מנייהו ג"כ לא לענין חיוב רק לאיסורא ולהכי פסק דאסורין ואין לוקין עליהם אבל בערלה פסק דלוקין על יוצא מזיתים וענבים משום דגמרינן פרי פרי מבכורים ובכלאי הכרם בלא"ה לוקין דבכלאי הכרם לוקין אפילו שלא כדרך הנאתן והא דלא אמרינן הכל מודים בערלה שלוקין שלא כדרך הנאתן שאמרו בכלאי הכרם היינו משום דבערלה דוקא משקין היוצא איתרבי וגם זה רק בזיתים וענבים אבל שאר שלא כדרך הנאתן פטור בערלה כמו בכל איסורים וא"כ כל דברי הרמב"ם כהוגן וסוגיא דפסחים ג"כ אתי שפיר דשם לענין חיוב מלקות קאי.

ואם תאמר אם כן איך אמרו בגמ' אי כתב רחמנא בנבילה הנך לא אתי מיני' שכן מטמאה ולדידי בלא"ה לא אתי מנבילה דאי מנבילה לא שייך בי' חיוב וא"כ גם בהנך היהפטור ואיצטריך בהו הנפש לחייב כרת אומר אני דאולי באמת היה יכול למימר כן אלא דקאמר עדיפא מיני' דאפילו איסור בעלמא לא הוה ידעינן ותדע שכל הני צריכות לא בדיוקא נאמר שדוקא משום הכי איצטריך והי' יכול לומר ג"כ צריכא באופן אחר ותדע דקאמר אי כתב רחמנא בחמץ חלב לא אתי מיני' שכן הותר מכללו נבילה לא אתי מיני' שכן כרת והיה יכול לומר צריכא חזא נגד חלב ונבילה דאי כתב רחמנא הני תרתי דהיינו חלב ונבילה לא אתי מיני' שכן הותרו מכללן לגבוה משא"כ חמץ בפסח דלא שרי לגבוה.

ואין לומר דהוצרך להקדים חמץ כרת כדי שאח"כ באמרו חזא מתרתי ואמר נבילה מחמץ וחלב לא אתי שכן כרת ואי לא הוה אמר מתחלה בחמץ נגד נבילה פירכא דכרת רק הי' אומר פירכא חזא שלא הותר לגבוה היה צריך אח"כ באמרו חזא מתרתי לחדש פירכא דכרת. אומר אני שגם הא ליתא דגם לענין חזא מתרתי אית ליה פירכא דמה

לחמץ וחלב שכן במקום שנאסרו דהיינו חלב בהמה לא הותרו מכללן להדיוט כלל אפילו משולחן גבוה משא"כ נבילות עוף שהותר משולחן גבוה לכהנים ובזה מתורץ דברי התוס' לכתוב בשרצים וכו' אך קשה דתיתי נבילה מכולהו עיין שם בתוס' ולדידי ניהא דמה לכולהו שלא הותרו מכללן להדיוט כלל אפילו משולחן גבוה ואפילו חלב עכ"פ במקום שנאסר בהמה לא אשתרו להדיוט משא"כ נבילה ועכ"פ שזה שלא הותרו להדיוט כלל חלב בהמה עכ"פ פירכא כל דהו מחשב ובמה הצד אפילו חדא מתלת היכא דהדר דינא פרכינן כל דהו כדאמרינן בחולין (דף קטז ע"א): ואומר אני שאפילו לר"י הגלילי דלא חשיב מה שהותר בחמץ פירכא היינו שם בפסחים דהוא חדא מחדא וקולא וחומרא פרכינן וסובר שזה מה שהותר בחי' לא מחשב קולא דבבהמה מיהא לא אשתרי אבל מודה דמחשבה פירכא כל דהו ובזה מתורץ קושיית התוס' בד"ה חלב לא אתי מיני' הקשה הר"ש מוורדן לר"י הנ"ל דלא חשיב להא פירכא בפסחים וכו' וליכא למפרך נמי שאין אסור בהנאה דלריה"ג חמץ מותר בהנאה.

ואני אומר דלכאורה מה שהקדימו דלר"י הגלילי מותר בהנאה הוא ללא צורך דאפילו הוה אסור בהנאה מ"מ מיותר נפש דכתיב בחלב דמחמץ ונבילה במה הצד אתי דכיון דליכא למפרך מה להני שלא הותרו מכללן שהרי גם חלב לר"י הנ"ל לא הותר א"כ ליכא שום פירכא ותיתי חדא מתרתי אמנם לפי מה שכתבתי ניהא דעכ"פ מחשב לר"י הנ"ל מה שהותר בחי' פירכא כל דהו ובחדא מתרתי פרכינן כל דהו וא"כ ליכא קושיא דנילף במה הצד ועיקר הקושיא דנילף מחמץ גרידא ובזה שפיר איכא למפרך שכן אסור בהנאה והוצרכו להקדים דלריה"ג חמץ מותר בהנאה.

ומעתה אני אומר לתרץ קושייתם דמחמץ גרידא ליכא למילף דמה לחמץ שכן לא הותר לגבוה תאמר בחלב שהותר לגבוה והא דלא חשיב זה פירכא לר"י הגלילי שם בפסחים יש לתרץ דשם לענין מילף חלב מגיד איירי וא"כ איכא למימר דריה"ג סובר כרבי בריש פרק גיד הנשה דגיד הותר לגבוה: ונחזור לדלעיל שהיה יכול לומר אי כתב רחמנא בנבילה הני לא אתי מיני' לכרת שהרי בנבילה ליכא חיוב כלל ואמנם אחר הישוב לא היה יכול לומר כן שהרי אם נטמא בנבילה שהמחהו וגמעו ונכנס אח"כ למקדש חייב כרת הרי על ידי שותה שהוא באכילה יש ג"כ חיוב כרת וכן בשרצי' אם נטמא בציר היוצא מהם ונכנס למקדש יש חיוב כרת ומה שאמרו אי כתב רחמנא בהני נבילה לא אתי מנייהו שכן כרת ולדידי אף בנבילה יש כרת מ"מ הני חמירי שתכף על האכילה יש כרת וא"ת לדידי שגם בנבילה ושרצי' שייך כרת א"כ הדרא קושיא על הרמב"ם לדוכתי' דנילף כל האיסורים במה הצד מחמץ ונבילה או שרצים ונראה דממ"נ אי אפשר למילף שאם מפשטן של טומאת נבילה ושרצים אתה רוצה לילף לא שייך חיוב ואם מצד הכנסו אח"כ למקדש א"כ איכא כרת א"כ פרכינן מה לכולהו שכן כרת.

ועכ"פ לאביי דאמר משום זיעה וזה שייך גם בכלאי הכרם א"כ קשה כיון דבערלה מחייב זיתים וענבים מכלל דזיתים וענבים לא חשיב זיעה א"כ הה"ד בשאר איסורים וא"כ הדרא קושי' לדוכתי' למה לא נקט כלאים להורות לנו הדרך שאין הטעם משום דרך הנאתן אלא ודאי דסובר אביי דבכלאי הכרם באמת גם בענבים פטור משום דבאמת הוא זיעה ובערלה שאני דרחמנא חייביה דילפינן פרי פרי מביכורים וא"כ על כרחך

אביו מוכרח ללימוד פרי פרי א"כ למה לו כלל הטעם דזיעה ונימא הטעם פרי פרי ושפיר הקשו התוס' בפסחים דוקא לאביו ולא לר' זירא אבל כאן בחולין הקושיא היא להיפך למה לי למימר כלל פרי פרי נימא הטעם משום דרך הנאתן הקשו לר' זירא דוקא אבל לאביו ליכא קושיא שהרי על כרחך הוכרח לטעם פרי דאי מטעם זיעה וא"כ על כרחך בענבים אינו זיעה א"כ נתני כלאי הכרם ודוק היטב שכאן בחולין לא הי' להם מקום להקשות לאביו רק לר' זירא ובפסחים להיפך: ועכ"פ יצא לנו מדברי התוס' בתירוצם כאן בחולין אליבא דר' זירא דפירי איצטריך דלא נימא זיעה ולא תירצו פשוט דלא נימא דהוה שלא כדרך הנאתן אלא ודאי שזה אינו שום הוה אמינא.

וא"כ היא גופה קשיא אי ס"ד כר' יוחנן דכל איסורין וכו' א"כ למה נקט במשנה זו משקה ולא נקט פרי גופה ואי להשמיענו דזיתים וכו' אפילו משקה הוה דרך הנאתן זהו דבר פשוט ואינו שום חידוש ולמה נקט משקה שיש לטעות משום זיעה אלא שהאמת רק משום זיעה וא"כ קשיא לר' יוחנן ואיך פסקו כל הפוסקים כן ולא חשו לדברי אביו אמנם אולי משום דכל המשנה שם לענין משקים מיירי לענין טומאת משקים ולענין קרב על גבי המזבח נקט ג"כ לענין ערלה ואביו רק לדחות בא שאין ראי' אבל לא לחלוק: עוד נלע"ד פירוש חדש בדברי אביו ואביו בא לחלוק על ר' זירא אפילו לדינא ועל ר"י אינו חולק לדינא רק נחלק אביו עם ר' זירא בגוף דבריו של ר' יוחנן ונדקדק ג"כ מה דאמר אביו בשלמא אי אשמעינן פירא גופא מה לו לומר על חנם שהרי לא הזכיר התנא פירא גופי' וא"כ למה למימר מה דהוה אלא אשמעינן פירא והוה ליה למימר בקיצור התם לאו משום דרך הנאתן אלא משום דזיעה בעלמא הוא: ונראה דדברי ר' יוחנן דאמר אין לוקין אלא דרך הנאתן יש לפנינו לפרשו באחד משני דרכים הדרך הפשוט היינו דרך הנאתן שעומד לכך מעיקר ברייתו ואף שעכשיו כמות שהוא לפנינו נשתנה כבר ואי אפשר ליהנות ממנו עכשיו בעיקר הנאתן שהי' מתחלה ולפי מה שהוא עכשיו שוב אינו עומד לדרך הנאתו הראשונה והוא נהנה ממנו עכשיו לפי דרך הנאתו שעומד עכשיו לכך אפ"ה פטור כיון שלא נהנה ממנו למה שעמד מתחלת ברייתו והדרך השני דהכל לפי מה שהוא עכשיו בשעה שנהנה ממנו צריך שיהנה בהנאה היותר חשובה שאפשר ליהנות ממנו עכשיו אבל אם נהנה כמו שאפשר ליהנות עכשיו אף שמתחלת ברייתו חשבו הנאה היותר חשובה מ"מ חייב עכשיו שהרי נהנה עכשיו למה שעומד עכשיו ולכך אחז ר' יוחנן אוכל חלב חי שהרי עדין אפשר לבשלו והוא אוכלו חי וכן הניח חלב על מכתו שהרי אפשר למשוך בי' עורות או להבערה אבל במשקין היוצאים מפירות אף שאותן פירות אינם עומדים למשקין ועיקר הנאתן לאכילה מ"מ כיון שכבר עשה מהם משקין ולפי שהוא עכשיו לפנינו שוב הנאתן לשת' מקרי דרך הנאתן ובזה נחלקו ר' זירא ואביו דלר' זירא גם זה מקרי שלא כדרך הנאתן ולכן פירש טעם המשנה משום דרך הנאתן ואביו חולק עליו וס"ל דזה מקרי דרך הנאתן רק הטעם משום זיעה ולכן קאמר אביו דבשלמא אי אשמעינן פירא גופי' בזה הוה שייך שלא כדרך הנאתן שהרי בידו להיות בו דרך הנאתו אבל כיון דתנן משקין בזה ודאי אין הטעם משום שלא כדרך הנאתן שבאלו שוב דרך הנאתן היא לשת' כמות שהן אלא ודאי שהטעם משום זיעה.

ודע שלכאורה יהי' סתירה על דברי מדברי הרמב"ם בפ"ד ממ"א שכתב אי שעירב בו דברים מרים וכו' והרי שם כבר עירב ואפ"ה פוטר הרמב"ם משום שלא כדרך הנאתן

אומר אני שזה אינו סתירה דדברים מרים שוב אינם עומדים לאכילת אדם כלל רק להנאה אחרת ולכן עדיין מקרי שלא כדרך הנאתן שגם עתה אינם עומדים לאכלם כך: אבל קצת יש סתירה על דברי מדברי רש"י שכתב בשלמא אי אשמעינן פירי גופי וכו' כגון שבישל אגוזים ואפרסקים ואכלן וכו' עיין שם והרי כשכבר בישלן שוב אי אפשר בהם הנאתן הראשונה אומר אני אדרבה מכאן ראי' לדברי דהרי קשה למה לו לרש"י זה ומה חסר לו לפרש שהניח פרי על גבי מכתו כמו שהזכיר ר' יוחנן שהניח חלב על גבי מכתו אלא הוא הדבר שאביי בא לחלוק על דברי ר"ז ולומר דזה לא מקרי שלא כדרך הנאתן ועל זה אמר אביי בשלמא אי הוה אשמעינן פירא גופי וכו' וטבע לשון בשלמא היינו שאם היה נקט פירא גופי שפיר הוה מוכח כדברי ר"ז וכיון דלר"ז אף בדבר ששוב אינו ראוי להנאתו הראשונה פטור משום שלא כדרך הנאתן א"כ צ"ל שאם היה נקט פירא גופי הוה מוכח דבר זה ואם היה רש"י מפרש פירא גופי שהניח על גבי מכתו א"כ אפילו הוה נקט פירא גופי לא היה מוכח דינו של ר"ז ולכן נקט רש"י שבישל אגוזים ואפרסקים שזה שוב אי אפשר להנאתו הראשונה ובזה אי הוה נקט פטור שפיר הוה מוכח דינו של ר"ז אבל השתא דנקט משקה בזה טעמא אחרינא איכא משום דזיעה נינהו אבל לעולם דזה מקרי דרך הנאתו ולכן חייב בפרי גופי אבל בהניח ע"ג מכתו דומיא דדינא של ר"י בזה מודה אביי דפטור: עוד נלע"ד לתרץ דברי הרמב"ם דנקט אסור במשקין היוצאים ופטור ממלקות דרמב"ם ס"ל כקושיית התוס' דמשקין אף דזיעה נינהו מ"מ לא גרע מטעם כעיקר וס"ל לרמב"ם כדברי הר"י מאורלייניש בתוס' (דף צט ע"ב) בד"ה רבא אמר דאף דטעם כעיקר דאורייתא מ"מ אין בו מלקות שאינו רק עשה דילפינן מגיעולי גוים דכתיב תעבירו באש: ובהכי ניחא לי מה שבפסחים סיימו התוס' ומיהו תימא וכו' והא טעם כעיקר דאורייתא וכאן לא סיימו דבר זה דכבר כתבתי דכאן קושיית התוס' ותירוצם הוא לר' זירא ודלא כמהר"ם מלובלין ולר' זירא איכא למימר דנפקא ליה טעם כעיקר מגיעולי גוים וא"כ ליכא מלקות אבל בפסחים קושיית התוספות ותירוצם הוא לאביי ואביי אמר בהדיא לעיל (דף קח ע"א) דילפינן טעם כעיקר מבשר בחלב וא"כ אפילו מלקות יש בו ולכך שפיר הקשו והא טעם כעיקר דאורייתא אמנם לפי מ"ש התוס' שם בד"ה בבשר בחלב וכו' דאביי הדר בי' וקבלו מרבא נסתר דבר זה שם שם ע"א תוס' ד"ה אלא אם חמץ כו' אע"ג דהוא איסור הנאה הנאת חמץ לית בה כרת אלא לאו עכ"ל הקשה המל"מ בפ' י"ג משגגות לפי דברי התוספות הללו מאי מקשים התוספות בפסחים (דף כא ע"ב) ד"ה כל מקום א"כ הנהנה מחמץ שיהיה בכרת הא ע"כ מוכח דאין בהנאת חמץ כרת דאל"כ קשה ל"ל הנפש לרבות השותה תיפוק ליה דהוא נהנה ואף בהנאה איכא כרת אלא מדאיצטריך הנפש לרבות השותה מוכח דאין בהנאת חמץ כרת.

ונראה לי ליישב דלכאורה קשה מאי מתרצים התוס' דהנאת חמץ לית ביה כרת הא תינח גבי חמץ אבל בכלאים לפי שטת התוספות לקמן בד"ה היכא דלאו איסור הבא מאליו דעל כלאים בעי קשה הא כלאים חייב אף שלא כדרך הנאתן כמו שמפורש בפסחים (דף כד ע"ב) א"כ מהיכי תיתי לא יהי' חייב על שותה וצ"ל כסברת התוס' לקמן דאף דלא כתיב אכילה בכלאים סברא הוא שאינו חייב אלא כשהאיסור בעין וכונתם מבואר דאף דחייב בכלאים שלא כדה"נ דהא לא כתיב ביה אכילה מ"מ דוקא כשהאיסור הוא בעין

אבל המחווה לא הוה האיסור בעין ולפ"ז קשה למה צריך לומר בחמץ הא אכילה כתיב ביה בלא"ה הוי ליה להקשות הא אין האיסור בעין: אמנם אחר העיון שלא לעשות הגאון מ"ל טועה ח"ו יש לומר דדוקא גבי חלב שייך הך סברא לומר כיון שנמוק לא הוי בעין הואיל וחלב בתולדתו הוא דבר גוש דנקרש אבל גבי חמץ לא כתבו התוס' הך סברא דהואיל וחמץ תחלת ברייתו אינו חמץ ולא נעשה חמץ רק בתערובת מים וא"כ כיון שאיסור חמץ נתהווה ע"י מים אף שנאפה ונעשה גוש אם המחווה אח"כ ע"י מים ונעשה משקה מקרי האיסור בעין דע"י תערובות מים לא נתבטל שם חמץ וא"כ צריך הגמרא למפרך הא אכילה כתיב ביה אבל בלא"ה לא הוי מצי למיפרך דגבי חמץ ליכא למימר הך סברא דגם אם המחווה מקרי האיסור בעין ואין זה דומה לחלב וכלאים דשם האיסור נקרא עליהם כשהיו בעין והא ראייה דהתוס' לא כתבו דבלא"ה הוי מצי למפרך כי אם אחלב ולא הזכירו חמץ אבל רבינו שמואל הזכיר גם חמץ דהיינו שמשוה חלב לחמץ אף שנימוח כיון שגוף האיסור נימח ודוק בסברא זו] וצ"ל כמו שכתבו התוס' לקמן בחלב דג"כ ה"ל להקשות בלאו הכי אלא כיון דכתיב ביה אכילה בהדיא פריך מניה כן צריכין נמי לומר גבי חמץ דבלא"ה הוי מצי למיפרך אלא דפריך הואיל וכתיב ביה אכילה בהדיא ומעתה שפיר מקשים התוספות הא אין אכילה בחמץ ע"כ לאו למעוטי שותה הוא אתי דהא כולל גם הנאה דהא חמץ בפסח אסור בהנאה ומתמצים התוספות דהאי אכילה דכתיב גבי כרת דוקא הוא דהנאת חמץ לית ביה כרת וא"כ שפיר פריך מאכילה דכתיב גבי כרת ומעתה אפילו אי הוה בהנאת חמץ כרת אפ"ה הוי צריך הנפש לרבות השותה דאף דליכא למעט שותה מאכילה דכתיב ביה הואיל וגם הנאה היא בכלל מ"מ הוי ממעטינן שותה מסברא דהואיל ואינו בעין והתורה לא אסרה החמץ אלא כשהוא בעין כמו שכתבו התוס' גבי כלאים והשתא מתורץ קושיית המ"ל דשפיר מקשים התוספות בפסחים יהיה הנהגה מחמץ בפסח בכרת דהיינו כשנהגה מן החמץ כשהוא בעין ואין לומר מדאיצטריך הנפש לרבות השותה זה אינו דמ"מ צריך לרבות שותה דאי לאו הכי הוי אמינא דאינו חייב בהנאת חמץ אלא אם נהגה ממנו כל שהוא בעין שם בגמרא בשלמא הקפה את הדם ואכלו כו' לכאורה שפת יתר הוא דבלאו הך בשלמא הוי מצי להקשות אהך דהמחה את החלב וגמעו אמאי יהיה חייב הא אכילה כתיב ביה ואין לומר דרוצה לתרץ דעל הקפה את הדם למה יהיה חייב הא נשתנה מברייתו דדם הוא דבר צלול ועומד לשתיה א"כ הוי האכילה שלו שלא כדרך הנאתן זה אינו דהא הלאו שנאמר בדם בלשון אכילה נאמר לא תאכלו כל דם לכן נ"ל דבלאו הך בשלמא לא הוי מצי למיפרך על המחווה את החלב וגמעו הא אכילה כתיב ביה דיש לדחות דע"כ הלשון אכילה אין הפירוש אכילה דוקא ויגיד עליו ריעו דהא בדם עיקרו לשתיה שהוא דבר צלול ואפ"ה נאמר אצלו לשון אכילה הרי דהתורה קראה לשתיה אכילה וא"כ לכך גם המחזה את החלב דהשתיה מקרי אכילה ולכך קאמר הגמ' להקדים הקדמה זאת דבשלמא בדם אם הקפה דם ואכלו שהוא חייב וא"כ לכך נאמר בדם בלשון אכילה להורות דגם בהקפה את הדם ואכל אף שנשתנה מברייתו אפ"ה חייב דאחשיבי אחשביה וא"כ מזה לא מוכח דהתורה קראו לשתיה אכילה ושפיר פריך דהמחווה וגמעו למה יהיה חייב הא אכילה כתיב ביה ולשון אכילה אינו כולל שתיה ואף דבדם נאמר ג"כ לשון אכילה באמת הוא מורה על אכילה ממש דהיינו בהקפה את הדם.

ואין להקשות השתא מנ"ל דאם שתה את הדם שיהיה חייב דלמא אינו חייב עד שיקפה הואיל ולשון אכילה ממעט השתיה כמו שמקשה חלב הגה"ה וחזן מזה יש ליישב קושיית המ"ל דמדאצטריך נפש ליכא להוכיח דע"כ לר' יוסי אתיא הנפש לדרשא אחרינא כמ"ש התוספות ד"ה חלב לא אתי מניה ע"שחלב כמו כן קשה על הדם שלא יהיה חייב אלא עד שיקפה ויעשה ממנו אוכל.

זה אינו דדם צלול מסברא ידעינן דחייב דעיקר שם דם נופל על דם הצלול כמו שאמרין במס' מנחות (דף כא ע"א) ע"ש דדם הראוי למזבח לזריקה קרוי דם שהוא חייב עליו ומסברא לא הוי חייב אלא על הצלול ולא על הקרוש ולכך מרבה הקרא בלשון אכילה אפילו קרוש והקפה שנעשה אוכל שהוא חייב ועיין בסוגיא דמנחות: שם ע"ב בתוס' ד"ה לכתוב בשרצים ובמה הצד חד מכלהו לא אתיא וכו' ושמא לא הייתי אומר אלא לענין איסור אכילה אבל לענין טומאת נבילות עוף טהור לא עכ"ל דברי התוס' צריכין ביאור דלפי דבריהם קשה מאי קאמר הגמרא לעיל לא לכתוב בנבילה ותייתי מהנך הא צריך לכתוב בנבילה לענין טומאה דאי הוי גמרינן מחלב וחמץ לא הוה אתי מנייהו אלא לענין אכילה אבל לענין טומאה לא כמ"ש התוספות וצריכין אנו לומר דאי הוי אתיא מחמץ ומחלב שפיר גם לענין טומאה נ"מ דהואיל וגבי חמץ וחלב לא שייך טומאה א"כ ילפינן מנייהו דכמו בהנך שותה הוי כאוכל גם בנבילה הוי שותה כאוכל ודון מינה ואוקי באתרי' דגבי נבילה שהאכילה מטמא דנבילות עוף טהור מטמא בגדים בבית הבליעה ולא שייך לומר דמה חלב וחמץ שאינו מטמא בשותה דהא גם באוכל אינו מטמא דבהנך לא שייך טומאה כלל אבל בנבילות עוף הטומאה תלויה באכילה אבל כשנילף נבילה במה הצד משרצים וחד מהנך שפיר כתבו התוס' דלא הוה ילפינן מנייהו טומאה כיון דאתיא במה הצד משרצים וחד מהנך ליכא למילף אלא דבר שהשרצים וחד מהנך שהוא חלב או חמץ שוים דהיינו באכילה אבל בטומאה אינו שוה שזה מטמא והנך אינן מטמאין כן צריכין אנו לדחוק בדברי התוס' וצ"ע: פרק עשירי דף קלא ע"ב בגמרא אמר לך רב תנאי היא קשה לי מנ"ל לרב דטעמא דתנא דברייתא דדריש יכפר אלו הלויים דשבת לוי לא אקרי עם דלמא כ"ע ס"ל דשבת לוי אקרי עם רק טעמא דדריש יכפר אלו הלויים הואיל וכתוב עם הקהל ושבת לוי לא אקרי קהל כדאמרין במס' הוריות (דף ו ע"ב) אמר ר"א ב"י שבת לוי לא אקרי קהל דכתיב הנני מפרך והרבתיך ונתתיך לקהל עמים כל שיש לו אחוזה מקרי עם וכל שאין לו אחוזה כו' אמנם י"ל דרב סבר כרבא דשבת לוי אקרי קהל ולית ליה להך דר"א ב"י שם בהוריות ע"ש וא"כ ע"כ טעמא דתנא דדריש יכפר אלו הלויים לאו משום דלא אקרי קהל אלא משום דלא אקרי עם ושפיר מספקא ליה לרב אי כהאי תנא אי כהאי תנא אך קשה על הגמרא מאי פריך ורב אי ס"ל כהאי תנא לימא אי כהאי תנא לימא דלמא רב ס"ל כהאי תנא דדריש יכפר אלו הלויים רק שהיה מסופק בטעמא דהאי תנא דלא דריש עם הקהל אלו הלויים אי טעמא דידי' הוא משום דשבת לא אקרי קהל כראב"י בהוריות אבל עם מקרי או אי טעמא דהאי תנא משום דשבת לוי לא אקרי עם.

ונ"ל לתרץ דלכאורה קשה איך ס"ד למימר דשבת לוי לא אקרי עם הא מקרא מלא הוא דכתיב ויהי בשלח פרעה את העם והרי שבת לוי ג"כ יצאו ממצרים והם בכלל העם. אך זה יש לדחות ולומר דשבת לוי אינן בכלל הואיל ולא נשתעבדו בעבודה במצרים לא

היו צריכין שילוח א"כ קשה מקרא דאח"כ דכתיב ויסב אלהים את העם וגו' וגם בזה בודאי גם שבט לוי בכלל.

וליישב זה נ"ל דהא הך עם מיותר הוא דה"ל לכתוב ועל הכהנים ועל כל הקהל יכפר האי עם ל"ל וצריכין לומר דלמ"ד יכפר אלו עבדים ולוים נתרבו מעם הקהל א"כ קהל אתי לישראל ועם אתי לרבות לויים ולמ"ד יכפר אלו הלויים אבל בעם הקהל אין הלויים בכלל יש לומר דלהכי כתיב עם יתירא לאשמעינן דכי היכא דלויים לא מקרי קהל הואיל ולא נטלו חלק בארץ הכי נמי לא מקרי עם ג"כ ואתי הקרא לאשמעינן דשבט לוי לא מקרי עם וצריך ריבוי גבי יוה"כ מיכפר לרבות הלויים ונ"מ דלויים פטורין ממתנות.

והשתא לפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל דשפיר פריך הגמרא ורב אי ס"ל כהאי תנא לימא וכו' דע"כ למ"ד יכפר אלו הלויים סובר דלויים לא מקרי עם דאל"כ האי עם ל"ל לכתוב רק קהל אלא ודאי דקרא אתי לאשמעינן דגם עם לא מקרי ושפיר פריך הגמרא מאי ספיקא יש לו לרב וצריך הגמרא לתרץ דמספקא ליה אי כהאי תנא אי כהאי תנא ומעתה אני אומר כיון דמהאי קרא נפקא לן דלויים לא מקרי עם הואיל וכתביב עם הקהל יכפר ודרשינן כמו שאין הלויים בכלל קהל כמו כן אינם בכלל עם והנה הטעם דהלויים לא מקרי קהל הואיל ולא נטלו חלק בארץ ולפ"ז י"ל דקודם שנתחלק הארץ לשבטים גם הלויים היו בכלל הקהל וכל זמן שהיו במדבר לא היה יתרון לשאר שבטים על שבט לוי דעדין לא היה להם חלק בארץ ואף אי אמרינן דארץ ישראל מוחזקת היא מאבותינו היינו לכלל ישראל אבל לא לשבטים וא"כ במדבר גם שבט לוי היה בכלל הקהל וממילא היה גם שבט לוי בכלל העם ולפ"ז בפרשת בשלח שפיר נכללו גם הלויים בכלל העם אבל במתנות זרוע ולחיים וקיבה שהוא מצוה לדורות ואם לא היו הלויים בכלל העם ובפרט לר' אלעאי לקמן (בדף קלו ע"א) דסובר הגה"ה ובזה יש השגה על הרב מחבר ספר פרשת דרכים בדרך מצרים סוף דרוש רביעי דכתב מה שנאמר לה' נתן חן העם בעיני מצרים לא היה הלויים מתנות אינו נוהג אלא בארץ בכלל זה דהואיל ושבטו של לוי דיליף לה מתרומה וא"כ כיון לא מקרי עם ולדבריו קשה שהיא מצוה התלויה בארץ ואז מה יענה על קרא ויסב אלהים לא היו הלויים בכלל הקהל את העם וגו' דודאי אף הלויים היה בכלל מספקא ליה לרב אי הלויים חייבים

במתנות ויש בזה ליישב מה שיש לדקדק מסוגיא דקדושין (דף עג) דחמשה קהל כתיבי בפסולי יוחסין וקאמר שם בברייתא חד לכהנים וחד ללויים ור"י אומר כהנים ולויים מחד קרא נפקא הרי דלכ"ע גם לויים אקרי קהל אך אפשר לחלק ולומר דאף דשבט לוי לא אקרי קהל היינו קהל סתמא אבל גבי פסולי יוחסין דכתיב קהל ה' בזה גם שבט לוי בכלל: פרק שנים עשר דף קמ ע"א ת"ש שתי צפרים חיות לאו שחיות בפ"ך לא שחיות ראשי אברים כו' ועוד בין למ"ד טרפה חיה ובין למ"ד טרפה אינו חיה מתנא דבי ר"י נפקא כו' ע"ש בגמרא וקשה לי ולטעמיך אי ציפור גם טמאה במשמע ומחיות או טהורות קא ממעט טמאה ג"כ קשה למה לי מיעוט לטמאות הא מדתנא דבי ר"י נפקא ועוד מקשים התוס' לפי האמת דקא ממעט ציפורי עיר הנדחת או ציפורים שהחליפו בע"ז ג"כ קשה מדתנא דבי ר"י נפקא ועוד מקשים בתוס' גם לשנויי דרבא למעוטי שלא לזווג לה אחר מיעוט דטהורות עדיין קשה חיות למה ליה הא מחוסר אבר ג"כ נפקא לן מדתנא דבי ר"י: ונראה לי ליישב דבשלמא אם גם טמאות נקראו ציפורים א"כ צריך גבי ציפורי

מצורע ג' מעוטים חד למעוטי עוף טמא וחד למעוטי טרפות וחד למעוטי מחוסר אבר ובאמת לא נאמר אלא ב' מעוטים דהיינו חיות וטהורות ודרשינן חד למעוטי טמאות וחד למעוטי טרפות אבל מחוסר אבר לית לן למעט דליכא כי אם ב' מעוטים ומוקמינן הני ב' מעוטים למסתבר יותר דהיינו טמאות וטרפות אבל מחוסר אבר לא מסתבר כל כך דטמאות וטרפות אסורים באכילה להדיוט משא"כ מחוסר אבר שמותר באכילה להדיוט ועוד דתמות וזכרות בבהמות ואין תמות וזכרות בעופות ולפ"ז לא קשה הא מדתנא דבי ר"י נפקא דיש לומר דאיצטריך הני ב' מעוטים למעט טמאות וטרפות דאי הוי ממעטינן מדרשאדתנא דבי ר"י גם מחוסר אבר הוי ממעט ובאמת הקרא אתי לאשמעינן דלא נמעט מחוסר אבר ולכך כתיבי שני מעוטים לטמאות וטרפות להראות דדוקא אלו פסולים לצפורי מצורע אבל מחוסר אבר כשר אבל אי אמרת דציפור טהורה משמע ולא טמאה א"כ יש לנו ג' מעוטים וע"כ ציפור אתי למעט טמאות וחיות אתי למעט מחוסר אבר וטהורות אתי למעט טרפה א"כ שפיר קשה כל ג' מעוטים למה לן הא גם מדתני דבי ר"י נפקא למעט הכל ומאי נ"מ אי ממעטינן להו מהך ג' מעוטים כיון שסופו למעט כל מילי הרי מדת' דבי ר"י ג"כ יש למעט כולה וע"ז מתרץ ר"נ בר יצחק דיש לנו עוד דבר למעט היינו ציפורי עיר הנדחת ורבא מתרץ דיש לנו עוד למעט שלא יזווג לה אחרת ור"פ מתרץ דיש לנו עוד למעט חלופי ע"ז ושפיר צריך ג' מעוטים דהיינו ציפור למעט טמאות וחיות למעט טרפה וטהורות למעט ציפורי עיר הנדחת או חלופי ע"ז או שלא לזווג לה אחרת כל מר כדאית ליה אבל מחוסר אבר באמת לא קא ממעטינן כלל והשתא שפיר צריך כל הני ג' מעוטים להורות דלא דרשינן האי דרשא דתנא דבי ר"י דאי הוי דרשינן הך דתנא דבי ר"י הוי ממעטינן גם מחוסר אבר ובאמת קרא אתי לאשמעינן דמחוסר אבר אינו פסול למצורע ומעתה מיושבים כל הני קושיות דלפי האמת לא דרשינן להך דתנא דבי ר"י לענין ציפורי מצורע (ואל יפלא זאת בעיניך דהא באמת במס' כריתות מוקי ליה כתנאי בהך דתנא דבי ר"י ואף שיש לומר דקאמר שם כתנאי רק אי גמרינן גם מכפר ממכפר כמ"ש רש"י שם בד"ה אף מכשיר ובתוספות שם ד"ה תנאי היא אבל עיקר דרשא דתנא דבי ר"י ס"ל מ"מ יש לומר דפליגי בגוף הדרשא דתנא דבי ר"י וכן משמע ברש"י במס' קידושין (דף נז ע"א) בד"ה תנאי היא ע"ש ודוק): ולפי הנ"ל יש ליישב נמי מה שהקשה המהרש"א על רש"י ד"ה אף בחוץ כו' מכפר שעיר המשתלח דאסור במום וכתב המרש"א אין זה מדוקדק דאיסור טרפה ה"ל למנקט דבהכי קיימינן ע"ש במהרש"א ולפי דברי אתי שפיר דעיקר קושית המקשה מדתנא דבי ר"י נפקא הוא הואיל ואי ציפור קא ממעט טמאה א"כ יש לנו ב' מעוטים וגם מחוסר אבר ממעטינן וקא ממעט הכל וקא פריך מדתנא דבי ר"י נפקא דג"כ יש למעט הכל אבל אי הוי ממעטינן רק טמאה וטרפה ולא מחוסר אבר לא הוי קשיא מדתנא דבי ר"י נפקא דאדרבא הנך ב' מעוטים אתיא להורות דלא דרשינן להך דתנא דבי ר"י כי היכי דלא נמעט גם מחוסר אבר ולפ"ז כיון דעיקר קושיא היא מכח מחוסר אבר דקא פסיל ליה לכך נקט רש"י מום דהיינו מחוסר אבר דמזה הוא עיקר קושייתו ודוק: ועל פי זה יש ליישב נמי דהרמב"ם בסוף פ' י"ג מהלכות טומאת צרעת כתב כל דיני ציפורי מצורע ולא כתב שפסול בו מחוסר אבר והדבר יפלא למה השמיט הרמב"ם דין מחוסר אבר ולא ראיתי מי שהרגיש בזה אבל לפי דברי אתי שפיר דלפי האמת לא פסלינן מחוסר

אבר למצורע מדאיצטריך כל הני מעוטים ולא נפקא לן מהך דתנא דבי ר"י אלא ודאי דאתי להורות דמחוסר אבר אינו פסול למצורע כנ"ל ודו"ק היטב כי נכון הוא מאד: אך יש לומר דכל זה הוא למ"ד טרפה אינה חיה א"כ יש למעט טרפה ממיעוט דחיות ומסתבר יותר למעט טרפה מלמעט מחוסר אבר כנ"ל אבל למ"ד טרפה חיה ליכא למעט טרפה ממיעוט דחיות לפי סוגיא דהכא א"כ ע"כ צריך לומר דמהך ג' מיעוטים דהיינו מציפור קא ממעט טמאות ומחיות קא ממעט מחוסר אבר וממיעוט דטהורות קא ממעטינן של עיר הנדחת או שלא יזווג אחרת או חליפי ע"ז לכל מר כדאית ליה ולפ"ז קשה מנ"ל למעט טרפה וא"ל מדתני דבי ר"י א"כ הדרא ק קשיא לדוכתא דכל ג' מעוטים מיותר דהא הכל יוכל למעט מדתנא דבי ר"י וצ"ל דלמ"ד טרפה חיה באמת לא ממעטינן טרפה מדאיצטריך הני ג' מעוטים ובאמת לא פסול טרפה לציפורי מצורע אך זה קשה לאומרו דהא משנה ערוכה היא בפ' י"ד ממסכת נגעים משנה ה' שחטה ונמצאת טרפה יקח זוג לשניה וע"ש בפ' ר"ע מברטנורא וליכא מאן דפליג אהך מתני' ודרשינן חיות שחיות הם היינו שיכולין לחיות דהא גם ראשי אברים סובר לכלול במשמעות חיות וצריכין אנו לומר דלפי ה"ה"א דטרפות מחיות ממעטינן פריך שפיר הניחא למ"ד טרפה אינו חיה אבל למ"ד טרפה חיה ליכא במשמעות חיות למעט טרפה ועיין בתוספות ד"ה טרפות וכו' אבל לפי האמת דרשינן משמעות חיות שחיות בפ"ך שפיר ממעטינן טרפות שאינן חיות בפ"ך אף למ"ד טרפה חיה ומשמעות חיות שחיות בפ"ך שמותר לך לאוכלה דלאו טרפה הוא אבל לא דרשינן לשון חיות ממש למעט שני מחוסר אבר.

ועוד יש לומר לפי מה דמשני ר"נ דעיר הנדחת ממועט מקרא דטהורות וע"כ דרשינן טהורות שיהיו טהורות בפ"ך א"כ גם טרפה ממועט מהך מיעוטא דטהורות דג"כ אינן טהורות בפ"ך ומחיות קא ממעט עוף שהרג את הנפש שאינו ראוי להחיותו כי אם למסרו לב"ד לסוקלו וקא דריש חיות דקודם שחיטה יהיה ראוי להחיות ולא לסוקול וא"כ ג' מעוטים צריכין אף למ"ד טרפה חיה וציפור למעט טמאות וחיות למעט עוף שהרג את הנפש כמו שמתרץ רבינא וטהורות למעט ציפורי עיר הנדחת וטרפה וחליפי ע"ז שכולן אינם טהורין לפ"ך אבל מחוסר אבר אינו פסול למצורע כנ"ל ודוק: שם ע"א תוספות ד"ה למעוטי צפורי עיר הנדחת וכו' בסוף הדבור וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישו והקריבו אם הוא קרבן כשר כיון דלשרפה קיימא עכ"ל.

הנה מה שכתבו דלשרפה קיימא לכאורה הלשון אינו מדוקדק דה"ל למימר כיון דלהריגה קיימא דהא כתיב ואת בהמתה לפי חרב ועיין במהרש"א שמפרש כוונת התוס' דכיון דלשרפה קיימא כתותי מכתת שעורא ע"ש והוא תמוה שלא העיר בזה כלל לבאר מהיכן למדו רבותינו בעלי התוס' דבהמת עיר הנדחת הוא מן הנשרפין ועיין בתוס' מס' סוטה (דף כה ע"ב) בד"ה לאו כגבוי דמי כתבו דדבר שהוא אסור בהנאה כתותי מכתת שעורא דהוה כעפרא בעלמא וליכא שיעורא אף דלא קיימא לשרפה וא"כ גם בהמת עיר הנדחת אסור בהנאה אמנם מתוס' במס' סוכה (דף לה ע"א) בד"ה לפי שאין בו היתר אכילה משמע דס"ל להתוס' דדוקא בדבר שמצותו בשרפה אמרינן כתותי מכתת שעורא ע"ש ונלע"ד דס"ל לרבותינו בעלי התוספות דלאחר שהרגו כל בהמה אשר בתוך עיר הנדחת שוב חייב אח"כ לשרפה ולא אמרינן דלאחר הריגה כבר נעשה מצותה דעדיין

הנבילה היא בכלל שלל העיר שנאמר בה ואת כל שללה תקבוץ לתוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה וכו'.

ואין זה דומה לשער ראש של בני אדם דמסיק במסכת סנהדרין (דף קיב ע"א) דמותר הואיל ומחוסר תלישה זה הוא בשער אדם שכל זמן שלא תלשו מראש האדם שבתוכו אינו בכלל שלל העיר דהאדם וכל מה שמחובר לו בתולדה אינו נופל עליו שם שלל העיר מה שאינו כן הבהמה אשר בתוך עיר הנדחת היא בכלל שלל העיר ואף שהכתוב טעון הריגה לכל הבהמה אשר בתוכה מ"מ אף אחר הריגה לא יצאה מכלל שם שלל העיר דגם הנבילות הם שלל העיר כמו שאר מטלטלים וחפצים ולזה כווננו התוס' לומר דלשרפה קיימא ואף אחר שנהרגה הבהמה עדיין עומדת לשרפה וכך הוא המשך וכוונת התוספות בדבור הזה דלפי מה שהקשו מתחלה למאי צריך קרא בציפורי מצורע למעט צפרי עיר הנדחת הא כבר נפקא לן מתנא דבי ר"י דכיון שאסורה בהנאה לא קרינן ממשקה ישראל ואינו ראוי לכפרה שוב נלמד מכשיר ומכפר וע"ז תירצו התוספות אפשר דלא ממעטינן ממשקה ישראל אלא דבר שלא היה לו שעת הכושר כמו ערלה וכ"כ אבל ציפורי עיר הנדחת היה לה שעת הכושר והלכך אפילו לכפרה מותרת דאי משום הנאה מצות לא להנית נתנו.

וע"ז מסיק התוספות וכתבו וצ"ע בבהמת עיר . הנדחת אם עבר והקדישו והקריבו אם הוא קרבן כשר וכוונת התוס' בזה דלפי דבריהם הקודמים ע"כ צריכין לומר דבהמת עיר הנדחת כשר לקרבן בדיעבד דלכתחלה בודאי אין להקריבה דהא אפילו קדשי מזבח בתוכו יפדו ואינן נקרבים משום מאיסותא עיין במסכת סנהדרין (דף קיב ריש ע"ב) ברש"י ד"ה היו בה קדשי מזבח ע"ש] דאי ס"ד לומר דאפילו בדיעבד פסול בהמת עיר הנדחת שהקדישו ושהקריבו הדרא הקושיא לדוכתא למאי צריך קרא למעט צפרי עיר הנדחת לשחוטא של מצורע הא מתנא דבי ר"י נפקא דיליף מכשיר ומכפר וכמו שבהמת עיר הנדחת פסול להקרבה כמו כן פסול צפרי עיר הנדחת להכשיר את המצורע אלא ע"כ צ"ל דצפרי עיר הנדחת אפילו לכפרה מותרת ועל זה קא מתמהו התוס' וכתבו וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישו והקריבו אם הוא קרבן דלפי דבריהם לעיל מוכח דכשר להקרבה וזהו נגד הסברא חזא דלא עדיף משור הנסקל דקיי"ל הקדישו אינו מוקדש ואיך יכול להקריב חולין בעזרה כיון שלא חל קדושה עליו ועוד דבהמת עיר הנדחת אפילו מצד עצמותו איך יתרצה לקרבן דהא עומד לשרפה דאפילו אחר הריגה חייב לשורפו שהוא בכלל שלל העיר כמו שכתבתי לעיל ואיך יהיה כשר אם עבר והקריב בהמה שהיא עומדת לשרפה והיא חרם כשאר שלל עיר הנדחת כן נלע"ד לפרש ושמעתי שרבים משתבשים בכוונת דברי התוס' האלה וסברי דמה שכתבו התוס' וצ"ע בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישו וכו' הוא ענין בפני עצמו והוא חקירה וספיקא לרבותינו בעלי התוס' אם עבר והקדישו בהמת עיר הנדחת אם הוא כשר והשיאו כוונת התוס' לדברים רחוקים ועי"ז נתקשו בדברי התוספות אבל האמת הוא כמו שכתבתי ודברי התוס' נכונים: ודע דהרמב"ם בפ"ד מה' עכו"ם הלכה י"ב פסק דבהמת עיר הנדחת שנשחטה אסורה בהנאה והכ"מ טרח למצוא סמך מהיכן נלמד שהיא אסורה בהנאה ונדחק מאד להוכיח כן מסוגיא דמסכת סנהדרין (דף קיב ע"א) דבעי ר"ת שם אם מהני שחיטת בהמת עיר הנדחת לטהרה מידי נבילה לפי חרב אמר רחמנא ל"ש

שחטה מישחט ל"ש קטלה או דלמא כיון ששחטה מהני ליה שחיטה וקאי בתיקו ומזה שפט מרן הכ"מ להוכיח שהיא אסורה בהנאה דאם היא מותרת בהנאה פשיטא דלא מטמא ע"ש בכ"מ.

ואני בעניי לא זכיתי להבין דבריו דזה ודאי דאין טומאת נבילה תליא באיסור הנאה דאף אם היא מותרת בהנאה אפ"ה יכול להיות דאין שחיטה מטהרת בהמה של עיר הנדחת והוה כנהרגה וגם להיפך אפילו אם היא אסורה בהנאה אפ"ה יכול להיות ששחיטה מטהרתה מידי נבילה ואינה מטמאה ובעיא דר"ח הוא רק לפי שאמר הכתוב לפי חרב איך הוא משמעות הקרא אם לפי חרב שיש לה דין הריגה ואפילו קטלה ע"י שחיטה הוה כנהרגה ואין השחיטה מטהרתה מידי נבילה או דלמא אפ"ה מהני לה שחיטה לטהרה מידי נבילה דגם בשחיטה מקיים בה הריגה לפי חרב כיון שמתה ע"י סכין של שחיטה אף ששחיטה פועל בה לטהרה מידי נבילה.

אמנם לענ"ד בלא"ה מוכח דבהמת עיר הנדחת אסורה בהנאה אף לאחר ששחטה דעדיין היא בכלל שללה של עיר הנדחת דצריך קיבוץ לתוך רחוב העיר ולשרפה וחרם כתיב בכלל שלל העיר כמו שכתבתי לעיל ודבר שנאמר בו חרם אסור בהנאה ולא שייך בבהמת עיר הנדחת לומר דכיון שנתקיים בה הריגה כבר נפסק ממנה איסור עיר הנדחת דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו דעכ"פ לא יצאה מכלל חרם בשלל העיר וצריכה לשרפה עם שאר שלל העיר כמ"ש לעיל לפרש דברי התוס' שכתבו דלשרפה קיימא ומה שצוה הכתוב לשרוף את בהמת עיר הנדחת הוא מצוה יתירה שלא לשרפה בחיי אפשר משום צער בעלי חיים ואפילו א"א דצער בעלי חיים לאו דאורייתא אפ"ה קפיד הקרא להרוג את כל החיים הנמצא בתוך העיר הנדחת יהיה מה שיהיה אדם או בהמה והוא מכלל החוקים שצוה לנו הקב"ה.

דף קמא ע"א בגמרא מאי, אולמיה האי עשה מהאי עשה ס"ד הואיל ואמר מר גדול השלום וכו' והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בתשמיש המטה ליתי עשה וכו' רש"י בד"ה אסור בתשמיש המטה כמאן דאמר במועד קטן ימי ספירו ק"ו לימי חלוטו עכ"ל והקשה בספר שאגת אריה סי' ל"ג הא במסכת מועד קטן פליג בזה ר"י ב"י ור' יהודה (בדף ז ע"ב) דר' יהודה סובר דדוקא בימי ספירו אסור בתשמיש המטה אבל בימי חלוטו מותר ולפ"ז למ"ד ימי ספורו ולא ימי חלוטו אין כאן גדול השלום דהא כל כמה דאינו מביא ציפורין לא יצא מימי חלוטו דע"י ציפורין בא לימי ספורו וכיון דלא הביא ציפורין אינו אסור בתשמיש המטה וא"כ אין כאן משום גדול השלום ומשום כך פי' רש"י דאתי' כמ"ד ימי ספורו ק"ו לימי חלוטו ולפי זה אכתי תקשה למ"ד ימי ספורו ולא ימי חלוטו תשלח לדבר מצוה למה לי פשיטא דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה.

ואין לומר דהך מ"ד דסובר ימי ספורו ולא ימי חלוטו לית ליה האי דרשא דתשלח לדבר מצוה הא מסוגיא דהכא מוכח דכ"ע ס"ל להך דרשה דהא פריך הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו וכו' הרי מוכח דליכא מאן דפליג אהך דרשא דתשלח לדבר מצוה וביותר קשה דהא אליבא דר"י קא פריך הגמרא הכא ותו לר"י דאמר שלח מעיקרא משמע וא"כ השקלא וטריא קאי אליבא דר"י והרי ר"י הוא דפליג שם במסכת מועד קטן וסובר דימי ספירו ולא ימי חלוטו (הנה קושיא זו יש לדחות כפי שראיתי בש"ס של אאמ"ו הגאון

זצ"ל במס' מועד קטן שם מחק ר' יהודה וגרס רבי וכתב על הגליון עיין בת"כ וכן הוא בתורת כהנים שגרס שם דרבי הוא דפליג על ר' יוסי בר"י וסובר ימי ספירו ולא ימי חלוטו ובודאי כוונת א"א הגאון זצ"ל שמחק ר' יהודה וכתב רבי הוא ליישב קושיא זו דלא תקשה איך מתרץ הגמרא אליבא דר"י הכא כמ"ד ימי ספירו וכ"ש ימי חלוטו הרי ר' יהודה בפירוש פליג וסובר ימי ספירו ולא ימי חלוטו ולכך גרס כגירסת תורת כהנים דרבי הוא בר פלוגתא דר"י ב"י אמנם אעפ"כ קושית השאגת אריה במק"ע דסוף סוף קשה על הך מ"ד דימי ספירו ולא ימי חלוטו תשלח לדבר מצוה למה לי כנ"ל).

ונראה ליישב דהנה עוד מקשה בספר ש"א על הרמב"ם בפ' י"ג מהלכות שחיטה הלכה י"ט כתב אסור ליטול אם על הבנים אפי' לטהר את המצורע שהיא מצוה ואם לקח חייב לשלח ואם לא שלח לוקה שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה ולא תעשה דוחה עשה עכ"ל הרמב"ם ז"ל והקשה בספר שאגת אריה דלמאי צריך הרמב"ם לכתוב הטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הא אפילו עשה גרידתא נמי אינה נדחית מפני עשה כמו שמפורש בסוגיא דהכא דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה.

ועוד דדברי הרמב"ם סותרים רישא לסיפא דמתחלה כתב דאין עשה דוחה ל"ת ועשה משמע הא עשה דוחה עשה ואח"כ סיים וכתב אבל ל"ת ועשה דוחה עשה משמע דדוקא ל"ת ועשה דוחה עשה אבל עשה גרידתא אינו דוחה לעשה ודברי הרמב"ם לא רישא סיפא ולא סיפא רישא עיין שם בשאגת אריה שהאריך מאד בזה.

ואני לא ידעתי מאי קשיא ליה ואיך קא מדייק מדברי הרמב"ם האלה דס"ל דעשה דוחה עשה די"ל דגם הרמב"ם סובר כפשטא דסוגיא הכא דאין עשה דוחה עשה ומה שכתב הרמב"ם דטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה צריך לזה הואיל ופסק דאם לא שילח לוקה ומטעם דאין עשה דוחה עשה לא הוי מחייב מלקות דהוי אמרינן דנהי דאין עשה נדחה מפני העשה מ"מ הלאו נדחה מפני העשה ואינו לוקה כמו שכתבו התוס' בד"ה לא צריכי בשם הריב"א ולכך צריך הרמב"ם לכתוב דאין עשה דוחה ל"ת ועשה היינו לאפוקי מפירוש הריב"א וס"ל להרמב"ם דגם הלאו נשאר בתוקפו ולוקה עליו דכל לאו שיש בהדי עשה גם הלאו לא נדחה מפני העשה ואלים ליה ללאו זה ללקות עליו.

אך אי קשיא הא קשיא למה לא הביא הרמב"ם הך אוקימתא דגמרא דאפילו אם נטלה ע"מ לשלח דליכא לאודלא תקח אלא עשה גרידתא דשלח תשלח אפ"ה אינה נדחית מפני עשה דטהרת מצורע ואף שהרמב"ם אתי לאשמעינן חידוש דין דלוקה היכא דעבר על לאו דלא תקח אפילו לטהרת מצורע דלא כדעת הריב"א כנ"ל מ"מ היה לו להרמב"ם להביא גם דין דנטלה ע"מ לשלח כאוקימתא דגמרא דגם בזה איכא חידוש דין דאף אם נטלה ע"מ לשלח דליכא אלא עשה גרידתא אפ"ה אינו נדחה מפני עשה דטהרת מצורע.

וליישב זה נקדים לתרץ קושית השאגת אריה הנ"ל על המ"ד דימי ספורו ולא ימי חלוטו למה לי תשלח לדבר מצוה דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה כיון דבימי חלוטו מותר בתשמיש המטה ליכא משום גדול השלום כו'. ולי נראה ליישב זה ולפרש פ"א אחר בגמרא והוא על פי מה דמקשים התוס' שם במסכת מועד קטן (דף ז ע"ב) בד"ה מאי דלא גלי לא גלי דמקשים למה אין רבי דורש האי ק"ו דימי חלוטו מימי ספורו הא אדם דן ק"ו מעצמו ע"ש שהתוס' מתרצים קושיא זו בדוחק (ועיין בקרבן אהרן בתורת כהנים

פר' מצורע שדוחה לתירוצי התוספות) ולי נראה לפרש טעמא דרבי דלא דרש להך ק"ו ימי חלוטו מימי ספורו דרבי הוכיח לעצמו דע"כ מותר בתשמיש בימי חלוטו דהא כיון דכתב רחמנא תשלח אפילו לדבר מצוה דהיינו דעשה דטהרת מצורע אינו דוחה לעשה דשילוח הקן מזה מוכח דימי ספורו ולא ימי חלוטו דאי אמרת ימי ספורו וק"ו לימי חלוטו וגם בימי חלוטו אסור בתשמיש המטה לא הוי אמרה תורה דעשה דטהרת מצורע יהיה נדחה מפני עשה דשילוח הקן דהא גדול השלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים מכ"ש שיהיה נדחה העשה דשילוח אלא ודאי מדאמרה התורה דאין עשה דשילוח הקן נדחה מפני עשה דטהרת מצורע ע"כ שאין אסור בתשמיש המטה בימי חלוטו ולא אמרינן האי ק"ו ימי ספורו וכ"ש ימי חלוטו ולכך אין עשה דטהרת מצורע דוחה עשה דשילוח הקן דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה דבעשה דטהרת מצורע ליכא שלום בין איש לאשתו דמותר בתשמיש בימי חלוטו.

ומעתה טעמא דרבי דלא דרש הך ק"ו דימי ספורו וכ"ש לימי חלוטו הוא הואיל וידעינן מהאי דרשא דתשלח אפילו לדבר מצוה אבל אי לא הוי נאמר הך רבויא דתשלח אפילו לדבר מצוה באמת הוי נלמד הך ק"ו לימי חלוטו מימי ספורו ולפ"ז מתורץ תמיהת השאגת אריה וכך הוא הפירוש בגמרא סלקא דעתך הואיל ואמר מר גדול השלום שבין איש לאשתו כו' מהו דתימא כיון שאסור בתשמיש המטה ליתי עשה ולידחי עשה דשילוח הקן וזה גופא הוה אמינא דגם בימי חלוטו אסור בתשמיש מכח ק"ו מימי ספורו וא"כ משום ביטול תשמיש המטה הוי אמינא דלידחי עשה דשילוח משום שלום שבין איש לאשתו דה"א דגם בימי חלוטו אסור בתשמיש לכך נאמר תשלח אפילו לדבר מצוה ועשה דטהרת מצורע אינו דוחה עשה דשילוח הקן מזה מוכח דימי ספורו ולא ימי חלוטו אבל אי לא הוי נאמר תשלח אפי' לדבר מצוה הוי אמרינן ימי ספורו וק"ו לימי חלוטו ודוק בלשון רש"י דכתב כמ"ד ימי ספורו וק"ו לימי חלוטו ולא כתב דאתי' כמ"ד ימי ספורו וק"ו לימי חלוטו אלא הוא הדבר שדברתי וכוונת רש"י כמ"ד ימי ספורו וק"ו לימי חלוטו היינו הכי הוי אמינא אי לא הוי כתיב תשלח לדבר מצוה אבל השתא שנאמר תשלח באמת דייקנן מניה מדאמר רחמנא דעשה דטהרת מצורע אינו דוחה לעשה דשילוח הקן ע"כ מצורע מותר בתשמיש המטה בימי חלוטו.

ולפ"ז מתורץ נמי דהרמב"ם לא צריך להביא הך דין דאם נטלה ע"מ לשלח דעשה דטהרת מצורע אינו דוחה לעשה דשילוח דלדידן ליכא בזה שום חידוש דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה דהואיל וכבר מבואר דין זה דמצורע מותר בתשמיש בימי חלוטו בהרמב"ם בפרק י' מהלכות טומאת צרעת הלכה ו' שפסק דמותר בתשמיש המטה כל ימי חלוטו א"כ ממילא ידעינן דאין עשה דטהרת מצורע דוחה עשה דשילוח הקן דכיון דלית ביה משום גדול השלום מאי אולמא האי עשה מהאי עשה ולכך לא הביא הרמב"ם אלא הך דינא דלוקה כנ"ל ודוק היטב כי נכון הוא: דף קמב במשנה לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה עכ"ל המשנה.

והנה מלשון המשנה משמע דהאי קל וחומר מה מצוה קלה כו' יש לו שייכות למה שהתחיל ברישא דלא יטול אם על בנים אפילו לטהר את המצורע והוא יפלא מה שייכות יש זה לזה: ונראה ליישב דשפיר תלה זה בזה דהנה הא דלא יטול אם על בנים אפילו לטהר את המצורע נפקא לן לעיל בגמרא (דף קמא ע"א) מדכתיב תשלח מ"מ אפילו לדבר מצוה ופריך הגמרא למאי צריך קרא לזה מאי אולמא האי עשה מהאי עשה ומתרץ הגמרא דאיצטריך קרא דלא יטול אפילו לטהר את המצורע דסלקא דעתך אמינא הואיל ואמר מר גדול השלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה ימחה על המים והאי מצורע כיון דלא מטהר אסור בתשמיש המטה וה"א ליתי עשה דידיה ולדחי עשה דשלוח הקן קמ"ל.

ולכאורה יש להקשות דאכתי מנ"ל דלמא באמת דחי עשה דטהרת מצורע לעשה דשלוח הקן הואיל וגדול השלום כו' ואין לומר האי תשלח למה לי דלמא דרשינן האי תשלח לרבות עשה אחרת דהיינו כיבוד אב דאפילו צריך להאי ציפור לכיבוד אביו אפ"ה אמרה תורה תשלח ועשה דשילוח הקן דוחה עשה דכיבוד אב.

ואין לומר דלא צריך קרא לזה דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה זה אינו דה"א דעשה דכיבוד אב עדיפא הואיל והוקש כבודם לכבוד המקום כמו שאמרינן במס' ב"מ (דף לב ע"א) שאם אמר לו אביו אל תחזור שלא ישמע לו מדכתיב את שבתותי תשמורו הא לאו הכי ה"א דיציית ליה הואיל והוקש כבודם לכבוד המקום וא"כ גם הכא בשילוח הקן צריך קרא דתשלח לרבות דעשה דשילוח דוחה עשה דכיבוד אב.

ואין לומר הא כבר ידעינן זה מקרא דשבתותי תשמורו כדדרשינן במס' ב"מ זה אינו דמקרא דשבתותי תשמורו לא ידעינן אלא דעשה דכיבוד אינו דוחה עשה ולא תעשה כדמפורש שם במס' ב"מ אבל גבי עשה דשילוח היכא דכבר נטלה על מנת לשלחה דליכא איסור לאו כ"א מצות עשה דשילוח תשלח כמו שמפורש לעיל בגמרא בזה ה"א דעשה דכיבוד אב דוחה עשה דשילוח ולזה צריך קרא דתשלח דעשה דשילוח דוחה עשה דכיבוד אב וא"כ קשה מנ"ל להגמרא דלא יטול אם על בנים לטהר את המצורע דלמא עשה דטהרת מצורע עדיפא הואיל וגדול השלום שבין איש לאשתו וקרא דתשלח אתי למצות כיבוד אב: ויש ליישב ע"פ דאיתא בקדושין (דף לב ע"א) גבי כיבוד אב דמאכילו ומשקהו ומלבישו משל מי רב יהודה אמר משל בן רב נתן בר' אושיעא אמר משל אב וכן פסקינן להלכתא דמשל אב ולא משל בן והנה לר"נ בר' אושיעא דאמר משל אב מתורץ הקושיא דלעיל דמצוה דשליח הקן לא אפשר שתהיה נדחה מפני מצות כיבוד אב דהיכי משכחת לה דיהיה משל אב דאם כבר נטל האי ציפור האב וזכה בו תו ליכא מצות שילוח דכי יקרא פרט למזומן וצריך להיות משל הפקר וכיון שהבן נטלה כבר זכה בו הבן ותו אין בו מצות כיבוד אב דמצות כיבוד האב הוא משל אב ולא משל בן ולפ"ז שפיר ע"כ אתי קרא דשילוח לרבות לטהרת מצורע דנדחה מפני עשה דשילוח אף שגדול השלום שבין איש לאשתו הואיל ולכיבוד אב לא צריך כיון דאי אפשר להיות משל כי צריך להיות מן ההפקר וממילא הוא משל בן דזכה בו ברישא וליכא מצות כיבוד כיון שהוא של בן: אמנם כל זה אי אמרינן משל אב אבל אי אמרינן משל בן הקושיא דלעיל במק"ע: והנה להכריע אם כמ"ד משל אב או כמ"ד משל בן נראה להכריע

ולהוכיח כמ"ד משל אב דהנה למ"ד משל בן קשה למה צריך לכתוב גבי כיבוד אב למען יאריכון ימיך הא נלמד מק"ו משילוח הקן ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסראמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים כיבוד אב ואם שמאכילו ומשקהו ומלבישו לא כ"ש אבל אי אמרינן משל אב ליכא ק"ו דגבי שילוח הקן איכא עכ"פ פסידא מועטת כאיסר אבל גבי כיבוד אב ואם ליכא פסידא כלל דהא הוא משל אב ולא משל בן.

ואין להקשות איפכא דלכתוב גבי כיבוד אב ואם יאריכון ימיך ולמה לי גבי שילוח הקן ניליף שילוח הקן מק"ו דכיבוד אב אבל זה אינו דאי לא הוי הגה"ה חוץ לדרכנו יש לדחות דלהכי צריך לכתוב בפירוש גבי כיבוד אב למען יאריכון ימיך להיות מצוה שמתן שכרה בצדה ואין ב"ד של מטה מוזהרין עליה כמו דאיתא לעיל (דף קי ע"ב) גבי האי דלא הוי מוקר אבוה אך זה דוחק לומר דלהכי כתב קרא יתירא]: כתב גבי שילוח הקן הוי אמרינן דכיבוד הוא משל בן ודוקא במצות כיבוד שיש בו פסידא רבה יש בו אריכות ימים ולא גבי שילוח הקן ולכך כתב גבי שילוח הקן אריכות ימים ומוכח מניה דכיבוד אב הוא משל אב ולא משל בן.

היוצא מזה דמכח האי ק"ו מוכח דכיבוד אב הוא משל אב ומעתה כך הוא המשך המתניתין לא יטול אם על בנים אפילו לטהר את המצורע וקשה מנ"ל מדכתיב תשלח מ"מ דלמא הקרא אתי לענין עשה דכיבוד אב ולא לענין טהרת מצורע כנ"ל ועל זה קאמר התנא דמתניתין דמה מצוה קלה אמרה תורה למען ייטב לך על מצות חמורות לא כ"ש וא"כ קשה למה כתיב אריכות ימים גבי כיבוד אב כלל נילף מק"ו.

אלא ע"כ צריך לומר דמצות כיבוד אב הוא רק משל אב כנ"ל והשתא מוכח שפיר דהאי תשלח קאי על טהרת מצורע דלכיבוד אב לא משכחת ליה הואיל ומצות כיבוד אב הוא רק משל אב וזה אי אפשר בשילוח הקן כו' ודוק: ובזה יש לומר רמז הדרן עלך שילוח הקן וסליקא מסכת חולין דהיינו מה שמסיים במשנה של מסכת חולין ומה אם מצוה קלה כו' אין לו שייכות כאן ומקומו במסכת אבות בריש פרק ב' או במסכת קדושין (דף לט ע"ב) דשם תנן כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ועוד קשה אי רוצה לסיים מסכת בדבר טוב ומענינו דשילוח הקן דכתיב ביה למען יאריכון ימיך הא בריש פ"ב ממסכת אבות תנן הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות ואיך קאמר כאן ק"ו ממצוה קלה לחמורה ועיין בתיו"ט שם באבות שמקשה זה ומתרץ בשם הרמב"ם על זה דמה שאמר שאין אתה יודע מתן שכרן היינו לענין הטורח המצוה ולא לענין שכר עוה"ב לפני הקב"ה ע"ש בתיו"ט ולפי זה היה לו לתנא דמתניתין הכא במסכת חולין לסיים גם במשנה דאבות דאין אתה יודע שכרן של מצוה והוי זהיר בקלה כבחמורה דגם זה שייך לזה אמנם לפי הנ"ל צריך התנא דמשנתנו להביא הך ק"ו בשביל רישא דלא יטול אפילו לטהר את המצורע ולפי זה כך הוא הרמז הדרן עלך שילוח הקן דנאמר טעמא דלא יטול האם על הבנים אפילו לטהר את המצורע הואיל וכתוב תשלח אפילו לדבר מצוה.

ובזה סליקא מסכת חולין דאל"כ לא הוי ליה לתנא לסיים מסכת חולין בהך ק"ו למצוה קלה כו' וק"ל: שם אמר אמימר הני בייעי דטרפה שיחלא קמא אסירא מכאן ואילך ה"ל זוז"ג ומותר איתביה רב אשי לאמימר ושונן וכו' והקשה הר"ן מאי קושיא דר"א דלמא

אינהו סברי זוז"ג אסור כר"י ואמימר סבר זוז"ג מותר ומתריך דקושיא דר"א לאו מזוז"ג הוא רק דה"פ ושונן וכו' אלמא דכגופה דמיא ותו אין לחלק בין שיתלא קמא לשיחלא בתרא ע"כ.

וא' הגאונים דבזה יש ליישב פירוש רש"י דפירש דשונן קאי על ר"א ור"י ולא פירש דקאי על ב"ש וב"ה כשיטת תוס' די"ל דהרי ק' לרש"י קושית הר"ן דלא מקשי ר"א מידי והוכרח רש"י לפירש דקאי על ר"א ור"י והשתא ל"ל וישונן כו' דזוז"ג אסור דהא פליגי בולד טרפה בזוז"ג משא"כ לשיטת תוספות ואף נמי הא דפירש דקושיא במאי קמפלגי לאו קושיא בפ"ע היא אלא עיקר קושייתו היא א"ה אדמפלגי כו' דלשיטת רש"י ע"כ המקשן נמי ידע דפליגי בזוז"ג דהר"ן מתריך על קושיא דא"ה דבל"ז לק"מ די"ל דפליגי בעיברה ולבסוף נטרפה וכ"ע סברי עלי"א הוא ומיהו ר"א ס"ל דאפ"ה לגבוה מאיס וישונן כו' כיון דאגידה בה כגופה דמיא משא"כ לאמימר ל"ל דפליגי בעיברה ולבסוף נטרפה בעי"א דא"כ קים ליה כר"א דשמותי אלא ע"כ פליגי בנטרפה ולבסוף עיברה וה"ל זוז"ג דאסור ר"א אפילו להדיוט א"ה אדמפלגי כו' והשתא יובן כוונת רש"י דע"כ המקשן נמי ידע דפלוגתתן היא בזוז"ג דל"ל דכ"ע סברי שרי הא ר"א סבר בפסחים זוז"ג אסור ול"ל כ"ע סברי אסור הא אמימר סבר זוז"ג מותר אע"כ דפליגי בזוז"ג ומאי קושיא במ"ק אע"כ דבאמת לאו קושיא בפ"ע היא משא"כ לשיטת תוס' דלא ידע מהברייתא דפסחים ל"ל כהנ"ל ודוק: סליק מסכת חולין מסכת זבחים פרק ראשון משנה כל הזבחים ששחטן שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח וחטאת ור"א סובר אף אשם ומביא הגמ' (בדף י ע"ב) טעמא דר"א הרי הוא אומר כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול וקאמר בגמרא (דף יא ע"א) בשלמא לרבנן דאמרי אשם ששחטו שלא לשמו כשר היינו דאיתקש מנחה לחטאת מנחה לאשם דתני ר"ש אומר קודש קדשים הוא כחטאת כאשם מנחת חוטא הרי היא כחטאת לפיכך קמצה שלא לשמה פסול מנחת נדבה הרי היא כאשם לפיכך קמצה שלא לשמה כשר אלא לר"א למאי הלכתא אתקיש מנחה לחטאת ומנחה לאשם ומתריך הגמרא לאידך דר"ש דתנן שלא בכלי שרת פסולה ור"ש מכשיר ואמר ר' יהודה מ"ט דר"ש אמר קרא קודש קדשים היא כחטאת כאשם בא לעבדה ביד עבדה בימין כחטאת בכלי עבדה בשמאל כאשם ופריך הגמרא ור"ש האי קרא מפיק להכי ומפיק ליה להכי ומתריך הגמרא עיקר קרא כר"י הוא דאתא ומנחת חוטא דפסולה שלא לשמו טעמא אחרינא הוא חטאת טעמא מאי פסולה שלא לשמו דכתיב בה היא מנחת חוטא נמי כתיב בה היא ופריך הגמרא ורבנן למאי הלכתא אתקיש אשם לחטאת לומר לך מה חטאת טעון סמיכה אף אשם טעון סמיכה ע"כ הגמרא: והנה קשה לי מאי פריך הגמרא ורבנן למאי הלכתא אתקיש אשם לחטאת הא במסכת תמורה (דף כ ע"ב) איתא במתניתין תמורת אשם וליד תמורה ירעה ור"א סובר מתה ופי' רש"י (בדף יח ע"ב) בד"ה ימותו דטעמא דר"ש דסובר ימותו הוא הואיל ודרש בזבחים כחטאת כאשם שאתקיש אשם לחטאת וא"כ מאי פריך הגמרא דלמא רבנן דהכא סוברים בהא כר"א ודורשים ההיקש אשם לחטאת לענין דכל מה.

שבחטאת מתה גם באשם ימותו: ונ"ל לתריך דהא הך ת"ק דר"א הוא ר' יהושע כדמפורש בברייתא דר"י סובר דאשם ששחטו שלא לשמו כשרה ור"י לשיטתו ע"כ לא מצי

למדרוש האי הקישא דכל מה שבחטאת ימותו גם באשם יומת ושפיר פריך הגמרא לר"י לשיטתו למאי הלכתא אתקיש חטאת לאשם: ודע דלפי הגירסא שיש במסכת שבועות (דף יב ע"א) וכן הוא במסכת פסחים דמביא הגמרא סיפא דהך מתניתין דתמורה אשם שמתו בעליו ירעה ר' אליעזר אומר ימותו ר' יהושע אומר יביא בדמיו עולה הרי מפורש דר' יהושע אינו סובר כר"א והוא פליג עליו דאשם ירעה וא"כ אין מקום לקושיא הנ"ל.

אך אחר העיון נראה שהוא טעות ואין זה ר' יהושע כי אם ר' אליעזר וכן הוא במתניתין דתמורה הוא מוכח שהוא ר' אלעזר דהא הגמרא במס' תמורה (דף יח ע"ב) פריך ר' אלעזר אדר' אלעזר דר' אלעזר סובר גבי וילד תמורת עולה הוא עצמו יקרב עולה ופריך הגמ' הא ר' אלעזר אומר גבי וילד תמורת אשם יביא בדמיהן עולה בדמיהן אין אבל הוא עצמו לא הרי מפורש דר' אלעזר הוא דאמר במתניתין יביא בדמיהן עולה ולא ר' יהושע והוא טעות שנפל בדפוס וא"כ שפיר קשה דלמא ר"י סובר בהא כר' אלעזר דגם אשם ימותו ודרש ההיקש בחטאת כאשם.

אמנם נ"ל לתרץ דר"י לשיטתו ע"כ אינו דורש ההיקש לענין אשם שימותו דהנה איתא במס' הוריות (דף ו ע"א) ע"ש לשון הגמרא ומאי פריך הגמרא דלמא שאני גבי אשם דלא קרב הולד דכל שבחטאות מתות באשם רועה מש"ה לא יקריב הוא עצמו ומתרץ התוספות דלא נגמרה באשם רועה אלא בהני דשייכי כהלכתו באשם כגון מתו בעליו או נתכפרו בעליו או תמורה או עברה שנתו דכל הני ד' שייכי באשם אבל וילד אשם דלאו כהלכתו הוא דאשם זכר הוא ולא שייך ביה וילד בהא לא נגמרה הלכה עכ"ל התוס' הרי מפורש בתוס' דלענין וילד תמורת אשם לא נאמר ההלכה דכל שבחטאת מתה כו' א"כ הקושיא הנ"ל במק"ע: אך יש לתרץ דהלכה היא לענין המפריש נקבה לאשם וילדה דהנה ר"י בר חנינא אמר בגמ' דתמורה (דף יט ע"ב) מודה ר"א במפריש נקבה לאשם דאין בנה קרב אשם אע"ג במפריש נקבה לעולה סובר ר"א דבנה קרב עולה מודה באשם דבנה לא יקרב אשם ופריך בגמרא אדמשמע דאין בנה קרב אשם לאשמעינן דאין בנה קרב עולה והה"ד לאשם ומתרץ הגמרא אי אשמעינן עולה ה"א עולה הוא דלא קרבה דלא אקדשה לאמה קדושת עוברה אבל אשם דאקדשה לאמה קדושת עוברה ה"א ולדה קרב אשם קמ"ל וא"כ שפיר יש לומר דהלכה היא לענין המפריש נקבה לאשם דאין בנה קרב דבלאו ההלכה ה"א דיקריב כמו שמתרץ הגמרא אליבא דר"א וכאן לא שייך דברי התוס' דלא כהלכתו הוא דעד כאן לא מתרצים התוספות כן אלא גבי וילד תמורת אשם דזה שפיר לאו כהלכתו הוא הואיל ולא מקרי וילד אשם אלא וילד תמורת אשם אבל במפריש נקבה לאשם כיון דאמו קדוש קדושת דמים לאשם דכן מפורש במתניתין שם במפריש נקבה לאשם סובר הת"ק תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה אשם ופריך בגמרא שם למה לי תסתאב כיון דלא חזי למלתא היינו מומה ומתרץ ר"י אמר רב היינו טעמא דאמרינן מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף וקאמר רבא זאת אומרת הקדיש זכר לדמיה קדוש קדושת הגוף ופי' רש"י מדבעי מום אע"ג דלדמיה אקדשיה קדוש קדושת הגוף והא דלא מקרבה משום דאין נקבה בא אשם עכ"ל הרי מפורש דמפריש נקבה לאשם היא מקרי אשם הואיל ונחתא לה קדושת הגוף וא"כ בזה שפיר ולדה וילד אשם ושפיר שייך ההלכה דכל שבחטאת מתה באשם רועה אף לר' נתן: אבל אני אומר דסברא זו תליא בפלוגתא דלת"ק שפיר מקרי זה וילד אשם הואיל וסובר

במפריש נקבה לאשם קדוש קדושת הגוף אבל לר"ש דפליג שם במתניתין וסובר תמכר שלא במום וגם בברייתא שם סובר ר"ש דמפריש נקבה לאשם אינו עושה תמורה הואיל וליכא קדושת הגוף עליו א"כ לר"ש פשיטא דולדה לאשם ולד אשם מקרי ולא צריכין להלכה כלל דודאי בנה לא קרב אשם וגם לא כהלכתו הוא כמו שמתרץ התוס' א"כ הקושיא במק"ע דהא ר' נתן אליבא דר"ש אתי לתרץ דהא ר"ש הוא דאמר אין חטאות הציבור מתות והרי לר' שמעון לשיטתו ע"כ צריכין לומר בולד חטאת לחוד לא נגמר הלכה למיתה כיון דליכא באשם כנגדו שיהיה לרעיה כנ"ל אך קושיא זו יש לדחות דהא דבר זה גופא דכל מה שבחטאת מתה באשם רועה תליא בפלוגתא דהא במסכת תמורה (דף כ ע"ב) במתניתין פליגי בה תנאי ת"ק סובר תמורת אשם ולד תמורה ירעה ר' אליעזר אומר ימותו ר' אלעזר אומר יביא בדמיה עולה הרי דר"א לית ליה הך הלכה דכל שבחטאת מתה באשם רועה וא"כ גם לר"ש י"ל דס"ל כר"א: אבל זאת אומרת דע"כ ר"ש לשיטתו אינו סובר כר"א דהנה רש"י במסכת תמורה (דף יח ע"ב) בד"ה ימותו כתב טעמא דר"א דסובר תמורת אשם ימותו הואיל ודרש כחטאת כאשם בריש מסכת זבחים עכ"ל ורצון רש"י דבמסכת זבחים בריש מסכת סובר ת"ק כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לשם חובה חוץ מפסח וחטאת ור' אליעזר אומר אף אשם ומביא בגמרא שם (בדף י ע"ב) דר' יהושע סובר דלא גמרינן אשם מחטאת ור' אליעזר סובר מדכתיב כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול הרי לר' אליעזר אתקש אשם לחטאת א"כ לכל מילי אתקש והנה שם (בדף יא ע"א) מביא הגמרא ברייתא דתני ר"ש אומר הרי הוא אומר גבי מנחה כחטאת כאשם מנחת חוטא הרי היא כחטאת לפיכך קמצה שלא לשמה פסולה מנחת נדבה הרי היא כאשם לפיכך קמצה שלא לשמה כשרה הרי מפורש דר"ש אינו מקיש אשם לחטאת וע"כ אית ליה ההלכה דכל שבחטאת מתה באשם רועה ולר"נ הקושיא במק"ע הא לענין ולד חטאת לחוד לא שייך הך באשם כנגדו אבל יש לתרץ דהא הגמרא פריך שם לר"א למאי הלכתא אתקיש מנחה לחטאת ומנחה לאשם ומתרץ הגמרא לאידך דר"ש דתנן שלא בכלי שרת פסולה (אם הלך הקומץ שלא בכלי פסולה) ור"ש מכשיר ואמר ר"י ברי' דרבי חייא מ"ט דר"ש אמר קרא קדש קדשים היא כחטאת כאשם בא לעבדה ביד עבדה בימין כחטאת דגבי חטאת כתיב וטבל אצבעו וכל מקום שנאמר אצבע אינו אלא ימין וקומץ בא בזריקת דם) בא לעובדה בכלי עובדה בשמאל (רשאי ולהוליך הקומץ בכלי בשמאל וליתנו ע"ג האישים בזריקת דם האשם שהוא בכלי שלא נאמר אצבע אלא כחטאת וכשר בשמאל לר"ש) ופריך הגמרא ור"ש האי קרא מפיק לה להכי ומפיק להכי ומתרץ הגמרא עיקר קרא לכדר"י בריה דר' חייא ומנחת חוטא דפסולה שלא לשמה טעמא אחרינא הוא חטאת טעמא מאי פסולה שלא לשמה הואיל וכתיב חטאת היא מנחת חוטא נמי כתיב בה היא הרי מפורש אליבא דמסקנא דר"ש יכול לדרוש ההיקש כחטאת כאשם והשתא שפיר יש לומר דר"ש סובר כר"א דדריש כחטאת כאשם ומקיש אשם לחטאת וגם באשם סובר דימותו ולא סבר ליה ההלכה דכל שבחטאת מתה באשם רועה ומתורץ קושיא הנ"ל על ר"נ ולפ"ז אמרתי לתרץ דהגמרא פריך לרבנן למאי הלכתא אתקיש אשם לחטאת וקשה מאי פריך הגמ' דלמא רבנן סברי בזה כר"א דתמורת אשם ושכיפרו בעליה ועברה שנתו ומתה בעליה למיתה אזל מכח ההיקש אשם לחטאת כמו

שסובר ר"א בתמורה ולפי מה שכתבתי לעיל אתי שפיר שקושיית הגמרא הוא אליבא דר"נ דסובר ד' נתנו לרעיה ואחד למיתה ובימי אבלו של משה שכחו איזה הוא למיתה והעמידו כולם למיתה מספק הא בולד חטאת ליכא לספוקי דודאי לאו למיתה נגמר דהא לא שייך כנגדו באשם וא"כ למאי הלכתא אתקיש לחטאת הא באשם לא שייך ולד אשם דהא זכר הוא ואין לומר לענין מפריש נקבה לאשם אתקיש דבנה לא יקרב אשם וימות זה אינו דהא הך בר פלוגתא דר"א במסכת זוהוא ר' יהושע כדמפורש בברייתא ור' יהושע לשיטתו ע"כ ליכא שם אשם במפורש נקבה לאשם דהא בתמורה (דף כ ע"א) תנן בברייתא המקדיש נכסיו והיה בהן בהמות זכרים ונקבות קאמר ר"י זכרים עצמן יקרבו עולות ונקבות ימכרו לצורכי שלמים ופריך ר' חייא בר אבא לר' יוחנן מדאמר ר' יהושע זכרים עצמן יקרבו עולות אלמא סובר דקדושת הגוף אקדשינהו א"ה נקבות אמאי ימכרו לצורכי שלמים הא בעי רעיה ומתרץ הגמרא דסובר ר' יהושע כר"ש דכל מידי דלא חזי ליה לגופא לא נחתא ליה קדושה ע"ש בגמרא א"כ מוכח דר' יהושע סובר גם במפריש נקבה לאשם לא נחתא ליה קדושת הגוף [ע"ש בגמרא] וכיון שכן הוא לא מקרי הולד ולד אשם כמו שכתבתי לעיל ולפ"ז לא שייך כלל לומר לענין ולד חטאת שיהיה כנגדו באשם ולמאי הלכתא אתקיש אשם לחטאת אלא ודאי מוכח דלאו בולד חטאת נגמר למיתה כי אם בד' חטאות האחרים כגון תמורת חטאת או מתה בעליה וכו' וא"כ כיון שמוכח דלא לענין ולד חטאת היה ההלכה למיתה קשה אמאי העמידו על חמש אלא ודאי מדהעמידו על חמש ונסתפקו להו בימי אבלו של משה אם גם ולד חטאת הוא אותו שנגמר למיתה ע"כ לא אתקיש אשם לחטאת לענין מיתה ושפיר פריך הגמרא לרבנן דר"א שהוא ר' יהושע למאי הלכתא אתקיש אשם לחטאת בשלמא לר' אליעזר שפיר י"ל דאתקיש אשם לחטאת לענין שחט שלא לשמה אבל לר"י דפליג עליה בהא קשה למאי הלכתא ומתרץ הגמרא לענין סמיכה ודוק: ולפ"ז שפיר יש נפקותא בהך פלוגתא דר"ל ור' נתן דלר"ל דסובר ד' נתנו למיתה ואחת לרעיה יש לומר דלרבנן אתקיש אשם לחטאת לענין שגם באשם מתה מה שמתה בחטאת ואף דלא שייך בולד חטאת מ"מ אתקיש בשביל אינך שלשה דשייכי גם באשם אבל לר"נ דאמר אחת ניתן למיתה וארבע לרעיה א"כ ע"כ לא ס"ל לרבנן דאתקיש אשם לחטאת לענין מיתה דאל"כ הוי להו להוכיח בימי יהושע דע"כ ולד חטאת לא נאמר למיתה מכח ההיקש אשם לחטאת דלענין ולד חטאת לא שייך להקיש אשם לחטאת דולד אשם לא אפשר דלאו בר אולודי הוא דהא הוא זכר כנ"ל: אבל אני אומר דליכא נפקא מיניה דהא לפי האמת אחר שתירץ הגמרא דאיכא למימר ההיקש אשם לחטאת לענין סמיכה א"כ אפילו לר"נ יש לומר לרבנן דר"א דאתקיש אשם לחטאת לענין מיתה ואפ"ה יש להסתפק איזה מחמש חטאות נאמר למיתה אם נאמר ולד חטאת באמת לא אתקיש אשם לחטאת אלא לענין סמיכה ואי אחד משאר ארבע חטאות נאמר למיתה דשייכי גם באשם א"כ אתקיש אשם לחטאת גם לענין מיתה וא"כ השתא ליכא נפקותא כיון שהעמידו על חמש מספק א"כ גם אותן השייכים באשם מתות מספק אי אתקיש חטאת לאשם א"כ הדרא הקושיא לדוכתא מאי נ"מ יש בפלוגתא דר' נתן ור"ל: ונראה לתרץ דיש נפקותא אחרת.

דהנה במסכת יומא (דף נ ע"א) פריך הגמרא על מה דבעי שם בגמ' שחט ומת מהו שיכניס אחר בדמו אי אמרינן בפר ואפילו בדמו של פר א"ד בפר ולא בדמו של פר

ופריך הגמ' ותיפוק ליה שחטאת שמתו בעליה הוא ולמיתה אזלא ומשני ר' עמרם חטאת הציבור היא ולא למיתה אזלא ומביא ראיה ממשנה דתמורה דאמר ר' מאיר והלא פר יוה"כ וחביתי כ"ג ופסח דקרבתן יחיד הוא ודוחין את השבת ואת הטומאה מכלל דאיכא למ"ד דציבור הוא ופריך ליה רבא ולטעמך דקתני אמר ליה ר' יעקב והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"א וחגיגה דציבור הוא ואינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה מכלל דאיכא למ"ד דיחיד הוא בתמיה אלא לת"ק קא מהדר ליה דשמעין דקאמר קרבן ציבור דוחה וקרבתן יחיד אינו דוחה שבת וטומאה ואמר לו ר"מ קרבן יחיד כללא הוא והלא פר יוה"כ וחביתי כ"ג דיחיד הוא ואפ"ה דוחה ואמר לו ר' יעקב קרבן ציבור כללא הוא והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי וחגיגה דציבור הוא ואפ"ה אינו דוחה כו' אלא נקוט האי כללא כל שזמנו קבוע כו' ופריך אביי לרבא מברייתא דתני פר ושעיר של יוה"כ שאבדו והפריש אחרים תחתיהן כולן ימותו וכן שעירי ע"א כו' דברי ר' יהודה ר"א ור"ש אמרו ירעו עד שיסתאבו שאין חטאת הציבור מתה.

הרי מפורש דמקרי חטאת הציבור וקאמר רבא תני שאין חטאת השותפין מתה ופריך הגמרא ומאי נפקא מניה פ"י רש"י סוף סוף לאו למיתה אזלא ושפיר מתרין ר' עמרם לעיל להא דקשיא לן לעיל דחטאת שמתו בעליו הוא ומאי נפקא ליה לרבא לסלוקי ליה לרב עמרם לעיל ממאי דקרי חטאת הציבור וקרי ליה חטאת השותפין ומתרין הגמרא דלא מייתי כהנים פר בהוראה עכ"ל וקשה לי מאי שקלא וטריא הגמרא אי פר יוה"כ הוא קרבן ציבור או דיחיד אף אם נימא דפר יוה"כ קרבן יחיד הוא אפ"ה לאו למיתה אזלא דהא טעמא דאמרינן דחטאת הציבור לאו למיתה אזלא הוא מפורש בהוריות ובתמורה הואיל וחמש חטאות דגמירא לן למיתה הם וולד חטאת ותמורת חטאת ושמתה בעלי' ושכפרו בעליה באחר ושעברה שנתו וכיון דאיכא בהו וולד חטאת דליכא בציבור שאין ציבור מביא נקבה [ועיין בתוספות לקמן (דף קיב) בד"ה בשעיר נשיא כתב בהדיא לר"ש חמש חטאות המתות הם דוקא בנקבה ולא בחטאת זכר הואיל ולא שייך ביה וולד חטאת ותמיה גדולה הוא על שלא זכרו התוספות סוגיא זו דמסכת יומא] ותמורת חטאת נמי ליכא בציבור דאין ציבור עושה תמורה וכיון דהני ליתא בציבור וביחיד אמורים ולא בציבור כולהו נמי ביחיד אמורים ולא בציבור ולפ"ז אף בפר יוה"כ נמי נימא הכי דלאו למיתה אזיל הואיל וולד חטאת לא שייך ביה דהא הוא זכר וכיון דולד חטאת בנקבה אמורה ולא בזכר א"כ אינך שנגמרה עמו ג"כ בנקבה אמורה ולא בזכר לאפוקי פר יוה"כ דלאו למיתה אזיל.

אמנם הגמרא פריך שפיר לפי מה שתירין ר"ל בתמורה ד' נתנו למיתה ואחת לרעי' א"כ שמא וולד חטאת נגמר לרעיה ואינך ד' אשר שייכים בפר של אהרן (דגם תמורה שייך בפר של אהרן אי קרבן יחיד הוא כדבעי ר' אליעזר לקמן) כולהו בחדא גמירא למיתה בין בחטא' זכר ובין בחטאת נקבה הואיל ולא נגמרה עם וולד חטאת: וגם לר' נתן דמתרין שם ד' נתנו לרעיה וחדא למיתה ג"כ פריך הגמרא שפיר דשמא הך חדא שנגמר למיתה הוא חטאת שמתה בעליה וזה שייך גם בפר של יוה"כ ולא נגמר עם אינך ארבעה אשר בתוכם ילד חטאת: אמנם לפי רש"י במסכת תמורה שכתב דלכך לא הוי דנין אפשר משאי אפשר לר"נ הואיל ובהני ארבע דלרעי' איכא בהו דמצי להיות בין ביחיד ובין בציבור ואפ"ה ביחיד אמורים ולא בציבור (הואיל ואיכא בהו גם אשר אי אפשר להיות

בציבור) א"כ אף אותם חמש דנאמר למיתה אף שיכול להיות בין ביחיד ובין בציבור ג"כ גמרינן מניה דביחיד אמורים ולא בציבור והיכא דאי אפשר משאי דלא גמרינן כגון אי הוי גמירי שלשה בחדא לרעיה ותרי (בחדא) למיתה ואי הוי בעי למילף מה הני תלתא דאי אפשר בציבור וביחיד אמורים אף תרי דלמיתה לא נאמר אלא ביחיד איכא למפריך וכי דנין אפשר משאי אפשר דשמא הני שלשה דלא מתרמי בציבור גמירי בחדא לרעיה והנך תרי השייכים אף בציבור למיתה גמירי בין ביחיד בין בציבור עכ"ל רש"י ע"ש ולפ"ז הקושיא במק"ע אף אי הוי פר של יו"כ קרבן יחיד אפ"ה לאו למיתה אזיל דהא ממנ"ש אי חטאת שמתו בעליה הוא מהנך ארבע דגמירי לרעיה א"כ ליכא לספוקי ביה ובודאי לאו למיתה אזיל וע"כ צ"ל דשמא אותו חדא שנאמר למיתה הוא חטאת שמתו בעליה ואינך ד' הם לרעיה וא"כ שפיר יש למילף דפר של יוה"כ לאו למיתה אזיל דכמו שאותן ד' שנאמר לרעיה איכא בהו ולד חטאת אשר לא שייך בפר של יוה"כ א"כ השלשה שנגמרו עמו ג"כ לא נגמרו בפר של יוה"כ והשתא דנין אפשר משאי אפשר דכמו דבאותן ד' שנגמרו לרעיה איכא בהו שלשה אשר יכולין להיות בפר יוה"כ ובשאר חטאות ואפ"ה לא נגמרו בפר של יוה"כ הואיל ובחדא גמירי עם ולד חטאת א"כ גם אותהחמישי שנגמר למיתה אף שיכול להיות בפר יוה"כ אפ"ה לא נאמר ביה דומיא דהנך ד' שנאמרו לרעיה וא"כ לר"נ פר של יוה"כ לאו למיתה אזלי אף שהוא קרבן יחיד והקושיא הנ"ל במק"ע: אמנם יש לומר הגמרא קאי אליבא דר"ל הואיל ור"ל סובר לעיל בפר ואפילו בדמו של פר וא"כ לר"ל לשיטתו שפיר הוי פר של יוה"כ אזיל למיתה אף שהוא זכר ולא שייך ביה ולד חטאת הואיל ור"ל סובר דארבע ניתן למיתה וחדא לרעיה א"כ שמא אותו חדא שנגמר לרעיה הוא ולד חטאת ואותן ארבעה שנגמרו למיתה בחדא נגמר וכולהו שייכים בפר של יוה"כ כנ"ל ושפיר פריך הגמרא ותיפוק ליה משום חטאת שמתו בעליה על ר"ל דסובר בפר ואפילו בדמו של פר וכל השקלי וטריא קאי אליבא דר"ל ושפיר צריך הגמרא לתרץ דהוי חטאת הציבור אבל אי הוי חטאת יחיד הוי אזיל למיתה: אך כל זה איננו שוה לי חדא דזה דוחק לומר דכל השקלי וטריא קאי דוקא אליבא דר"ל ועוד דלשון ותיפוק ליה משמע שהקושיא הוא על הבעל האיבעיא דבעי מהו שיכנס אחר בדמו וכן פי' רש"י בהדיא בד"ה ותיפוק ליה ע"ש ואי הוי הקושיא על רש"ל הוי ליה להגמרא להקשות בלשון סתירה והא חטאת שמתה בעליה הוא ולפ"ז אי הקושיא ותירוצו היה על בעל האיבעיא א"כ קשה מאי פריך דלמא הבעל האבעי' סובר כר' נתן ולר"נ פר יוה"כ לאו למיתה אזיל אף שהוא קרבן יחיד כנ"ל: ויש ליישב דהגמרא מקשה ות"ל משום חטאת שמתה בעלי' ולמיתה אזלי אליבא דר"ל ואי היה סובר כר"נ היה קשה אותו קושיא ונ"ל דחטאת שמתה בעליה לרעיה אזלי וממנ"פ מקשה דעכ"פ לא קרב דאי לא אזלי למיתה אזלי לרעיה דהנה התוס' מקשים בד"ה חטאת הציבור היא כו' תימא אכתי תקשה נהי דלא אזלי למיתה הא רועה היא דהא ר"ש אמר לקמן אין חטאת הציבור מתה קאמר ירעו ומתרץ התוס' דהאי רעיה דקאמר ר"ש לקמן הוא רק מדרבנן ודוקא התם גזר ר"ש שיהיה ירעו הואיל ונתכפרו באחר לגמרי אבל הכא ששאר אחיו הכהנים לא מתו וגם כהן גדול אחר נתמנה תחתיו לא גזרו להיות רועה ע"כ לשון התוס' ולפ"ז אני אומר דאי הוי ההלכה להיות רועה א"כ לא הוי מצי קריב ולא שייך תירוץ התוספות ומעתה שפיר פריך הגמרא אי הוי פר יוה"כ קרבן יחיד

א"כ ממנ"פ לא קריב דאי אמרינן כר"ל ד' נתנו למיתה וחדא לרעיה א"כ למיתה אזיל דאף דלא שייך ביה ולד חטאת בפר יוה"כ שהוא זכר מ"מ שמא ולד חטאת נגמר לרעיה ומתו בעליה נגמר עם אותן ארבעה למיתה וכולן שייך בפר יוה"כ ולר"נ דסובר ד' נתנו לרעיה ואחד למיתה א"כ קשה איפכא דשמא ולד חטאת דלא שייך בפר יוה"כ נגמר למיתה ומתו בעליה נגמר באותן ארבעה לרעיה וכולהו שייכי בפר יוה"כ וא"כ מדינא הוא לרעיה ולא מצי קרב וא"כ הגמרא פריך ותיפוק ליה דהוי חטאת שמתו בעליה וממנ"פ לא יכנוס אחר בדמי דלא חזי להקרבה דלר' לקיש דינו למיתה ולר"נ דינו לרעיה: אך לאחר העיון הקושיא במק"ע דאפילו אי פר יוה"כ הוי קרבן יחיד אפ"ה איכא למילף דלאו למיתה אזלא דהנה רש"י במסכת הוריות מפרש טעמא דר"י דסובר גבי פר ושעיר של יוה"כ שאבדו והפריש אחרים תחתיהן ימותו הואיל וסובר דאפילו חטאת הציבור מתה ודברי רש"י הם לכאורה נגד המסקנא במסכת יומא (דף סה) דשם מקשה הגמרא על ר"י דסובר גבי שקלים שאבדו או נגנבו ואח"כ נמצאו עולין לשנה הבאה ופריך הגמרא ר"י אדר"י מהאי ברייתא דסובר ר"י גבי פר ושעיר של יוה"כ שאבדו והפריש אחרים תחתיהן כולן ימותו ור"א ור"ש אומר ירעו עד שיסתאבו שאין חטאת הציבור מתה אלמא סובר ר"י דאיך עולה לשנה הבאה ומסקינן בגמרא טעמא דר"י הוא משום תקלה [והתוס' ישינים מקשים שם מאי פריך הגמ' דלמא שאני שעיר ופר יוה"כ דהוי חטאת שנתכפרו בעלי' באחר דימותו ומתרץ דזה הואיל וראויה לשנה הבאה לא מקרי נתכפרו בעלי' דהא אינן באין על חטא מבורר כמו שאר קרבנות יחיד שבאו על חלב ודם ע"ש) וא"כ איך מפרש רש"י טעמא דר"י הואיל וסובר חטאת הציבור מתות (וגם במסכת שבועות (דף יא ע"ב) רש"י בד"ה ימות מפרש הואיל ועברה שנתו לשנה הבאה הוי מחמש חטאות המתות לר' יהודה אפילו בציבור והתוס' שם (בדף יא ע"א) בד"ה פר ושעיר כו' מקשים על רש"י מהך מסקנא דיומא ע"ש): ונראה לי לתרץ דהנה רבנן קמיה דאביי מתרצים במסכת יומא דטעמא דר"י דימותו משום גזרה דחטאת שמתו בעלי' ופי' רש"י שמא ימות הכהן בשנה זו והוי חטאת שמתו בעלי' ופריך הגמרא הא תינח פר שעיר מא"ל גזרה שעיר אטו פר ומשום גזרה ימותו אלא גזרה משום חטאת שעברה שנתו ופריך הגמרא היא גופא חטאת שעברה שנתה היא (דהא לשנה הבאה יהיה עברה שנתו) הא לא קשיא כרבי דתניא שנה תמימה מונה שלש מאות וששים וחמשה יום כמנין ימות החמה דברי רבי וחכמים אומרים מונה שנים עשר חודש מיום ליום ואם נתעברה נתעברה למוכר ופריך הגמרא הא תינח שעיר פר מאי איכא למימר גזרה פר אטו שעיר ופריך הגמרא ומשום גזרה ימותו ועוד חטאת שעברה שנתו לרעיה אזלא דאמר ר"ל חטאת שעברה שנתו רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה אלא אמר רבא משום תקלה ע"כ הגמרא: והתוס' שם בסוף ד"ה ומשום גזרה ימותו כו' מקשים מהא דאמרינן במסכת זבחים כל הזבחים שנתערבו בהן שור הנסקל ימותו כולן כו' ע"ש וקשה לי לפי דברי התוספות העיקר קושיא היא משום גזרה ימותו דהואיל וגזר פר אטו שעיר ולפ"ז קשה מאי פריך הגמרא על רבנן קמיה דמתרצים טעמא דשעיר משום עברה שנתו ופריך תינח שעיר פר מאי איכא למימר הא גבי פר איכא למימר משום חטאת שמתו בעליו כמו שתירצו רבנן קמיה דאביי וא"כ גבי פר הוא טעמא משום חטאת שמתו בעליו וגבי שעיר הוא טעמא משום עברה שנתו וגם על

ר' זירא לעיל לא פריך הגמרא מידי דשמא בשעיר הוא טעמא שלא יאמרו הגורל קבוע משנה לחברתה וגבי פר הוא טעמא משום חטאת שמתו בעליה.

ולפי חומר הקושיא צריכין אנו לומר דהגמרא סובר הואיל ובברייתא תני פר ושעיר של יוה"כ בחד בבא ושעיר של ע"א באינך בבא משמע דפר ושעיר של יוה"כ חד טעמא אית להו ושפיר פריך הגמרא תינח פר וכו' דטעמא דשייך בפר לא שייך בשעיר וטעמא דשייך בשעיר לא שייך בפר והנה התוס' בד"ה משום חטאת שעברה שנתו מקשים מאי פריך הגמרא תינח שעיר פר מאי א"ל הא בפר נמי דינו הוא שיהיה שלש שנים ותו לא ואי עברו שנותיו פסול ומתרצים התוס' דשמא לא גמירי ההלכתא דעברו שנתו ימות אלא בחטאת שהיא כבשה או שעירה דהוי בני שנה אבל בפרים שהם בני שלשה לא גמירי ההלכתא דימותו בשעברה שלשה שנים.

עוד מתרצים התוס' דהגמרא פריך אליבא דר"מ דסובר אף בני ארבע וחמש שנים כשרים בפרים דהואיל וקא מדחק לשנויא משום גזרה דעברה שנתו ולא קא משני משום עברה שנתו ממש ולא דרוצה לתרץ אליבא דכ"ע אפילו כרבי דסובר מונה שלש מאות וששים וחמשה יום א"כ פריך תינח שעיר פר מא"ל לר"מ דסובר פר כשר אף בני ארבע וחמש שנים ויותר דליכא ביה עברה שנתו מאי מתרצי: ומעתה אני אומר דלפי תירוץ שני של התוס' עיקר שקלא וטריא היה הואיל והיה רוצה לאוקמי אליבא דכ"ע ולפי האמת שמתרץ הגמרא טעמא דר"י משום תקלה ומסיק דבתקלה עצמו תנאי היא א"כ לפי האמת ע"כ לא מתוקמי אליבא דכ"ע ולא מרוחינן דבר בהאי תירוץ טעמא משום תקלה דאכתי לאו אליבא דכ"ע הוא ולפ"ז שפיר יכולין לאוקמי טעמא דפר ושעיר הוא משום חטאת שעברה שנתו וכו"י הגלילי וחכמים דסברי פר יותר משלש שנים פסול ולא צריכין כלל לטעמא משום תקלה: ולפ"ז מתורץ הקושיא הנ"ל על רש"י במס' הוריות ובמס' שבועות דמפרש טעמא דר"י משום חטאת הציבור מתה שהוא נגד המסקנא ז"א דלפי האמת דלא קא מיתרץ בהך תירוץ דגמ"ו משום תקלה דלא אליבא דכ"ע הוא א"כ טוב יותר לומר דר"י לטעמיה וסובר דחטאת הציבור מתה וטעמא משום חטאת שעברה שנתה כנ"ל ושפיר מפרש רש"י טעמא דר"י משום חטאת המתות.

אך עדיין יש להקשות הא ליכא למימר דטעמא דר"י הוא בפר ושעיר של יוה"כ משום עברה שנתו הא הגמרא קא פריך ליה מר"ל דאמר עברה שנתו רואין כאלו היא בבית הקברות ורועה ואינו מתה וא"כ הקושיא הנ"ל על רש"י במק"ע: אמנם זה אינו שאף שר"ל סובר כן אמנם רבא פליג על ר"ל דבמסכת תמורה (דף כב ע"א) אמר ר"ל עברה שנתה רואין כאלו היא בבית הקברות כו' ופריך הגמ' ממתניתין דתני עברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום אם משכיפרו בעלים תמות ומתרץ רבא שם דהכי קתני עברה שנתו ואבדה או אבדה ונמצאת בעלת מום אם משכיפרו בעליו תמות דתיתי לריעותא בעינן אבדה ועברה שנתה או אבדה ונמצאת בעלת מום ופריך הגמרא ממתניתין דיומא תנן אם מת אותו שעיר לעזאזל השני ירעה עד שיסתאב לפי שאין חטאת הציבור מתה הא דיחיד מתה וקאמר ר"י בעלי חיים נדחין וכשהוא מתכפר בזוג שני ואיך קמא הוי ליה כעברה שנתה וטעמא דציבור הא דיחיד מתה ומתרץ הגמרא דחויין לחוד ואבודין לחוד ופי' רש"י אמר לך רבא ודאי איכא דחוייה ולא צריך תרתי

לריעותא ומה שתוצתי לעיל עברה שנתו ואבדה לר"ל תריצא וליה לא ס"ל ולפ"ז רבא לא ס"ל כר"ל א"כ לרבא בודאי יש לומר דטעמא דר"י הוא משום עברה שנתו כנ"ל ודוק: עוד יש לומר דר"ל גופא דאמר עברה שנתה אינו מתה לא אמר אלא אליבא דתנא דמתניתין דתמורה ריש פרק ולד חטאת דתני ולד חטאת ותמורת חטאת ומתה בעליה תמות בחד בבא ואח"כ תני שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום אם משכיפרו בעלים תמות בבבא אחריתא ולא תני לכל חמש חטאות בחד בבא כמו שמקשה הגמרא שם באמת על זה אמר ר"ל דהאי תנא סובר בעברה שנתו לחוד אינה מתה וכמו שמוקי רבא אליבא דר"ל שם דצריך להיות תרתי לריעותא אבל ר' שמעון בברייתא דהוריות ותמורה שמחשב כל חמש חטאות בחדא בבא ור"ל מתרץ ליה שם דארבע ניתן למיתה וחדא לרעיה והעמידו על חמש להאי תנא בודאי עברה שנתה הוא אחד מחמש חטאות המתות וגם ר"ל מודה שעברה שנתה ומתה אזלא לר' שמעון (ועיין בתוספות במסכת מעילה (דף ע"ב) בד"ה ולד חטאת בסוף הדבור ע"ש): היוצא מכל הנ"ל דלתירוץ שני של התוס' באמת אמרינן דטעמא דר"י הוא בפר ושעיר של יוה"כ שאבדו דימותו משום עברה שנתו: אבל לתירוץ ראשון של התוספות דכתבו דהלכה היא דוקא בעברה שנתה היינו כשבה ושעירה שהם בני שנה אבל בפר שהוא בן שתיים או שלש שנה לא גמירי הלכתא דימותו בעברו שלש שנים א"כ אין מקום לדברי הנ"ל וע"כ צריכין אנו לתירוץ דהגמרא דטעמא דר"י הוא משום תקלה הקושיא הנ"ל על רש"י במק"ע.

אמנם נ"ל להכריע ולהוכיח כתירוץ שני של חוספות דגם בפר שהוא בן שלשה שנים נמי היא הלכה בעברה ג' שנותיו דלמיתה אזלא והוא בכלל עברה שנתה דאי אמרינן כתירוץ ראשון של תוס' דבפר שהוא בן שלשה שנים לא נאמר ההלכה בעברו שלשה שנים דלמיתה אזלא א"כ מן חמשה חטאות המתות שתיים לא שייכי בפר יוה"כ דהא ולד חטאת לא שייך ביה הואיל והוא זכר כמ"ש לעיל וגם עברה שנתה לא שייך ביה דהא הוא בן שלשה שנים ולפ"ז הדרא הקושיא דלעיל לדוכתא מאי פריך הגמרא (בדף נ ע"א) ותיפוק ליה משום חטאת שמתה בעלי' והגמרא קא שקל וטרי אי פר יוה"כ מחשב קרבן יחיד או ציבור הא אף אם נימא שהוא קרבן יחיד נמי לאו למיתה אזלא דבין לר"ל ובין לר"נ איכא בהדה ארבעה דגמירי בחדא אחד דלא משכחת ליה בפר יוה"כ דממנ"פ או ולד חטאת הוא בהדי הנך ארבעה או עברה שנתה והשתא יש ללמוד סתם מהמפורש דכמו שעברה שנתו או ולד חטאת בשאר חטאות נאמר ולא בתר יוה"כ אף אינך שלשה שנגמרה עמו ג"כ בשאר חטאות אמורים ולא בפר יוה"כ וא"כ פר יוה"כ אף שהוא קרבן יחיד אפ"ה לא נגמר למיתה וא"כ לתירוץ א' של התוס' לא מקשה הגמרא מידי הרי מוכח כתירוץ שני של תוס' דגם בפר שייך עברה שנתו: והנה נראה לי לומר דגם לתירוץ ראשון של תוספות ג"כ הגמרא פריך שפיר ות"ל משום חטאת שמתה בעליה דאי קרבן יחיד הוא הוי אזיל למיתה דהנה בתוס' ישנים מקשי מאי פריך הגמרא ביומא ומאי נפקא מניה הא שפיר יש נפקותא דאי אמרינן דכהנים שותפים הם א"כ אם מת אחד מהם הוי חטאת שמתה בעליה ולמיתה אזלי ואי אמרינן דכהנים ציבור מקרי אם מת אחד מהם הוי מת אחד מהציבור דחייבים דגם ר"י מודה דאין ציבור מתים דנפקא לן מקרא במסכת הוריות דאין ציבור מתים מכפר לעמך ישראל אשר פדית ראוי' היא כפרה זו לכפר על יוצאי מצרים אף שכבר מתו והנה קושיא זו יש לתרץ בפשוט דהנה התוס' מקשים למה

לא אמר נ"מ לאהדורי אטהורים דאי ציבור הוי לא מהדרינן אטהורים הואיל וטומאה הותרה בציבור ואי שותפין הוי מהדרינן אטהורים ומתרץ תוספות הואיל ורבא מגיה בדברי ר"ש אין חטאת השותפין מתה ולר"ש ליכא נ"מ דר"ש סובר טומאה דחוייה בציבור ולפ"ז מתורץ גם קושית תוספות ישנים דלא מצי למימר נפקא מניה אם מת מן הציבור כיון דלר"ש ליכא נ"מ דגם בחטאת השותפין סובר ר"ש לאו למיתה אזלא וא"כ אף אם נימא שותפין מתה אפ"ה לאו למיתה אזלי: אמנם התוס' ישנים מקשים עוד קושיא דאף לר"ש יש נ"מ דאי גרסינן דברי ר"ש אין חטאת השותפין מתה אם כן אם מת אחד מן הב"ד בפר העלם דבר של ציבור חייבין כמו שסבר אביי במסכת הוריות אבל אי גרסינן בדברי ר"ש שאין חטאת הציבור מתה וכהנים מקרי ציבור א"כ יש לומר דר"ש סובר דוקא חטאת הציבור אינו מת אבל חטאת השותפין מתה כמו שסובר רב יוסף במסכת הוריות וא"כ יש נ"מ אי שותפין הוי או ציבור הוי והנה התוס' ישנים מתרצים דהגמרא פריך שפיר לפי המסקנא במסכת הוריות דטעמא דאמרינן אין חטאת הציבור מתה הוא הואיל ובחדא גמירי כל חמש חטאות המתות ואיכא בהו שנים דהיינו ולד חטאת ותמורת חטאת דליתא בציבור וע"כ ביחיד אמורים ולא בציבור הה"ד אינך שלשה אף ששיירים בציבור ג"כ ביחיד אמורים ולא בציבור והשתא טעם זה שייך ג"כ בשותפין ללמוד, דחטאת השותפין אינה מתה דולד חטאת ותמורת חטאת ג"כ ליתא בשותפין וא"כ יש ללמוד דכמו שבהך חמש חטאות איכא שנים דהיינו ולד חטאת ותמורת חטאת דליתא בשותפין כמו כן נמי אינך שנים ביחיד אמורים ולא בשותפין וא"כ שפיר פריך הגמרא מאי נ"מ אי שותפין הוי או ציבור הוי ס"ס לאו למיתה אזלא זהו קיצור תירוץ תוס' ישנים (כי יש בדבריהם אריכות הרבה וגמגומים אשר נפלה בדבריהם בדפוס): והנה לכאורה קשה מנ"ל להגמרא במסכת הוריות להוכיח דר"ש בחדא גמירי ומהאי דיוקא דקא דייק ר"ש ביחיד ולא בציבור מהך דיוקא דייק נמי ביחיד ולא בשותפין וקשה מנ"ל דלמא בחדא גמירי כל חמש חטאות כדי למעט ציבור לחוד ולא משום ציבור: עוד קשה לי מאי פריך הגמרא וכי דנין אפשר משאי אפשר דלמא סובר ר"ש כר"א דסבירא ליה בכל התורה דדנין אפשר משאי אפשר וכה"ג מצינו בגמרא דמנחות (דף פג ע"א) ובמסכת זידן (דף צט) דאיתא בברייתא דדרש זאת התורה לעולה ולמנחה לחטאת ולאשם ודרש מה אשם אין שפיר ושליאקדוש בו דהא זכר הוא אף חטאת אין שפיר ושליא קדוש בו וקאמר בגמרא האי תנא סבר ולדות קדשים בהויתן הן קדושים וגם סבר דנין אפשר משאי אפשר וא"כ גם לר"ש י"ל דסבר דנין אפשר משאי אפשר ואפילו מוכח קצת דהא בהך ברייתא פליגי ר"א ור"ש וסוברים אין חטאת ציבור מתה ולר"י בודאי ילפינן אפשר משאי אפשר א"כ גם ר"ש סובר כן ומאי פריך הגמ': ונ"ל דהגמרא סובר דאף ר' אליעזר דסובר ילפינן אפשר משא"א הוא רק היכא דאית ליה הקישא וכן איתא בגמרא דמנחות (דף פב ע"א וע"ב) דפליג ר"א ור"ע דר"א סבר פסח אינו בא אלא מן החולין וקאמר שם בברייתא ר"א אומר נאמר פסח במצרים כו' ופריך הגמרא ור' עקיבא אי סבר אין דנין אפשר מאי אפשר לוקי במלתיה אי הדר ביה והא דלא גמר מפסח מצרים משום האי פריכא דמה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים האי פריכא הוא דאיכא למימר פסח מדבר יוכיח שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח ואפ"ה אינו בא אלא מן החולין ומתרץ הגמרא ר"ע לדבריו דר"א קאמר לדידי

אין דנין אפשר משא"א לדידך דאמרת דנין מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים כו' וא"ל ר"א ועבדת ופריך הגמרא ור"א לימא ליה פסח מדבר יוכיח ומשני הגמרא לדבריו דר"ע קאמר לדידי דנין אפשר משא"א לדידך ומשום האי פירכא פסח מדבר יוכיח לדידך דאמרת אין דנין אפשר משא"א הרי הוא אומר ועבדת ופריך הגמרא השתא נמי לפרוך אף שנאמר ועבדת וכי דנין אפשר משא"א אמר רב ששת זאת אומרת אין משיבין על ההיקש וכתבו התוס' דר"ע אית ליה האי הקישא לשאר מילי לענין שיהיה הפסח נאכל כליל רק לענין שאינו בא אלא מן החולין לית ליה ההיקש הואיל ואין דנין אפשר משא"א ולפ"ז יש לומר דר"א דסובר דנין אפשר משא"א הוא מטעמא דאין היקש למחצה אבל היכא דליכא ההיקש לא ילפינן אפשר משא"א גם לר"א ולפ"ז שפיר פריך הגמרא וכי דנין אפשר משאי אפשר דהמקשן היה סובר דר"ש מכח סברא קא מדמה מה ולד חטאת ותמורת חטאת שמתו בעליה ליתא בציבור אלא ביחיד אף חטאת שכיפרו בעליה ועברה שנתו ליתא בציבור אלא ביחיד ופריך הגמרא דמכח סברא אין ללמוד אפשר משא"א ומתרץ ר"ל במסכת תמורה דארבע ניתנה וכו' והואיל ובחדא גמירי הוי זה כמו היקש דאתקשי להדדי כביחיד אמורים ולא בציבור ומעתה אני אומר שכך היה השקלא וטריא בסוגיא דהוריות דהגמרא מקשה מה הוי עלה אי גם בשותפין סובר רבי שמעון דאין חטאת השותפין מתה או דוקא בציבור סובר כן ולא בשותפין ומביא הגמרא ת"ש דאמר ר"ש ה' חטאות מתות כו' וילמוד סתום מהמפורש והגמרא כבר ידע דטעמא דר"ש הוא הואיל וכל ארבע חטאות בחדא גמירי או כר"ל ארבע למיתה או כר' נתן ארבע לרעיה כמו שמתרץ הגמרא במסכת תמורה ואפ"ה פריך הגמרא בהוריות וכי דנין אפשר משאי אפשר היינו לענין שותפין דודאי לענין חטאת הציבור שפיר ילפינן דהואיל ובחדא גמירי ולד חטאת ותמורת חטאת ומתו בעליה והני שלשה אינן שייכין בציבור וביחיד אמורים ולא בציבור אף האיך שנים דהיינו שעברה שנתו ושכיפרו בעליה ג"כ ביחיד אמורים ולא בציבור אבל מנ"ל למילף חטאת שותפין דליכא ביה אלא שנים דהיינו ולד חטאת ותמורת חטאת מנ"ל למילף שלשה דשייכים בשותפין משנים דלא שייכי בהו ומשני ר"ש בחד מקום גמיר ובאמת לא יליף מכל שלשה דלא שייכי בציבור אלא מהך שנים דהיינו ולד חטאת ותמורת חטאת דלא שייכי לא בציבור ולא בשותפות ובחד מקום גמיר למעט חטאת ציבור ושותפין שאינו מתה ומעתה יומתק לנפשך לשון הגמרא דאמר ר"ש בחד מקום גמיר ולא קאמר ר"ש בחדא גמירא אלא רוצה הגמרא לומר בזה בחד מקום גמיר דהיינו חד מקום גמיר כדי למילף שותפין וציבור בחדא מחתא ודוק: ולפי זה מתורץ מה שדקדקתי לעיל למה מביא הגמרא במס' תמורה תירוצי דר"ל ור"נ ובמסכת הוריות מביא הגמ' דר"ש בחד מקום גמיר ולפי הנ"ל אתי שפיר דהגמרא מתרץ כן כדי לילף שותפין כנ"ל: ומעתה נראה לתרץ הך קושיא שהקשיתי במה דמפלפל הגמ' אי פר יוה"כ הוי חטאת הציבור או ימוד והא אפי' אי הוי חטאת יחיד ג"כ לאו למיתה אזלא דג"כ יש ללמוד סתום ממפורש מה ולד חטאת ועברו שנתו לא שייך בפר יוה"כ ובשאר חטאות נאמר ולא בפר יוה"כ אף אינך שלשה ג"כ בשאר חטאות נאמר ולא בפר יוה"כ הואיל ובחדא גמירי זה אינו דאין דנין אפשר משא"א הואיל ואיכא לאוקמי ההיקש דבחדא גמירי למעט חטאת הרבים דהיינו של ציבור ושל שותפין וכאן ליכא למימר דבחד מקום גמיר דהא זה הוא היקש אחר דחטאת הרבים

דהיינו ציבור ושותפין גמרינן מולד חטאת ותמורת חטאת דליתא ברבים ולגבי פר יוה"כ
הוי צריכין למילף מולד חטאת ועברה שנתה (דתמורה יש לומר שייך בפר יוה"כ אי
קרבן יחיד הוה דהא הוא אבעי' דלא אפשר).

וא"כ הוי צריכין ללמוד תרי היקשות ואין דנין אפשר משא"א למעט פר יוה"כ הואיל
ואיכא לאוקמי ההיקש למטט חטאת הרבים וא"כ מתורץ הקושי' דלעיל לתירוץ ראשון
של תוס' דבפר לא שייך עברה שנתו ואפ"ה לא ממעטינן פר יוה"כ אי קרבן יחיד הוי
כנ"ל: אבל יש להקשות דלמא לעולם כולהו בחד מקום נגמר ואף חטאת יוה"כ יש למעט
בהאי היקשא דקא ממעט חטאת הרבים וכולהו ילפינן לה מולד חטאת לחוד והכי קא
גמרינן מה ולד חטאת לא שייך אלא בנקבה וליתא בזכר אף האינך חמש חטאות לא
נאמר אלא בנקבה ולא בזכר לאפוקי חטאת הציבור וחטאת השותפין ופר יוה"כ שהם
זכרים אינן מתות אמנם זה אינו דהא כבר תירצתי לעיל דמולד חטאת לחוד ליכא למילף
פר יוה"כ דר"ל מתה דשמא ולד חטאת נאמר לרעי' ואינך ד' שנגמרו למיתה כולם שייכי'
בחטאת יוה"כ ולר' נתן עכ"פ אינה קריבה דשמא ולד חטאת נאמר למיתה ואינך ד'
שנאמרו לרעי' שייכי' בחטאת יוה"כ וא"כ עכ"פ לא הוי קריבה הואיל ונגמרה לרעי'
ושפיר פריך הגמ' לכ"ע ותיפוק ליה משום חטאת שמתו בעלי' דממנ"פ לא קרב ולכך
צריך אביי לתרץ דהוי חטאת הציבור ורבא מתרץ דהוי חטאת השותפין ולא הוי בכלל
החמש חטאות כלל ושפיר מצי קרב: ועל פי זה אמרתי ליישב דברי רש"י במס' יומא
בד"ה שאין חטאת השותפין מתה וז"ל דר"ש סבר ה' חטאות המתות בחד מקום אגמרי'
רחמנא למשה מה תמורת חטאת מתה ליתא בשותפות שאין קרבן שותפין עושה תמורה
אף כולן אינן מתות בציבור ולא בשותפין כו' ע"ש וקשה למה נקט רש"י תמורת חטאת
ולא נקט ולד חטאת שג"כ ליתא בשותפין שאין שותפין מביאין נקבה ולפי דברי הנ"ל
אתי שפיר דהואיל ואביי ורבא קא שקל וטרי אי פר יוה"כ מקרי קרבן יחיד או ציבור
או שותפין וקשה קושי' הנ"ל הא אפי' אי הוי קרבן יחיד ג"כ איכא למעט חטאת יו"כ
שהוא זכר דלאו למיתה אזלא הואיל וגמרינן מולד חטאת וע"כ צ"ל דמולד חטאת לחוד
ליכא למעט פר יוה"כ אי הוי חטאת יחיד דשמא ולד חטאת נאמר לרעי' ולא נגמר בחדא
עם אינך ד' חטאות שנאמר למיתה ואי הוי פר יוה"כ חטאת יחיד הוי אזיל למיתה אף
שהוא זכר ועיקר טעמא היא דלאו למיתה אזיל וקא קרבה הוא הואיל והוי חטאת הציבור
לאביי או חטאת השותפין לרבא וחטאת השותפין ממעטינן הואיל וגם תמורת חטאת לא
שייך כנ"ל ולכך נקט רש"י תמורת חטאת ודוק: היוצא מכל הנ"ל דאי הוי חטאת יוה"כ
חטאת יחיד לא הוי קרב בין לר"ל ובין לר' נתן אם מת הכהן גדול דלר"נ הוי אזיל
למיתה דשמא ולד חטאת לחוד נאמר לרעי' וחטאת שמתו בעלי' נגמר למיתה עם אותן
ד' השייכים גם בחטאת זכר ולר' נתן הוי אזיל לרעי' דשמא ולד חטאת לחוד נגמר למיתה
וחטאת שמתו בעלי' נגמר לרעי' עם אותן ד' שנגמרו לרעי' השייכי' גם בחטאת זכר
ומעתה זה הוא נפקותא בין ר"ל לר"נ בפלוגתייהו אי ד' נגמר למיתה או אי ד' נגמר לרעי'
לריש לקיש דסבר ד' נתנו לרעי' א"כ למ"ד חטאת יוה"כ מקרי חטאת יחיד אזיל למיתה
אם מת בעלי' ולא ממעטינן מולד חטאת דלא שייך בי' דשמא ולד חטאת נגמר לחוד
לרעי' וחטאת שמתו בעלי' נגמר למיתה עם אותן ארבעה שנגמרו למיתה כנ"ל: אבל
לר"נ לא הוי אזיל למיתה ממנ"פ אי חטאת שמתו בעלי' נגמר למיתה ומתוך הארבעה

שנגמר לרעי' הוא ולד חטאת א"נ גמרינן מה ולד חטאת שנגמר לרעי' בנקבה נגמר ולא בזכר אף אינך שלשה שנגמרו עמו ג"כ בנקבה אמורה ולא בזכר וקא יליף נמי מה אותן שנגמרה לרעי' יש בו השייכות בין בזכר ובין בנקבה ואפ"ה בנקבה נגמרה ולא בזכר אף זה חדא דהיינו מת בעלי' אף ששייכי גם בזכר אפי' הכי בנקבה אמורה ולא בזכר ולא הוה אזיל למיתה ואי אותו שנגמרה למיתה היה ולד חטאת א"כ ממילא נגמר חטאת שמתו בעלי' לרעי' בתוך הארבע שנגמרו לרעי' ולא הוי מתה וא"כ זה הוא נ"מ בין ר"ל לר"נ למ"ד חטאת יוה"כ הוי קרבן יחיד לר"נ לא אזיל למיתה ממנ"פ כנ"ל ולר"ל אזיל למיתה ודוק.

ואין להקשות הא ר"ל סובר בפר ואפי' בדמו של פר ז"א דר"ל לעצמו סובר כר"א ור"ש דסברי דקרבן ציבור הוא או קרבן שותפין הוא אבל מ"מ מודה ר"ל דאיכא מ"ד דסובר דקרבן יחיד הוא כמו שבעי ר"א לדברי האומר קרבן יחיד הוא אי עושה תמורה או לא ואליבא דהך מ"ד פליגי ר"ל ור"נ ודוק היטב הדק: דף ב משנה חוץ מן הפסח והחטאת.

הרמב"ם בפרק ט"ו מפסולי המוקדשין חילק בין הפרקים דגבי חטאת פסק דאם שחטה לשם חולין כשרה דאין חולין מחללין קדשים וכמימרא דרב לקמן (דף ג ע"א) ובפסח פסל אפילו שחטו לשם חולין ומפרשי דבריו לא עמדו על טעמו והכ"מ נדחק שם והבה"ז לקמן הרבה בקושיות ולכאורה אמרתי ממימרא דרב עצמו מוכח כן דהרי משנתנו פסלה בפסח ובחטאת ולא עוד אלא שקדמה פסח לחטאת ולמה זה שביק רב לפסח ונקט חטאת ששחטה לשם חולין והוה ליה לרב ג"כ לקבוע דבריו אתרוייהו ולמימר פסח וחטאת ששחטן לשם קדשים פסולי לשם חולין כשרים אלא ודאי דפסח פסול אפילו לשם חולין ואמנם אי משום הא לא אריא דרב אחז חטאת בלשונו משום אידך מימרא דידיה לקמן (דף ג ע"ב) בחטאת ששחטה בשנוי בעלים לחלק בין שחטה לשם מי שמחויב חטאת ובין שחטה לשם מי שמחויב עולה: ועוד דאפילו אם היה רב אומר בפירוש כן קדשים מנ"ל להוציא פסח מכלל זה: והנלע"ד בזה דבפסח לא שייך כלל לומר שאין חולין מחללין קדשים (כאן חסר).

מסכת פרק ראשון דף ט' ע"א בתוס' ד"ה ר"י אומר אפי' שבט אחד טמא כו' מקשים התוס' דלמאי צריך ר"י טעמא דאין קרבן ציבור חלוק תיפוק לי' דר"י סובר דטומאה הותרה בציבור ומתמצים דאיצטריך טעמא דאין קרבן ציבור חלוק בפסח כיון שיש בה אכילה ע"ש בתוס' והקשה חכם אחד לא"א מ"ו הגאון ז"ל דמהתוס' מוכח דמה דאמר ר"י טומאה הותרה בציבור היינו לשחיטה ולהקרבה בטומאה אבל לאכול בטומאה זה לא הותר ולפ"ז קשה מאי פריך הגמ' בסנהדרין (דף יב ע"ב) על ר"י דסבר מעברין את השנה מפני הטומאה ומקשה הגמ' אלמא אית ליה לר"י טומאה דחו' בציבור והא תניא ציץ בין שישנו כו' ע"ש ומתריך הגמ' חסורי מחסרא כו' ובאמת ר"י סובר אין מעברין ואפי' אם עברוה אינה מעוברת ע"ש ולפי התוס' הנ"ל לא פריך הגמ' מידי דמנ"ל להגמ' דר"י סבר טומאה דחוי' בציבור דלמא לעולם סבר הותרה בציבור ואפ"ה סבר מעברין מפני טומאה משום האכילה דאכילות הפסח בטומאה בודאי לא הותר בטומאה אף לר"י כמ"ש התוס' וא"כ מנ"ל להמקשה להקשות דלמא מעברין מפני הטומאה הוא הפי'

בשביל האכילה בטומאה שלא יאכלו בטומאה אבל בשביל ההקרבה לא ואמר אאמ"ו הגאון נרו לתרץ דהמקשה היה סובר דמה דאמר ר"י בברייתא בטומאה שהיו יכולין לטהר בע"פ קודם הלילה כגון טמאי מתים שחל שביעי שלהם בערב פסח דהא שוחטין וזורקין על טמא מת שחל שביעי שלו בע"פ כדעת הראב"ד בפ"ו מהלכות קרבן פסח ע"ש ברמב"ם וא"כ שפיר הוכיח הגמ' דר"י סבר דחוויה היא בציבור הואיל ור"י סבר דמעברין אף בשביל טומאה אשר היו יכולין לטהר בלילה ולאכול בטהרה רק שהשחיטה וההקרבה יהי בטומאה ובשביל זה מעברין וא"כ שפיר מוכח דסברי דטומאה דחוי' היא: מנחות אבל קשה מנ"ל להמקשן להקשות דלמא לעולם סבר ר"י הותרה ומה דאמר ר"י מעברין איירי בטומאה אשר לא היו יכולין לטהר בע"פ ויהי' האכילה בטומאה ובשביל כך מעברין ומנ"ל דר"י מיירי בטומאה שיכולין לטהר בע"פ קודם הלילה.

ואמר הנ"ל דשפיר מוכח דר"י מיירי בטומאה אשר יכול לטהר בע"פ קודם הלילה דהא לעיל בברייתא מביא ר"י ראי' דמעברין מפני הטומאה מחזקיה מלך יהודה שעובר את השנה מפני הטומאה ואח"כ ביקש רחמים על עצמו והנה בירושלמי איתא דטומאה של חזקי' היה גולגלתו של ארונה היבوسی מצאו תחת המזבח ועיין לעיל בתוס' בד"ה שעובר השנה מפני הטומאה כו' ע"ש ואמר אאמ"ו הגאון ז"ל דע"כ בשביל זה הגולגלת לא נטמא רוב ישראל דהא ישראל אסור לבוא אל המזבח ואפי' לעזרת הכהנים היה אסור להם לבוא כדאיתא במשנה בפרק א' דכלים וברמב"ם בפרק ז' מהלכות בית הבחירה הלכה כ' וע"כ שצריך לומר דהטומאה היה שהכהנים נטמאו בזה הגלגול ולכך היה מעבר את השנה בשביל טומאת הכהנים שלא היה כהן להקריב את האמורין מן הפסח וא"כ לפ"ז שם גבי חזקי' שפיר היו כל ישראל יכולין לאכול הפסח בטהרה דהא הם לא נטמאו רק דההקרבה היה בטומאה הואיל והכהנים נטמאו וא"כ חזקיה עיבר את השנה רק בשביל ההקרבה שלא יהיה בטומאה אבל בשביל האכילה לא דהא כל ישראל טהורים היו דודאי אי אפשר דבשביל האכילת כהנים עצמם לא היה מעבר דלענין האכילה היו הכהנים מיעוט והיו נדחין לפסח שני אלא שהיה מעבר בשביל ההקרבה דזהו נוגע לכל ישראל להקריב את פסחיהן בטומאה וא"כ כיון שר"י אמר מעשה בחזקיהו כו' ע"כ ר"י איירי בכי האי גונא וכמעשה שהיה גבי חזקיהו שהיה רק ההקרבה בטומאה אבל האכילה יכול להיות בטהרה וכעין זה אמר ר"י דמעברין מפני טומאה היינו הקרבה בטומאה וא"כ שפיר מוכח דר"י סבר טומאה דחוי' ושפיר פריך הגמ' ולפיהמתרץ דחסורי מחסרה ור"י סבר אינו מעוברת הוא מוכח יותר דר"י איירי בכי האי גונא דהא מביא ראי' מחזקיהו דביקש רחמים על שעובר שלא כדין מאי ראי' מביא ר"י מחזקיהו דלמא חזקיהו ביקש כפרה הואיל ועיבר את השנה בשביל ההקרבה שלא יהיה הפסח קרב בטומאה וזה הוא שלא כדין הואיל ואמרין טומאה הותרה בציבור אבל היכא שנטמאו ישראל שפיר מעברין את השנה כדי שלא יאכלו את הפסח בטומאה דאכילתו בטומאה בודאי לא הותרה כמ"ש התוס' אלא ודאי ע"כ צ"ל דר"י איירי רק בטומאה שהיא רק בע"פ אבל בלילה יכולין לטהר את עצמן ולאכול בטהרה כמעשה דחזקיהו וא"כ הואיל וסבר הותרה טומאה בציבור משום הכי אם עברוהו בשביל הקרבה שלא יקריבוהו ושלא ישחטו את הפסח בטומאה אינו מעוברת הואיל והותרה טומאה בציבור אבל אם עברוהו בשביל טומאה כדי שלא יאכלו הפסח בטומאה כגון שאינן

יכולין לטהר עד הלילה בזה מודה ר"י דמעברין הואיל ואכילה בטומאה לא הותרה
בציבור כמ"ש התוס' ודו"ק:.

פרק שלישי דף כט ע"א תנא דבי רבי ישמעאל שלשה דברים היו קשין למשה כו'.
ולכאורה יש לדקדק דלשון תנא דבי ר' ישמעאל שאמר שלשה דברים היו קשין למשה
ולא אמר שלשה דברים לא ידע משה פירושן עד שהראה לו הקב"ה באצבע מזה משמע
שהיה לו למשה רבינו איזה תמי' וקושיא על אלו שלשה דברים וצריך ביאור מאי היה
קשה ליה למשה באלה שלשה דברים דעל העדר הידיעה אינו נופל לשון קושיא ועוד
על העדר הידיעה שלא ידע טעמן אין בו תמי' ומה נשתנה אלו משאר מצות התורה שהם
חוקים וגזירות המלך מלכי המלכים הקב"ה מבלי להתבונן בהם על מה ולמה צוה לנו
הקב"ה המצות בתורה.

ונראה לענ"ד לומר דבמנורה שפיר נופל בו לומר שהיה קשיא למשה על גוף העמדת
המנורה בבית המקדש וכי לאורה הוא צריך ובעבור זה הראה הקב"ה למשה המנורה
שהיו לה בזיכין אשר בו היה השמן פיות לצד האמצעי עי' בפ"י רש"י ריש פ' בהעלותך
כדי שלא יאירו לחוץ רק נגד נר האמצעי שלא יאמרו לאורה הוא צריך ועיין במס'
מנחות פ"ו ע"ב בתוס' ד"ה מחוץ אמנם בתשובת ריב"ש סי' ת"י מביא בשם מפרש אחד
שלא היו פיות לבזיכין רק שהיו עגולים והכהן היה מניח הפתילות שיהיו דולקים לצד
נר האמצעי וא"כ לא היה בהראות המנורה שום היכר שיאירו הנרות לצד האמצעי ולכן
צריכין אנו לומר הכוונה בזה כי היה הדבר קשה למשה בעיקר עשייתו דכתיב בפ'
תרומה ועשית מנורת זהב טהור מקשה תעשה המנורה ירכה וקנה גביעיה כפתוריה
ופרחיה ממנו יהיה דהיינו שהכל יצא מתוך חתיכה אחת ולא יעשה לבדם וידביקם
(כמ"ש בפ"י רש"י שם בפרשת תרומה ע"ש) זה היה קשה למשה איך יעשה זה ועיין
במזרחי שם והנה גם קידוש החודש היה קשה למשה למאי צריך החודש הלא חשבון
בעלמא הוא שזמן הקפת גלגול הלבנה הוא כ"ט י"ב ת"ש צ"ג על זה הראה לו הקב"ה
כזה ראה וקדש שמצוה הוא לקדש ע"פ הרא"י כמו שמבואר במס' ר"ה (דף כ ריש ע"א)
ועיין פ"י רש"י שם.

אך בשרצים צריך ביאור איזה קושיא הי' למשה בזה הלא כמה וכמה מצות וחוקים אשר
אין לנו לחקור על טעם המצוה למה אסר לנו הקב"ה דבר זה לאכול וכמו שאמרינן בשר
בחלב חידוש הוא. ונראה לענ"ד לתרץ ולומר לחומר הענין דאף דעיקר קרא דוזה לכם
הטמא בשרץ השורץ על הארץ נאמר על שמנה שרצים הנכתב אחרי כן כמו שמפורש
בקרא החולד והעכבר והצב למינהו והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת לענין
טומאת מגען להיות טמא במגען ונאסר לאכול בתרומה ובקדשים ולכנס למקדש (כמו
שפ"י רש"י בחומש שם) מ"מ יש בזה פלוגתא בין הר"א אבן עזרא והרמב"ן ז"ל הביאו
הרמב"ן שם בפ"י על התורה דהרמב"ן סובר דהאי קרא וזה לכם הטמא נאמר רק
אלאחריו דהיינו שמונה שרצים הנ"ל וכתב בזה נשתבש ר' אברהם שכתב דהאי קרא
וזה לכם הטמא קאי אלפניו ולפני פניו על איסור אכילת עופות ודגים טמאים ע"ש
ברמב"ן ומעתה אני אומר דתנא דבי ר"י ס"ל כדעת האבן עזרא דהאי קרא וזה לכם
הטמא כולל גם איסור אכילת דגים טמאין ומה שנקט תנא ר"י שרצים הכוונה גם דגים

טמאים דג"כ הם בכלל שרצים כמו שנאמר בקרא שם (בפרשה שמיני י"א י"ד) וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החי אשר במים שקץ הם לכם וכן פי' רש"י (בפ' בראשית א' כ') מה שנאמר ויאמר אלקים ישרצו המים שרץ נפש גם הדגים בכלל ע"ש וכוונת התנא דבי ר"י שמשה נתקשה על סימן קשקשת וסנפיר ואזיל לשיטתו במה דמסיק התנא דבי ר"י במס' חולין ובמס' נדה על מה שנאמר בפרשת שמיני כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים וגו' אותם תאכלו שהוא קרא מיותר ויגדיל תורה ויאדיר ולבאר דבר זה נקדים סוגיות הש"ס במס' חולין (דף סו ע"ב) ובמס' נדה (דף נא ע"ב): במס' חולין תני במתניתין (דף נט ע"א) ובדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת ובמס' נדה תני במתניתין כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת כל שיש לו קשקשת דג טהור יש לו סנפיר ואין לו קשקשת דג טמא ופריך בגמ' מכדי אקשקשת סמכינן לכתוב רחמנא קשקשת ולא לכתוב סנפיר אי כתב רחמנא קשקשת ולא כתב סנפיר הוי אמינא מאי קשקשת סנפיר ואפילו דג טמא כתב רחמנא סנפיר וקשקשת והשתא דכתב רחמנא סנפיר וקשקשת ממאי דקשקשת לבושה הוא דכתיב (גבי גלית הפלישתית) ושריון קשקשים הוא לבוש לכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר אמר ר' אבוהו וכן תני דבי ר' ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר ע"כ לשון הגמ' במס' נדה ובמס' חולין ע"ש והנה רבים ראו וגם תמהו מאי פריך הגמ' והשתא דכתיב סנפיר וקשקשת ממאי דקשקש' לבושה הוא דכתיב ושריון קשקשי' הוא לבוש לכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר הא האי קרא דשריון קשקשים הי' לבוש בגלית כתיב ועד קרא דגלית באמת לא ידע מאי קשקשת ומאי סנפיר ואיך שייך להקשות על הקרא הנאמר בתורה דהיה לו לסמוך על קרא הנאמר בדברי קבלה בספר שמואל הא בתורה צריך לכתוב תרווייהו סנפיר וקשקשת דאי הוי כתיב קשקשת ה"א מאי קשקשת סנפיר והוי מכשרינן דג טמא כמו שמתרץ הגמ' לעיל ויותר יש להקשות בזה על דברי התוס' במס' נדה בד"ה ולכתוב וכו' דמקשים וא"ת והיכי הוי ידעי מה קשקשת קודם שנכתב קרא דגלית ומתרצים התוס' דמקבלה הוי ידעו להו מאי קשי' להו להתוס' דלמא באמת קודם שנאמר קרא דגלית באמת לא הוי ידעי מה הוא קשקשת דליכא נפקותא בהאי ידיעה דכיון דכתב בתורה תרווייהו סנפיר וקשקשת ממילא הוי ידעי דצריך שני סימנין קשקשת וסנפיר אף דלא ידעו איזה מהנך סימנים נקרא קשקשת ואיזה נקרא סנפיר מ"מ בעינן הנך תרי סימנין יחד סנפיר וקשקשת ולכאורה יש לומר דקושית הגמ' דאם אינה ידועה איזה היא קשקשת ואיזה הוא סנפיר איך כתב שמואל הנביא בספרו ושריון קשקשים הוא לבוש מהיכן ידע שמואל דהאי דלביש בי' נקרא קשקשים דילמא איפכא האי דפורח בהן מקרי קשקשת והאי דקבוע בדג ולבוש מקרא סנפיר אלא ודאי דמקבלה הוי ידע דהאי דלביש בי' וקבוע בדג נקרא קשקשת וסנפיר פריך הגמ' ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר כיון דמקרא דגלית מוכח דשם התואר של האי דלביש בי' הוא קשקשת: הנה אין תירוץ זה מספיק דהא התוס' במס' חולין (בדף כג ע"א) בסוף ד"ה איצטריך קרא וכו' דאיך מתרץ הגמ' דאיצטריך קרא למכתב סנפיר לידע מה הוא קשקשת וכי איצטריך קרא לרבות ספיקא הא קמי שמיא גליא ומתרצים התוס' שם דהואיל ולשון קשקשת הוא דבר שהיד מסכסך בו וכך הם הספירין ולשון קשקשת נופל על הספירין לכך צריך קרא להראות מהו הקשקשת הרי

מוכח מדברי התוס' דמזה שכתב רחמנא סנפיר ידעינן מה הוא קשקשת דעל האי דפורח בו נופל גם לשון קשקשת ומדקרי רחמנא להאי סנפיר מכלל דהאי דלביש בי' מקרי קשקשת ולפ"ז הדרא הקושיא לדוכתא דמקרא דגלית לא פריך הגמ' מידי דקרא דגלית נאמר הואיל וכבר גילה לן רחמנא בהאי דכתב סנפיר דהאי דלביש ביה מקרי קשקשת אבל אי לא הוי כתב רחמנא סנפיר והוי כתב רק קשקשת הוי אמינא מאי קשקשת סנפיר היינו האי דפורח בהן הוא דמקרי קשקשת הואיל ויד מסכסך בו והוי מכשרינן דג טמא כמו שמתרין הגמ' בתחלה ובאמת לא הוי שמואל הנביא קורא קשקשת להאי דלביש בי' רק עכשיו שכבר הורה לן הקרא בתורה שכתב גם סנפיר ואנו לומדין מקרא דהאי דלביש בי' נקרא קשקשת ולא האי דשט בי' לכך שמואל הנביא קורא קשקשת להאי דגלית ולא פריך הגמ' מידי כנ"ל: והנה ראיתי בחידושי הר"ן ז"ל למס' חולין שהקשה קושיא זו ומתריך דפירש הגמ' מאי דמתרין מתחלה אי הוי כת' קשקשת ה"א מאי קשקשת היינו דהוי משמע לן דסנפיר וקשקשת אינן שמות מיוחדין כלל אלא שיש שני דברים הנטפלין לדג והם נקראים סנפיר וקשקשת דגם סנפיר אין לו שם מיוחד לעצמו דאם סנפיר הוא שם מיוחד לעצמו גם קשקשת הוא לעצמו ולא הוי צריך קרא להורות לן איזה מקרי קשקשת ואיזה מקרי סנפיר דכי איצטריך קרא לרבות ספיקא הלא קמי שמיא גליא אלא ודאי דאין שם מיוחד לא לסנפיר ולא לקשקשת רק שניהם יחדיו נקראים סנפיר וקשקשת והשתא פריך הגמ' שפיר מדתני סנפיר הפורח בהן קשקשת הקבוע בו ע"כ שיש להם שם מיוחד לכל אחד דאם שניהם באים מכלל שניהם לא הוי ליה להתנא לקרות זה בשם קשקשת וזה בשם סנפירין כיון דאין הכרע בשמות לא בקשקשת ולא בסנפיר וא"כ ע"כ ידע התנא שיש לכל אחד שם מיוחד וע"כ מקרא דגלית שמיע ליה דכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש הרי דקרי להאי דלביש וקבוע בו בשם קשקשים וכיון שכן הוא לכתוב קשקשת ולא בעי סנפיר דאין לומר דהאי גופא דיש להם שמות מיוחדין נלמד מכח קרא דכתב תרווייהו סנפיר וקשקשת דכי איצטריך קרא לכתוב כדי שלא נטעה בשמות הא קמי שמיא גלי' כמו שמקשים התוס' (בדף כג) ושפיר קשה לכתוב קשקשת ולא בעי סנפיר כן הוא שיטת הר"ן בחידושו ע"ש וכתבתי דבריו בתוספת ביאור קצת ואמנם מדברי התוס' לעיל (בדף כג) לא משמע כן דמלשון תירוץ התוס' משמע דלסנפיר יש להם שם מיוחד לקרותם בשם סנפיר רק דגם לשון קשקשת נופל בו הואיל ויד מסכסך בו וא"כ ע"י סנפיר אנו יודעין שהאי דלבוש בו מקרי קשקשת הקושי' הנ"ל במקומה עומדת מאי פריך הגמ' מקרא דגלית הנאמר אחר שכבר כתיב קרא דסנפיר להורות לן דהאי דלבוש בי' מקרי קשקשת ואי לא הוי גלי לן קרא מהו קשקשת גם שמואל הנביא לא הוי קרי קשקשת להאי דלביש בי' כנ"ל: ולתריך זה נשובה ונחקורה בחקירה אחת אשר למדנו מתורת משה הרמב"ן ז"ל (וכבר נאמרו ונשנית בתשובה בויכוח שהיה לנו עם הגאון מהר"א אב"ד דק"ק קעלין ז"ל על הוראות אאמ"ו הגאון זצ"ל בדג שטירל בנודע ביהודה מהדורא תניינא בחלק י"ד בתשובה ועיין בחיבורי שיבת ציון חי"ד סי' כ"ט שם הארכנו בדין זה) דהרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת שמיני כתב דקשקשים צריכים להיות נקלפים וכל שאינו נפרד מעור הדג אינו בכלל קשקשים וכן פסק הרמ"א בי"ד ריש סי' פ"ג והרמב"ן למד דין זה מדכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש צריך להיות יכולין להפרד ממנו כעין לבוש ע"ש ברמב"ן ולפ"ז

יש לתרץ קושי הנ"ל וי"ל דקושית הגמ' הוא ממאי דקשקשת לבושה הוא מדכתיב ושריון קשקשים הוא לבוש ומקרא זה נלמד נמי קליפה דצריכין להיות הקשקשים כעין לבוש וקשה מקמי קרא דגלית איך ידעו דין זה דצריך להיות הקשקשים נקלפים כמו שמקשים התוס' במס' נדה (דף נא ע"ב) בד"ה ולכתוב רחמנא היכי הוי ידעי מהו קשקשת קודם שנכתב קרא דגלית וצריך לומר כתירוץ התוס' דמקבלה הוי ידעי דצריך להיות נקלפים ומעתה כיון שנאמר להם מקבלה ממה מסני דקשקשים צריכין להיות נקלפין מעל העור הדג ומעתה ממילא אף דלא היה להם קבלה מהו נקרא קשקשים מ"מ ממילא ידעי מהך קבלה דקשקשת מקרי האי דלביש בי' דעל האי דשט בי' לא שייך דין קליפה ולפ"ז שפיר פריך הגמ' ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר וכך הוא הוצעת קושי הגמ' כיון דמהאי קרא דשריון קשקשים הוא לבוש נלמד דין קליפה וממילא מוכח דמקמי דנכתב קרא דגלית היה ידוע להם דין זה שצריכין להיות נקלפים ע"י קבלה שהיה בידם א"כ למה לי קרא דסנפיר להורות לנו מה הוא קשקשים הא מקבלה ידעינן זה דכיון דנמסר בקבלה דקשקשים צריכין להיות יכולין לקלוף הרי נודע מהו קשקשים דגבי סנפירין לא שייך קליפה ושפיר קשה ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר: ומעתה נבוא לדברי התנא דבי ר"י שהתחלנו בו שלשה דברים היו קשין למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבע ואלו הן מנורה וראש חדש ושרצים והנה מנורה וראש חדש כבר מבואר בדברינו לעיל אמנם שרצים לפתור הכוונה על דגים שג"כ הם בכלל שרץ המים והיה נתקשה משה בסימנים שהקשקשת הוא סימן טהרה ולא הוי ידע משה מאי הוא קשקשת דגם על סנפיר נופל לשון קשקשת הואיל ויד מסכסך בו ונתקשה משה איך נאמר לו הסימן קשקשת שאינו מבואר אם הכוונה על דלביש בי' או על האי דשט בי' עד שהראה לו הקב"ה באצבע היינו שהיה קולף לו את הקשקשים מזה ידע דהכוונה הוא על האי דלבוש בי' דהאי דשט בי' אינו נקלף: ולפ"ז אלה שני מאמרים דתני תנא דבי ר"י נצמדים יחד דכיון דתני דבי ר"י שלשה דברים היו קשין למשה וחד מהם הוא שרצים ולפי המבואר הכוונה הוא על סימני דגים שגם דגים הם בכלל שרץ המים ונתקשה משה בסימן קשקשים שאינו מבואר אם הכוונה הוא על האי דלביש בי' או על האי דשט ביה והראה לו הקב"ה דין קליפה שצריך בקשקשים מזה יש לפשוט דהכוונה הוא על האי דלבוש בי' וקשה למאי צריך קרא למכתב סנפיר כיון דעל קשקשים סמכין וכבר ידעינן ע"י הקבלה בדין קליפה דהאי דלביש בי' נקרא קשקשים למאי צריך למכתב בתורה סנפיר וע"כ צ"ל כאידך תנא דבי ר"י יגדיל תורה ויאדיר: פרק רביעי דף מה גמרא ר"ע סבר הלחם מעכבים הכבשים כו' ועיין עוד (דף מו) ת"ר שתי לחם הבאות בפני עצמן כו' ע"ש.

ופסק הרמב"ם כר"ע ומפרש הל"מ משום דשקלא וטרי' בגמ' קאי אליבא דר"ע והראב"ד כתב א"א סברא זו הלכה להפך והקשה הת"י"ט הא בפרק ו' משנה ב' הוא סתם משנה בזו יפה כח הכהנים מכח המזבח ששתי לחם נאכלי' לכהנים ואין למזבח בהן כלום ואתי לאתויי לחם הבאין בפני עצמן והיינו כר"ע והוי מחלוקת ואח"כ סתם והלכה כסתם ותיובתא להראב"ד ולהרב ברטנורא שפסקו כר"ש עכ"ל התיו"ט ע"ש ונראה דהרמב"ם והראב"ד דברי שניהם נכונים ופליגי בפלוגתא דאמוראי דהנה יש להקשות מאי פריך הגמ' לר"ע נמי לילף והיה מיהי' הא ר"ע יש לו היקש מבכורים דלחם באין

בפני עצמן וגם שניהם אצטריך כמ"ש התוס' ועוד קשה אמאי לא ניליף תרווייהו דלחם וכבשים מעכבין זה את זה יהיה מיהיה וגם יהיה מתהיינה (ועיין בתוס' ד"ה זו שיבה) ונראה ליישב דר"ע סבר דלחם באין בפני עצמן דילפינן מבכורים ור"ש סבר שתי לחם הבאין בפני עצמן לשרפה עומדי' וילפינן מביכורים להא מלתא מדביכורים לאכילה אף שתי לחם לאכילה וכשבאו בפני עצמן אין להם מי שיתירנו לאכילה לכך באמת לשרפה ואנן ילפינן דדוקא לאכילה ולכך לא באו בפני עצמן וא"כ י"ל דאף דפליגי אמוראי רבה ורב יוסף אליבא דר"ע פלוגתייהו ג"כ אליבא דבן ננס דלרבה דסבר לאכילה אתיין א"כ אתי' מתניתין אליבא דר"ע דלר"ע לעולם יפה כח הכהנים דאף בבאין בפני עצמן נאכלים ולרב יוסף דסבר לשרפה עומדין א"כ לבן ננס יפה כח הכהנים דלר"ע באין לשרפה ואין לכהנים בהו כלום ובן ננס יליף מבכורים דלעולם לאכילה אתי' ואין באים שום פעם אלא עם הכבשים ולעולם נאכלים וא"כ סתם מתניתין כבן ננס ומעתה הרמב"ם פסק כרבא ולדידי' מתניתין דוקא אליבא דר"ע אתי' וממילא הלכה כסתם מתניתין ולכך פסק כר"ע, אבל הראב"ד סובר כרב יוסף ומתניתין יכול להיות גם אליבא דבן ננס ואין הכרע לאוקמי מתניתין דוקא כר"ע וליכא סתמא וממילא אין הלכה כר"ע הואיל ור"ש ובן ננס רבים נינהו דוק ותמצא שיש ליישב הרבה בזה: ובזה יש ליישב מה שלכאורה יש לדקדק לפי מה שכתבו התוס' בד"ה קרבו כבשים בלא לחם וכו' דגם לבן ננס צריכין לומר דיליף ב' לחם מבכורים לענין דלא קרבי במדבר א"כ כיון דמקיש ב' לחם לבכורים אמאי לא מקשינן נמי להא דמה בכורים באין בפני עצמן אף ב' לחם בפני עצמן כמו שמפרש רבא אליבא דר"ע לקמן (בדף מו ע"ב) ולפי הנ"ל אתי שפיר דבאמת טעמא דבן ננס דמקיש ב' לחם לבכורים דמה בכורים היו נאכלים אף לחם צריכים להיות נאכלים ואי הוי באין בפני עצמן לא היו נאכלים דאין להם מי שיתירם לאכילה ובזה יליף דאינן באין בפני עצמן הואיל וצריכי' להיות נאכלים כמו בכורים: גם יש ליישב בזה מה שהקשה בתוס' י"ט במתניתין דלקמן (בדף עד ע"ב) על רש"י ז"ל דמפרש מה דקאמר בגמ' שם ומאי בזו לאפוקי מדשמואל דאמר המתנדב יין מזלפו ע"ג אשים קמ"ל דלשיתין אזלי פי' רש"י דקא ממעט בזו יפה כח המזבח וקאמר דזה בא כולה למזבח ולא יין דאזלי לשיתין אבל הרמב"ם בפ"ה המשנה מפרש דשיתין הוי יותר צד מזבח מאשים וקא מפרש הך תירוצי דגמ' דבזו אתי לאפוקי מדשמואל דהיינו שבא לרבות דזו אתי לרבות יין נסכים שבא לשיתין והקשה התיו"ט דלפי' רש"י בזו דתני ברישא דמתניתין אינו דומה לבזו דתני בסיפא דמתניתין דהך בזו דרישא אתי למעט נסכים והך בזו דסיפא אתי לרבות דאף לחם הבאין בפני עצמן נאכלים וא"כ אינו דומה רישא לסיפא דברישא הוי בזו מיעוט ובסיפא הוי בזו ריבה: ולפי הנ"ל אתי שפיר דרש"י ס"ל כהראב"ד דהך מתניתין אתי' כבן ננס ומפרש בגמ' דמתרץ דזו דסיפא אתי לאפוקי ממ"ד ב' לחם באין בפני עצמן ולשרפה אתי קמ"ל בזו יפה כח הכהנים לעולם דהיינו דליכא ב' לחם שאינן נאכלים הואיל ולא קרבו לחם בלי כבשים וא"כ גם בזו דסיפא מיעוטא הוא דממעט לחם שאינן באין בפני עצמן בלי כבשים: אמנם הרמב"ם אזיל לשיטתו דסבר כרבא דאף לחם הבאין בפני עצמן נאכלים ופסק כר"ע דהך סתמא אתי' כוותי' ובזו אתי לאשמעין דכל ב' לחם אף הבאין בפני עצמן נאכלי' ויפה בהן כח הכהנים כנ"ל וא"כ להרמב"ם ע"כ הך בזו דסיפא ריבה הוא לרבות דאף הלחם הבאין

בפני עצמן נאכלים ולכך צריך לפרש ברישא דבזו יפה כח המזבח שהוא ג"כ לרבות שיהיה דומה לבזו דתני בסיפא ולכך מפרש בפ"י המשנה דמה דקאמר הגמ' לאפוקי מדשמואל היינו ריבה דשיתין הוי יותר כח המזבח מאשים ודוק היטב: ומה שתמה התי"ט על פי' הרמב"ם בגמ' דמתרץ דלא תני במתניתין נסכים הואיל ולשיתין אזלי ולפי' הרמב"ם אדרבה הא בשיתין שייך יותר ויותר יפה כח המזבח ואכתי קשה אמאי לא חשיב נסכים עיין שם בתוס' י"ט.

ולדעתי אין זה דיוק דהכא קא מתרץ הגמ' דלכך לא תני נסכים בהדי' במתניתין הואיל ולשיתין אזלי ולא קא חשיב אלא מה שאזלי לאשים ואף בשיתין ג"כ הוי כח המזבח מ"מ לא רצה לכלול נסכים עם מנחת כהנים הואיל ואין צד המזבח שוה בהם שאלו לאשים ונסכים לשיתין וקא מרבה לנסכים בהך בזו דקתני דגם ביין נסכים יפה כח המזבח דאזיל לשיתין ודוק היטב בזה.

ובזה יש נמי ליישב מה שכתב הלחם משנה שם בפ' ח' מתמידין ומוספין הלכה ט"ו לדחות השגת הראב"ד מעל הרמב"ם דבן ננס ור"ש לא חשיבי רבים נגד ר' עקיבא הואיל ולא מחד טעמא פליגי על ר"ע דטעמא דבן ננס הוא מישראל במדבר לא הקריבו הלחם ור"ש אמר טעם אחר במתניתין ולא הוי תרי נגד ר"ע וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ע"ש בל"מ ולכאורה יש לומר דהראב"ד אזיל בזה לשיטתו והרמב"ם לשיטתו דכבר פליגי אי שני תנאים משני טעמים מחשבי רבים ועיין בפרק ה' מהלכות קרבן פסח הלכה ב' הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת שגג בראשון והזיד בשני פטור מכרת וכתב שם הראב"ד שנה זה כרבי ור' נתן ור"ח בן עקיבא פליגי עלי' וגם שם ר"נ ור' ור"ח בן עקיבא הם מתרי טעמי ועיין בכ"מ שם: אבל לפי מ"ש לעיל לא מחשבי בן ננס ור"ש תרי טעמי דמה שמחולקים בן ננס ור"ש בטעמים היינו לענין דאין הלחם מעכבין את הכבשים דלכך ננס יליף ממדבר ולר"ש משום שהכבשים מתירין את עצמן אבל בזה שהכבשים מעכבין את הלחם אינן חלוקין בטעמם ולשניהם הטעם כיון שאין להלחם מי שיתירו ומקשינן לחם לבכורים דמה בכורים נאכלין אף הלחם צריכים להיות נאכלין וכיון שאין להם מתיר ואי אפשר להיות נאכלין בלי כבשים אינן באין בפני עצמן כו' וא"כ שפיר לענין שהכבשים מעכבין את הלחם מחשבי בן ננס ור"ש רבים נגד ר"ע ושפיר פסק הראב"ד כרבים נגד יחיד ודוק: ובגוף הדבר אי רבים משני טעמים נחשבים כרבים או לא יש בזה מקום עיון דלכאורה מפורש דבר זה במס' חולין (דף לו ע"א) ת"ר השוחט והתיז דם על הדלעת כו' ומסיק שם בגמ' בנתקנחה מיהו אשוו להדדי מר לא מכשיר ומר לא מכשיר הוי ליה רבי חד ואין דבריו של אחד במקום שנים עכ"ל הגמ' ע"ש, והרי התם תרי טעמי הוא דהרי לר"ח טעמא דנתקנחה דלא מכשיר משום דאין לשחיטה אלא בסוף והאי דם מכה הוא ולר"ש טעמא הוא הואיל ושחיטה מכשיר ולא דם ואפ"ה מחשבי רבים.

ולכאורה הוא זה סתירה על הכ"מ ועל המ"מ ולחם משנה הנ"ל אמנם ראיתי בש"כ י"ד סי' רמ"ב בכללי הנהגות איסור והיתר שמב' בזה דברי מהרי"ק שלא ברירא ליה דבר זה ע"ש בד"ה וכתב עוד הרב בח"מ סי' כ"ה ומסקנת הש"ך שם הוא דבאיסור דאורייתא

לא מחשבי רבים אם אינן מסכימים מחד טעמא אבל בדרבנן מחשבי רבים אף שאינן מסכימים מטעם אחד.

ולפ"ז יש ליישב נמי מה שהקשיתי מסוגי' דחולין דיש לומר דגם שם הוא רק איסור דרבנן דהרי שם מיירי בשוחט והתיוז על הדלעת של תרומה והרי תרומת ירק הוא רק מדרבנן דדלעת הוא ירק ואינו אלא תרומה מדרבנן ולכך מחשב הגמ' ר"ב ור"ש רבים נגד רבי דאף שהם מתרי טעמי. אבל הכ"מ הנ"ל כתב זה על הרמב"ם בחיוב כרת על פסח שני שהוא מדאורייתא וגם הלחם המשנה היה מיירי בכבשים שמעכבין הלחם שהוא ג"כ דאורייתא בזה שפיר יש לומר שאינן נחשבים רבים אם אינן מחד טעמא ודוק בזה ובגוף הדבר מה שכתב הש"ך ב"ד בסוף סי' רמ"ב בכלל הנהגות אי"ו לחלק דבאיסור דאורייתא לא מחשבי רבים אם אינם מסכימים בטעם אחד ובאיסור דרבנן מחשבי רבים כתבתי שם בגליון הש"ך שלי דבהג"ה אשרי ריש פרק אחד דיני ממונות במס' סנהדרין משמע דאפילו בדאורייתא מחשב רבים דפסק דאפילו בזכות וחיוב גבי דיינים ה"ל רבים אם מסכימים לדין אחד אף שהוא מתרי טעמים ע"ש בהגה"ת אשרי.

אך אפשר יש סברא לחלק בין דיני ממונות לאיסור והיתר דאף דבמלתא דאיסורא לא מחשב רבים אם הם מסכימים מתרי טעמים אפילו הכי גבי דיני ממונות מחשב רבים דהואיל ובדיני ממונות עדות מיוחדת מצטרפי עיין בח"מ סי' ל' א"כ תרי דיינים אם מסכימים לדינא או לזכות או לחוב אף שהוא מתרי טעמים לא גרע מעדות מיוחדת דמדברי שניהם יצא זה חייב וזה זכאי אבל במלתא דאיסורא אין עדות מיוחדת מצטרף ממילא גם רבים מתרי טעמי לא מחשבי רבים באיסורא דאורייתא ולא מצטרפי הואיל וחלוקין בטעמים ודוק בזה ועיין בח"מ סי' כ"ה בש"ך ס"ק י"ט שמביא ג"כ ההגה"ת אשרי הנ"ל ומביא ראיה מסוגי' דגמ' סנהדרין (דף לד ע"א) דמתרץ הגמ' דלכך כותבים דברי המחייבין כדי שלא יאמרו שנים טעם אחד משני מקראות מזה מוכח דאם הם שני טעמים ממקרא אחד מחשבי כשנים ע"ש בש"ך ובנודע ביהודא מהדורא תניינא: שם ע"ב מ"ט דר"ע (ודף מו ע"ב) ת"ר שתי הלחם הבאין בפני עצמם עד סוף העמוד.

הרמב"ם בפ"ר מתמידין ומוספין פסק כר"ע דלחם מעכבין את הכבשים ואין הכבשים מעכבים את הלחם וכתב הראב"ד א"א הלכה זו בהיפוך וכוונת השגה זו דהרמב"ם פסק כר"ע והא ר"ש בן ננס ור"ש פליגי על ר"ע והם רבים והלכה כר"ע ולא מחביריו ועיין בכ"מ שם והלח"מ שם כתב דס"ל להרמב"ם כיון דבן ננס ור"ש הם מתרי טעמי לא חשיבי כרבים ושפיר הלכה כר"ע מחבירו ולפ"ז י"ל דהרמב"ם והראב"ד מחולקים בזה להרמב"ם רבים שהם משני טעמים לא נחשב רבים הואיל וכל אחד חולק על טעם חבירו הוי כל אחד יחיד לגבי חבירו, אבל הראב"ד סובר כיון דשניהם מכוונים לדין אחד ובפסק הלכה הנם שוים עכ"פ נחשבים לרבים לפסק הלכה אף שמחולקים בטעם הדבר ובנ"ב מה"ת חלק ח"מ סי' מבואר בתשובת שם שהרמב"ם והראב"ד אזלי לשיטתייהו דהרמב"ם בפ' ה' מה' ק"פ הלכה ב' פסק שגג בראשון והזיד בשני דחייב כרת אף דר' נתן ור"ח בן עקבי' פליגי עליה דרבי בזה אפ"ה ס"ל להרמב"ם דלא חשיבי לרבים הואיל והם משני טעמים דר"נ פוטר מטעם דשני תשלומין דראשון הוא ור"ח ב"ע פוטר משום דסבר תקנתא דראשון הוא ולא תשלומין א"כ לא נחשבים רבים כיון דאין אחד

סובר טעמו של חבריו והראב"ד משיג שם על הרמב"ם ופסק בשגג בראשון והזיד בשני פטור דלא כרבי הואיל ולהראב"ד נחשבים כרבים אפילו אם הם חלוקים בטעמים עכ"פ לדברי שניהם הוא פטור וע"ש בכ"מ א"כ הרמב"ם והראב"ד אזלי לשיטתייהו אמנם הקשיתי שם לפ"ז נשאר קשה על מורם בח"מ סי' כ"ה סעיף ב' בהג"ה דפסק אפילו אין הרבים מסכימים לטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו הואיל ומסכימים לדין מקרי רבים ע"ש וקשה איך פסק מורם להכריע כהראב"ד ולא חש להזכיר לדעת הרמב"ם בשם יש אומרים ועיין בנ"ב מה"ת שם הארכת בתשובתי בענין זה וכעת אני אומר ליישב פסק הרמב"ם דפסק כר"ע בדין לחם מעכבין את הכבשים אפילו נגד ר"ש ב"נ ור"ש והנה תמיה לי על הרב לחם משנה דלא הועיל כלום בתירוצו דמה שפליגי בן ננס ור"ש והם חלוקים בטעמים היינו לענין דאין הלחם מעכבין את הכבשים דבן ננס יליף ממדבר שהקריבו כבשים בלא לחם ולר"ש הטעם משום שהכבשים מתירין את עצמן אבל בזה שהכבשים מעכבין את הלחם הם שוין בטעמם ולכולן הוא הטעם שאין הלחם באין בפני עצמן הוא מפני שאין להם מתיר וא"כ עדיין נשאר הקושי' על הרמב"ם איך פסק כר"ע דאין הכבשים מעכבין את הלחם הא בהאי מלתא הוא ר"ע יחיד לגבי בן ננס ור"ש דכולהו ס"ל דאין הלחם באין בפני עצמם מטעם שאין להם מתיר.

ונ"ל ליישב דהנה התוס' יו"ט הקשה תיובתא כלפי הראב"ד ז"ל דהא לקמן (דף עד ע"ב) תני במשנה ב' לחם ולחם הפנים נאכלים לכהנים ואין בהם למזבח ובזו יפה כח הכהנים מכח המזבח ומפרש בגמרא דבזו אתי לאפוקי ממ"ד דב' לחם באות בפני עצמן ולשרפה אתיין קמ"ל דבזו יפה כח הכהנים לעולם ולאכילה אתיין הרי הוא האי סתמא כר"ע א"כ הוי מחלוקת ואח"כ סתם והלכה כסתם וקשה על הראב"ד דפסק דלא כהאי סתמא ולכאורה קושי' התוי"ט היא חמורה על הראב"ד.

ונראה לענ"ד לתרץ והרמב"ם והראב"ד כל אחד על מקומו יבא בשלום ופלוגתייהו תלי' בפלוגתא דאמוראי דהנה לקמן (דף מו ע"ב) איתא ת"ר ב' לחם הבאות בפני עצמן יניפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השרפה דפריך הגמ' אי לשרפה אתי' לשרפנו מיד ולבסוף מסיק רב יוסף דלעולם לשרפה אתיין ומשום הכי בעי עובר צורה גזרה שמא יזדמנו להם כבשים לאחר שרפת הלחם ולכך משהינן ליה עד לאחר זמן הקרבה דהיינו לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים ותעובר צורתן דקאמר היינו צורת הקרבה ורבא שם פליג וסבר דלאכילה אתיין ולהכי ישרפו גזירה משום דרבה וגזרינן שמא יזדמנו להן כבשים לשנה הבאה ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו לחם בלא כבשים עכשיו נמי ניכל וכו' ואמר רבא מנא אמינא לה דלאכילה אתיין דכתיב ממושבותיכם תביאו לחם תנופה ביכורים לה' מה ביכורים בפני עצמם אף שתי לחם בפני עצמן ומינה מה ביכורים לאכילה אף שתי לחם נמי לאכילה ע"ש בגמ' וכתבו התוס' שם בד"ה מה ביכורים דאף דר"ע יליף לעיל דלחם באי' בפני עצמן דדריש יהיה מתהיינה אפ"ה צריך להאי דרשא למילף מה ביכורים בפ"ע אף ב' לחם בפני עצמן וצריך תרי דרשות להיות הלחם מעכבין את הכבשים ע"ש בתוס'.

ולפי זה יש להקשות מאי פריך הגמ' ור"ע נמי יליף יהיה מיהיה הא ר"ע יליף ההיקש מבכורים דב' לחם באין בפני עצמן הרי ע"כ לא גמרינן יהיה מיהיה שהכבשים יעכבו

את הלחם דהא ההיקש מבכורים אתי דב' לחם באין בפני עצמן מכלל דאין הכבשים מעכב את הלחם. עוד קשה בסוגי' זו מה שמקשים התוס' בד"ה זו שיבה זו ביאה כיון דמצינן למילף תרווייהו יהיה מיהיה ויהיה מתהיינה יהיה הלחם והכבשים מעכבין זה את זה דמיהיה ניליף דכבשים מעכבין את הלחם ומתהיינה נילף דלחם מעכב את הכבשים: וליישב זה נראה לומר דר"ע ור"ש פליגי בהאי דרשא של ההיקש ב' לחם לביכורים וטעמא דר"ע משום דיליף מביכורים מה ביכורים באי' בפני עצמן ונאכלים אף ב' לחם באים בפני עצמן ונאכלין ור"ש סובר דשתי לחם הבאין בפני עצמן לשרפה עומדין משום שאין להם מי שיתירם ואין ליליף מביכורים לאכול ב' לחם הבאין בפני עצמן ויליף מביכורים דב' לחם צריכים להיות נאכלים ואם אי אפשר לב' לחם שיהיו נאכלים אי אפשר להביאן דליכא למימר שיבואו בפני עצמן ויהיו נשרפין הא מהיקש מביכורים נלמד דשתי לחם צריכים להיות נאכלים ולאכלן אי אפשר דאין להם מי שיתירם ולפ"ז פליגי רבא ורב יוסף אליבא דר"ע וגם אליבא דבן ננס דלרבא דסבר דלאכילה אתיין א"כ מתניתין דתני בזו יפה כח הכהנים אליבא דר"ע דלדידי' לעולם יפה כח הכהנים דאפילו בבאין בפני עצמן נאכלים אבל לרב יוסף דסבר דלר"ע ב' לחם הבאים בפ"ע לשרפה עומדים ע"כ האי מתניתין לא אתיא כר"ע דהא לשרפה אתיין ואין לכהנים בהן כלום וע"כ מתניתין אתיא כבן ננס דיליף ההיקש מבכורים דלעולם ב' לחם לאכילה אתיא וא"כ אי אפשר להיות נאכלין כגון שאין להם מי שיתירם ואינן באי' כלל ולכך יהיה כח הכהנים דב' לחם תמיד נאכלין ואין למזבח בהן כלום.

היוצא מזה דלרבא האי סתמא דיפה כח הכהנים אתיא אליבא דר' עקיבא והלכה כר' עקיבא דסתם לן תנא כוותיה אבל לרב יוסף ע"כ האי סתמא אתיא כבן ננס דלר"ע דסבר דב' לחם באין בפני עצמן ונשרפין לא יפה כח הכהנים בהם וע"כ אתיא האי מתניתין כבן ננס דסבר דליכא במציאות להביא ב' לחם בפני עצמן ותמיד יפה כח כהנים ולפ"ז לרבא הלכה כר"ע אף דהוא יחיד נגד בן ננס ור"ש מ"מ כיון דסתם לן תנא במתני' דיפה כח הכהנים כר"ע הלכה כסתם משנה אבל לר"י אתיא האי סתמא כבן ננס א"כ הלכה כבן ננס ולא כר"ע ולפ"ז הך פלוגתא הגה"ה [ואפשר יש לכוון דברים האלה בדברי רש"י ז"ל לקמן בד"ה לאפוקי ממ"ד מדר"ע דאמר שתי לחם הבאין בפני עצמן בלא כבשים דסבר הכבשים אין מעכבין את הלחם עכ"ל ולכאורה אין הבנה לדברים פלוגתא דפליגי רבה ור"י אליבא דר"ע יש בו נפקותא לפסק הלכה אי הלכה כר"ע או הלכה כבן ננס ומעתה בזה מחולקים הרמב"ם והראב"ד ז"ל דהרמב"ם בפ"ח הלכה ט"ז פסק כרבא דשתי הלחם הבאים בפ"ע דישרפו הוא משום גזרה לשנה הבאה כדרבא אבל אי לא הכי הוי נאכלים א"כ אתיא האי סתמא דיפה כח הכהנים כר"ע ולכך פסק כר"ע אבל הראב"ד ס"ל כרב יוסף האלה אמנם לפי דברי הנ"ל י"ל דכוונתם לפרש לאפוקי ממ"ד היינו לאפוקי מר"ע דלמ"ד דלר"ע הלחם הבאין בפ"ע לשרפה אתיין ע"כ מתניתין דלא כר"ע אלא כבן ננס ותני בזו יפה כח הכהנים דתמיד הכהנים אוכלין השתי לחם דליכא במציאות להביא לחם שלא יהי' בו חלק להכהנים אבל לר"ע ה"א איכא לחם הבאין בפני עצמן שאין בו חלק לכהנים ולשרפה אתיין]: דמדינא ב' לחם הבאים בפני עצמן לשרפה עומדין ולא מטעם גזרה א"כ ע"כ האי דיפה כח הכהנים אתי' כבן ננס ולכך משיג על הרמב"ם וכתב הלכה זו בהיפוך: ולפ"ז שפיר פריך הש"ס לר"ע ניליף יהיה

מיהיה ובאמת ידרוש להאי היקשא מביכורים כבן ננס למעט דכל ב' לחם שאי אפשר להיות נאכלין אינן באין כנ"ל ולפ"ז מתורץ נמי קושית התוס' בד"ה זו שיבה וכו' למה לא ילפינן מתרווייהו היה מיהיה ויהיה מתהיינה ויהיו הלחם מעכבין את הכבשים וגם הכבשים יעכבו את הלחם ולפי דברי הנ"ל אתי שפיר דליכא למיליף תרווייהו דהא איכא הקישא מבכורים לר"ע שיהיה לחם באין בפני עצמן כמו בכורים ולבן ננס ילפינן מהאי.

הקישא דשתי לחם צריכין להיות נאכלים ואי הוי באין בפני עצמם לא היה אפשר לאכלן כיון שאין להם מתיר: ולפ"ז מתורץ נמי מה שהקשה התוי"ט במתניתין לקמן (בדף עד ע"ב) מפרש רש"י ז"ל מה דקאמר בגמרא שם מאי בזו לאפוקי מדשמואל דאמר המתנדב יין מזלפו ע"ג אשים קמ"ל דלשיתין אזלי ופי' רש"י דמעט בזו יפה כח המזבח דזו בא כולה למזבח לאפוקי המתנדב יין דאזלי לשיתין דכל שבא לאשים נחשב למזבח אבל מה שבא לשיתין לא יש בו צד למזבח אבל הרמב"ם בפ"ה המשנה מפרש דשיתין הוא יותר צד מזבח כיון דנבלע במזבח ואינו נשרף וקא מפרש האי תירוץ דגמרא בזו אתי לאפוקי מדשמואל והאי בזו אתי לרבות יין נסכים שבא לשיתין ויפה בו כח המזבח והקשה בתוס' יו"ט שם דלפירוש רש"י בזו דתני ברישא דמתניתין לא דמי לבזו דתני בסיפא דמתניתין דהאי בזו דתני ברישא אתי למעט יין ובזו דתני בסיפא אתי לרבות לחם הבאין בפני עצמן דנאכלים וא"כ אינה דומה בזו דרישא לבזו דתני בסיפא דברישא דמתני' הוי בזו מיעוט ובסיפא הוי בזו ריבויא ולפי הנ"ל יש ליישב דהא כתבתי דלרב יוסף וכן פסק הראב"ד אתי' האי סתמא דמתניתין דיפה כח כהנים כבן ננס ולומר דליכא במציאות שיהיה שתי לחם שאינן נאכלים לכהנים דשתי לחם אינן באין בפני עצמן כלל א"כ גם האי בזו דיפה כח הכהנים דתני בסיפא ג"כ מיעוטא הוא ואתי למעט שאין לחם באים בפני עצמן כלל והשתא יש לפרש דרש"י בד"ה לאפוקי מביא מתחלה הפי' לאפוקי ממ"ד לר"ע דשתי לחם הבאין בפני עצמן לשרפה אתיין ותני בזו יפה כח הכהנים דגם לחם הבאין בפני עצמן נאכלים כרבא אליבא דר"ע ואח"כ מביא רש"י ע"א לאפוקי מדר"ע דסבר שתי לחם באין בפני עצמן וכתבתי לעיל בהגה דהאי פירוש אחר כתב רש"י לפרש דמתניתין אתי' כבן ננס כרב יוסף אליבא דר"ע וסתם למתניתין דלא כר"ע ומעתה אלה שני פרושים שהביא רש"י שניהם אמת דלרבא אתי' האי בזו יפה כח הכהנים לרבות וסתם לן כר"ע דשתי לחם באין בפני עצמן והם נאכלים אף שאין כאן כבשים והיינו בפ"ה ראשון שכתב רש"י אבל לרב יוסף אתי' האי בזו יפה כח הכהנים למעט דליכא במציאות ב' לחם שאינן נאכלים לכהנים וסתם לן תנא כבן ננס והיינו בפ"ה שני שהביא ע"א ומעתה מה שפי' רש"י דשיתין לא נחשב צד מזבח ובזו דתני ברישא דמתניתין אתי למעט ע"כ צריכין לפרש דהאי בזו דתני בסיפא הוא ג"כ למעט והיינו כפי' שני שמביא רש"י דסתם לן התנא דמתניתין דלא כר"ע ואזיל האי פירושא אליבא דרב יוסף אבל לרבא דסבר דב' הלחם הבאין בפני עצמן נאכלין וסיפא דמתניתין דתני בזו יפה כח הכהנים אתי לרבות וסתם לן כר"ע דשתי לחם באין בפני עצמן ונאכלים באמת אינן יכולין לפרש דרישא דמתניתין דבזו יפה כח המזבח לאפוקי מדשמואל דלשיתין אזלי דא"כ הוי האי בזו דרישא בזו למעט ואינו דומה לבזו דתני בסיפא כקושית התוי"ט צריכין אנו לפרש דארבא לרבא דבזו דסיפא הוא לרבות גם בזו דרישא אתי לרבות וקא מרבה דיין לאישים אזלי כשמואל וכל זה לפי רש"י דסבר

דשיתין ליכא בו צד מזבח אבל הרמב"ם אזיל לשיטתו דסבר כרבא אליבא דר"ע דלחם באין בפ"ע ונאכלין ואף שר"ע הוא יחיד נגד בן ננס ור"ש אפ"ה הלכה כר"ע משום דסתם לן תנא כר"ע ומפרש האי בזו יפה כח הכהנים דתני בסיפא בא לרבות דלחם הבאין בפני עצמן נאכלין ולכך מפרש בפ"ה המשנה דמה דקאמר לאפוקי מדשמואל הוא ג"כ לרבות דשיתין הוא יותר צד מזבח מאישים ושניהם בזו דסיפא ובזו דרישא שניהם הם לרבות ודוק היטב: פרק ששי דף סו ע"א ר"ש ב"א אומר כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות כו' רש"י ד"ה אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש שלמחר יקרב העומר ואתה מותר בחדש כל ששה משא"כ אם תמתין בהקרבת העומר עד אחר שבת דוקא נמצא מתבטל מקרא הזה כגון אם חל פסח בשני בשבת ולא תביא העומר עד אחר שבת נמצא אין אתה מותר בחדש כי אם יום אחד עכ"ל ע"ש ולכאורה קשה אמאי טפס רש"י אם חל פסח בשני בשבת אמאי לא תפס רש"י קצה הריחוק יותר והיינו בחל פסח באחד בשבת ואם תמתין בהקרבת העומר עד אחר שבת אז כבר חלף ועבר כל ימי הפסח נמצא מתבטל מקרא הזה לגמרי שאין אתה יכול לאכול מצה מן החדש אף יום אחד: ונראה לתרץ דהנה עוד יש לדקדק בדברי תוס' ד"ה כתוב אחד אומר בע"פ דריש מניה מה שביעי רשות אף ששה רשות משום דכתיב וביום השביעי ובסוף פ"ק דחגיגה נמי דריש מניה וכו' ושם תרתי שמעת מניה עכ"ל התוספות ולכאורה יש לדקדק הרי יש כאן תלתא דרשות מקרא הזה הך דהכא והך דערבי פסחים והך דחגיגה וא"כ היה ליה להתוס' לומר ושם תלתא שמעת מניה או כולהו שמעת מניה ולמה נקטו התוס' תרתי שמעת מניה.

וליישב זה נראה בהקדם מה שיש להקשות הא הך דרשא דערבי פסחים עם הך דרשא דהכא הם מתנגדים זה לזה וסותר אהדדי. דהנה שם בסוף ערבי פסחים דרשינן דששת ימים הם רשות לאכול מצה הואיל ויום השביעי היה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות ופי' רש"י שם דיום השביעי יצא מן הכלל הואיל וכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות ע"ש היטב ועיין במזרחי בפרשת ראה והנה זה אין צריך לפנינו דאי הוי כתיב שבעת ימים תאכלו מצות וביום השביעי עצרת לא היה נחשב יום השביעי יצא מן הכלל אף דלא חזר וכתב בו מצות יאכל כיון דכבר כתב בהאי קרא גופא אכילת מצה גם ביום השביעי תו אין צורך לכפול הדברים רק עכשיו דכתיב בקרא ששת ימים תאכלו מצות וביום השביעי עצרת שפיר הוי זה יום השביעי יצא מן הכלל ואינו בכלל הששת ימים דכתיב ברישא דקרא הואיל ולא כתיב ביה גם ביום השביעי מצות תאכלו ומעתה לפי דקיימינן הכא דמחרת השבת הוא מחרת יו"ט וששת ימים דכתיב בקרא היינו שתאכל בששת ימים האחרונים של פסח מצה מן החדש א"כ היום השביעי של פסח נכלל בתוך אותן ששת ימים דכתיב ברישא דקרא וא"כ אין יום השביעי יצא מן הכלל של הששת ימים אדרבא הוא נכלל בתוכמוגם עליו נאמר ברישא דקרא ששת ימים תאכלו מצות ולפ"ז אין לדרוש מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות מנא ידעינן דשביעי רשות דאף דכתיב עצרת ולא כתיב מצות תאכל הא לא צריך לכתוב ולכפול בו אכילת מצה כיון דכבר כתיב ברישא אכילת מצה בתוך ששת ימים שהם הימים שאחר הקרבת העומר שגם יום השביעי של פסח הוא בכלל ולפ"ז איך צדקו יחדיו הנך שני

דרשות שכתבו התוס' תרתי שמעת מניה אדרבא הא אלה שני דרשות סותרים זה את זה דאי שמעינן מהאי קרא דממחרת השבת הוא ממחרת יו"ט והיינו משום דכתיב ששת ימים תאכל מצות במצה מן החדש משתעי קרא שהם הימים האחרונים של פסח תו ליכא למשמע מהך קרא דרשא דערבי פסחים דששת ימים הם רשות מכח דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל דאדרבה לפי מה דקיימינן הכא לא יצא יום השביעי מן הכלל כנ"ל ולכאורה הוא זה קושיא עצומה: ונראה לי לומר דבאמת הך ברייתא דערבי פסחים דדריש קרא זה לדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לית ליה הך דרשא דר"ש בן אליעזר ולא דרש כלל ששה מן החדש ונפקא ליה דממחרת השבת הוא מחרת יו"ט מדרשות אחרים המוזכר הכא במסכת מנחות אמנם ר"ש בן אלעזר דדריש ששת ימים דמצה שאי אתה יכול לאכול שבעה אתה אוכלת ששה מן החדש לא צריך כלל לדרוש מניה דששת ימים רשות לאכול מצה דזה מוכח ממילא בלאו דרשה דיצא מן הכלל דהנה התוס' במסכת קדושין (דף' לח ע"א) בד"ה דאקריב עומר מקשים בשם ירושלמי למה לא אכלו מצה מן החדש דיבא עשה דאכילת מצה וידחה ל"ת דחדש ומתרץ דאין עשה דבערב תאכלו מצות שהוא לפני הדבור דוחה ל"ת דאחר הדבור א"נ דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני עכ"ל ע"ש.

ולפ"ז לר"ש בן אלעזר דדריש משמעות הקרא מצה שאי אתה יכול לאכול שבעה מן החדש אתה יכול לאכול ששה מן החדש ממילא מוכח דע"כ אכילת מצה בשבעת ימי הפסח חוץ מלילה ראשונה הוא רשות דאי הוא חוב לאכל מצה בכל ימי הפסח קשה אמאי אי אתה יכול לאכול שבעה מן החדש ליתי עשה ודחי לא תעשה דאין לומר גזרה כזית ראשון אטו כזית שני דזה הגזרה שייך לומר על באי הארץ שלא אכלו מצה משום גזרה מה שאינו כן על הקרא לא שייך לומר דאוסר דבר משום גזרה.

וגם אין לומר כתירוץ קמא דאין עשה שלפני הדבור דוחה ל"ת דלאחר הדבור דזה שייך רק אעשה דבערב תאכלו מצות שנאמרה לפני הדבור מה שא"כ שבעת ימים תאכל מצות דכתיב בכמה דוכתי אף לאחר הדבור אי אמרינן שהוא חוב הרי הוא עשה דלאחר הדבור ולמה לא ידחה ל"ת דחדש אלא ודאי מדאמר קרא ששה מן החדש ולא שבעה מן החדש דקודם הקרבת העומר אסור במצה ממילא מוכח דשבעת ימים תאכל מצות הנאמר בכמה מקומות הוא רשות ולא חוב (וכעין זה מצאתי בספר אור חדש על מסכת פסחים ע"ש) ומעתה מתורץ הדקדוק על דברי התוס' דשפיר כתבו תרתי שמעת מניה והיינו דרשא דהכא ודרשא דסוף פרק קמא דחגיגה אבל הך דרשא דסוף פרק ערבי פסחים באמת לית ליה לר"ש בן אלעזר ולא צריך להך דרשא כלל דבלאו הכי מוכח דמצה בשבעת ימי הפסח הם רשות כנ"ל: והנה המזרחי בפרשת ראה הקשה אהך דסוף פרק ערבי פסחים איך דיינינן ליה במדה דדבר היוצא מן הכלל ללמד על הכלל כולה יצא הלא הכלל הוא באיסור והפרט הוא בהיתר והמדה זאת אינה נוהגת אלא כשהכלל והפרט שניהם הם באיסור או שניהם בהיתר אבל כשהכלל הוא באיסור והפרט בהיתר דיינינן ליה במדה דדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב בפירוש (כמו דאיתא ביבמות (דף ע"א) גבי אשת אח ע"ש) וכתב המזרחי ויש מתרצים דזה לא דמי לאשת אח דשם הפרט בהיתר והכלל באיסור אבל הכא הכלל הוא בספק אם שבעת ימים תאכל מצות הוא חוב לאכול מצה או אם הוא

רשות דתרווייהו איכא במשמעות דיש לפרש שבעת ימים תאכל מצה שהוא באיסור דהיינו שהוא חיוב לאכלו וגם יש לפרש שבעת ימים תאכל מצה שהוא רשות אם רוצה לאכל פת שלא יאכל חמץ כי אם מצה אבל אם רוצה אינו אוכל גם מצה כי אם בשר ופירות ובזה כיון שאין הכרע בכלל אם הוא באיסור או אם הוא בהיתר שפיר דיינינן במדה דיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולה לגלות לן הפירוש של הכלל שהוא בהיתר ואכילת מצה הוא רשות ע"כ דברי המזרחי ע"ש שהאריך מאד בזה.

היוצא מדבריו דהואיל ואנו מסופקין בכוונת הכלל דשבעת ימים תאכל מצה אם הוא רשות או חובה אזי אנו למדין מיום השביעי שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולה אבל אי הוי ידעינן בהחלט דשבעת ימים תאכל מצות הוא צווי וחוב תו לא הוי יכלין למידין דיום השביעי עצרת יצא מן הכלל ללמוד על הכלל כולה והוי למידין במדה דיצא מן הכלל בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו והוי אמרינן דיום השביעי לחוד היא רשות וששת ימים הוא חוב הואיל והפרט הוא היפוך מן הכלל.

ומעתה פקח עיניך וראה דצדקו דברי רש"י ז"ל ויפה כתב ונקט ההוכח' מחל פסח בשני בשבת אבל בחל פסח באחד בשבת אין להוכיח מהאי קרא דממחרת השבת הוא ממחרת יו"ט דנוכל לומר דממחרת השבת הוא ממחרת שבת בראשית ואם חל פסח באחד בשבת כל ימי הפסח הם קודם לעומר ובזה שפיר אמר הקרא מצה שאי אתה יכול לאוכלו שבעה מן החדש אתה אוכלת ששה והיינו משום דכל הששה ימים חובה לאכול מצה וא"כ הוי קרא דששת ימים תאכל מצה עשה דלאחר הדיבור ודוחה ל"ת דחדש והיינו היכא דליכא מצה מן הישן דאי אפשר לקיים שניהם ואתי עשה ודוחה ל"ת אבל יום השביעי דיצא מן הכלל לדון בדבר חדש שהוא רשות לאכול מצה ולא חוב אסור מן החדש.

ואין לומר דללמד על הכלל כולה יצא יום השביעי דהא השתא אמרינן דהאי קרא גלי לן דששה מן החדש ע"כ צ"ל דששה הוא חובה מדשרי לאכול מן החדש קודם הקרבת העומר דהא קיימינן השתא דממחרת השבת הוא ממחרת שבת בראשית וכל ימי הפסח הם קודם להעומר אם חל פסח באחד בשבת ולכך נקט רש"י בחל פסח בשני בשבת שפיר מוכח מהאי קרא דממחרת השבת הוא ממחרת יו"ט דאל"כ נתבטל מקרא זה לגמרי דממנ"פ אי ששת ימים הם חובה לאכול מצה א"כ מותרים שבעה ימים בחדש דששת ימים הראשונים אתי עשה ודחי ל"ת וביום השביעי הוא היתר גמור שהרי כבר נקרב העומר ואמאי אמרה תורה ששה מן החדש דוקא ואי בכלולן רשות לאכול מצה א"כ כולם אסורין לבר משביעי של פסח נקרב העומר והוי אחד מן החדש והתורה אמרה ששה מן החדש אלא ודאי דמחרת השבת הוא מחרת יו"ט ודברי רש"י הם נכונים וברורים ודוק היטב הדק: דף עב עו"א נקצר ביום כשר וכו'.

הנה מסוגיא זו מוכח דמאן דס"ל נקצר ביום כשר סבירא ליה דעומר לא דחי שבת ומכאן מצא הרב ברכת הזבח וכן הש"ך בי"ד סי' רס"ב ס"ק ב' מקום עיון על הרמב"ם ז"ל דפסק בפר' ז' מה' תמידין ומוספים הלכה ו' והלכה ז' דנקצר ביום כשר ואפ"ה פסק שם דדוחה שבת ואיך אחז רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל את החבל בתרין ראשין דהא

מסוגית הגמרא מוכח דמאן דס"ל נקצר ביום כשר ס"ל דאינה דוחה שבת עיין שם
בברכת הזבח שהאריך למצוא ישוב לדעת הרמב"ם ז"ל.

ולענ"ד נראה ליישב פסקי הרמב"ם בזה דהנה מה דמסיק שם בגמרא דלרבי נקצר ביום
כשר אינו דוחה שבת הוא על פי מה שאמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן ר"א בר"ש
בשיטת ר"ע רבו של אביו אמרה ע"ש בגמרא זה הוא רק אליבא דר"י מרא דהאי
שמעתתא ואזיל לשיטתו להוכיח מניה דלרבי אינו דוחה שבת אבל אליבא דהלכתא לפי
פסקא הרמב"ם ז"ל גם לרבי דסבר נקצר ביום כשר אפ"ה דוחה שבת דהנה התוס'.

שם בד"ה אמאי דחי שבת וכו' כתבו ואע"ג דלכתחילה מצותה בלילה כיון דבדיעבד
כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו לומר דדוחה שבת ומסתברא דדומיא
דתמיד בעינן עכ"ל התוס'. ולכאורה דברי התוס' צריכים ביאור דמנ"ל דבעינן דומיא
דתמיד ונראה ע"פ מה שכתבו התוס' בשמעתין ע"בבד"ה שנאמר בהן במועדו במועדו
אפילו בטומאה פסח דדחי טומאה אתיא לן מדכתיב איש איש נדחה ואין ציבור נדחין
ותמיד דדחי שבת דאמר קרא עולת שבת בשבתו והדר ילפי מהדדי בגזרה שוה דכתיב
בהו במועדו הכי איתא בפסחים עכ"ל התוספות, ולכאורה קשה מאי בעי התוספות בזה
ואדרבא משמעות לשון הש"ס כאן דמשמעות במועדו דרשי' במועדו אפילו בשבת
במועדו אפילו בטומאה ואפילו אם לשון הש"ס במועדו אפילו בשבת ואפילו בטומאה
סובר ג"כ דכוונתו הוא דילפי במועדו במועדו בגז"ש פסח מתמיד דדחי שבת ותמיד
מפסח דדחי טומאה מ"מ מאי דוחק לרבותינו בעלי התוספות לפרש דיליף מגז"ש אמאי
לא ניחא להו לומר דדריש משמעות במועדו אפילו בשבת אפילו בטומאה.

אמנם נראה לומר דהתוס' צריכים לזה כדי ליישב דבריהם שכתבו בדיבור הקודם שם
ע"א בד"ה אמאי דחי שבת דכתבו דמשום כך לא דחי שבת אף שלכתחלה מצותו בלילה
מ"מ לא הוי דומיא דתמיד והרי הקשיתי לעיל וכו' דבעינן דומיא דתמיד ע"ז באו לחלק
דבריהם ולומר דכיון דלא ידעינן דפסח דוחה שבת אלא מכח גזרה שוה במועדו מתמיד
א"כ אם נימא דגם בעומר יהיה דוחה שבת ע"כ ג"כ הוי גמרינן גז"ש מתמיד דגם בעומר
ידחה שבת בזה שפיר בעינן דומיא דתמיד שזמנו קבוע בשבת אבל עומר לקצור בלילה
אינו אלא למצוה אבל אם נקצר ביום ג"כ כשר אין למילף בגז"ש מתמיד כיון דלא הוי
דומיא דתמיד אבל אם נימא דסוגיא דידן סובר דלא ילפי מגז"ש אלא דיליף משמעות
דמועדו משמע אפילו בשבת ואפילו בטומאה א"כ דכתיב בעומר במועדו בפני עצמו
שובילא בעינן דומיא דתמיד וא"כ עומר דוחה שבת כיון דמצותו לכתחלה בלילה:
וראיתי בשאגת אריה סי' נ"ב הקשה על הש"ך בי"ד סי' רס"ב ס"ק ב' שהקשה על
הרמ"א שפסק אם נימול תוך ח' אינו צריך להטיף ממנו דם ברית והקשה מסוגיא זו
דמסיק גבי עומר דאינו דוחה שבת הואיל ונקצר ביום כשר אפשר לקצור מע"ש א"כ
אם נימול תוך ח' כשר איך יהיה מילה דוחה שבת הא אפשר למימהל מערב שבת וכתב
הש"א דנעלם מהש"ך דברי התוס' שכתבו דמשום מצוה לקצור בלילה לא דחי שבת
משום דבעינן דומיא דתמיד וא"כ כיון דמטעם דומיא דתמיד אתינן עלה א"כ דוקא
קדשים הוא דיליף מתמיד אבל מילה מתמיד לא אתיא ע"ש בשאגת אריה.

ואני אומר דמשום הא לא אריא דאף דמילה לא אתיא מתמיד מ"מ שייך בו לומר דומיא דתמיד במה מצינו כמו שבאותן מצות שמצינו שדוחין שבת אינן דוחין כי אם במצות שזמנו קבוע דוקא בשבת אבל מה שאפשר לעשות מע"ש בדיעבד שכשר אינו דוחה שבת א"כ למה נימא דמילה דוחה שבת אף שאפשר בדיעבד למימהל מע"ש תוך ח' אבל לפי דרכינו מוכח דדברי תוספות דומיא דתמיד בעינן הוא רק אי ילפינן גז"ש מתמיד אבל היכא דדרשינן ממשמעות במועדו עומר דוחה שבת אף שנקצר ביום כשר משום דעכ"פ מצותו לקצור בלילה א"כ גבי מילה כיון דדרשינן ביום אפילו בשבת ממילא שבת אף שאינו אלא למצוה למול בשמיני ואם מל תוך ח' כשר אפ"ה משום דמצותו לכתחלה למול בשמיני משום הכי דוחה שבת ושפיר פסק הרמ"א ודוק.

ומעתה כיון דכאן אמר במועדו אפילו בשבת במועדו אפילו בטומאה פשוט לשון הגמ' משמע דמשמעות במועדו דריש וע"ז היה קשה להתוס' אמאי מסיק דמה דדחי שבת היינו הקרבה אבל קצירה לא דחי שבת הא מצוה ע"כ לקצור בלילה לכך כתבו התוס' דכוונת הש"ס הוא דלא דריש ממשמעות במועדו כי אם מגז"ש במועדו במועדו א"כ עומר ג"כ ילפינן בגז"ש מתמיד ולכך בעינן דומיא דתמיד ודוקא הקרבה דדוחה שבת ילפינן בגז"ש מתמיד שהוא דומה לתמיד אבל קצירת העומר דאין בו עיכוב בדיעבד לקצור בלילה וכשר אפילו אם נקצר ביום לא הוי דומיא דתמיד וא"כ כוונת התוס' לתרץ המסקנא דסוגיא דהכא והתוס' ציינו על דברי המקשן הואיל והמקשן מביא האי ברייתא דמועדו והנה באמת התוס' במסכת פסחים (דף סו ע"א) בד"ה מה מועדו האמור בתמיד מקשים תימא דבשמעתין לא דריש ממשמעות דבמועדו וכן הא דפסח דחי טומאה יליף לקמן מאיש איש איש נדחה וכו' ובתמיד ילפינן גז"ש במועדו ובפרק כיצד צולין משמע דדריש לה ממשמעות דמועדו דתניא וידבר משה את מועדו ה' מה ת"ל לפי שלא מצינו בכל התורה שנאמר בהם מועדי אלא פסח ותמיד מועדו אפילו בשבת מועדו אפילו בטומאה שאר קרבנות מנין משמע דבמשמעות במועדו דריש ועוד דקאמר התם וצריכא דאי כתב רחמנא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא ואי כתב רחמנא פסח שכן כרת ואי מגז"ש יליף מה צריך לצריכתא הא איצטריך מועדו דתמיד משום טומאה ודפסח משום שבת אלא ודאי דמשמעות במועדו דריש וע"כ תנאי היא עכ"ל התוס' במסכת פסחים ע"ש היטב.

והנה לכאורה יפלא במה שהוכיחו התוס' דאי מגז"ש יליף מה צריך לצריכתא הא אפילו אם יליף מגז"ש נמי צריך לצריכתא דאי תמיד ופסח הם שוים ואין לאחד חומרא ומעלה על האידך קשה למאי צריך כלל לגז"ש הא בלי גז"ש ג"כ ניליף במה מצינו פסח מתמיד לענין שבת ותמיד מפסח לענין טומאה דהא שניהם הם קרבנות ציבור ושניהם הם שוים ואין יתרון ומעלה לאחד מחבירו: ונראה לפרש כוונת התוספות דאי מגז"ש יליף לא צריך לצריכתא כפולה לומר דתמיד יש לו יתרון דהוא תדיר וכליל ופסח יש לו יתרון שכן כרת הלא היה די במה שאמר מעלה בתמיד שהוא תדיר וכליל וממילא צריך במועדו בשניהם למילף זה מזה לענין שבת וכמו כן מה דקאמר התם דאי כתב רחמנא הני תרתי ה"א שכן יש בהם צד חמור תמיד תדיר וכליל ופסח כרת אבל שאר קרבנות לא למאי צריך להאי צריכתא שהוא אינו מוסכם דהא בכמה דוכתין מצינו מ"ד דלא פריך צד חמור וגם מה שמסיק שם (דף עז ע"א) דאי כתב רחמנא אלה תעשה לה' במועדיכם ה"א

שאר קרבנות ציבור דבאים לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאינן באים לכפר כי אם להתיר בעלמא נינהו אימא לא ואי כתב רחמנא עומר ושתי לחם ה"א אדרבא עומר ושתי ולחם דאלימי דבאים להתיר אבל הנך לא כל הני צריכתא לא צריך אי ילפי מכח גז"ש והיה די במה שאמר מעלה בתמיד שכן תדיר וכליל ושוב לא צריך לחשוב למעלת שאר קרבנות דכיון דהוי כתב רק גז"ש פסח מתמיד לענין שבת א"כ כל שאר קרבנות וכן עומר ושתי הלחם לא הוי אפשר למילף מתמיד דמה לתמיד שכן תדיר וכליל והוי צריכין למילף במה מצינו כל שאר קרבנות ועומר ושתי הלחם מפסח א"כ אף שאין לפסח מעלה ויתרון משאר קרבנות ומעומר ושתי לחם ג"כ אי אפשר למילף כל הני מפסח דהא פסח גופא לא ידענו דדחי שבת אלא דיליף גז"ש במועדו מתמיד ואיך אפשר למילף כל אידך קרבנות מפסח הא בקדשים אין למדין למד מן הלמד ועיין מה שכתב אאמ"ו בספרו דורש לציון דרוש ב' (דף י ע"ג) לתרין קושית התוס' במסכת יבמות (דף ה ע"ב) ד"ה ומכילהו דהסוגיא שם אזלי וס"ל דבר הלמד בגז"ש אינו חוזר ומלמד בבנין אב שהוא בגמרא דזבחים (דף נ ע"ב) איבעיא דלא איפשטא כמ"ש במס' זבחים (דף נ ע"ב) ולכך צריך למכתב במועדו בכל הקרבנות כדי שנילף כולהו בגז"ש מתמיד גופא שלא יהי למד מן הלמד דדבר הלמד בגז"ש אינו חוזר ומלמד בבנין אב ולכך בגז"ש במועדו בכל אחד כדי שילמד כל אחד מתמיד גופא בגז"ש ולפ"ז שפיר הוכיחו התוספות דמדמצריך הש"ס למיעבד צריכתא ולחשוב לכל אחד מעלה ויתרון שאינו באידך מוכח דס"ל להש"ס שם דכוונת הברייתא דיליף ממועדו היינו משמעות דמועדו הוא אפילו בטומאה ואפילו בשבת אבל אי הוי כוונת הברייתא דהוא גז"ש לא הוי צריך למעבד צריכתא לכולהו והי' די במה שיש לתמיד יתרון שהוא תדיר וכליל: ולפ"ז יש ליישב מה דקשה בסוגיא דכיצד צולין שם קאמר הש"ס דאי כתב רחמנא עומר ושתי לחם אדרבא עומר ושתי לחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל וזהאיזה שנים בדרוש שאמרתי בחג הסוכות תקפ"ו ונדפס בשמי בסוף ספר שני עפרים הקשיתי לר' יוחנן דסבר במסכת מנחות (דף סח ע"א) ועיין במסכת מנחות (דף ה) ועיין במס' סוכה (דף מא ע"ב) בתוספות בד"ה האיר המזרח ובמסכת מנחות (דף סה ע"א) דהאיר המזרח מתיר אף בזמן שבת המקדש היה קיים וא"כ גם עומר לא בא להתיר אלא למצוה בעלמא א"כ נסתר הצריכתא דעביד בפ' כיצד צולין ונשאר קושיא לר' יוחנן למה לי במועדו בכולהו לכתוב בעומר וליתי כולהו מעומר וליכא למימר דעומר אלימא שכן בא להתיר הא ר"י סובר דעומר לא בא להתיר דהאיר המזרח היה מתיר.

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר די"ל דר"י סובר כהאי תנא דלא יליף ממשמעות דמועדו רק דיליף מגז"ש במועדו במועדו וא"כ לא צריך כלל לצריכתא דש"ס דבלא"ה אי אפשר למילף מעומר דדוחה שבת כיון דעומר גופא לא ידעינן אלא מגז"ש מתמיד וא"כ ליכא למילף שוב מעומר שאר קרבנות ציבור דהוי למד מן הלמד כנ"ל ודוק: היוצא מזה דר"י ע"כ סבר דלאו ממשמעות דמועדו יליף כי אם בגז"ש מתמיד ומעתה לא קשה לר"י דעומר ידחה שבת כיון דעכ"פ מצוה היא לקצור בלילה כקושי' התוס' די"ל כתירוץ התוספות דכיון דמתמיד יליף בגז"ש צריך להיות דומיא דתמיד כנ"ל.

והנה בארתי לעיל דתירוץ התוס' שייך רק אם ילפינן במועדו במדת גז"ש וכולהו ילפינן בגז"ש מתמיד צריך להיות דומיא דתמיד ולכך אין קצירת עומר דוחה שבת כיון

דבדיעבד כשר אם נקצר ביום א"כ יכול לקצור מערב שבת ושפיר אתיא סוגיא דשמעתין דמסיק דהא בהא תליא אם נקצר ביום כשר אז אינו דוחה שבת דמרא דהאי סוגיא שם הוא ר"י ואליבא דר"י ע"כ ממדת גז"ש ילפינן בכולהו דדוחה שבת אבל להאי תנא דדריש ממשמעות במועדו אפילו בשבת במועדו אפילו בטומאה שפיר יש לומר דאפילו אם עומר נקצר ביום כשר אפ"ה קצירתו דוחה שבת כיון דעכ"פ המצוה היא לקצור בלילה וכתב בעומר במועדו אפילו בשבת דגם הקצירה שהיא מצוה דוחה שבת כקושית התוספות הנ"ל ומעתה צדקו פסקי הרמב"ם דפסק בפר' יוד מה"ל מ"א דעומר מתיר ולא האיר המזרח והצריכתא דגמרא במקומו עומד וגם כתב בפר' א' מה' קרבן פסח הלכה י"ח שחיטת הפסח וזריקת דמו והקטר חלביו דוחין את השבת שא"א לעשותו מערב שבת שהרי קבע לו זמן שנאמר במועדו וכו' ע"ש הרי דמשמעות מועדו דריש שהוא קביעות זמן ולכך דוחה שבת ולכן פסק דנקצרת ביום כשר ואפ"ה דוחה שבת משום דעכ"פ מצותו לקצור בלילה.

ואין להקשות מדברי הרמב"ם בפ"ד מה' ביאת מקדש הלכה ז' ובפ"ז מה' ק"פ הל' א' מביא דפסח דוחה טומאה מקרא דויהי אנשים טמאים לנפש אדם ע"ש ולא הביא קרא דבמועדו אפילו בטומאה י"ל דלהכי מביא הרמב"ם האי קרא דויהי אנשים וגו' משום דמהאי קרא נפקא לן החילוק בין טומאת מת לטומאת זב ומצורע דדוקא טמאי מתים עושים פסח בטומאה ולא בטומאת זב ומצורע ודוק ושפיר פסק דקצירת עומר דוחה שבת דאף שאם נקצר ביום כשר מ"מ דוחה שבת הואיל ועכ"פ המצוה הוא לקצור בלילה: דף ב' ע"א מתני' יציאות השבת בתוס' הקשו מה שהתחילה המס' בדיני הוצאה שהיא האחרונה באבות מלאכות.

ור"ב"א תי' משום דממשנה זו ידעינן כמה חידושי דינים ולכן התחיל בה. ור"ת תירץ דפתח ביציאות משום לא יצא החייט אע"ג דלא שנה המלבן והמבעיר וכו' הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרוע היא.

ונלע"ד דר"ת לשיטתו דאיהו ס"ל בריש שבועות בתוס' ד"ה יציאות וכו' דאפ"ה הוצאה הפשוטית שיוצא עם החפץ מרה"י לר"ה ג"כ חידוש הוא דמה לי מוציא מרה"י לרה"י ומה לי מוציא מרה"י לר"ה. ולפ"ז הוצרך להקדים איסור הוצאה משום לא יצא החייט.

אבל לדעת התוס' שם דהך הוצאה הפשוטית לא שנה במשנה לפי שאין כאן שום חידוש ועיקר החידוש הוא היכא דגופו ברשות א' ומושיט ידו לרשות אחר. א"כ לא הוצרך להקדים יציאות שבת בשביל לא יצא החייט וצריך לומר לדידהו כתי' ר"ב"א או כתי' ראשון של ר"ת בשביל שהוא דבר ההוה: אמנם אי נימא דאף שכתבו התוס' דהך הוצאה הפשוטה לא הוצרך לשנות היינו היכא שנטל הפירות מרה"י והלך לר"ה והניחם שם אבל היכא שהיו הפירות בידו והלך עם הפירות שבידו לר"ה ועמד שם דנימא עקירת גופו כעקירת חפץ והנחת גופו כהנחת חפץ זה אינו פשוט כ"כ.

והראיה שגם חכמי הש"ס נסתפקו בזה כדבעי' מיני' רב מרבי לקמן (דף ג' ע"א) הטעינו חבירו וכו' וא"כ לא יצא החייט אינו פשוט כ"כ שהרי אף אם ישכח ויצא היינו עקירת גופו **הגה"ת נכד המחבר ואף שכתבו התוס' לקמן (דף ג' ע"א), בד"ה עקירת גופו

דאפי' אי לאו כעקירת חפץ דמי אפ"ה לא יצא החייט מדרבנן היינו שיש לדחות כן ואין לפשוט הבעיא מהכא.

אבל למסקנא דכעקיר' חפץ דמי איכא למימר דמשום איסור דרבנן לא היו גוזרים שלא יצא החייט: ** וכן כשיעמוד היינו הנחת גופו. ובאמת דבר זה שמענו ממשנתנו דתנן פשט העני את ידו וכו' הרי דלא עביד עקירת החפץ אלא ע"י עקירת ידו וכן או שנטל מתוכה והוציא הרי דלא עביד הנחת החפץ אלא על ידי הנחת ידו א"כ שפיר י"ל דהקדים משנה זו משום לא יצא החייט.

אמנם רש"י פי' בד"ה או שנטל מתוכה וכו' והניח בר"ה ורש"י לשיטתו דאיהו ס"ל לקמן (דף ג' ע"א) דידו לא ניח ע"ג קרקע ולא אמרינן ביה כהנחת חפץ. וע' כאן בפ"י מ"ש על דברי רש"י הללו.

ולרש"י צ"ל גם פשט ידו לפניו מיירי שעקר החפץ עתה מר"ה. ולפ"ז אין ענין משנה זו ללא יצא החייט: ודע דלפי' ר"ת ששנה משנה זו רק בשביל לא יצא החייט.

א"כ אין כאן עיקר דיני הוצאה לפרט בה כל הפרטים והיה לו להקדים רק גוף איסור הוצאה ולכן י"ל שהמקשה שהקשה מ"ש הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ וכו' כונתו להקשות על כאן למה האריך בה כ"כ. וכן פירשו התוס' לקמן ע"ב בד"ה התם וכו' דפריך דלא ליתני הכא רק ב' שהן ד'.

ולכאורה דבריהם תמוהים וכי היה סבור המקשה שבמסכת שבת לא יפרט כל דיני שבת. ואם כאן במס' זו לא יפרט כל פרטי' אנה יפרטם.

ולפמ"ש נכון שהיה סבור כאן אין מקומם רק אחר משנת אבות מלאכות כקושית התוס' אלא שהיה צריך להקדים דין הוצאה דרך כלל ולמה הרחיב בפרטים. וצ"ל לפי שרצה להתחיל בלשון ששנה במס' שבועות וא"כ די לקצר בה ולשנות כמו בשבועות והתירצן תירץ לו דאף שעיקר מקומה אחרי אבות מלאכות מ"מ המסכת עיקרה על דיני שבת וכיון שהתחיל בהוצאה שנה כל פרטי חיובי ופטורי אבל ריב"א לשיטתו דאיהו ס"ל שהתחיל בהוצאה לפי שיש בה כמה חידושי דינים וא"כ עיקר כל החידושים של הוצאה מקומם קבוע כאן ולכן אין לפרש קושית המקשה כן.

ולכן כתבו התוס' במס' שבועות (דף ה' ע"א) בד"ה ומ"ש הכא וכו' שהקושיא היא על מס' שבועות ע"ש והיינו לשיטת ריב"א כנ"ל: שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. הנה במס' שבועות צרפינהו לעני ובעה"ב יחד וכפל המספר שתיים שהן ד' ששנה שם הם יציאות דבעה"ב ועני עם הכנסות שלהם ולא שנה א' שהוא ב' בפנים וא' שהוא ב' בחוץ.

אבל כללינהו יחד וא"כ למה כאן הפרידם. וג"כ הוה ליה למיתני ד' שהוא שמונה. ובמס' שבועות שלא הפרידם הטעם פשוט שרצה לשנות ב' שהוא ד' דומה לכולהו שארי בבות דנקט שם. אבל כאן קשה.

ונראה שרצה לשנות כאן באותו לשון ששנה במס' שבועות: ובוה נלע"ד ליישב מה שיש לדקדק בגמרא דקאמר מ"ש הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ ומ"ש התם דתני ב' שהוא ד' ותו לא. הנה אמרו ותו לא הוא ייתור לשון.

שהרי אנו רואים שעל השינוי שבין הכא להתם מקשה. והרי עינינו רואות ששם לא שנה יותר.

ובשלמא לפמ"ש התוס' במסכת שבועות שהקושיא היא על מס' שבועות למה לא שנה יותר. ולפי שהיה מקום לפרש כונת קושיתו על כאן למה שנה כאן כל הני בבי.

וכמו שפי' התוס' באמת הכא בד"ה התם דלאו עיקר שבת חיובי תני וכו' ולכן סיים בקושיתו ותו לא להורות שקושייתו על שקיצר במס' שבועות. אבל לפי התוס' כאן שבאמת קושייתו על האריכות שבמס' שבת א"כ באמרו ותו לא הורה בדברים היפך כונתו בקושייתו.

ואמנם עפמ"ש ניהא. שיש מקום לפרש קושיתו שהקשה מ"ש התם דתני ב' שהן ד' ולא שנה א' שהוא ב' לפי שצירף עני ועשיר במספר.

ומ"ש הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ ופלגינהו ולא שנה ד' שהן שמונה ובאמת לא זה היה כונת קושיתו שזה יש לתרץ שלא רצה לשנות כאן הלשון ששנה בשבועות. ולכן פי' כונתו באמרו ותו לא שעיקר הקושיא על שהאריך כאן יותר משם בשבועות: כיצד העני עומד בחוץ וכו'.

כתב הרשב"א בחידושו וכן הר"ן דפירש תחילה מאי דסליק מיניה. והנה בריש נדרים מפלפל הש"ס אם דרך התנא לפרש ברישא מאי דסליק מיני' או במאי דפתח ביה.

ומביא ראיות לכאן ולכאן ומתחילה הביא מבמה מדליקין במה טומנין ובמה אשה. בכל אלו פריש ברישא מאי דסליק מיני' ואח"כ מביא ראייה מבמה בהמה דפריש ברישא מאי דפתח.

ומסיק אורחא דתני הכי ואורחא דתני הכי. ויש להקשות.

מדוע הביא מפירקי בתרא דשבת ולא הביא משנתנו דפריש ברישא מאי דסליק מיני'. והנה הן אמת שאם הוא כפירש"י כאן דפנים וחוץ היינו בעה"ב ועני א"כ פריש ברישא מאי דסליק.

אבל אי פי' פנים וחוץ היינו הכנסות והוצאות כפירש"י במס' שבועות. או פנים וחוץ היינו חיובי ופטורי כפי' בתרא שבתוס' שבועות.

אז פריש ברישא מאי דפתח. שהרי התחיל בהכנסות ובחיובי.

ומדחזינן שלא הביא הש"ס במס' נדרים ראי' ממשנתנו לא לצד זה ולא לאידך גיסא מכלל שגם חכמי התלמוד נסתפקו בפי' משנתנו איזה פי' הוא בפנים ובחוץ. והתוס' בשבועות וכאן בתוס' ישנים, הביאו שבירושלמי נסתפקו בזה.

ותמהני שלא הביאו מתלמודא דידן שג"כ נסתפקו בזה [ועוד קשה בתוס' שבועות (ה' ע"א) ד"ה שתים שהן ד' וכו'. שכתבו שהירושלמי מפרש כפי' הריב"א בפירוש פנים

וחוץ ותמוה דהא בתוס' ישינים מקשים מירושלמי אדברי ריב"א במס' שבת]: והנה לפי פירש"י שבכאן דפנים וחוץ היינו עני ובעה"ב וא"כ פריש מאי דסליק מיני' ברישא.

היא גופא קשיא הוה לי' לפרש כל מילי דעני ברישא חיובי ופטורי ואח"כ מילי דבעה"ב ואמנם הטעם פשוט לפי שבפטורי הוצרך בלא"ה לערב מילי דעני ומילי דבעה"ב לפירש"י שפי' דעקירות קחשיב. וע' לקמן (דף ג' ע"א) בתוס' ד"ה פטורי וכו'.

וע' רש"א שם. ומזה נלע"ד טעמו דרש"י דפי' דעקירות קחשיב ומיאן בפ' רבותי' דפירשו דפשיטת יד חשיב והוא פי' ריב"א שם בתוס' דקשה לו לרש"י דאם פשיטת יד קחשיב א"כ קחשיב פטורי דעני בחד בבא ופמירי דבעה"ב באיך בבא בפ"ע וא"כ היה לו לפרושי כל מילי דענייחד חיובי ופטורי ולא היה צריך להאריך כלל והוה לי' למיתני תרתי בבא דפשט העני יחדיו בראשונה ותרתי בבא דפשט בעה"ב אח"כ באחרונה אלא ודאי דעקירות קחשיב: והנה לפי מה שפירש"י במס' שבועות דפנים וחוץ הוא הכנסות והוצאות.

א"כ בשום בבא לא שנה מילי דהכנסות לחוד או מילי דהוצאות לחוד רק עירב בכל בבא הכנסות והוצאות בחיובי ופטורי בין לפירש"י ובין לריב"א. והטעם כמו"ש התוס' במשנתנו בד"ה שתיים שהן וכו' שהיה צריך להאריך אם היה בא לפרש כל א' לבדו.

וא"כ לפי זה שוב אין הכרח אם עקירות חשיב כפירש"י או הושטת יד חשיב כפי' ריב"א. והנה לקמן בחידושינו יתבאר דמה שפירש"י בשבועות פנים וחוץ הכנסות והוצאות הוא לפי דעת המקשה.

שהמקשה היה סובר הפירוש כן כאשר אפרש אח"כ. ומעתה נעמוד על כונת רש"י לקמן ע"ב בגמ' בד"ה מהן לחיוב ומהן לפטור וע' בתוס' ד"ה וכי תימא שכתבו שרש"י לא פי' לפי שיטתו שבסמוך שלפי שיטתו היה לו לפרש דעקירות קא חשיב.

וע' במהרש"א ומוהרש"ל ומוהר"ם ופ"י. ועכ"פ התוס' היה להם הגירסא ברש"י שראו מתוך גירסתו שרש"י אחז כאן פי' ריב"א.

ולדידי ניחא ששם בשיטת המקשה קאי שמקשה וכי תימא מהן לחיוב וכו' ולדידי פנים וחוץ הוא הכנסות והוצאות ולפי' זה שפיר אחז רש"י פי' ריב"א כנ"ל ודוק היטב. ולקמן יתבאר עוד בזה: ולפי מ"ש אין לנו הכרח לומר שחכמי התלמוד נסתפקו בפירוש של פנים וחוץ אלא היה ידוע להם.

והא דלא הביאו במס' נדרים ראי' ממשנתנו לשום צד היינו משום (דהתם) איירי במאי דפריש התנא ברישא מאי דסלק וגמר כל הפרטים. וכן להיפוך במאי דפריש ברישא מאי דפתח וגמר תחילה כל פרטי הך דפתח.

אבל במשנתנו כיון שע"כ הפרטים מעורבים ולא גמר הצד שהתחיל לפרש עד שעירב בו כל פרטי צד השני לא שייך למימר בי' דפריש ברישא מאי דסליק או מאי דפתח: ואולם לפי זה נדחה הפירוש שפירשו התוס' בשבועות דפנים וחוץ היינו חיובי ופטורי. דא"כ פירש התנא ברישא מאי דפתח וגמר כל פרטי' וה"ל להגמ' במס' נדרים להביא ראי' ממשנתנו: פשט העני וכו'.

הנה גוף ההוצאה הפשוטה דהיינו שנוטל חפץ ברה"י והולך לרה"ר וכן הכנסה כזו אינה שנוי' במשנתנו כלל (ותוס' בריש שבועות במשנה שם בד"ה יציאות כתבו דלכך לא תני הך הוצאה שלישית במשנה לפי שהיא פשוטה ואין בה שום חידוש. אמנם לשיטת ר"ת שם דכל הוצאות מלאכה גרוע היא.

עדיין קשה למה לא שנה במשנתנו הוצאה הפשוטה) ונוכל לומר משום דלא שייך בי' פנים וחוי' דודאי לאו בעניות ובעשירות תליא מלתא. אלא בעומד בחוי' או בפנים.

ויש רבותא דאף שעומד כאן חייב ברשות אחר וקמ"ל בעני ועשיר דהיינו שזה שעומד בפנים חייב על הוצאה והכנסה וכן זה העומד חוצה. אבל בהולך עם החפץ מרשות לרשות לא שייך עני או עשיר דגם העני אם בא לבית הרי הוא כבעה"ב או בעה"ב ההולך חוצה הרי הוא כעני העומד חוץ וכיון דלא שייך בזה פנים וחוי' לא שנאה במשנתנו.

וגם במס' שבועות לא שנאה לפי ששם לא שנה רק שתים שהן ד'. ומה שהקשה בגמרא מהכא דתני שתים שהן ד' בפנים וכו' היינו שגם בשבועות הי' יכול לשנות ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוי'.

ולחכי לא שנאה לא כאן ולא במסכת שבועות: ודע עוד. דהא ודאי אף אם היה שייך בי' פנים וחוי' אבל שהם ד' לא שייך בה.

דהיינו הפטורים כשנעשית עפ"י שנים. דודאי כשעומד ברשות א' ומושיט ידו לרשות השני אורחא דמלתא שהשני שעומד ברשות השני נותן לידו או מקבל מידו כשזה אינו יכול להושיט ידו למקום שמונח החפץ או למקום שרוצה להניחו אבל כשנוטל החפץ ברשות שעומד והולך עם החפץ לרשות אחר אין דרך שיתנו חבירו לידו או לקבלו מידו: ובזה נלע"ד לתרץ לקמן ע"ב דא"ל רב כהנא (לפנינו הגי' רב מתנא) לאביי הני תמני הויין תרתי סרי הויין.

והדבר יפלא. והלא התנא לא כללם יחד לפנים וחוי' ולא שנה כלל שהם שמונה רק בכל א' שתים שהן ד'.

והכי ה"ל לרב כהנא (למימר) הני ד' נינהו שית נינהו וממילא נדע דבכללם י"ב נינהו אמנם לפמ"ש נחא. דבזה הי' מקום לפרש קושיתו שכונתו למה לא תנן הוצאה והכנסה הפשוטית במשנה.

ובזה תרתי חיובא הוא דאיכא אבל עני ועשיר ליכא למיחשב בזה בתרתי וכמו כן פטורי לית בהו ולכן הוה שית. וא"כ הקושיא רק על חד בבא דבשני הבבות אי אפשר למיחשב הוצאה והכנסה הפשוטית דמה לי בזה עני או עשיר.

ובאמת אין כונתו בקושיתו על זה רק על מה דלא חשיב כל פטורי דסיפא וחושב רק מחציתם. ולכן התחכם וצרפם יחד ואמר תריסר נינהו.

ובזה בודאי נדע שאין כונתו על הוצאה והכנסה הפשוטית שבזה ליכא עודף ד' רק ב' ונדע שכונתו על ד' פטורי דסיפא העודפים: והנה אם נפרש בפנים ובחוי' היינו הכנסות והוצאות וכפיר רש"י במס' שבועות ובזה ודאי שנתוסף חד בכל א' שהרי שלש הוצאות

נינהו לחיובא הני תרתי דמתני' שע"י הושטת יד ועוד הוצאה שלישית הפשוטה וכן בהכנסות.

הן אמת דפטורי ליתניהו רק תרי בכל חד כמבואר במשנה אבל בהוצאה והכנסה הפשוטית לא שכיח בה זה עוקר וזה מניח. ועוד דבהוצאה שע"י הושטה דנקט עני ועשיר שפיר שייך זה עוקר וזה מניח אבל בהפשוטית דלא שייך בה עני ועשיר איירי בחד גברא וליכא פטורי מ"מ ניתני יציאות השבת שלש שהן חמש בפנים ושלש שהן חמש בחוץ וצריך לומר כמו שכתבו התוס' במס' שבועות דהך הוצאה שלישית מילתא דפשיטא היא ולא הוצרך לשנותה כלל ולקמן יתבאר: ברש"י ד"ה שתים שהן ד' בפנים לאותן העומדים בפנים וכו' שהם ד' מדבריהם הוסיפו וכו' וב' שהן ד' בחוץ וכו' ואם עשה פטור כדיליף בגמ' ב' שעשאוה פטורים: יש לדקדק שברישא בפטור של בעה"ב לא פ"י רש"י הטעם משום דיליף בגמ' ב' שעשאוה רק סתם וכתב (ואם עשה פטור) ובפטור של העני פירש הטעם דיליף בגמ' מבעשותה.

ונראה במה שיש לדקדק עוד דהנה (לקמן דף ג') מקשה הש"ס שניהם פטורים והא איתעבידא מלאכה בינייהו וכו' התוס' ד"ה שניהם פטורים דאין סברא דפריך שיתחייב הראשון אלא על השני פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה. ולפ"ז עיקר קושית המקשה דפריך והא איתעבידא מלאכה בינייהו.

על פטור ההנחה פריך. ולפ"ז במאי דקתני שהם ד' דבהנך פטורים לא נכללו רק עקירות לרש"י והושטת יד לריב"א.

ונמצא לרש"י מ"מ"נ א"צ שום טעם בזה לפטור דבעקירות א"צ שום טעם רק בהנחות והיינו בסוף המשנה שפ"י הפרטים ושם מפרש גם הנחות אבל בכאן בכל א' דקתני שהם ד' היינו עקירות והם מצד הסברא פטורים. וא"כ דברי רש"י תמוהים.

דלמה הוצרך לומר כאן בגמ' יליף ב' שעשאוה. וצריך לומר משום דרש"י בגמ' בד"ה פטורי דאתי לידי חיוב חטאת הביא בסוף גם פ"י רבותינו שפירשו דבהושטת יד הוא דקחשיב ורצה רש"י לפרש המשנה שיהא ניחא גם לפ"י רבותינו ולכן כתב כדיליף בגמ' ב' שעשאוה פטורים: והנה התוס' כתבו לקמן שזה עוקר וזה מניח היה במשכן.

והנה הוכחת התוס' הוא מקושית המקשה שהקשה והא איתעבידא מלאכה בינייהו ואי לא היתה במשכן למה יתחייב אבל על המקשה גופי' קשה מנ"ל שהיתה במשכן ותקשי לי' ודלמא לא היתה במשכן ולכך שניהם פטורים ורציתי לומר משו' דבהוצאה המפורשת בקרא לא בעינן שהיתה במשכן. ותדע שהרי הוצאה דעני לא היתה במשכן כמו שאכתוב לקמן בגמ' ואפ"ה חייב: ומעתה נשוב לדברי רש"י הנ"ל דלהכי כתב רש"י כדיליף בגמ' שנים שעשאוה פטורים שיהא ניחא גם לפ"י רבותינו וניחזי אנן לדברי רבותינו במי צריך טעם.

והנה בבעה"ב המושיט תרתי פטורי דידיה היא עקירה דהוצאה והנחה דהכנסה וג"כ אין צריך שום טעם לפטור דידי' שבעקירה הוא פטור מצד הסברא כמו"ש התוס' ובהנחה אף שעל ידו נגמרה המלאכה מ"מ כיון שהוא הכנסה בעינן דומיא דמשכן וזה עוקר וזה מניח לא היה במשכן. אבל ב' שהן ד' דעני לפ"י רבותינו הפטורים הם בהושיט העני ידו

והוא (עקירה דהכנסה והנחה דהוצאה) ובהנחה דהוצאה שפיר קשה והא על ידו נגמרה המלאכה והוצאה מפורש בקרא ולא בעינן דומיא דמשכן.

ולכך בזה פירש"י הטעם כדיליף בגמ' והיינו מדכתיב בעשותה: בתוס' ד"ה יציאות וכו' ולא המבעיר משום במה טומנין. כ' המהרש"א דהמבעיר משום במה מדליקין וכירה הוה להו למימר עכ"ל ולענ"ד דלפי מ"ש הרמב"ם בפ"ה המשנה בבמה מדליקין שטעם איסור שמנים ופתילות משום שהאור חשוך ויניחנו ויצא א"כ לא שייך איסור הבערה לבמה מדליקין.

והא דלא כתבו המבעיר משום אין צולין בשר בצל וביצה או משום כירה משום דשם הוא דוקא בלא בישול כמאכל בן דרוסאי וכן בכירה בעי בריש כירה אי משהין כשהוא כמאכל ב"ד. וא"כ בלא בשיל אסור החיתוי משום בשיל בשבת והיו התוס' צריכין להאריך ולומר שלא שנה המבעיר או האופה משום אין צולין או משום כירה ולכן נקטו במה טומנין שזה ודאי אסור אפי' בבשיל כל צרכו כמבואר בתוס' בריש במה טומנין וא"כ ודאי איסור שמא יחתה הוא משום מבעיר אלא דאכתי קשה אמאי לא נקטו משום כירה: דהרי להחזיר בודאי אסור אפי' בבשיל כ"צ.

ועד כאן לא איבעי' לי' בריש פ' כירה אלא אי לשהות תנן אי להחזיר תנן. אבל להחזיר ודאי אסור אפי' בבשיל כל צרכו.

אם לא גרף. אם כן ודאי הטעם הוא משום מבעיר.

וצ"ע: שם בד"ה פשט וכו' תימא לר"י וכו' ותדע מדאיצטריך תרי קראי: וברש"א הקשה דה"ל למידק תדע מדאיצטריך כלל קראי בהוצאה שהרי היתה במשכן ושאר אבות שהיו במשכן לא מצרכינן להו קראי וכו' עכ"ל. ונראה לתרץ דבאמת מחד קרא ידעינן דהוצאה מלאכה גרוע אבל בזה לא יתורץ עדיין קושייתם כיון דכתיב קרא להורות דהוצאה מלאכה גרוע מה לי עני מה לי עשיר אבל השתא דקאמרי התוס' מדאיצטריך תרי קראי דהוצאה מלאכה גרוע היא הא מחד קרא נמי נפקא ש"מ דלא ילפינן זה מזה ולהכי תני ג"כ במתניתין תרתי: אלא דעדיין קשה דלמה בשבועות קאמרי התוס' תדע מדאיצטריך כלל קראי לכן נלע"ד דהוצאה שהיתה במשכן היא הוצאה דבעה"ב דהם הורידו קרשים מעגלה לקרקע מסתמא על העגלה היו עומדים, ומדאיצטריך קרא מכלל שהוצאה דעני מלאכה גרוע היא, אבל אינו מוכח מכאן דהוצאה דבעה"ב היא מלאכה גרוע ובמס' שבועות דלא איתפרשו בהדיא פרטיהם איצטריך שתים שהן ארבע דאי הוי תני א' שהוא ב' הוה מוקמינן לה להוצאה דבעה"ב שהוא מסתבר.

וא"כ די הי' להתוס' להוכיח סתם מדאיצטריך קראי, שאפי' אם תדחה לומר שהוצאה דעני היא גרוע אכתי עכ"פ מיושב מה דתנן ב' שהם ד' משא"כ במשנתנו שנתפרשו הפרטים אם כן יאמר הוצאה דעני לחוד. אלא ודאי שגם הוצאה דבעה"ב מלאכה גרוע וזה הוצרכו להוכיח מדאיצטריך תרי קראי: גמ' תנן התם וכו'.

הנה לפי מסקנת קושית הגמ' דסברה דהכנסה אינה בכלל יציאות וכולהו לחיובא דומיא דמראות נגעים אם כן במסכת שבועות לחוד] בלי הבאת משנה דשבת הוה לי' להקשות יציאות דחיובא תרתי הויין, ובשלמא לפי הר"י בתוס' במס' שבועות [דף ה'] ד"ה ומ"ש

ניחא. אבל לשאר פירושים קשה ונלע"ד דלפי מאי דמקשה לקמן בגמ' (דף ג' ע"א) והא איתעבידא מלאכה בינייהו ולפ"ז אי הוה אמרינן דגם ב' שעשאוה חייבים.

משכחת לה שפיר ד' יציאות לחיוב יציאה דעני ויציאה דבע"ה וגם יציאה דעני ודבעה"ב כשעשאוה יחדיו זה עוקר וזה מניח. ולכן הביא סוגיא דשבת דמבואר דשניהם פטירי: עוד נלע"ד עפ"י מה דאמר אביי לקמן (דף ג' ע"ב) פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י לא כר"ה מידו דעני וכו' וא"כ בלי הוצעת משנתנו משכחת לה ד' יציאות לחיובא.

יציאה דעני ודבעה"ב כמבואר במשנה ועוד יציאה דעני כגון פשט בעה"ב ידו לחוץ ונטל העני מתוכה דידו של בעה"ב היא כרה"י וחייב העני משום מוציא דעביד עקירה מרה"י והנחה בר"ה, ויציאה דבעה"ב כגון פשט העני ידו לפניו ונתן בעה"ב לתוכה דחייב בעה"ב דעבד עקירה ברה"י והנחה בידו דעני שהיא כרה"ה וא"כ ניחא משנה דשבועות.

משא"כ לפי הצעת משנה דשבת שמוכח דידו של אדם אינה לא כרה"ה ולא כרה"י ניחא דמקשה יציאות ב' הויין: עוד נלע"ד משום דכבר כתבתי דיש עוד הוצאה שלישית כמבואר בתוס' שבועות במשנה שם דהיינו שעומד ברה"י ונטל חפץ והולך לרה"ה ומניחו שם. אלא שכבר מבואר לעיל בדברינו במשנה שבזה לא שייך פנים וחוץ, והיינו עני והיינו עשיר שניהם יחדיו שוים, ועוד מצינו הוצאה כזו שהולך עם חפצו מרה"י לרה"ה אלא שלא עקר החפץ עתה מרה"י ממקום הנחתו ולא הניחו בר"ה אלא הלך עם החפץ שמתחלה בידו מרה"י ונחשב עקירת גופו לעקירת חפץ והנחת גופו כהנחת חפץ וכבעי' דבעי רב מרבי לקמן [דף ג' ע"א] הטעינו חבירו וכו' שבעקירת גופו מרה"י כאלו נתעקר החפץ והנחת גופו בר"ה כאלו הניח החפץ, והנה דבר זה לא תמצא כי אם בהולך עם חפצו מרשות לרשות, אבל בעומד במקום א' ומושיט ידו מרשות לרשות כגונא דמתני' באמת אין עקירת ידו כעקירת חפץ ולא הנחת ידו כהנחת חפץ וע' לקמן במה דאמרו ידו לא ניחא ברש"י ותוס' ובעה"מ כל א' לפי שיטתו וע' בפ"י כאן במשנה ברש"י ד"ה או שנטל וכו' וכיון דלא משכחת עקירת גופו והנחת גופו כ"א בהוצאה הפשוטית שהולך עם החפץ מרשות לרשות ממילא לא שייך בי' פנים וחוץ דמה לי עני ומה לי עשיר וכמ"ש לעיל ומעתה במס' שבועות דלא תנן בי' פנים וחוץ וגם לא פרטינהו יש לומר שד' הוצאות הם ע"ד זה, הוצאה שיוצא עם החפץ שעוקר מרה"י ובא לרה"ה והניחה שם.

והוצאה השניה ג"כ בהולך בעצמו לרה"ה [אלא שהעקירה והנחה הם ע"י עקירת גופו והנחת גופו שהם ד' שע"י הושטת יד בעני ובעשיר המפורשים כאן במשנה הרי יציאות שתיים שהם ד' כולהו לחיובא וא"כ אין מקום להקשות במס' שבועות לחוד יציאות שתיים הויין. אבל כיון שאנו רואים במס' שבת דחשיב שהן ארבע, ואי ס"ד שיש לחשוב גם ב' הוצאות הראשונים א"כ יש ד' לחיוב וב' לפטור והוה לי' למימר יציאות השבת ארבע שהם שש ואפ"י שש שהם שמונה הוה לי' למימר דגם ב' הכנסות כאלו יש שהולך ונטל חפץ מרה"ה ומוליכו עמו לרה"י ומניחו שם וכמו כן שהולך מרה"ה לרה"י וחפצו בידו ועקירת גופו כעקירת חפץ ומדלא חשבינהו מכלל שהם פשוטים וידועים ואין צריך התנא לשנותם כלל, וכמ"ש התוס' בשבועות ולכן הוצרך המקשה להביא משנה דשבת

ואח"כ להקשות על משנה דשבועות, אלא דאכתי איכא למימר דלעולם דחשבינהו במס' שבועות והא דלא חשבינהו כאן במס' שבת הוא משום דכאן שנה בפנים ובחוץ ובאלו הראשונות לא שייך בהם פנים וחוץ וכמו"ש לעיל אלא דכל זה אי פנים וחוץ הוא עני או עשיר כפירש"י כאן [נוכל לומר הא דלא חשבינהו כאן משום דכאן חשיב בפנים ובחוץ ובאלו לא שייך פנים וחוץ דגם העני אם הולך לפנים ונוטל חפץ ומוציא הרי הוא כבעה"ב וכן להיפוך אם בעה"ב יוצא החוצה ונוטל חפץ ונכנס הרי הוא כעני) אבל אי נאמר דפנים וחוץ הוא הכנסה והוצאה כפירש"י במס' שבועות א"כ שפיר שייך למיתני ארבע שהם שש בפנים דהיינו ד' הכנסות דחיוכים ב' הכנסות שהולך הוא עם החפץ מר"ה לרה"י וב' הכנסות ע"י הושטת יד דעני ועשיר.

הרי ד' לחיוב שהם שש דהיינו שנים לפטור כשנעשית עפ"י שנים. וזה שייך רק בב' האחרונים שהם ע"י הושטה דמיירי בשנים וכמו"ש לעיל וכמו כן ד' שהם שש בחוץ שהם הוצאות ומדלא חשבינהו מכלל שא"צ לשנותם לרוב הפשיטות א"כ ודאי במס' שבועות לא לזה כיון ושפיר הקשה, ולפ"ז המקשה ודאי שהי' סבור בפירוש של פנים וחוץ הוא הכנסות והוצאות דאל"כ לא הי' מקשה ומעתה נבין כוונת רש"י ששינה בפירושו, שכאן במשנתנו פירש פנים וחוץ בעה"ב ועני ובמסכת שבועות פל' פנים וחוץ היינו הכנסה והוצאה.

ולפי דברינו שוב אין דברי רש"י סותרים זא"ז. שבשבועות המקשה הוא שהביא משנה דשבת פירש"י פנים וחוץ הכנסות והוצאות כפי דעת המקשן.

אבל כאן בפל' ה המשנה פירש"י פנים וחוץ כפי המסקנא שאין לנו הכרח לסברת המקשה. ובאמת היה יכול התרצן לתרץ לו במס' שבועות ד' יציאות ממש לחיובא וכנ"ל.

אלא שפנים וחוץ הוא בעה"ב ועני אלא שהתרצן תירץ לו האמת: אלא אי קשיא הא קשיא תינח במס' שבועות מוכרח רש"י לפרש פנים וחוץ הוצאה והכנסה אבל איפכא קשה דכאן במשנתנו הברירה חפשית לפרש או פנים וחוץ בעה"ב ועני או פנים וחוץ הכנסה והוצאה. א"כ מי הכריחו לרש"י לפרש בעה"ב ועני ולומר שהמקשה באמת שגה בפל' המשנה ולמה לא פל' באמת פנים וחוץ הכנסה והוצאה, כפי מה שפל' המקשה ולקמן בדברינו בתוס' ד"ה רשויות קתני יתבאר זה: ע"ב בתוס' ד"ה וכו' מהן לחיוב וכו' רש"י לא פל' כאן לפי שיטתו שבסמוך וכו' כונתם ע"פ גירסת רש"י בש"ס חדשים בד"ה מהן לחיוב וכו' הרי פטור שני של הוצאה של עני וכו' ועיין פני יהושע.

והנה באמת הדבר צריך טעם למה שינה כאן רש"י, ונלע"ד ע"פ מ"ש לקמן בדברי רב כהנא דלהכי קתני תרתי עקירות דהכנסה דעני דכיון דהכנסה היא תולדה בעינן דומיא דהוי במשכן ואם כן פשט בעה"ב ידו לחוץ ונתן העני לתוכה אף שזה ג"כ עקירה דהכנסה מ"מ כיון דלא הוי במשכן וכמו שאבאר לקמן להכי קתני להו לתרווייהו וכ"ז בהכנסות דלא כתיבא בקרא אבל הוצאות דמפורשות בתורה לא בעינן דומיא דמשכן וא"כ קשה למה חשיב ב' עקירות של בעה"ב שהם של הוצאה לתרתי אלא דכבר כתבתי לעיל דלהכי קתני לתרווייהו יציאות דהואיל דחשבינהו בחוץ בתרתי עקירות לעני העומד בחוץ חשבינהו גם לבעה"ב העומד בפנים לעקירות דיליה בתרתי: וכל זה כאן במסקנא דחשיב הכנסות והוצאות.

אבל לפי הה"א של המקשה שלא חשב אלא הוצאות דקאמר וכ"ת מהן לחיוב ומהן לפטור וכולהו ביציאות ולא איירי בעקירות של הכנסה כלל איך שייך למנות ב' עקירות של הוצאה של בעה"ב בתרתי ולכן הוכרח רש"י לפרש פטור שני של הוצאה של עני כפי' ריב"א: תוס' בד"ה רשויות קתני רשויות ב' שהן ד' פי' דב' קאי ארשויות, וק' לריב"א דא"כ לא ה"ל למיתני וב' שהן ד' בחוץ אלא ב' שהן ד' בפנים וד' בחוץ שתיים שתיים למ"ל.

ופי' ריב"א רשויות שבת יש בהם ב' חיובים שהם ד' בפנים וב' חיובים שהם ד' בחוץ והנה ריב"א סותר דברי עצמו דפירש במס' שבועות שתיים הוצאה דחיוב והוצאה דפטור שהם ד' הכנסה דחיוב והכנסה דפטור בפנים וכו' ע"ש בדף ה' ע"א בד"ה שתיים ונלע"ד דשם טעמו של התוס' משום דהכי מפרש לה ריב"א לעיל שחושב הוצאה דעני ודבעה"ב שהם ד' הכנסה דעני ודבעה"ב.

ונוכל לומר דלעיל קאי בשיטת רב אשי דתנא הוצאה קתני אלא שהכנסה נמי הוצאה קרי לה שייך לעשות עיקר מהוצאות, והכנסה טפל שאף שהכנסה בכלל הוצאה מ"מ יותר כולל הוצאה עצמה וא"כ שייך לומר שתיים שהן ארבע. אבל אין נראה לו לריב"א לומר דלהכי הוצאות עיקר יותר משום שהם אבות ויותר הם בכלל יציאות.

משום שסובר ריב"א כחידושי הרשב"א דלתירוץ דרב פפא דהיינו רב אשי לפי גירסתנו גם הכנסה כיון דהוית במשכן היא אב כמו הוצאה. וכ"ז לרב אשי אבל לרבא דסובר רשויות קתני א"כ לא נזכרה הוצאה במשנתנו וסובר דגם לרבא דהכנסה דעני דהוית במשכן היא אב וכמו שמסיק הרשב"א ע' כאן בחידושי הרשב"א א"כ ליכא למימר במס' שבועות שתיים ב' הוצאות שהן ארבע ב' הכנסות דמאי אולמא הוצאה דהכנסה דעני לעשותה עיקר יותר וע"כ צריך לומר לרבא במס' שבועות שתיים שהן ד' היינו אותן שהיו במשכן עושה עיקר יהי' הוצאה או הכנסה ואותן שלא היו במשכן עושה טפל וכשם שכתבו התוס' במשנתנו בד"ה פשט וכו' דהכנסה דבעה"ב לא הי' במשכן דהם העלו קרשים מסתמא בקרקע היו עומדים.

הכי נמי אני אומר דהוצאה דעני לא היה במשכן דהם הורידו קרשים מסתמא על העגלה היו עומדים. וא"כ שתיים שהן ד' במסכת שבועות הוא שתיים הוצאה דבעה"ב והכנסה דעני שהיו במשכן שהם ד' הוצאה דעני והכנסה דבעה"ב שלא היו במשכן כן הוא לרבא. וכיון שבמס' שבועות שתיים הן הוצאה והכנסה ה"ה כאן במס' שבת שתיים הן הוצאה והכנסה. ואף דלא דמי לגמרי לשבועות.

הכי נמי לפי ריב"א דהתם לא דמי לגמרי דבמס' שבועות שתיים הוצאות הם דעני ודבעה"ב ובשבת הם של בעה"ב אלא דחזא לחיוב וחדא לפטור. כנלע"ד השינוי בפי' ריב"א בין מס' שבועות למס' שבת: ובוזה נלע"ד מה דלא גריס ריב"א לאלתר בדברי רבינא וכמבואר בתוס' שבועות (דף ה' ע"ב) ד"ה וקמפרש וכו' והזכר יפלא דהרי לפירושו דסובר דפטורי דאתא לידי חיוב חטאת הוא המושיט יד שפיר יש לגרוס לאלתר וכמו"ש התוס' שם וכאן [בד"ה וקמפרש] ולמימר דלא ניחא למימר דפטורי דלא אתי לידי חיוב חטאת נוכל לצרפם עם החיובים לא ניחא לי' לריב"א היא גופה קשיא.

מי הכריחו לזה ולמחוק הגירסא דגרסינן לאלתר. ונראה משום דלדידי' מוכח דאף דלרב אשי הכנסה הוצאה קרי לה מ"מ הוצאה עיקרית יותר בלשון הוצאה דלהכי קרי לי' שתים שהן ד'.

ולפי זה אי גרסינן לאלתר הדרא קושיא לדוכתא אפי' אי תנא קרי להכנסה הוצאה מ"מ איך פירש הכנסות לאלתר והרי עיקר יציאות אעפ"כ כולל יותר הוצאה מהכנסה. וע"כ צ"ל כפי שדחה בעה"מ גירסא זו משום דסיים בעני פתח בעני וכאן דפתח בעני צריך לומר הכנסה תחלה דאל"כ הי' צריך להאריך בלשונו וא"כ נסתר הוכחת רבינא לגמרי.

ולכן צריך ריב"א לומר דעיקר הוכחה מדלא משכחת החשבון בלא הכנסה: ורש"י דמיאן בפ"י ריב"א נלע"ד מזה הטעם עצמו דרש"י ג"כ סובר דהכנסה דעני הוא אב כפי' הרשב"א אלא דבהוצאה סובר שאין לחלק כלל בין דהוית במשכן או לא כיון דהוצאה מפורשת בקרא וג"כ תרי קראי כתיבי חד להוצאה דעני וחד להוצאה דבעה"ב כמו"ש התוס' אם כן שווים נינהו.

וא"כ לאוקימתא דרבא דרשויות קתני איך משכחת שתים שהן ד' שלש שהן ד' ה"ל למימר. דהכנסה דעני היא חשובה כמו הוצאה והוצאה בין דעני ובין דבעה"ב שקולים הם ומפורשים בקרא **הגהת נכד המחבר וגם בריש פרק הזורק יש לפרש דברי רש"י ע"ד זה שהכנסה דעני היא אב ואף דבמה שהקשה הכנסה מנ"ל פירש"י ותנן העני חייב היינו קודם שידענו מסברא דמה לי אפוקי לא מהני מה דהוית במשכן לחוד כיון דמלאכה גרועה היא וכמו"ש התוס' במשנתנו ולבסוף לפי מאי דמסיק דהוצאה קרי אב והכנסה תולדה היינו הוצאה בין דעני ובין דבעה"ב אב משא"כ בהכנסות יש חילוק בין הכנסה להכנסה: אלא ע"כ דלרבא שתים על הרשויות קאי שהם ד' חילוקי דינים וא"כ באמת לא עשה עיקר כלל במס' שבועות מיציאות ולכן פירש גם במס' שבת כן וקושית ריב"א שתים למ"ל כבר תירץ בעה"מ דהכי קאמר דבין הבעה"ב העומד בפנים ובין העני העומד בחוץ כל אחד יש לו שתי רשויות דהיינו רה"ר ורה"י ובהם ד' חילוקי דינים: ובהכי ניחא נמי מה דפי' רש"י במשנתנו פנים וחוץ וכבר הקשינו לעיל דמי הכריחו לרש"י לפרש כן ולומר שהמקשה באמת שגה בפ"י המשנה.

ולפי דברינו ניחא דמדקתני שתים שתים ואי כפי' רש"י דב' קאי ארשויות קשה שתים שתים למה לי. וע"כ דה"ק בין הבעה"ב העומד בפנים ובין העני העומד בחוץ כל אחד יש לו שתי רשויות וכל זה אי פנים וחוץ היינו עני ובעה"ב שייך למימר דכל אחד יש לו ב' רשויות אבל אי פנים וחוץ הוא הכנסה והוצאה לא שייך לומר שלהם יש רשויות רק שבשבת יש ב' רשויות ובהם ד' חילוקי דינים בהכנסות וכן בהוצאות אם כן הדרא קושית ריב"א לדוכתא שתים שתים למ' ולהכי פי' רש"י במשנתנו כמסקנא דרבא דבפנים היינו בעה"ב ובחוץ היינו עני: אלא דכל זה הי' ניחא אם הי' רש"י תופס במתני' שיטת רבא עיקר.

אבל כיון דרש"י פי' במתני' הוצאה מרשות לרשות והכנסה נמי הוצאה קרי לה וגם פי' שתים מן התורה וכל זה על דברי רב אשי סובב הולך. א"כ מי הכריחו לפרש פנים וחוץ בעה"ב ועני ולא פירש כפירושו בשבועות: ואולי גם לרש"י הי' קשה קושית התוס' מדאמר מתני' נמי דיקא דקמפרש הכנסות ולא קאמר בפנים.

אלא שבמס' שבועות פירש בדברי המקשה דאיהו באמת לא אסיק אדעתיה הוכחות הללו. ובדברי המקשה לא הי' לו ברירה לפרש בענין אחר וכן"ל וכאן פירש לפי המסקנא: ואמנם לפי מ"ש לקמן בדברי ר"מ דלהכי צרפינהו רב מתנא בקושיתו להקשות ביחד הני תמני הויין תרתי סרי הויין ולא קאמר הני ארבעה הויין שית הויין.

שבשום אחד אינן שית דבבעה"ב העומד בפנים ד' פטורי דידי' ב' עקירות של הוצאות וב' הנחות של הכנסות. והא תינח הנחות של הכנסות שייך למימניהו בתרתי לפי שאחת היתה במשכן דהיינו פשט העני ידו לפנים ונטל בעה"ב מתוכה ואחת לא היתה במשכן דהיינו פשט בעה"ב ידו לחוץ ונתן העני לתוכה וכמ"ש לקמן אבל תרתי עקירות של הוצאות כיון דמפורש בקרא לא ה"ל למנות בתרתי וא"כ חמש נינהו ולא שית.

וכן בעני העומד בחוץ ד' פטורי דידי' הם ב' עקירות של הכנסות וב' הנחות של הוצאות. ותינח שיש למנות ב' עקירות של הכנסות לב' אבל איך נמנה ב' הנחות של הוצאות לב' כיון דהוצאה מפורשת בקרא ולכן צרפינהו יחד הני תמני הויין תרתי סרי הויין ובצירופם יש למנות הכל עקירות דבעה"ב לב' אגב עקירות דעני והנחות דעני לב' אגב הנחות של בעה"ב: וכל זה אי פנים וחוץ היינו בעה"ב ועני.

אבל אי פנים וחוץ היינו הכנסות והוצאות א"כ בודאי על הכנסות לחוד יש להקשות שית הויין דהיינו תרי הכנסות דחיוב וב' הנחות דבעה"ב דהכנסה וב' עקירות דעני. ובהנחות ודאי שיש למנות לשתים וכן"ל.

ולמה הוצרך לצרפם יחד ולכן פירש רש"י במשנה פנים וחוץ עני ובעה"ב: גמ' א"ל רב מתנא לאביי הני תמני הויין תרתי סרי הויין. כבר כתבתי לעיל במתני' להקשות למה כללינהו יחד תרתי סרי הויין וה"ל למימר כלישנא דמתני' הני ארבעה הויין שית הויין: ונלע"ד עפ"י מה שהקשה בעה"מ על פירושו של רש"י דעקירות קא חשיב א"כ ב' עקירות של בעה"ב הם הוצאות וב' עקירות של עני הם הכנסות ואיך שייך למנות ב' עקירות שוות לתרתי בין בעני ובין בעשיר דלבעה"ב חשיב ב' הוצאות לפטור ולעני ב' הכנסות.

והנה עפ"י דברי בעה"מ הללו נסתרה קושית הגמ' שהקשו תרתי סרי הויין והיינו תמני פטורי ב' עקירות של הוצאות לבעה"ב וב' הנחות של הכנסות ובעני להיפך ב' עקירות של הכנסות וב' הנחות של הוצאות. וכיון דכולהו כפולים נינהו א"כ הני תמני ארבעה הויין דהיינו עקירה של הוצאה לבעה"ב והנחה של הכנסה ולעני להיפך ומה מקשה רב מתנא: **הגה"ת נכד המחבר ולתרץ דברי בעה"מ שמקש' על רש"י ולא הקשה על הגמ' נלע"ד דסובר בעה"מ דכל דבר הוא מעלה.

עקירה הוא מעלה כפירש"י וגם הושטת יד הוא מעלה כפי' הריב"א וא"כ כולהו יש להם מעלות זה מה שאין לזה פשט העני ידו לפנים ונטל בעה"ב הוא עקירה של הכנסה של עני וגם הושטת יד והנחה של הכנסה לבעה"ב ובלא פשיטת יד. פשט בעה"ב ידו לחוץ ונתן העני לתוכה הוא עקירה של הכנסה של עני בלא הושטת יד והנחה של הכנסה לבעה"ב עם הושטת יד וכן בעקירות של הוצאות של בעה"ב והנחה של הוצאות של עני ג"כ מתחלקות בחדא יש בה פשיטת יד ובחדא אין בה וא"כ הנחה מעקירה לא שמענו.

וכן עקירה מעקירה או הנחה מהנחה וחדא בלי פשיטת יד וחדא עם פשיטת יד ג"כ לא שמענו וא"כ כולהו צריכי דכולהו אסירי ובכולהו ליכא בהו חיובא אלא שסובר בעה"מ אם בכל אחד יש בו מעלה א"כ במסקנא דגמ' דפטורי דאתי לידי חיוב חטאת חשיב יותר נכון לפרש כפי' ריב"א דבו אנו ניצולין מכל קושיות תוס' בד"ה פטורי דאתי לידי חיוב חטאת וא"כ רש"י שנדחק לסבול כל קושית של התוס' ומיאן כפי' ריב"א מכלל דס"ל דפשיטת יד אין לחושבו לשום חשיבות וא"כ על רש"י הקשה שפיר איך מונה שתי עקירו' שוות לשתים: ** והנה לתרץ קושית בעה"מ על רש"י נלענ"ד משום דבהכנסות בעינן שהיה במשכן דהכנסה היא תולדה ותולדה דהוצאה בעינן דהוה במשכן כמו"ש התוס' במשנתנו ולקמן בהזורק (דף צ"ו ע"א) בתוס' ד"ה הכנסה מנ"ל משמע דאפי' מאי דאית בי' סברא בעינן דהוה במשכן וזה עוקר וזה מניח הוה במשכן כמ"ש התוס' ד"ה בעשותה.

ואומר אני דמסתמא כך הי' במשכן שהם העלו קרשים מקרקע לעגלה והיינו הכנסה דעני והעני עמד למטה כמו"ש התוס' בד"ה פשט וכאשר התחיל להושיט למעלה והיה העליון רואה שהמשא כבד על זה שלמטה ולא יוכל שאתו לבדו היה מושיט ידו נגדו למעלה ומקבלה ממנו שזה שעמד למטה כבר נלאה יותר להגביה.

אבל זה לא שייך לומר שזה העליון שעל העגלה יושיט ידו למטה וזה שעמד למטה יתן לתוך ידו שהוא ישאנו למעלה כי למה יעשה זה העליון שאם הקרש הזה אינו כבד ויוכל העליון לישא אותו ג"כ התחתון יוכל עשוהו ועדיין לא התחיל התחתון לעשות דבר שכבר יהיה נלאה משא"כ כשכבר הגביה התחתון לבדו עד נגד העגלה הי' העליון מקבלו מידו.

וא"כ מה דתנן פשט העני ידו לפנינו ונטל בעה"ב מתוכה דהיינו עקירה דהכנסה דעני זה הי' במשכן. אבל פשט בעה"ב ידו לחוץ ונתן העני לתוכה והכניס שזה ג"כ עקירה דהכנסה דעני זה לא הי' במשכן.

וא"כ איצטריכו תרתי עקירות דעני אף ששניהם עקירות דהכנסה לפי שזה הי' במשכן וזה לא הי' במשכן. וכל זה בעקירות דעני שהם של הכנסות דלא כתיב הכנסות בקרא ובעינן דהוה במשכן.

אבל הוצאה דמפורשת בתורה לא בעינן דהוה במשכן כלל. וא"כ שני עקירות דבעה"ב שהם של הוצאה שפיר קשה איך חשבינהו בתרתי.

וע"ז נוכל לומר דהואיל דחשבינהו בחוץ בתרתי בעקירות לעני העומד בחוץ חשבינהו גם לבעה"ב העומד בפנים לעקירות דיליה בתרתי ומעתה נפרש קושית רב מתנא. שלא היה יכול להקשות על הפרט הני ארבעה שית הויין.

שבשום אחד אינן שית, שאם בבעה"ב העומד בפנים ד' פטורי דידי' הם ב' עקירות של הוצאות וב' הנחות של הכנסות. והנה תינח הנחות של הכנסות שייך למיניניהו בתרתי לפי שאחת היתה במשכן דהיינו פשט העני ידו לפנינו ונטל בעה"ב מתוכה ואחת לא היתה במשכן דהיינו פשט בעה"ב ידו לחוץ ונתן העני לתוכה.

אבל תרתי עקירות של הוצאות כיון דהוצאה כתיבא מפורשת בקרא לא שייך למתני בתרתי וא"כ חמש נינהו ולא שית וכן בעני העומד בחוץ ד' פטורי דידי' הם ב' עקירות של הכנסות וב' הנחות של הוצאות. ותינח שיש למנות ב' עקירות של הכנסות לב'.

אבל איך נמנה ב' הנחות של הוצאות לב' כיון דהוצאה מפורשת בקרא אין לחלק בין הנחה להנחה. ולכן צרפינהו יחד הני תמני הויין תרתי סרי הויין ובצירופם יש למנות הכל עקירות דבעה"ב לב' אגב עקירות דעני והנחות דעני לב' אגב הנחות של בעה"ב: וליטעמיך שיתסר הויין.

צריך ליישב מה דאמר וליטעמיך דאטו בלא"ה לא קשה מדוע לא חשב פטורי דרישא כיון דלא אסיק אדעת' דהוא פטור ומותר ולענד"נ דהנה גם הוא אסיק אדעת' דרישא פטור ומותר. אלא שסובר דמהי תיתי לא נחשוב פטור ומותר.

אמנם לפי פ' האחרון שכתבו התוס' במס' שבועות (דף ה') ד"ה שתים שהן ד' בפנים דב' שהם ד' הוא ד' חיובי ב' הוצאות דעני ודעשיר שהם ד' ב' הכנסות בפנים שחייב עליהם קרבן בפנים וב' שהם ד' בחוץ הם ד' פטורי שאינם חייבים עליהם קרבן בפנים. והנה דבריהם צריכים ביאור דתינח שאינם בפנים אבל איך שייך למיקרינהו בחוץ.

וצריך לומר שעכ"פ חייב עליהם מכת מרדות או מלקות (עיין ברמב"ם בפ' המשנה ובתוי"ט) ולכן קוראם בחוץ שיש עליהם חיוב בחוץ. וכמדומה שכן ראיתי בס' בית יהודה בתחלתו בקונ' מועד דוד בשם הגאון מוהר"ל זצ"ל.

וא"כ לפי זה שפיר דלא מצי חשיב פטור ומותר דלא שייך למיקרינהו בחוץ אבל עתה דמקשה תמני נינהו תריסר נינהו וכתבתי לעיל דלא הקשה על הפרט ד' נינהו שית נינהו משום דבכל חד ליכא שית בפרט דליכא למיחשב ב' עקירות של הוצאות ולא ב' הנחות של הוצאות בשתים רק בכלל אגב עקירות של הכנסות חשיב עקירות של הוצאות וכן בהנחות.

וכאשר הארכת' לעיל. וגם על דרך הפשוט רוצה להקשות בין על בפנים ובין על בחוץ. ולכן כללינהו להקשות בבת אחת. ואי ס"ד בפנים ובחוץ הוא חיובי ופטורי א"כ על החיוב ליכא שום קושיא רק על הפטורי הוה לי' למימר הני ד' נינהו תמני נינהו אלא ודאי דסובר פנים וחוץ כשאר פירושים ושפיר קאמרשיתסר נינהו דגם פטור ומותר קחשיב ומשני לי' בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני.

דוק בדבריו דלא קאמר לא קחשיב כדאמר במסקנא פטורי דלא אתי לידי חיוב חטאת לא קחשיב אלא קאמר לא קתני. והדבר יפלא דהרי תנן במתני' פטורי דרישא שהם פטור ומותר.

ונראה משום דהרא"ש והר"ן פירשו דמצד שבת הם מותרים אבל מצד לפני עיור הם פטור אבל אסור. וא"כ הני פטורי דרישא מותר מצד א' ופטור מצד א' דהיינו אבל אסור וא"כ הי' לו לשנות פטור ומותר שלא נטעה בשום פנים.

אלא דפטור ומותר לא תנן בשום מקום במשנה. ואיך יפרש התנא שנדע שהם מותר מצד שבת.

ולכן שבקינהו ולא עיילינהו במספר וממילא נדע לפי שהם אינם דומיא דשאר פטורי ונדע שהם מותר מצד שבת. ודוק: דף ג' ע"א תוס' ד"ה שניהם פטורים אינו קאי אמתניתין אלא קאי אמאי דאמר פטורי דאתי לידי חיוב חטאת וכו' והקשה הרש"א אמאי לא הקש' באמת אמתניתין.

ועיין בדבריו מה שרצה לתרץ והוא דוחק גדול: ונלע"ד דכבר כתבתי במתניתין הא דהתוס' הוכיחו דזה עוקר וזה מניח ה' במשכן הוכחת התוס' היא מקושיית המקשה והא איתעבידא מלאכה בינייהו ואי לא היתה במשכן למה יתחייב אבל על המקשה גופי' קשה מנ"ל שהית' במשכן ומקשה לו. ודלמא לא היתה במשכן ולכך שניהם פטורים.

וכתבתי שם לתרץ דבהוצאה המפורשת בקרא לא בעינן שהיתה במשכן וכמוש"ש. וא"כ י"ל שקושיית המקשן והא איתעבידא מלאכה בינייהו היא על הוצאה למה יהי' פטור אבל על הכנסה ליכא קושיא דבהכנסה כיון דתולדה היא ולדעת התוס' בהזורק אפי' מאי דאיכא סברא בעינן שהיתה במשכן.

וא"כ כיון שזה עוקר וזה מניח לא היה במשכן לכן שניהם פטורים אף אם היו חייבים כיוצא בזה בהוצאה ע"ש באורך: ומעתה יתורץ ג"כ קושיית הרש"א. והנה יש בידינו לומר דהוצאה המפורשת היא הוצאה הפשוטית שהולך עם חפצו מרה"י לר"ה וב' הוצאות דכתיבי היינו א' עקירה והנחה גמורה וא' בעקירת והנחת גופו כמו"ש למעלה והנך תרי הוצאות לא חשב במשנה לפי שהם פטורים.

והנך הוצאות שחושב במשנה ע"י הושטת יד מרשות לרשות תולדות נינהו ולא אבות כיון דלא כתיבי בקרא וכיון דתולדות נינהו בעינן שהי' במשכן וזה עוקר וזה מניח לא היה במשכן וא"כ לא קשה כלל והא איתעבידא מלאכה בינייהו ולכך לא הקשה על המשנה. אבל עכשיו דקאמר פטורי דקאתי לידי חיוב חטאת קחשיב ודלא אתי לא חשיב, וקשה מי דחקק לזה הלא יש בידינו לתרץ כסברת בעה"מ דתרי עקירות דהוצאה דבעה"ב בחד חשבנין וכן ב' הנחות דהכנסה וכן להיפוך בעני.

וצריך לומר כמו"ש למעלה בדברי רב מתנא שאין לחשבה בחד משום דקצת מהם הוה במשכן וכמש"ל וא"כ גם זה עוקר וזה מניח ה' במשכן ומקשה שפיר והא איתעבידא וכו' אלא דקשיא אם הני כולהו תולדות נינהו והאבות לא חשיב רדפשוטות נינהו וא"כ גם בשבועות לא חשיב רק הני וג"כ כולהו תולדות נינהו וקשה דלא הוי דומיא דמראות נגעים דבשלמא על מה דרצה לומר דבשבועות אבות קחשיב תולדות לא קחשיב שהקשו התוס' דלא הוי דומיא דמראות נגעים שיש מהם תולדות שפיר תירצו דתולדות דנגעים שאני דכתיבי בקרא וכמו כן מה שתירצו בשבועות דשאני מראות נגעים דאי אפשר למצוא ב' שהן ד' בענין אחר הכל לא שייך לפי דרכינו דחשיב ביציאות השבת דוקא תולדות ולא אבות והרי אפשר למיחשב אבות ותולדות דבעה"ב לחוד או דעני לחוד הוצאה והכנסה הפשוטים והוצאה והכנסה ע"י פשיטת יד ולכן נלענ"ד שיש לומר דבבבא בסיום בעל הבית חייב והעני פטור נגמר הפי' של כל הב' שהן ד' בחוץ ובפנים.

ומה דשוב תני פשט העני וכו' שניהם פטורים וכן פשט בעה"ב וכו' שניהם פטורים דיני הוצאה והכנסה שונה. אבל לאו פירושא דיציאות השבת הוא.

ויציאות השבת שתיים שהן ד' הוא הוצאה והכנסה הפשוטית והוא שוה לעני ולעשיר ולא שייך לחלק בה כלל ועוד שתיים הוצאה והכנסה ע"י הושטת יד ובזה שייך לחלק בין עני ובין עשיר ואלו הם תולדות: ושתיים שהן ד' בפנים ובחוץ אין לפרש עני ועשיר דא"כ שתיים שתיים למ"ל שהרי השתיים הראשונים אין בהם עני ועשיר והל"ל שתיים שהן ד' בפנים וד' בחוץ ע"ד קושית הריב"א דרשויות קתני.

וגם אין לומר בפנים היינו חיוב קרבן בפנים ובחוץ היינו הפטורים דהרי פטור ומותר לא קחשיב. וזהו מצד הסברא דאין לחשוב פטור ומותר.

אמנם נלע"ד עפ"י מה שאמרו לקמן (דף ו ע"ב) הא קמ"ל דהא מהנך דלא מספקא. וכתבו התוס' שם בד"ה הא קמ"ל דלא שייך דאיסי רק לענין סקילה אבל חטאת חייב על כולם.

וא"כ י"ל דגם משנתינו קמ"ל דהוצאה מהנך דלא מספקא ואי הוה קתני סתם ב' שהן ד' הוה אמינא דלעולם דהוצאה מהנך דמספקן ומשנתינו לענין חטאת איירי דחייב על כולם לכך קאמר ב' שהן ד' וכולם לחיוב בפנים לענין קרבן וב' שהם ד' בחוץ היינו במזיד שאין כאן קרבן רק סקילה בחוץ דבית הסקילה ה' חוץ לשלש מחנות ומתני' דשבועות ג"כ חשיב אבות ותולדות אלא כיון דלאו עיקר שבת לא תני פנים וחוץ: ולפי זה שפיר נוכל לומר דכל הני דע"י הושטת יד תולדות נינהו וא"כ לא קשיא כלל והא איתעבידא מלאכה בינייהו.

משא"כ השתא דאמר פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קחשיב א"כ גם זה פירושא דרישא ולא חשיב במשנה הוצאה הפשוטה כלל וגם בשבועות לא חשבה וא"כ הנך הוצאות אבות נינהו ולא בעינן דומיא דמשכן דהנך מפורשים בקרא ושפיר הקשה: ועל דרך זה י"ל נמי מאי דקאמר וליטעמיך שיתסר הויין.

וכבר דקדקתי לעיל דאטו בלא"ה לא קשה מדוע לא חשב פטורי דרישא כיון דלא אסיק אדעת' דהוא פטור ומותר והנה ע"ז י"ל דלא קחשיב אלא הנך חיובי דרישא וכנגדן הפטורים שבצדם אבל בבי דרישא דפטור אבל אסור לא קחשיב כלל כיון דלית בהו חיובא. ושתיים שהן ד' הוא ב' לחיוב לבעה"ב וב' לפטור במה שהעני חייב וב' שהם ד' לעני הוא שתיים לחיוב וכנגדן ב' לפטור במה שהבעה"ב חייב ואגב דצריך למיחשב החיובים חשיב פטורים שכנגדם.

וכן משמע בירושלמי וזה לשונו לא אתינן מתני' אלא פטורי שהוא כנגד חיובא. וא"כ שפיר תמני נינהו אבל לדידך דחשבת הסיפא א"כ רישא פשיטא שיש לחשוב ושיתסר נינהו בגמ' תני ר' אומר מע"ה בעשותה וכו' אתמר נמי וכו' ובתוס' ד"ה אתמר נמי תימא דמייתי סייעתא משמעתא לברייתא.

ונראה במה שיש לדקדק דקאמר העושה כולה וכו' יחיד וכו' והוא כפל לשון. וכבר נדחקו התוס' בזה ע"ש.

אבל לענ"ד נראה דבאמת ר' לא אמר רק העושה כולה לחוד והגמ' הוא דמפרש דבריו דהא נוכל לטעות לפרש העושה כולה כו' פי' יחיד שעשה מקצתה פטור אבל שנים שעשאוה חייבים חטאת ולכך מפרש לה הש"ס דהאי העושה מקצתה פי' שנים שעשאוה

נמי פטורים וא"כ האי אתמר נמי לאו ארבי קאי רק מדברי גמ' הוא [מבין כתבי תלמידיו]: תוס' ד"ה בעשותה וכו' ונראה לר"י דבמושיט אין זה עוקר וזה מניח אלא המושיט עשה עקירה והנחה וכו' הנה מה שדחקום לזה הוא משום שהוקשה להם דמה בכך שהי' במשכן והרי גם בהוצאה זה עוקר וזה מניח הי' במשכן ואפ"ה פטרי' קרא מדכתיב בעשותה וכן הוקשה להם זה א"י וזה א"י דהוה במשכן ב' נשאו הארון ואפ"ה פטורים.

אולם המעיין בדבריהם יראה שדבריהם בדברי הירושלמי דחוקים יותר ואמנם לדידן הפי' בירושלמי בענין אחר. ונקדים דברי התוס' בדף צ"ג ע"א בד"ה חד למעוטי זה עוקר וכו' וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שני' לא איצטריך קרא וכו'.

והנה לכאורה דבריהם תמוהים דפשיטא דזה כתב אות אחת לא צריך קרא דהרי התוס' כתבו מדאיצטריך בעשותה מכלל דזה עוקר וזה מניח הי' במשכן וא"כ לזה עוקר וכו' זה ודאי דאיצטריך מיעוט משום דהוה במשכן אבל זה כותב אות אחת דלא הוה במשכן למה לי קרא למעוטי וצריך לומר כונתם דאטו אנן אשכחן זה עוקר וזה מניח במשכן אלא מכח דאיצטריך קרא אמרינן דהוה במשכן אבל מנ"ל לומר דקרא אתי לזה עוקר וזה מניח ודלמאקרא אתי לזה כתב אות אחת ונימא דזה כותב וכו' היה במשכן ולכך צריך קרא למעוטי: אמנם כל זה לפי סברתם דזה עוקר וזה מניח הי' במשכן ולכך צריך קרא למעוטי.

אבל לענ"ד נראה דמשכן ילפינן מלאכה שכיוצא בה הי' במשכן אבל חצי מלאכה אף שהי' במשכן אפ"ה ממילא לא נחייבי' וזה יכול וזה יכול דאיצטריך קרא שאני התם דעכ"פ עשו המלאכה כולה וכ"א עשה מראשיתה עד אחרית' אלא שסייעו חבירו. והא דאיצטריך קרא למעוטי זה עוקר וזה מניח.

היינו משום דמושיט חייב בזה עוקר וזה מניח והוה אמינא דנילף מיני'. ומזה עצמו יליף הירושלמי דמושיט חייב בשנים שעשאוה מדאיצטריך קרא למעוטי זה עוקר וזה מניח.

מכלל דאי לאו דמיעוטי' הוה ילפינן ממושיט דחייב מכלל דמושיט חייב וע"ז מקשה הירושלמי בכל אתר שנים פטורים וכו' פי' דמנ"ל דמושיט חייב כיון דבכל אתר פטורים ואי משום דאיצטריך בעשותה מנ"ל שבעשותה ממעט מוציא ומכניס וזורק ומעביר וכדומה והחויב הוא במושיט ודלמא מושיט פטור והחויב הוא בחד מהנך.

וע"ז תירץ שכן היתה במשכן ומסתמא בהא שהיה במשכן הוא מחויב ובאינך פוטר קרא דבעשותה. וא"כ לפי דברי הירושלמי הזה לא הי' במשכן שום זה עוקר וזה מניח: בעי מיני' רב מרבי הטעינו חבירו וכו'.

לכאורה אין מקום הבעי' זו בכאן ובעי' זו היה לו לקבוע על משנתנו והיינו על בבא דסיפא דשניהם פטורים שם הוא מקום ספק זה אם גופו דומה לידו וכדהשיב לו רבי ואינו דומה לידו ועדיין לא הגיע מקום קביעות הפלפול על סיפא דמתניתין שהרי רישא דמתניתין דהיינו פשט העני את ידי לפנים קבעה לקמן כמו"ש התוס' ד"ה שניהם פטורים.

וע' פ"י.

ונלע"ד דבעי' זו מישך שייכי במה דסיים לעיל שניהם פטורים דאי אמרינן דזה עוקר וזה מניח חייב דאיתעבידא מלאכה בינייהו והוי המניח חייב וכמו"ש התוס' בד"ה שניהם פטורים. א"כ אין נפקותא בבעיא זו שאפי' תימא דעקירת גופו לאו כעקירת חפץ ואיהו לא עביד עקירה מ"מ הרי זה הראשון שהטעינו עביד עקירה וכאן דאיהו עביד הנחה ממילא חייב.

אבל עכשיו שאמר שנים שעשאוהו פטורים שפיר בעי רב מרבי הטעינו חבירו וכו' וע' עוד לקמן: הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ וכו'. הנה בעיא דרב מרבי הוא שהטעינו ברה"י ובזה אם היה רה"י מקורה לא היינו צריכים לרבי לעקירת גופו דהרי יש כאן עקירת חפץ ממש דהרי ברה"י מקורה ס"ל לרבי לקמן (דף ה' ע"א) דביתא כמאן דמליא.

וצריך לומר דבעיא דרב הוא ברה"י שאינו מקורה. וא"כ סתם דבריו ולא פירש מפני האריכות ויותר ה"ל לאחוז לשונו להיפוך הטעינו חבירו אוכלין ומשקים והכניסן לפנים נמצא דהטעינה היתה בר"ה דלא שייך מקורה כלל.

ולמימר משום דאוכלים ומשקים ברה"י שכיחי יותר מר"ה נקט מילתא דשכיחא הוא דוחק: ונראה דהנה כבר דקדקתי לעיל דמאי ענין בעיא זו למאי דקדים דדריש ר' בעשותה כו'. עוד יש לדקדק במאי דהשיב לו ר' חייב ואינו דומה לידו למה הי' צריך לומר ואינו דומה לידו שהרי ודאי גם לרב ידוע החילוק בין עקירת גופו לידו דאל"כ אלא הי' סבור ששניהם שוים א"כ מאי מספקא לי' ליפשוט ממתניתין דפטור ועוד יש לדקדק בדברי ר' חייא דקאמר דמשני לך שנויא דלאו שנויא וכן מה דקאמר שפיר משני לך הלשון אינו מדוקדק דעל קושיא שייך שנוייה אבל רב לא הקשה לרבי אלא בעיא הוא דבעי מיני' והוה לי' למימר דקפשיט לך פשיטותא דלאו שפיר וכו': ונראה משום דאל יצא איש ממקומו כתבו התוס' דמהכא דרשינן מקומו של הכלי דהיינו ד' על ד' והנה בהאי ממקומו יש לפנינו ג' דרשות.

או דדרשינן ממקומו של הכל דוקא אם המוציא נוטלו ממקומו ע"מ להוציאו למעוטי אם הי' טעון אוכלין נמצא שהחפץ נשאר במקומו הראשון דהיינו על גופו אלא שהוא זו ממקומו אינו חייב דעקירת גופו אינו כעקירת חפץ. או דדרשינן ממקומו דוקא שהוא עוקר ממקומו אבל אם חבירו עוקרו והוא מוציאו ומניחו פטור דשנים שעשאוהו פטורים או דדרשינן מקומו של הכלי למעוטי פחוס מד' על ד' והנה רבי דמחייב זורק מר"ה לר"ה דרך רה"י ולא בעי מקום ד' קודם שזכינו למסקנא דמיירי במקורה א"כ היינו סוברים דלא בעי מקום ד' כלל א"כ ליכא למדרש מקומו לענין ד' ולמדרש למעוטי זה עוקר וזה מניח ג"כ ליכא למדרש לרבי דהא מבעשותה דריש למעוטי זה עוקר וזה מניח ואין לנו לומר אלא למעוטי עקירת גופו דלאו כעקירת חפץ ומעתה נבין דברי הגמ' דרב רצה להקשות על רבי דדריש מבעשותה וא"כ לדידי' אייתר ממקומו ועל מקום ד' על ד' ג"כ הי' סבור רב דרבי אינו מצריך מדמחייב זורק מר"ה לר"ה דרך רה"י ועדיין לא זכה לעמוד על דבריו דמיירי במקורה וא"כ לא נשאר למדרש ממקומו כי אם למעוטי עקירת גופו, וזה הי' פשוט לרב דעקירת גופו ודאי כעקירת חפץ דמי ממתני' דלא יצא

החייט כמו"ש התוס' בד"ה עקירת גופו וא"כ בבעיא זו לא משום דמספקא לי' אלא בא לרמוז קושיא לרבי ואמר הטעינו חבירו וכו' כמתמיה.

או דלמא לא דק בדבריו שלא אמר דלמא עקירת גופו כעקירת חפץ אלא אמר בלשון ברור עקירת גופו כעקירת חפץ ועל חלק הסותר אמר לשון דלמא לא כאומר דלמא תרצה לומר דלאו כעקירת חפץ ובא להקשות לו דמעתי לדבריך דלא בעית מקו' ד' שהרי גם קלוטה לדידך כמו שהונחה דמיא א"כ לא נשאר למדרש מאל יוציא ממקומו כי אם למעוטי זה עוקר וזה מניח וא"כ למה לי בעשותה.

ורבי השיב לו חייב ואינו דומה לידו, הנה גם רב ידע שאינו דומה לידו ובפרט לפי פירושו שבתמ' אמר או דלמא לא [וא"כ כבר מוחלט לו] דמחייב וא"כ ע"כ שאינו דומה לידו אמנם י"ל דרב הי' סבור שאינו דומה לידו מטעם ידו בתר גופו גריר כסברת התוס' ורבי חידש לו שאינו דומה לידו מ"ט ידו לא ניח חידש לו (דעת) רש"י ידו לא ניח.

ובזה גילה לו דלא ס"ל קלוטה כמו שהונחה דמיא דא"כ אף ידו ניח וע"כ הא דמחייב מר"ה לר"ה דרך רה"י במקורה איירי וממילא דרשינן ממקומו למקום ד' על ד'. וא"כ כיון שרב ידע דכעקירת חפץ דמי והיינו ממתני' דלא יצא החייט לכן אחז לשונו והוציאן לחוץ וע' לקמן ע"ב בדברי הברייתא מ"ש: תוס' ד"ה עקירת גופו וכו' נראה לר"י דה"נ מצי למיבעי לענין הנחה כגון שהוציא חפץ לר"ה וכו' ולא הניח וכו' הנה [לכאורה] אי הוה מספקא לי' גם על] הנחה היא גופה קשיא למה שאל על העקירה וצריך לומר הטעינו חבירו שהוא מילתא דלא שכיחא הוה לי' לשאול על ההנחה כגון שנטל חפץ ברה"י והלך לר"ה ועמד לפוש אי חייב אי לא.

ואין לומר שאם שאל על ההנחה תינח אם ישיב לו דלא כהנחת חפץ א"כ ק"ו לעקירה אבל אם ישיב כהנחת חפץ אכתי בעקירה מיבעי ז"א דא"כ עתה ששאל על העקירה הוא להיפוך תינח אם ישיב לו כעקירת חפץ א"כ ק"ו להנחה אבל אם ישיב דלאו כעקירת חפץ אכתי הנחה תיבעי ליה ומעתה דשני הצדדים שוים ורב חדא נקיט מלבד מה שקשה דהוה ליה לשאול על הנחה שהוא שכיח יש להוכיח ג"כ דעל הנחה לא מספקא לי' דהנה כבר כתבנו לעיל דבעי' זו מישיך שייכי למאי דסיים לעיל מיני' שניהם פטורים דאי אמרי' דזה עוקר וזה מניח חייב דאיתעבידא מלאכה בינייהו והמניח חייב א"כ אין נפקותא בבעיא זו דסוף סוף זה הראשון שהטעינו עביד עקירה וכאן דאיהו עביד הנחה ממילא חייב אבל עכשיו שאמר שנים שעשאוהו פטורים שפיר בעי' רב הטעינו חבירו וכו'.

וכ"ז אי אמרי' דעקירה לחוד הוא דמספקא לי'. אבל אי הוה מסופק גם על הנחה א"כ הי' לו לקבוע בעייתו על המשנה ולענין הנחה אי מיחשב הנחת הגוף כהנחת חפץ דאי לא מיחשב הנחת הגוף כהנחת חפץ אפי' תימא דשנים שעשאוהו המניח חייב מ"מ על עקירה בלי הנחה ודאי שפטור הן אמת דגם על עקירה הי' יכול לשאול וכגון דהי' טעון מבעוד יום והוציא משתחשך שאם עקירת גופו לאו כעקירת חפץ אין כאן עקירה בשבת כלל ואפי' אם שנים שעשאוהו חייבים אבל על חצי מלאכה לחוד ודאי ליכא חיוב מ"מ יש לומר שרב רצה לשאול במה שדומה לידו במתני' שזה עיקר ספק שלו אם דומה לידו

או לא ולכן שאלו בשנים שעשאוה דומיא דידו ולא רצה לשאול בטען מבעו"י שזה אינו דומה לידו.

ועכ"פ מוכח שעל הנחה לא היה מסופק מדלא קבע שאלתו על משנתינו: ואומר אדרבא היא הנותנת שגם על הנחה הי' מסופק שאסתאמר שעל הנחה הי' פשיטא לי' דכהנחת חפץ דמי א"כ עכ"פ כבר בטלה לה עקירה ראשונה של זה שהטעינו ומעתה אם עקירת גופו לאו כעקירת חפץ נשאר הנחה בלי עקירה כלל והי' לו לקבוע שאלתו על משנתנו בלי דברי רבי שאמר שנים שעשאוה פטורים אבל אם נימא דזה תלוי בזה שאם עקירה לא הוי עקירה גם הנחה של הגוף לא הוי הנחה א"כ אם שנים שעשאוה חייבים אז חייב ממ"נ אם עקירת גוף כעקירת חפץ איהו לבד עביד עקירה והנחה ואם עקירת הגוף לא הוי כעקירת חפץ ממילא לא בטלה עקירה ראשונה והוי לי' זה עוקר וזה מניח וג"כ חייב על הנחה שהוא גמר מלאכה והא איתעבידא מלאכה שלימה מבינייהו.

לכך דוקא על דברי רבי דדריש בעשותה הוא דשאל שאלה זו והא דלא שאל על ההנחה והיה יכול לשאול על המשנה נלענ"ד עפ"י מה שאכתוב לקמן בשיטת התוס' דזה הי' יודע רב דודאי ליכא למימר שברור לו להתנא דעקירת גופו לאו כעקירת חפץ דאם כן קשה משנת לא יצא החייט. וכדמקשי התוס' כאן.

ותירוצם הוא דחוק. אלא שרב הי' מסופק אם הא דלא יצא החייט הוא משום דבגופו ודאי כעקירת חפץ וכאן בידו פוטר התנא.

או דלמא משום דמספקא לי' אי הוי כעקירת חפץ והא דלא יצא החייט הוא משום ספק דכעקירת חפץ ויש לחוש שמא ישכח ויצא ויעבור על איסור דאורייתא ובמשנתנו שניהם פטורים מספק דא"א ליחבינהו חטאת מספק עיי"ש. ומעתה גם זה נכון מה ששאל רב על העקירה ולא שאל על הנחה משום דעכשיו אם שואל על העקירה אם ישיב לו על העקירה שמה עקירה ממילא ק"ו להנחה וידע בהנחה דבר ברור.

ואף אם ישיב לו על העקירה שהוא ספק כי ודאי לא שמה עקירה אי אפשר שישב לו וכנ"ל ממשנת לא יצא החייט וא"כ אכתי יסופק בהנחה אם ג"כ ספק הוא או ודאי שמה הנחה מ"מ עכ"פ צד אחד נקט בידו שאם ישיב לו שמה עקירה יהי' בהנחה ברור מק"ו אבל אם ישאל על ההנחה איך ישיב לו לא ידע בעקירה דבר ברור שאם ישיב לו שמה הנחה אכתי יסופק בעקירה דלמא לא שמה עקירה ואם ישיב לו ספק אם שמה הנחה אכתי יסופק ג"כ בעקירה ולא ידע בשום תשובה דבר ברור בעקירה.

ולכא למימר שאם ישיב לו ודאי לא שמה הנחה ידע מק"ו שלא שמה עקירה שזה אי אפשר שישב לו כלל וע"ז לא נסתפק כלל ממשנת לא יצא החייט: ע"ב גמ' דתניא הי' טעון אוכלין ומשקין מבעו"י וכו' הנה יש לדקדק דברייתא דמסיימא ואינה דומה לידו רמזה למשנתנו דמבואר בה הדין בעה"ב ועני הנותנים או נוטלים זה מיד זה דשניהם פטורים וכיון דעל משנתנו רמזה דהיינו בנותן חבירו לידו הי' ראוי להיות גם רישא דברייתא מענין זה בעצמו דהיינו בהטעינו חבירו ולמה התחילה הברייתא בהיה טעון מבעוד יום שזה אינו מעין ידו המבואר במשנה.

ונראה דהתוס' בד"ה הי' טעון כתבו דבעמד לפוש איירי דאל"כ אף שעקירת גופו כעקירת חפץ לא בטלה עקירה ראשונה. ולפי זה שמענו מברייתא זו אחת שהיא שתיים.

שמענו דעקירת גוף כעקירת חפץ ושמענו דהנחת הגוף כהנחת חפץ דאל"כ אכתי לא הי' מחייב שהרי לא בטלה עקירה הראשונה. ואין לומר דדבר זה אינו חידוש שאם שמענו דעקירת גופו כעקירת חפץ ק"ו להנחה.

וע"כ לא שמענו אלא דלדעת התוס' דידן שוים הם עקירה והנחה כמבואר בדבריהם בד"ה עקירת גופו וכו'. ותוס' ישנים בשם הרשב"א כתבו דבעקירה מיבעי לי' לרב אבל בהנחה פשיטא ליה דכהנחת חפץ אבל אם עקירה כעקירת חפץ שוב הנחה בודאי שמענו ממילא.

י"ל אף ששמענו שכהנחת חפץ דמי אכתי לא שמענו דמיחשב הנחה אפ"ל לבטל עקירה הראשונה: צא ולמד מדברי הרא"ש לקמן בדף ה' ע"ב בפלוגתא דבן עזאי אם מהלך כעומד דמי. וכתב הרא"ש שהרי"ף פסק כבן עזאי וטעמו משום שר' יוחנן אמר ומודה ב"ע בזורק.

ומדמפרש ר' יוחנן דבריו מכלל דכוותי' ס"ל. והרא"ש דחה דבריו דר' יוחנן ודאי לא ס"ל כב"ע מדאמר ר' יוחנן המפנה חפיציו מזוית לזוית ונמלך והוציאן פטור משום שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך ואי ס"ל מה לך כעומד הי' חייב כמו אם עמד.

והנה לתרץ דברי הרי"ף צ"ל אף דמה לך כעומד מ"מ אינו כעומד ממש לענין זה שיהא חשוב לבטל עקירה הראשונה ועי' פני יהושע: ומעתה ג"כ בנדון דידן אף דממילא מוכח דהנחת הגוף כהנחת חפץ מ"מ לא הוה ידעינן שיהיה לענין זה כהנחת חפץ לבטל עקירה ראשונה שהיתה מבעו"י ועכשיו קמ"ל שגם לענין זה מיחשב הנחה.

אבל אי הוה נקט הטעינו חבירו לא הוה שמעינן שהנחת הגוף כהנחת חפץ לבטל עקירה ראשונה. אלא דאכתי קשה ניתני הטעינו חבירו וג"כ מוכח דהנחת הגוף מבטל עקירה ראשונה דאל"כ לא בטלה עקירה ראשונה של זה שהטעינו לזה והוי לי' זה עוקר וזה מניח ושניהם פטורים וצריך לומר אף דהוה מוכח דהנחת גוף של זה מיחשב הנחה לגבי גוף אחר שהטעינו לבטל העקירה של אחר אבל אכתי לא שמענו שהנחת הגוף העומד בעצמו תתחשב הנחה גמורה לגבי עצמו לבטל עקירה ראשונה שעקר הוא מבעו"י והוכרחה ברייתא למינקט הי' טעון מבעו"י: ועפ"ז ניחא נמי מה דקאמר לי' ר"ח לרב השתא מיהת שפיר משני לך.

ולפי מה דפרישנא לעיל בריש סוגיין דגם לרב הוה פשיטא ליה דכעקירת חפץ ועיקר החידוש שחידש לו רבי הוא מה שגילה [לו הטעם] דידו לא ניחא ואיך אמר ר' חייא השתא מיהת שפיר משני לך דתניא וכו' הרי גוף הדין וגם [מה] שאינו דומה לידו כ"ז הי' ידוע לו לרב ובברייתא זו אינו מבואר יותר מגוף הדין וגם מה שאינו דומה לידו אמנם הטעם מפני מה אינו דומה לידו אינו מבואר בברייתא ומה ראי' ברייתא זו לשפוייא דרבי.

ונראה [משום] דהתוס' הקשו בד"ה מ"ט על פירש"י דידו לא ניחא ודחו פירושו ממשנתו דנטל מידו של בעה"ב העני חייב [א"י מוכח דהנחת חפץ ביד בעה"ב הוי

הנחה וכו': ולתרוץ דברי רש"י ז"ל נ"ל דרש"י ס"ל כסברת מוהרש"א דנגד גוף אחר [מיחשב מה שביד] גוף זה הנחה אבל לא לאותו גוף ההולך ועומד לא מיחשב עקירת גוף [כעקירת חפץ ולא הנחת הגוף] כהנחת חפץ וזה כיון ר' חייא במה דאמר דמשני לך שנויא דלאו שנויא היינו מכח קושיית תוס' השתא מיהת] שפיר משני לך בזה רמז לו סברת מוהרש"א דחילוק זה שחידש מהרש"א מוכח מבריייתא זו.

וכמו"ש לעיל מדלא קתני הטעינו חבירו דהוה מוכח ג"כ דהנחת הגוף מבטל עקירה ראשונה ונקט הי' טעון מבעו"י לאשמועי' דמיחשב הנחה גמורה גם לגבי עצמו לבטל עקירה הראשונה א"כ חילוקו של הרש"א מוכח מבריייתא זו ממש. וזה כיון ר' חייא במה דאמר השתא מיהת שפיר משני לך דתניא וכו': ובמש"כ ניחא נמי מה דקאמר ר' ואינו דומה לידו וכבר דקדקנו לעיל דמה חידש לו בזה הלא גם רב ידע שאינו דומה לידו דאל"כ אלא הי' סבור ששניהם שוים א"כ מאי מספקא ליה ליפשוט ממשנתנו דפטור.

ולפמ"ש ניחא דגם רב ידע שאינו דומה לידו דסיפא שהיא ברשות אחרת אלא דאכתי תימא שדומה לידו דרישא דהיינו נטל העני מידו דבעה"ב וכהוכחת התוס' נגד רש"י ותאמר שמזה [אני פושט לך] שעקירת הגוף הוי כעקירת החפץ וממילא גם בהטעינו על ידו הדין כן ולכן הודיע לו [שאינו] דומה [לידו וכסברת מוהרש"א דלגבי] גוף אחר ודאי מיחשב הנחה: ובזו תבין ההפרש שבין דברי ר' לדברי הבריייתא דרבי מסיים ואינו דומה לידו ובריייתא מסיימא לפי שאינו דומה לידו והיינו טעמא.

דרבי קאמר ואינו דומה לידו דרישא ולא הוה יכול לומר לפי שאינו דומה לידו דמשמע דבא ליתן טעם למה חייב לפי שאינו דומה לידו להכי מיחשב עקירה דמשמע שאם הי' דומה לידו לא הי' מיחשב עקירה ואדרבא אז פשיטא שהי' מיחשב עקירה כדחשיב תנא דמתני' לידו דרישא הנחה ביד בעה"ב למיחשב עקירה גבי עני אבל אמר ואינו דומה לידו וכונתו אעפ"י שאינו דומה לידו דשם הוא לגבי גברא אחרנא וכאן הוא לאותו אדם ובזה הי' בידו פטור מ"ט ידו לא ניחא ולהכי דוקא לגבי גברא אחרנא ובריייתא כוונתה על ידו דסיפא לכן סיימה לפי שאינו דומה לידו נתינת טעם להכי מיחשב עקירה לפי שאינו דומה לידו: וכל זה לשיטת רש"י.

ועכשיו נפרש הסוגיא לדעת התוס' והנה כבר דקדקתי לעיל בשיטת רש"י דרב שאל הטעינו חבירו וכו' מהו עקירת גופו כעקירת חפץ דמי ומיחייב או דלמא לא הנה החלוקה הראשונה דיבר בלשון ברור עקירת גופו כעקירת חפץ וכו' ולא אמר דלמא עקירת גופו וכו' וחלוקה השניה סיים בלשון ספק או דלמא לא והי' לו לסיים ג"כ בלשון ברור או לאו כעקירת חפץ גם בתשובת ד' שהשיב חייב ואינו דומה לידו דלמה הוצרך לומר שאינו דומה לידו הלא גם רב ידע שאינו דומה לידו דאל"כ לא הי' מספקא לי' בשלמא לשיטת רש"י ניחא דרב ג"כ ידע שאינו דומה לידו דמתניתין שהוא ברשות אחר ור' חידש לו שאינו דומה לידו שאפ"י לידו שברשות אחת ג"כ אינו דומה משום דידו לא ניחא.

וכאשר הארכת לעיל בשיטת רש"י אבל לשיטת התוס' קשה עוד יש לדקדק במאי דאמר דמשני לך. וכי לו דוקא משני שלא תקשה מידו הא לכ"ע משני: והנלע"ד בזה דזה הי'

יודע רב דודאי ליכא למימר שברור לו להתנא דעקירת גופו לאו כעקירת חפץ דאם כן קשה משנתנו דלא יצא החייט וכדמקשי התוס' באמת.

ותירוץ הוא דחוק אלא שרב הי' מסופק אם יש לחלק בין ידו לגופו. ומעתה איכא למימר דבגופו ודאי כעקירת חפץ ולכך לא יצא במחטו וכאן בידו פוטר התנא.

או דלמא ידו דומה לגופו ממש והתנא ספוקי מספקא לי' אם עקירת גופו כעקירת חפץ או לא. ולכך לא יצא החייט דשמא כעקירת חפץ דמי ויש לחוש שמא ישכח ויצא ויעבור על איסור דאורייתא ומספק החמיר שלא יצא.

וכאן במשנתנו שניהם פטורים שמא לאו כעקירת חפץ דמי ואי אפשר לחייב חטאת מספק. ולכן בחלוקה ראשונה אמר עקירת גופו כעקירת חפץ ולא אמר לשון דילמא דחלוקה זו יכול להיות שהוא ברור להתנא אלא שביד פוטר משום שיש חילוק בין ידו לגופו ובחלוקה שני' סיים או דלמא לא, כי לא הי' יכול לסיים דבר ברור שיהי' ודאי עקירת גופו לאו כעקירת חפץ דא"כ קשיא מתני' דלא יצא החייט.

והשיב לו רבי חייב ואינו דומה לידו דעקירת גופו ודאי כעקירת חפץ ולא יצא החייט הוא ברור ולא משום ספק. ואכתי תימא דכאן במשנתנו דשניהם פטורים הוא רק מספק שמסופק אם ידו דומה לגופו לכן אמר ואינו דומה לידו שודאי אינו דומה ועקירת ידו ודאי לאו כעקירת חפץ: א"ל ר"ח וכו' דמשני לך שנויא דלאו שנויא וכו'.

וכבר דקדקתי לעיל מאי דקאמר דמשני לך וכי לו דוקא משני לכ"ע משני ר' דלא תקשה מידו. והנה התוס' גרסי שאינו דומה לידו מ"ט ידו בתר גופו גריר והיא גופא קשיא מי הכריחם לטעם זה דידו בתר גופו גריר ומה חסר להם בטעמא דרש"י דידו לא נייה.

ובשלמא אי לאו רב הוא מרי דשמעתא לא הוה קשה מידי משום דרבי לשיטתו דמחייב מר"ה לר"ה דרך רה"י וא"כ סובר דקלוטה כמי שהונחה א"כ גם ידו נייה אבל לך דייקא משני שנוייה דלאו שנוייה שהרי רב ושמואל דאמרי תרווייהו לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה וא"כ במה שאינו מקורה לא ס"ל לרבי כמי שהונחה ושפיר קם ליה חילוק של רש"י דידו לא נייה.

וא"כ לך משני שנוייה דלאו שנוייה מה שהמציא לך דידו בתר גופו גריר. השתא מיהת שפיר משני לך משום דמשנתנו עצמה מיפרך שיטת רש"י כמו"ש התוס' שהרי הנחת החפץ ביד בעה"ב שפיר מיחשב הנחה משום שהוא וידו ברשות אחת: אמנם בתוס' ישנים דחו ראי' זו משום דראי' זו הוא רק לשיטת התוס' דסברי עקירה והנחה דין אחד להם אבל רש"י ס"ל דדוקא בעקירה מספקא לי' אבל בהנחה פשיטא לי' ואם כן אין להביא ראי' מעקירה להנחה הן אמת דלומר דרש"י ס"ל חילוק בין עקירה להנחה וס"ל דבהנחה שפיר הוי הנחת יד כהנחת חפץ אם הוא ברשות אחת עם הגוף.

קשה בעיני משום שראיתי ברש"י במשנתנו בד"ה או שנטל מתוכם והוציא החפץ והניח בר"ה. והנה בודאי כוונת רש"י בזה לשיטתו דאיהו ס"ל דאפי' ברשות אחת אמרי' ידו לא נייה ולכך הוכרח לפרש שהניח [החפץ] בר"ה.

וא"כ הרי מפורש דרש"י ס"ל דאפילו לענין הנחה אמרי' ידו לא נייה דלא כסברת התוס' ישנים [בדברי רש"י אמנם אף דרש"י עצמו לא כיון לזה. אכתי אנן נוכל לאחוז גירסת רש"י לחלק בין עקירה להנחה כדי להסיר תלונת קושית] התוס' אבל אם הלחץ יביאנו להודות שאין שום חילוק בין הנחה לעקירה ממילא נדחה טעמא דרש"י וצ"ל טעם התוס' דידו בטר גופו גריר ודבר זה שמענו מברייתא זו דאין חילוק בין עקירה להנחה והיינו דקאמר ר' חייא השתא מיהת שפיר משני לך דתניא וכו' לומר שמברייתא זו מוכח שאין לחלק בין עקירה להנחה דהנה בברייתא מיירי שעמד לפוש משחשיכה וכמו שכתבו התוס' בד"ה הי' טעון וא"כ היא גופה קשיא למה הוצרך לומר היה טעון מבע"י וצ"ל כמו"ש התוס' דאל"כ לא הי' מוכח דעקירת גופו כעקירת חפץ.

דאפי' אי לאו כעקירת חפץ מ"מ חייב משום עקירה ראשונה שהרי אם העקירה לאו כעקירת חפץ גם ההנחה לאו כהנחת חפץ וכמו"ש התוס'. וכל זה אם עקירה והנחה צדקו יחדיו ושנים בדין אבל אם נימא דבהנחה פשיטא ליה דכהנחת חפץ דמי ובעקירה הוא דמסתפק א"כ למה נקט מבע"י אפי' משחשיכה ג"כ יהי' מוכח דכעקירת חפץ דמי שהרי עקירה ראשונה ודאי כבר בטלה ע"י עמידתו שעמד לפוש דבהנחה לא נסתפק רב כלל.

וא"כ ודאי ע"י עקירה של עתה מתחייב. ומוכח דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי ומדנקט בברייתא מבע"י [מכלל דהנחה ועקירה שנים בדין זה ושפיר משני לך [מה שהוצרך] להמציא לך טעם ידו בטר גופו גריר וכסברת התוס' ודלא כרש"י שפירש הטעם משום ידו לא נייה.

עוד נלענ"ד דמוכח מברייתא זו שאין שום חילוק בין עקירה להנחה בזה. משום דברייתא מסימא לפי שאינו דומה לידו והיינו נתינת טעם לפי שאינו דומה וכו' ומזה מוכח דעקירת גופו כעקירת חפץ.

משום דהיא גופה קשיא למה נקט בסיפא פשיטת יד הוה לי' למתני סתם הכניס העני לפנים ונטל בעה"ב ממנו או שנתן לו והוציאו שניהם פטורים. דהוה משמע אפי' נכנס כולו ג"כ שניהם פטורים והוא רבותא יותר דמזה הוה מוכח ג"כ דאפי' עקירת הגוף לאו כעקירת חפץ.

אלא ודאי דבזה באמת העני חייב משום דעקירת גופו ודאי כעקירת חפץ דמי ואס"ד דבהנחה פשיטא דכהנחת חפץ דמי א"כ נסתרה הוכחת הברייתא ולעולם אימא לך דעקירת הגוף לאו כעקירת חפץ. והא דנקט בסיפא פשיטת היד.

היינו משום דצריך לומר ג"כ ונטל בעה"ב מידו ובזה אם הי' העני נכנס כולו לפנים הי' העני חייב דהנחת הגוף ודאי כהנחת חפץ דמי וא"כ מוכח מברייתא זו שאין חילוק בין עקירה להנחה: אמנם רש"י לשיטתו ולשיטתו אי אפשר לומר דברייתא כוונה להוכיח דבר זה ממשנתנו כלל. דהא קשה הא צריך למיתני בסיפא פשיטת היד להורות דידו של אדם אינו לא כר"ה ולא כרה"י וכדמסיק אביי.

וא"כ בלא"ה אי אפשר למידק ממשנתנו מדיוקא כלום וצריך לומר דמה שאמרה הברייתא לפי שאינו דומה לידו הוא רק נתינת טעם למה יהי' גופו חייב וידו פטור ולא הוכחה כלל וא"כ לדידיה שפיר יש לדחות הוכחת התוס' משום דשאני הנחה וכדאיתא

בתוס' ישנים: והתוס' לשיטתייהו דגירסתייהו בדברי אביי להיפוך וכגירסת הגאונים כרה"י לא דמי מידו דעני ודבר זה ראיתי בגאון מוהררד"א ז"ל בספרו מועד דוד והוכחתו מדברי התוס' במס' שבועות שכתבו שם (דף ב' ע"א) בד"ה יציאות וכו' וכה"ג אמר בפ"ק דשבת ידו של אדם אינו לא כרה"י ולא כרה"ר וכתב הגאון ז"ל מדגרסי תחלה אינו כרה"י א"כ מוכח דגרסי כרשות היחיד לא דמי מידו דעני שהרי יד עני הזכיר במשנה תחלה.

ודברי פי חכם חן. וא"כ להתוס' איכא למימר בדבר זה שאין יד אדם נמשכת אחר רשותו שהגוף עומד שם להיות רה"י או רה"ר אין בו שום חידוש ופשיטא הוא שאין אדם נעשה רשות כלל ולא הי' צריך התנא להשמיענו דבר זה כלל: וא"כ הא דנקט בסיפא פשיטת היד היא לדיוקא דדוקא עקירת ידו לא מיחשב עקירת חפץ הא עקירת גופו מיחשיב עקירת חפץ: גמ' אמר אביי ידו של אדם אינה וכו' בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית ויש לדקדק דהא ביד אדם עסוק וקאי למה הוצרך שנית לומר ידו של אדם ודי באמרו בעי אביי מהו שתעשה כרמלית.

ורציתי לומר דכונתו בזה דדוקא ידו של אדם דייקא לדידי' מיחשב כרמלית אבל לא לאחרני ומותר לאדם אחר לעמוד ברה"י ההוא שפשט זה ידו משם ולהחזיר החפץ אליו אלא דלפי זה איך קאמר תיפשוט דרב ביבי והרי כמושמקשה הרשב"א על שיטת התוס' שכתבו דאפילו הושיט ידו למטה מעשרה מותר להחזיר דרך מעלה מעשרה והקשה הרשב"א א"כ איך ניפשוט דרב ביבי ודילמא שאני דרב ביבי דלית לי' תקנתא כלל ויבוא לידי חיוב חטאת אבל כאן למה נתיר הלא אפשר להחזיר דרך מעלה גם בזה אני מקשה לפי דברינו שדוקא לדידי' הוא ככרמלית ולא לאחרני א"כ ק"ו אי לאו ככרמלית אלא שקנסוהו רבנן הא פשיטא דלאחיינו לא קנסו א"כ איך דומה לדרב ביבי דשאני דרב ביבי דלית לי' תקנתא כלל אפי' ע"י אחרנא דרדיית הפת שבות לכ"ע כמו לדידי' משא"כ כאן דאפשר באחרנא אלא ודאי שאפי' אי קנסוהו אסרו ג"כ ע"י אחרני כדי שיצטער ע"י פשיטת היד כל היום ק"ו אי ככרמלית דמיא: ולכן נלע"ד דאי הוה נקיט מהו שתעשה ככרמלית והיינו יד של אדם שהזכיר למעלה שהוא הנזכר במשנתנו והוה אמינא דדוקא הוציא משחשיכה דבזה מיירי מתניתין ובאמת אי ככרמלית דמי אפי' מבעו"י אסור וכמו"ש התוס' ובאמת הוכחת התוס' הוא מדברי הגמ' בשקלי וטריא דדחי דכ"ע לאו ככרמלית ומשחשיכה קנסוהו ע"ש בדבריהם אבל בדברי אביי אין רמז לאסור מבע"י ולכן קאמר ידו של אדם להורות דבעי' זו היא בפ"ע ולא קאי אמתניתין ומיירי בכל גונא] אפי' מבע"י.

ועפ"ז י"ל נמי מה דשינו התוס' בשבועות בדברי אביי ולגרוס תחלה אינה כרה"י וכבר כתבתי לעיל בשם הגאון מוהררד"א ז"ל דמוכח מזה דגירסתם הי' כגי' הגאונים כרשות היחיד לא דמי מידו דעני אמנם חוץ לדרכו של הגאון ז"ל נלענ"ד שהתוס' ס"ל ג"כ כרש"י דכרה"י לא דמי מידו דבעה"ב וכר"ה לא דמי מידו דעני.

והא דגרסי תחלה יד בעה"ב ואח"כ יד עני. משום דאי הי' אביי מסיים דבריו הראשונים בידו של בעה"ב שהזכרה אחרון במשנה לא הי' קאי הא דמיבעי לי' מהו שתעשה כו'

כי אם [על יד] דבעה"ב דעלה קאי וזו היא דמספקא לי' אם נעשה ככרמלית אבל יד העני הפשוטה לרה"י לא מספקא לי' כלל שאין לחלק ברשות היחיד כלל.

וכאשר באמת דעת הרשב"א בחידושו דדוקא בפשט ידו לרה"ר נעשה ככרמלית ולא בפשט ידו מר"ה לרה"י וא"כ אין להוכיח מהא דנקט ידו של אדם דלאו אמתניתין קאי ומיירי בכל גווני אפי' מבעו"י וכמו"ש לעיל דאכתי יש לדחות ולומר דמשו"ה קאמר אביי ידו של אדם מהו שתעשה להורות דלא אדסמיך לי' לחוד [קאי] כי אם [אידו של אדם] יהי' מי שיהי' בין ידו של עני ובין ידו של בעה"ב ולעולם דדוקא משחשיכה מספקא לי' שהוציא באיסור] משא"כ בהוציא מבעו"י ולכן שינה אביי [וקאמר תחלה כרה"י לא דמי מידו דבעה"ב וכרה"ה לא דמי מידו דעני וא"כ כיון דמעני סליק שפיר הוה מצי למימר מהו שתעשה כרמלית דאפי' תאמר דאידו דלעיל קאי הא מעני סליק ואעני קאי ג"כ ולא כסברת הרשב"א דאם הי' ידו ברה"י ל"א שתעשה כרמלית וכ"ש היכא דידו ברה"ה.

אלא דאכתי לא הוה ידענן אי משחשיכה דוקא עשאוהו ככרמלית או אפי' מבעו"י. להכי קאמר ידו של אדם להורות לנו דלא על משנתנו קאי דאיירי במשחשיכה אלא אפי' מבעו"י בעי מהו שתעשה כרמלית וכמו"ש התוספות בד"ה מי קנסוהו וכו': תוס' ד"ה בשוגג וכו' אבל גבי רדיית הפת לעולם אימא לך דהתירו הקשה הרש"א דהא מה"ט דאסור להחזיר וכו' משו' דהוה כחוכא תיאסר גבי רדיית הפת במשחשיכה משום חוכא וכו'.

ולענ"ד לא קשיא מידי דשם מבעו"י מותר לצורך שבת וגם משחשיכה ההיתר הוא לצורך שבת שלא יחלל שבת. אבל אם כבר נאפה ודאי גם משחשיכה אסור שכבר חילל שבת ואין כאן צורך שבת וא"כ מבעו"י ומשחשיכה שוים: סוגיא דקלוטה דף ד' ע"א גמ'.

אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' הנה הקדים עקירה להנחה ובמשנה מבואר תחל' הנחה שא"צ ד' ואח"כ העקירה והיינו לפירש"י דפירש במשנתנו בד"ה או שנטל מתוכה וכו' והניח ברה"ר. וכבר כתבתי לעיל במתני' דכונתו עפ"י גירסתו לקמן דף ג' ידו לא ניחח ול"א עקירה ידו כעקירת חפץ והנחת ידו כהנחת חפץ וע"ש בתוס' ד"ה מ"ע וא"כ פשט העני ידו לפנים היינו שנטל עתה החפץ מע"ג קרקע ועיקר הקושיא והא בעינן וכו' ממה שחייב על נתינתו לתוך יד בעה"ב או נטילתו מתוכה.

וא"כ ההנחה מבואר תחלה שחייב אפי' אין כאן רק ידו שאינה ד' על ד' ואח"כ מבואר העקירה אמנם לפי' התוס' שם ד"ה מ"ט א"כ פשט העני ידו לפנים היינו העקירה ועקירת ידו כעקירת חפץ ועכ"פ אין כאן עקירה ממקום ד' והעקירה קודמת. ולדעת רש"י הא דהקדים העקירה הוא משום דדרך הוצאה והכנסה בכל מקום העקירה קודמת להנחה ולכן אחז בקושיתו ג"כ עקירה והנחה.

ועוד דאולי גם המקשן ידע מדר"ע ומאחרים. אלא שבדברי ר"ע הי' מסופק אולי הטעם משום דיליף זורק ממושיט ובדברי אחרים הי' מסופק דלמא פשט כנפיו וקיבלה.

אבל עכ"פ על עקירה לא מצא שום ראיה שאינה צריכה מקום ד' וא"כ על עקירה היתה קושיתו בהחלט. לכן הקדימה משא"כ בהנחה היתה קושיתו מספק: ולפי זה שגם להמקשה הוא עיקר קושיתו על עקירה אלא שאגב עקירה מקשה גם על הנחה מספק דאולי גם הנחה בעינן על גבי מקום ד'.

א"כ נסתרה הקושיא מעיקרא אם נימא דשנים שעשאוה חייבים והיינו המניח שהוא גומר המלאכה וכמו"ש התוס' בדף ג' ע"א בד"ה שנים פטורים וא"כ ג"כ נפרש או שנטל מתוכה לא שהיתה החפץ מונח כך מבעוד יום ביד הבעה"ב או במעביר חפיציו מזוית לזוית אלא שהבעה"ב נטלה עתה ממקום שמונח דעביד לי' עקירה ונטל העני מתוכה והוציא.

וא"כ הבעה"ב עביד לי' עקירה והעני הנחה. וכשם שאנו מפרשים לדעת רש"י פשט העני ידו לפנים דמיירי שלקח עתה חפץ בר"ה ממקום שהוא מונח.

כך אנו מפרשים מה שנטל מיד בעה"ב ג"כ מיירי שהחפץ לא הי' מונח זה כבר ביד בעה"ב. ומעתה שפיר העני חייב דאם פשט העני ידו לפנים ונתן ליד בעה"ב ראוי הוא שיתחייב דהנחה לא בעינן מקום ד' ועל מה שנטל מיד בעה"ב אף דלא נחשב יד בעה"ב מקום ד' מ"מ הרי הבעה"ב עבד עקירה והעני הנחה והגומר חייב אלא שכבר מוכח מסיפא דמתניתין דשנים שעשאוה פטורים וא"כ אין מקום להקשות על הרישא כי אם בהקדים הסיפא דשניהם פטורים.

ולכך הרשים מתחלה על בבא דסיפא דשניהם פטורים למה פטורים והא איתעבידא מלאכה בינייהו וכאשר סלקא לה הסיפא על נכון שכן הדין ששניהם פטורים הקשה על הרישא דפשט העני ידו. ונדחו בזה דברי התוס' דף ג' בד"ה שניהם וכו' שכתבו דאינו קאי אמתניתין ולדידן שפיר קאי אמתניתין: ואם נימא כדעת התוס' בדף צ"ג ע"א בד"ה חד למעוטי דמשמע מדבריהם אלמלא דמיעט קרא מבעשותה וכו' גם העוקר הי' חייב ואדרבא דמשמע שם מדבריהם דעוקר הוא העיקר ועכ"פ י"ל דעל שניהם הי' מסופק.

א"כ גם לעיל מה שהקשה והא איתעבידא מלאכה בינייהו וגם קושיא זו שמקשה והא בעינן מקום ד' מתורצת חדא בירך חבירתה. והוא עפ"י מ"ש תוס' לעיל דף ג' ע"א בד"ה בעשותה דזה עוקר וזה מניח הי' במשכן דאל"כ לא הי' צריך קרא למעט.

ומעתה אם ידו של אדם אינה חשובה כד' ממילא אשכחן זה עוקר וזה מניח במשכן. דמביאי הנדבה עשו עקירה שלקחו מתיבתן כמו"ש התוס' בשמעתין בד"ה ודלמא.

והביאו ליד עושי המלאכה ועדיין אין כאן הנחה שיד עושי המלאכה אין כאן מקום ד'. וכשהניחו עושי המלאכה במקום המיוחד להם נגמרה המלאכה הרי שזה עקר וזה הניח וזה אי בעינן הנחה על גבי מקום ד'.

אבל אי נימא דהנחה לא בעינן במקום ד' או אם נימא דידו חשובה כד' א"כ המביא הנדבה עשה עקירה והנחה ולא אשכחן במשכן זה עוקר זה מניח. ומעתה פשט העני ידו ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ממ"נ אי לא בעינן מקום ד' או אם ידו חשובה כד' אז ממילא חייב שהרי עשה מלאכה שלימה ואם בעינן מקום ד' וגם ידו אינה כד' א"כ ממילא זה עוקר וזה מניח הי' במשכן וא"כ היכא שנתן לתוך

ידו של בעה"ב חייב על העקירה שעשה בחוץ והיכא שנטל מתוכה חייב על הנחה שעשה ובעה"ב פטור דשמא לא בעינן מקום ד' או ידו חשובה כד' וא"כ עשה העני עקירה והנחה וממילאה בעה"ב פטור מספק והעני חייב ממ"נ וכן בפשט בעה"ב וכו' הבעה"ב חייב ממ"נ והעני פטור מספק ופשט העני וכו' שניהם פטורים מספק דשמא לא בעינן בהנחה מקום ד' או שמא ידו חשובה כד' ולא אשכחן במשכן זה עוקר וזה מניח לכך שניהם פטורים אלא דא"כ בבא דרישא אינו פטור ומותר שהרי אינו פטור רק מספק והרי עשה חצי מלאכה וא"כ איך קאמר ב' שהן ד' והא איתוספא להו.

אלא דלשיטת התוס' שהוא שיטת ריב"א דפשיטת יד חשיבא א"כ ברישא ליכא פשיטת יד אבל לרש"י דעקירות קחשיב והרי בבא דרישא פשט העני וכו' או שנטל מתוכה מיירי שהבעה"ב עקר עתה ממקום הנחתו ועשה עקירה והוה לי' למחשבלי' אלא ודאי מדלא אחשבלי' מכלל שהוא פטור ומותר ולא מיירי כלל שהבעה"ב עבד עקירה וא"כ שפיר הקש' והא בעינן מקום ד' ועוד שהרי כבר דריש לעיל מקרא דשנים שעשאוהו פטורים וא"כ אין לצרף עקירתו של בעה"ב כלל: והא בעינן כו' מע"ג מקום ד'.

הנה רש"י ותוס' נדחקו במאי דפריך והא בעינן כו' והיכי פשיטא ליה דבעינן מקום ד' ורש"י כתב מסברא ולפירוש רש"י נכון שהסברא הוא על הנחה כמו על עקירה. אבל התוס' שכתבו מצד קרא דאל יצא איש ממקומו א"כ קשה תינח עקירה אבל הנחה מהי תיתי.

וגם מה שכתבו התוס' דמסתמא כך הי' במשכן דאין רגילים להניח החפץ בפחות מד' היינו שמסתמא היו חפציהם מונחים בתיבה שיש בהם ד' ונמצא שנטלום ממקום שיש בהם ד' וגם זה על עקירה אבל על הנחה מהי תיתי שהקש' גם על הנחה: ואילמלא דברי רש"י ותוס' הייתי אומר שהוכיח לעצמו מכח הסברא שכתבו התוס' בדף ג' ע"א בד"ה בעשותה וז"ל וקשה לר"י מדמצרכינן קרא לפטור משמע דזה עוקר וזה מניח הי' במשכן ע"ש וגם המקשה בכאן הוכיח מדאיצטריך קרא בעשותה מכלל דזה עוקר וזה מניח הי' במשכן והיכן אשכחן במשכן זה עוקר וזה מניח מצד זה הוכיח לעצמו דבעינן מקום ד' וא"כ זה שהביא הנדבה ליד עושי המלאכה לא נגמרה מלאכתו עד שהניחו עושי המלאכה במקומו נמצא זה עוקר וזה מניח.

ושפיר איצטריך בעשותה לפוטרו וממילא מוכח שהנחה בעינן על גבי מקום ד' וק"ו לעקירה: ובזה הוה סליק לן דברי הגמ' כהוגן שהקשה למימרא דפשיטא לי' לרבה וכו' עיין בתוס' ד"ה דאמרינן שנדחקו מאוד בזה דמנ"ל דפשיטא לי' ואי משום דקאמר הא מני ר"ע היא היינו דר"ע ממ"נ אית לי' קלוטה וכו': והנה לעיל דף ג' ע"א בד"ה בעשות' כתבו התוס' בשם הירושלמי דמושיט שחייב.

ובלבד ע"י שנים. ופריך בכל אתר אתה אומר שנים שעשאוהו פטורים וכאן אמרת חייבים ומשני שכך היתה עבודת הלויים והנה התוס' מסקי שם דגם מושיט אינו שנים שעשאוהו ממש ע"ש בדבריהם.

ואם אנן נתפוס שיטת הירושלמי על פשטן ומושיט חייב בזה עוקר וזה מניח שוב אין לנו הכרח לומר דבהוצאה או שאר תולדות הוצאה היתה במשכן זה עוקר וזה מניח אלא

דאיצטריך בעשותה דלא נילף ממושיט ומעתה אין לנו הכרח דבעינן מעל מקום ד' על ד'. אלא שזה תינח למאן דיליף זורק ממושיט אבל למאן דלא יליף זורק ממושיט א"כ קשה ל"ל בעשותה הא בלא"ה לא נילף ממושיט.

אלא דגם במוציא הי' במשכן זה עוקר וזה מניח ומוכח דבעינן מקום ד' על ד' דאי לא"ה היכי אשכחן זה עוקר וזה מניח ולפ"ז אי נימא דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט א"כ ר"ע לשיטתו שפיר לא בעי מקום ד' על ד' אבל תנא דמתני' דאיהו סתים לקמן בפ' הזורק דלא ילפי' זורק ממושיט דתנן המושיט חייב והזורק פטור ולמאן דלא גריס כיצד היא סתם משנה.

ועיין לקמן בריש פ' הזורק בתוס' ד"ה הזורק וא"כ כיון דסתם דלא ילפי' זורק ממושיט א"כ שפיר בעינן ד' על ד' ומדברי ר"ע אין ראיה דאיהו לשיטתו אדרבא יותר ניחא להאי לישנא למימר רבנן היא דאינהו פטרי למעלה מעשרה וא"כ לא ילפי' זורק ממושיט ואפ"ה סברי קלוטה כמי שהונחה דמיא א"כ מהם מוכח דלא בעינן מקום ד' ושפיר מקשה למימרא דפשיטא לי' לרבה ומשני בתר דאיבעיא הדר פשטא וכו' ומקשה ודלמא הנחה הוא דלא בעי וכו' אבל עקירה בעי מסברא כפי' רש"י או מקרא כפי' התוס': אמנם התוס' שנדחקו בפירוש סוגיא זו ולא פירשו כנ"ל דהם **הגה"ת נכד המחבר ועיין לעיל בדברי רבינו בדברי התוס' מ"ש פי' אחר בכונת הירושלמי** לשיטתם דס"ל לעיל בפירוש דברי הירושלמי דגם במושיט זה עוקר וזה מניח פטור וע"ש: (ליקוט) בתוס' ד"ה אבל למעל' מי' וכו' ומיהו אינה הוכחה וכו' וכתב מהרש"א ויש לדקדק דאכתי איכא הוכחה וכו' א"כ באידך גיסא דפליגי בלמעלה מי' לימא אבל למעלה מי' ד"ה פטור וכו'. ולעד"נ אי אמרינן דמושיט אינו למטה אי אפשר לומר קלוטה לאו כמו שהונחה דא"כ אדתנן זו כנגד זו המושיט והזורק פטור ניתני בדיוטא אחת ולמטה מי' המושיט והזורק פטור. ושמעינן מינה תרתי שמעינן מינה רבותא במושיט שאינו למעלה מיו"ד.

ושמעין דקלוטה לאו כמו שהונחה: ובזה נדחה ג"כ מ"ש מהרש"א לקמן בתוס' ד"ה דאמרינן קלוטה וכו' וכתב מהרש"א לפי הסברא שכתבו לעיל דמושיט פטור למטה מיו"ד המ"ל דאיכא לספוקי דלמא לכ"ע לא אמרינן קלוטה כמו שהונחה ולמעלה מיו"ד פליגי אי ילפינן זורק ממושיט ולפי מ"ש אי אפשר לומר כן דא"כ ה"ל למיתני כנ"ל: (ע"כ מליקוט): תוס' ד"ה אבל למטה מיו"ד וכו' כשהחפץ בידו של עני לא שייך קלוטה דהא כשנותן בעה"ב לתוך ידו חייב.

יש לדקדק דלמה שבקו להקשות מתחלת הבבא נטל בעה"ב מתוכה דלמה יהי' פטור אי אמרינן גם בידו קלוטה. וכן יש לדקדק לעיל ברש"י דף ג' ד"ה ואינו דומה לידו וכו' ונתן בעה"ב לתוכה וכו' למה שביק רש"י תחלת הבבא פשט ידו לפניו ונטל בעה"ב מתוכה ג"כ העני יתחייב דהא כשם שעקירת גופו כעקירת חפץ ה"ה הנחת גופו כהנחת חפץ כמו"ש התוס' שם בד"ה עקירת גופו.

אלא שזה יש לדחות דעכ"פ כיון דגמ' שם מיירי בעקירה נקט רש"י ונתן בעה"ב לתוכה אבל כאן קשה דלמה לא הביאו התוס' בבא דרישא. וקושיא זו יותר חמורה דהרי לענין הנחה אף למסקנא אמרינן לר"ע קלוטה כמו שהונחה משא"כ לענין עקירה.

וצ"ל אמרינן בעה"ב לא קשיא משום דלקמן (דף צ"ז ע"ב) בתוס' בד"ה הרי כתב וכו' משמע דלמסקנא אם נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע מיקרי לא נתקיימה מחשבתו וכן פסק הרמב"ם [פ"ג מה' שבת] וא"כ פשט העני ידו לפניו ונטל בעה"ב מתוכה דפטור העני יש לומר שדעת העני הי' להניח החפץ בפנים ולא נתקיימה מחשבתו ולכך פטור לכן הקשו מנתן בעה"ב לתוכה: ובזה יש לקשר דברי התוס' דהא דבריהם תמוהים דהך מילתא הי' להם לכתוב בדברי רבה דמוקי משנתינו כר"ע ולא כאן בבב"ב דרבה דלא קאי על משנתינו ועוד מה ענין תימא לר"י וכו' לזה שהקדימו דהחפץ בידו לא שייך קלוטה.

ונראה שזהו הקדמה להתימא דאי הוה אמרינן גם בחפץ ביד בעה"ב או ביד עני שייך קלוטה משנתנו דנקט שנים פטורים הטעם משום דלא סברה כר' דאמר עקירה והנחת גופו כעקירה והנחת חפץ וא"כ ר' גופי' דאמר לעיל ואינו דומה לידו מוכח דסבר קלוטה לאו כמו שהונחה דמיא דאל"כ למה אינו דומה לידו אלא ודאי דלאו כמו שהונחה וא"כ איכא למימר אינו דומה לידו כפירש"י שהוא באויר ואינו נחה ע"ג קרקע ולפ"ז שוב אין מקום לתמיהת ר"י דהני רבנן דאחרים מני.

דאיכא למימר ר' היא. השתא שהקדימו התוס' כשהחפץ ביד עני וכו' והיינו לפי שיטתם לעיל דאינו דומה לידו דביתר גופו גרירא ואי גם ר' סבר קלוטה כמו שהונחה שפיר הקשו תימא לר"י: ובמה שכתבתי דגם בזה אפשר דשייך לא נתקיימה מחשבתו אפי' אם קלוטה כמו שהונחה.

א"כ רבנן דר' דפטרי כשנח ע"ג זיז איכא למימר מהאי טעמא דלא נתקיימה מחשבתו הוא דפטרי. אבל גם הם ס"ל קלוטה כמו שהונחה.

ומתורץ קושית מהרש"א שהקשה על התוס' בד"ה אבל למטה וכו' דנקטו בדבריהם רבנן דאחרים ולא נקטו רבנן דרבי, אלא דלפ"ז קשה אף דמשום הכנסה לא מחייב לרבנן משום הוצאה יתחייב שהרי נח אח"כ בר"ה ונתקיימה מחשבתו. אלא דבזה יש לדחות דע"כ לא קאמר רבה דכ"ע כמו שהונחה אלא לענין הנח' ולא לענין עקירה עד כאן מצאתי:] ע"ב גמ' ודלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי.

צריך ניישב מאי דמקשה ודלמא הנחה וכו' בתר דשני ליה דהדר פשטה הא תיכף הוה לי' להקשות קושיא זו ולמה נטר עד הכא ונראה עפ"י מה שיש לדקדק במאי דקאמר ודלמא הנחה וכו' דהא אם איתא דבעי עקירה על מקום ד' א"כ ממילא גם הנחה ניבעי דמהיכי תיתי דלא נילף עקירה מהנחה. ואם הנחה לא בעינן על גבי מקום ד' ממילא ילפי' מיניה עקירה דכיון דאשכחן במשכן הנחה במקום דליכא ד' ה"ה לעקירה אף דלא אשכחן במשכן, דכשם דילפי' זורק ממושיט אף דזורק לא הוי במשכן כמו"ש התוס' ה"ה לעקירה.

והשתא ניחא דהא בהא תליא. דעכשיו דזכינן לדין דר"ע לא יליף זורק ממושיט א"כ אף מאי דדמי טובא לא יליף מהדדי כמו"ש התוס' בד"ה דר"ע סבר וכו' דזורק דמי טפי למושיט א"כ ה"ה דלא יליף עקירה מהנחה אבל בל"ז הוה אמינא דבין למעלה מעשרה ובין למטה מעשרה פליגי ור"ע ס"ל קלוטה כמו שהונחה וגם יליף זורק ממושיט וא"כ

ממילא דיליף עקירה מהנחה: אלא דעדיין קשה לשיטת התוס' לעיל ד"ה דאמרי' דקושית הגמ' ודילמא עקירה וכו' הוא דאי ר"ע יליף זורק ממושיט ודאי דלא ס"ל קלוטה כמו שהונחה דאי ס"ל קלוטה כמו שהונחה א"כ ממילא לא דמי למושיט ע"ש א"כ אין מזה ראייה דלא ילפי' עקירה מהנחה דשאני אי אפשר מאפשר.

א"כ גם עתה מאי מקשה ודלמא וכו' ואי מסברא מקשה דהנחה לא דמי לעקירה א"כ גם בלא זה הי' יכול להקשות וקשה קיצור או סתירה: תוס' ד"ה זרק וכו' וא"ת אכתי תקשי לך דלמא עקירה הוא דלא בעי הא הנחה בעי וכו'. ולפמ"ש לעיל בגמ' דע"כ לא הקשה ודלמא עקירה וכו' דלא נילף עקירה מהנחה כיון דלא הוה במשכן אלא לבתר דזכינו דר"ע לא יליף זורק ממושיט א"כ אף מאי דדמי טובא לא יליף מהדדי כנ"ל.

אבל בל"ז דה"א דר"ע יליף זורק ממושיט ממילא יליף נמי עקירה מהנחה. ניחא נמי קושיתם דדוקא לר"ע דלא יליף זורק ממושיט סבר רב יוסף דיש להקשות דלמא עקירה בעי אבל לר' באמת איכא למימר דיליף זורק ממושיט דדוקא לר"ע איפשטא דלא יליף כדלקמן (דף צ"ז ע"א) מברייטא דקתני ועבר בר"ה עצמה.

אבל לר' אין הוכחה דלא יליף זורק ממושיט איכא למימר דג"כ יליף עקירה מהנחה: וחזן לדרכינו נראה לתרץ מאי דלא הוקשה לרב יוסף דלמא עקירה בעי. דלר"ע דסבר קלוטה כמו שהונחה דמי ניחא] דהנה יש לדקדק לפירש"י לעיל (דף ג' ע"א) בדברי ר' דלהכי אינו דומה לידו הוא מטעם שהיד באויר ואינו נחה א"כ לר"ע דסובר קלוטה כמו שהונחה דמי לפ"ז גם ידו כמו שניחא ע"ג קרקע שהרי ג"כ קלוטה היא א"כ קשיא סיפא דמתני' פשט העני וכו' שניהם פטורים אמאי העני פטור.

אלא דכבר כתבתי לעיל בדברי התוס' ד"ה אבל למטה וכו' דעיקר הקושיא אמאי פטורים אי אמרי' קלוטה היא רק מנתן בעה"ב לתוכה והוציא למה העני פטור שהרי עקירת ידו כעקירת חפץ אלא ודאי מזה עצמו מוכח דאף דלענין הנחה אמרי' קלוטה כמו שהונחה אבל לענין עקירה לא אמרי' קלוטה כמו שהונחה.

וכ"ז לר"ע דסובר קלוטה כמו שהונחה אבל לר' דבעי זיז כ"ש א"כ ממילא דלא קשיא סיפא דשפיר אמרי' ידו לא ניחא ע"ג קרקע וא"כ אין לנו שום מקום הוכחה לחלק בין עקירה להנחה הי' סבור רב יוסף דלא שייך להקשות ודלמא עקירה בעי והתוס' לשיטתייהו שהקשו על רב יוסף משום שהם מפרשים לעיל ידו לא ניחא הוא מטעם ידו בטר גופו גריר וא"כ גם לר"ע אין הוכחה לחלק ואפ"ה מקשה ודלמא עקירה בעי א"כ ה"ה לרבי.

ואין להקשות לפי הוצעה זו דדבר זה מוכח ממשנתינו שחילק בין עקירה להנחה א"כ למה אמר ודלמא כאלו מסתפק בדבר והרי מוכח הוא בהוכחה גמורה י"ל דהרי גם לרש"י קשה זו שפירש מדלא קאמר לחייב שתים הא ממשנתינו מוכח אלא אף שמוכח דלא אמרי' קלוטה כמו שהונחה אכתי אינו מוכח דבעינן מקום ד' וע"ז אמר ודלמא א"כ גם לדידן ניחא: ובדרך זה מתורץ ג"כ מה שלא הקשו תיכף אדברי רבה ודלמא הנחה וכו' משום דבלא זה הוה אמינא כפי' התוס' ידו לא ניחא דבטר גופו גריר וא"כ אין שום הוכחה ממשנתינו לחלק בין הנחה לעקירה.

אבל עתה דרוצה רבה לפסוק דכ"ע קלוטה כמו שהונחה קשה קושית התוס' דא"כ הני רבנן דאחרים מני וצ"ל ר' היא דר' לא סבר קלוטה דאל"כ מ"ט אינו דומה לידו ומוכח כפי' רש"י דידו לא ניח ע"ג קרקע א"כ ממילא מוכח ממשנתנו לחלק בין עקירה להנחה אלא דזה יש לדחות דא"כ גם מדברי ר' אינו מוכח רק דעקירה בעי.

ושוב הדרא קושיא לדוכתא הני רבנן דאחרים דפליגי בהנחה מני: דף ה' ע"א גמ' דתניא כו' עמד במקומו וקבל חייב עקר וכו' פטור ויש לדקדק למה צורך הביא סוף דברי אחרים עקר ממקומו וקבל פטור. ואמרתי ליישב.

דהא לכאורה קשה מאי מייתי ראי' מאחרים דלא בעינן על מקום ד' מדמחייבי כשעמד הא כבר דחה דברי ר' דמיירי ברה"י מקורה א"כ גם אחרים מיירי ברה"י מקורה וחייב משום קלוטה דסוברים ג"כ כמו שהונחה ברה"י מקורה. ונראה דמשום זה הביא סיפא עקר ממקומו ואי בזורק מר"ה לרה"י מיירי משום קלוטה א"כ גם עקר ממקומו יתחייב הזורק שכבר נחשב הנחה משעה שנקלטה ברה"י: אמנם לפי מ"ש לעיל דרש"י ותוס' הקשו רק מנתן בע"ה לתוכה ולא הקשו מנטל בעה"ב מתוכה משום דלא נתקיימה מחשבתו לכן ה' פטור וכפי גירסת התוס' לקמן דף צ"ז דנתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע פטור א"כ עדיין קשה דמאי מתרץ הא מני אחרים דלא בעי מקום ד' דהא גם בעקר ממקומו לא נתקיימה מחשבתו שהרי קירב עצמו וזה רצה לזרוק ברחוק ולכך פטור.

ולעולם דמיירי מר"ה לרה"י וברה"י מקורה אלא דא"כ למה נקט עמד ועקר הא מלתא יכול להשמיענו בנתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע. אך דאפשר דגם הא מלתא דברה"י עכ"פ קלוטה כמו שהונחה קמ"ל: *) תוס' ד"ה לא מחייב ר' וכו' מדלא נקט מרה"י לרה"י וכו'.

צ"ע דאי הוה אמר הזורק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע ה"א דטעמא לאו משום קלוטה אלא משום דילפי' זורק ממושיט דכה"ג ה' במושיט. וי"ל דא"כ ליתני הכי הזורק מרה"י לרה"י שכנגדו ור"ה באמצע וזה לא היה במשכן דבמשכן ה' בדיוטא אחת אלא ודאי דלא מחייב אלא ברה"י מקורה: ע"ב גמ' המוציא מרה"י לר"ה דרך סטיו חייב וב"ע פטור.

בכתובות (דף ל"א ע"ב) תוד"ה מהלך כעומד דמי ומעביר וכו' הלכתא גמירי לה ולא ילפי' מינה דהתם מקום חיובא וכו' וכ' מהרש"א אע"ג דהכא נמי מקום חיוב הוא ואמרינן בי' מהלך כעומד היינו דוקא לענין הקני' דהוי מקמי העקירה דחיוב שבת אבל לענין חיוב שבת ודאי דהכא אין חילוק אם מהלך כעומד אי לאו וכו' וע"ש דבריו צריכין עיון קצת.

ואמנם כעת אני אומר לדבריו דמחלק לענין חיוב ממון אמרי' מהלך כעומד ולענין חיוב שבת לא נ"מ מידי בזה דבין כך ובין כך חייב סקילה קשה מי דחקו לאוקמי כב"ע נימא דע"כ לא פליגי חכמים עלי' דב"ע אלא לענין שבת משום דילפי' ממעביר ולא מחלק בין מקום חיוב או מקום פטור ועד כאן לא ילפי' ממעביר אלא לענין שבת אבל לענין ממון שפיר אמרינן מהלך כעומד ולכך לענין חיוב ממון אמרי' שכבר נתחייב בגניבה וכו'.

והנראה משום דממ"נ או דילפי' לגמרי ממעביר או דאמרי' מעביר חידוש הוא שיתחייב באותו רשות והל"מ הוא ולא ילפי' מיניה במקום אחר.

ובשלמא לב"ע דלא יליף מיני' מקום פטור גם בממון לא יליף מיני' אפי' במקום חייב דלענין שבת הוא דגלי ולא לענין ממון. אבל רבנן כיון דילפי מיני' מקום פטור א"כ לא ס"ל דמעביר חידוש הוא אי נמי דבאמת לא ממעביר ילפי אלא מצד הסברא ס"ל דמהלך לאו כעומד א"כ ה"ד לענין ממון ולכך מוקי לה כב"ע: ועפ"י סברא הנ"ל דנוכל לומר דרבנן לאו מסברא סברי מהלך לאו כעומד אלא דילפי ממעביר.

ניחא מה דנקט בגמ' פלוגתא דב"ע ורבנן בשלש רשויות. דהיינו רה"י ור"ה וכרמלית ביניהם ואפושי רשויות בדבריהם למה.

ונפלגי במוציא מרה"י לר"ה להדיא אלא שלא הניחו בר"ה ולא עמד לפוש וקלטה אחר או כלב מידו דב"ע מחייב וחכמים פטרי משום דמהלך לאו כעומד אי, נמי בגוונא דר' יוחנן המעביר חפציו ממקום למקום ונמלך להוציאם דב"ע מחייב וכדמוכח בכתובות. וכמו"ש התוס' כאן ולרבנן פטור וכמימרא דר' יוחנן והנה הרשב"א בחידושו ג"כ דלב"ע מעביר היכי דמי דמחייב וניחא לי' דמעביר הל"מ וכמו"ש התוס' וקשיא לי' א"כ אפי' עמד לפוש נחייב במעביר והתוס' בד"ה בשלמא באמת מספקא להו לב"ע בזה והרשב"א כתב שכך היא הלכה במעביר דלפוש פטור והקשה א"כ נילף ממעביר דמהלך לאו כעומד וניחא לי' דשאני מקום חיוב לב"ע משא"כ סטיו מקום פטור לכ"ע ומקום פטור ממקום חיוב לא ילפי' להחמיר עליו והנה באמת גם במקום חיוב ס"ל לב"ע דמהלך כעומד וכמו"ש התוס' בשמעתין דב"ע לא ס"ל להא דר' יוחנן.

וצ"ל דבמקום חיוב ס"ל לב"ע דוקא להחמיר גילתה תורה במעביר דמהלך לאו כעומד אבל להקל לא אמרינן מהלך לאו כעומד ובמקום הטור אפי' להקל אמרי' מהלך כעומד. ואי הוה נקט פלוגתייהו במקום חיוב ה"א דדוקא התם סברי רבנן מהלך לאו כעומד משום דילפי ממעביר ולא מחלקי בין להחמיר ובין להקל אבל במקום פטור מודי דלא ילפי' ממקום חיוב.

קמ"ל דאפי' במקום פטור ולהחמיר ילפי ממקום חיוב. אלא דקשיא א"כ יש לטעות בדברי ב"ע דדוקא במקום פטור סובר דמהלך כעומד אבל במקום חיוב מודה דלאו כעומד בין להקל ובין להחמיר וא"כ אכתי קשה למה לא נקט פלוגתייהו כנ"ל.

וא"כ ע"כ אי אפשר לתרץ רק בחדא מתרתי. או דבאמת רבנן סברי מהלך כעומד מסברא רק דמעביר ילפי דלהחמיר אמרינן מהלך לאו כעומד אבל לא להקל.

וכדרך שלדברי הרשב"א הוא במקום חיוב לב"ע כן הוא לרבנן בין במקום חיוב ובין במקום פטור וא"כ ליכא פלוגתא בינייהו [במקום חיוב] או דנימא דבן עזאי במקום חיוב יליף ממעביר בין לחיוב ובין לפטור דלאו כעומד. והנה חלוקה זאת השניה אי אפשר לומר דא"כ ברייתא דגונב כיס בשבת אמאן תרמי' למאן דסבר כלישנא דהגבהה צורך הנחה ע"ש בדבריהם בכתובות בתוס' ד"ה הכא נמי נימא הכי וכו' וצריך לומר כחלוקה הראשונה דלרבנן להחמיר הוא דאמרי' [לאו] כעומד ולא להקל א"כ ר' יוחנן דאמר המעביר חפץ וכו' דלא כמאן דאפי' לרבנן עכ"פ אמרי' מהלך כעומד אמנם נוכל לומר

דלכך לא מוקי פלוגתייהו במוציא להדיא מרה"י לר"ה דא"כ אף דהוה ידעינן דלרבנן מהלך לאו כעומד אכתי לא הוה ידעינן מוציא דרך סטיו שהוא חייב דאולי לא גמרינן מצידי ר"ה ולא אשכחן כה"ג דחייב: אלא דקשיא השתא דנקט דרך סטיו לא ידעינן דב"ע סובר מהלך כעומד.

דאולי טעמו משום דלא אשכחן כה"ג דחייב. אלא שזה אי אפשר לטעות.

שהרי חזינן מפורש בדבריו דמודה בזורק ומעתה זכינן להבין מה שנדחק בו הרא"ש ז"ל כיון דר' יוחנן גופי' לא ס"ל כבן עזאי כמבואר בדבריו [וכאן בתוס'] וא"כ למה לו לר' יוחנן לפרש דברי בן עזאי ולמימר שמודה בזורק ובשביל כך רצה הרי"ף לומר דר"י ס"ל כבן עזאי מדפי' דבריו והרא"ש הקשה שהרי ר"י ס"ל דמעביר חפץ ממקום למקום וכו' ונדחק הרא"ש שדרך האמורא לפרש דברי התנא אף דלא ס"ל כוותיה **הגהת נכד המחבר עיין בדברי רבינו לעיל דף ג' ע"ב בדברי הגמ' ד"ה דתניא וכו' שמתרץ דברי הרי"ף בע"א: ולדידן דר' יוחנן בא לתרץ דברי עצמו דאמר לעיל שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך וקשה מדלא פליגי בכיוצא בזה מכלל דבמקום חיוב גם לרבנן מהלך כעומד דילפי' ממעביר.

ולהכי בא ר' יוחנן לתרץ ומביא ברייתא מפורשת דמודה בן עזאי בזורק ותניא נמי הכי הוא דברי ר' יוחנן בעצמו ואם כן לכן עזאי ליכא למיטעי ולומר שטעמו משום דלא אשכחן כה"ג דחייב אבל אי הוה נקיט פלוגתייהו במוציא מרה"י לר"ה וכגוונא דר' יוחנן הוה אמינ' דדרך סטיו גם לרבנן פטור משום דלא אשכחן כה"ג.

דחייב אבל לעולם דלרבנן אפי' במקום חיוב אמרינן מהלך לאו כעומד ע"ש: דף ז' ע"ב גמ'. אמר רב גידל וכו' בית שאין תוכו עשרה וכו' הנה הרמב"ם השמיט ולא הביא הך דרב גידל ולא מה דאמר אביי עלה ואם חקק בה ד' על ד' וכו' והוא תמוה שהרי אין חולק עליו בשמעתין ולא ראיתי לנושאי כליו שהרגישו בזה.

ונראה דס"ל לרבנינו דהך סוגיא נדחית מהלכה וס"ל גידוד חמשה ומחיצה חמשה דאמר רב חסדא בעירובין (ד' צ"ג ע"ב) דאין מצטרפין היינו תל גבוה חמשה ועשו עליו מחיצה חמשה כפי' אי נמי שכתבו התוס' בגיטין ט"ו ע"ב בד"ה גידוד. ועל מה שהקשו שם התוס' ויחשב רה"י מטעם דאי בעי מנח עלי' מידי ומשתמש לא ס"ל לרבנינו תי' התוס' שם לחלק בין רחב הרבה וכו' אלא ס"ל דרב חסדא סבר דגם אי מנח עליו מידי לא מהני למיחשב תוכו רה"י דהיינו הך דרב גידל שקירוויי משלימו ואפ"ה אין מטלטלין בתוכו אלא בארבע וא"כ כיון דאיפסקא הלכתא שם בעירובין ובגיטין דגידוד ומחיצה מצטרפים ממילא ליתא לדרב גידל דמה לי קרקעיתו דהיינו תל חמשה שמשלימו ומה לי קירוויי שמשלימו.

לכך כיון שרבינו פסק בפ' ט"ז מה' שבת ה' ט"ו דגידוד ומחיצה מצטרפים לכך השמיט הך דרב גידל: אלא דאכתי היה לו להביא הך דאביי דנ"מ אם תוכו וקירוויי אינם גבוהים עשרה וכך היה לו לומר. בית שאינו גבוה עשרה וחקק בו ד' על ד' וכו'.

ונראה דאם החקק הוא תוך ג"ט סמוך למחיצות לא הי' אביי מודיע שום חידוש דהיינו בור וחולייתו מצטרפים דאמר ר' יוחנן לקמן ובעירובין (דף צ"ט ע"ב) ממתני' דבור

ברה"ר וכו' ועיקר רבותא דאביי אפילו ברחוק יותר מג"ט וכמו"ש התוס' והרא"ש בשמעתי. וטעם הדבר שמהני כאן אפי' רחוק יותר מג"ט כ' הרא"ש משום דמחיצות החיצונות גבוהות עשרה וא"כ לא הי' צריך הרמב"ם להביא האי דאביי דממ"נ אם הוא תוך ג"ט כבר הביא בפ' ט"ו ה' ט' דבור וחולייתו.

ואם רחוק יותר מג"ט ממ"נ אם המחיצות החיצונות גבוהות עשרה א"צ לחקור להרמב"ם דליתא לדרב גידל ואם גם תוכו וגם קירויו אינם גבוהים עשרה באמת לא מהני לחקוקי רק תוך ג"ט: דף י"ג ע"ב גמ' האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני. בתוס' ד"ה אוכל ראשון וכו' אי תנן אוכל ראשון לחוד וכו' עיין רש"א שדברי התוס' על המשנה דמס' זבים קאי ולא על גזירת י"ח דבר ובאמת כן מורה לשון תוס' אי תנן וכו' אבל צריכים אנו לתת לב על הגוזרים למה נמנה אוכל ראשון ושני בשנים.

וע' בסוף השיטה דף י"ז. [בתוס' ד"ה הניחא שבאמת נסתפקו בזה.

אבל לרש"י שם ודאי נמנו לשנים והוא גופא טעמא בעי שהרי חד טעמא לתרווייהו זימנין דאכיל אוכלים טמאים וכו'. בשלמא על משקים נתנו בגמ' טעם דלא שכיחא.

אבל אוכל ראשון ושני שכיחי כי הדדי. הן אמת דאיכא למימר דמתחלה גזרו על אוכל ראשון ולא על אוכל שני משו' דדמי כחוכא וכו' וע' בתוס' (דף י"ד ע"א) ד"ה ר"י אומר וכו' ולבסוף גזרו גם על אוכל שני משום דמצינו כיוצא בזה ע"י משקין.

ונוכל לומר שלא גזרו על אוכל שני עד שמתחלה גזרו על אוכלין שנטמאו במשקין דהיינו גזירת כל הפוסל תרומה מטמא משקין להיות תחלה. ואז שוב שמצינו שני עושה שני ולא דמיא לחוכא גזרו על אוכל שני.

ואף שבמשנה נאמר אוכל שני בריש המשנה קודם האוכלים שנטמאו במשקין י"ל דהתנא כבר רצה לשנותם בסדר הנאות וסמך אוכל שני אצל אוכל ראשון ששניהם טעם אחד להם. וכ"ז לר' יהושע אבל לר' אליעזר שגזרו על אוכל ראשון שיהי' ראשון מה שלא מצינו כיוצא בזה ואפי' טעם נכון לא מצינו לדידיה שהרי היה די לגזור עליו שיהיה שני וכבר יצאנו מכל החששות כמבואר בתוס' חולין (דף ל"ג ע"ב) בד"ה האוכל וכו' עד שהוצרכו לומר דר"א משהו מדותיו לעשות אוכל כמאכל לגמרי וא"כ ממילא אוכל ראשון ושני כחדא נגזרו ולמה נמנו בשתים.

ולומר לפי שזה ראשון וזה שני וחלוקים בדינם לכך נמנו בשתים. הנה אוכל אוכל שלישי שהוא שלישי ג"כ יומנה בפ"ע ואיתוספו להו י"ח דבר בשלמא לר"י מה שאוכל שלישי שני לקודש זה לא נמנה מכלל גזירה שעל זה לא גזרו כלל אלא הוא מטעם ששמירתה טומאה היא אצל הקודש והוא עפ"י דין ולא עפ"י גזירה אלא לר"א קשה.

ואם נימא דאוכל שלישי שלישי לא באותו פעם גזרו רק אח"כ היה ניחא. אבל כיון דלר"א אין טעם באוכל ראשון להיות ראשון רק משום שמושה מדותיו וגם באוכל שלישי להיות שלישי אין שום טעם רק להשוות האוכל כמאכל וע' רש"א בשם הר"ש.

וא"כ מסתמא כהדדי נגזרו. וממ"נ אי נימנינהו לתלת או כחד.

ואולי דלר"א אוכל שלישי לא בו ביום גזרו. ובשלמא אוכל ראשון שעכ"פ יש טעם לגזור עליו אלא שהיה די לעשותו שני בזה אהני לעשות אוכל כמאכל להיות ראשון.

אבל אוכל שלישי שאין שום טעם לגזור עליו כלל לא גזרו באותו יום כלל רק אח"כ גזרו גם בזה כדי להשוות אוכל כמאכל בכל גוונני: ואמנם גם לר"י אוכל שלישי נעשה שלישי לתרומה וכמבואר במס' חולין שם שדייק בגמ' שני לקודש ואין שני לתרומה שני הוא דלא הוי הא שלישי הוה נפקא מיני' שאסור לאכול תרומה וכו' וזו מעלה בעלמא מדרבנן כמבואר במס' זבחים [דף צ"ט] לאכילה עבוד מעלה ע"ש.

אמנם י"ל דאין לכוללו בגזירת ח"י דבר דכולם גזרו דבר מפני דבר. וצא ועיין בכולם ותמצא שכולם משום גזירה ולהכי אמרו גזרו בו ביום.

אבל מה שאוכל אוכל שלישי שנאסר מלאכול בתרומה אין בו שום טעם לגזור מפני דבר אבל הוא רק מעלה בעלמא בלי טעם ולכן אינו בכלל ח"י דבר שגזרו בו ביום. ואעפ"כ נלע"ד שלא עשו מעלה זו אז.

דאם כן למה הוצרכו לעשות אוכל אוכל ראשון ואוכל אוכל שני שני די היה שיוחשב שלישי וג"כ שוב לא שקיל משקין דתרומה ושדי לפומיה וכן בשותה משקין טמאים. ולמימר שעשאוהו שני בשביל מעשר דדלמא שקיל משקין דמעשר וכו' וכמו"ש התוס' במס' חולין א"כ תינח לרבנן בפ"א מפרה שכל הטעון ביאת מים מד"ס אסור במעשר אבל לר"מ דמותר במעשר א"כ לא אהני כלום בתקנתן למעשר הן אמת שבאוכל אוכלין עשו פעולה דשוב לא שקיל משקין דמעשר שהרי אם הוא שני שוב מטמא משקין אפי' דחולין.

אבל בשותה משקין שהחשש דלמא שקיל אוכלין לא עשו שום פעולה שיהיה שני ואם היו עושין אותו ראשון שפיר היו מוציאים אותו מחששא דשקיל אוכלין דמעשר [אבל] לעשותו שני ליכא שום תיקון לר"מ ולהכי באמת קאמר בגמ' משום תרומה שזה שייך לכ"ע בין לר"מ ובין לרבנן. וא"כ הוא גופא קשיא בשביל תרומה די שיוחשב שלישי אלא ודאי שאז עדיין לא עשו מעלה זו שאם האדם נחשב שלישי לא נאסר בתרומה.

ואז עשו הכל מלתא בטעמא ואם לא היו עושים אותו שני אין טעם לאסרו בתרומה לכך הוצרכו לעשותו שני וממילא פוסל גם בנגיעה: ובמה שכתבנו יש לנו עוד טעם לומר דאי הוה נקט אוכל ראשון הוה אמינא דאוכל שני אינו פוסל כלל. ואף שהחשש שישנו באוכל ראשון ישנו גם באוכל שני משום דהוה אמינא דלאוכלי תרומה לא חששו כלל משום שכהנים זריזים הם ורק לאוכלי מעשר חששו וחשש זה שייך רק באוכל ראשון אבל באוכל אוכל שני אפי' אם שדי משקין דמעשר לפומי' אין שני עושה שלישי במעשר ואף ששני מטמא משקה אפי' דחולין דכל הפוסל תרומה מטמא משקה להיות תחלה מ"מ זה אינו רק מדרבנן ולאיסור דרבנן לא חששו אבל באוכל ראשון ושקיל משקה דמעשר יש חשש איסור תורה וחששו להכי איצטריך לומר אוכל שני: ועפ"י מ"ש הרש"א בחולין לחלק בין אוכל שלישי של חולין שנעשו עט"ת שנפסל גופו מלאכול בתרומה ובין אוכל שני של חולין גרידא אם ה' גופו נעשה שלישי לא היה אסור באוכלי תרומה ומחלק שם בין אוכל ראשון ושני דר"א ובין אוכל ראשון ושני דר' יהושע ע"ש בדבריו

על דברי תוס' (דף ל"ג ע"ב) האוכל ובסוף ל"ד ע"א ד"ה שני וכו', ממילא ניחא דהוצרכו לעשותו שני בשמעתין דמיירי באוכל אוכל ראשון או שני של חולין גרידא: ובאמת גוף דברי המהרש"א שם תמוהים.

דר"י דאיירי שם בחולין שנעשו על טהרת תרומה. היינו בשלישי אבל בראשון ושני דר"י איך נרמז שם דאיירי בחולין שנעשו עט"ת ולא בחולין גרידא.

ואם נימא דבר הלמד מענינו כיון דשלישי דר"י איירי בעט"ת מסתמא דומיא דזה מיירי ראשון ושני דידיה א"כ קשה ואטו שלישי דר"א בחולין גרידא איירי הרי ליכא שלישי בחולין גרידא. וא"כ על כרחין שלישי דר"א איירי בחולין שנעשו עט"ת וג"כ נימא דדומיא דהכי איירי ראשון ושני דיליה: ואולי הכוונה דלר"א כיון דבחולין גרידא צריכין אנו לעשות האדם האוכל שני מטעם דלמא שדי משקין דתרומה לפיכך שוב אף בשלישי שנעשה עט"ת עשו כן אף שהיה די לעשותו שלישי לא ראו לחלק בין אוכל שני זה לאוכל שני זה אבל לר"י כבר מצינו לו חילוק בין שלישי זה לשלישי אחר שהרי חילק בין שלישי של חולין שנעשה עט"ת ובין חולין שנעשו עט"ק והיה לו לחלק גם בשני.

ואם כן שני דחולין שנעשו עט"ת למה שני. ועל כן הוצרכו התוס' לפרש משום משקין דמעשר ואף דליכא לר"י שום שלישי רק בחולין עט"פ דעט"ק ס"ל דלאו כקודש דמי מ"מ הרי יש שלישי של קודש עצמו: ועוד נלענ"ד דבשני של חולין גרידא לא היה צריך ר"י למימר דמצינו שני עושה שני שהרי כשם שסבר ר"י שמירת חולין שנעשו עט"ת טומאה היא אצל הקודש הכי נמי שמירת חולין גרידא טומאה היא אצל תרומה והרי רש"י פי' בחולין [ל"ד] הטעם ששמירתה טומאה היא אצל הקודש ממה ששנינו בפ' חומר בקודש בגדי אוכלי תרומה מדרס לאוכלי קודש והכי נמי שנינו שם בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה ואם כן גם שמירת החולין טומאה היא אצל תרומה.

וחיישינן בשני שלה דלמא ראשון הוא ולמה ליה לר"י למימר מצינו שני שעושה שני ע"י משקין. אלא ודאי דעיקר טעמי דר"י על שני של חולין שנעשו עט"ת ובזה היה די לעשותו שלישי והוצרכו התוס' לומר שהוצרכו לעשותו שני משום משקין דמעשר: שם בגמ' והכלים שנטמאו במשקין.

הנה הא דכלים שנטמאו במשקין פוסלים התרומה מפורש בסוף שמעתין הטעם משום משקה זב וזבה. והרי כלים שנגעו במשקה הזה נעשו ראשונים וטמויי נמי מטמא א"כ קשה דהי' לנו לגזור משום משקה זב שכלים שנטמאו במשקין יטמאו תרומה.

ולמה שנינו מאלו פוסלין התרומה כלים שנטמאו במשקין וע' בתוי"ט במשנה דשלהי זבים: והנה יש מקום אתי דלהכי לא גזרו שיטמאו תרומה. משום דבלא"ה יש לדקדק כי היכי דגזרו כלים שנטמאו משום גזירה דמשקה זב.

א"כ גם אדם יקבל טומאה ממשקים גזירה משום משקה זב שהרי משקה זב מטמא אדם כדכתיב כי ירוק הזב בטהור ולמימר שהדין באמת כן והא דלא חשבי' משום כיון שגזרו על כלים ממילא דהוא הדין אדם. והא במשקים טמאים הקשו היינו הך והוצרך לומר דלא שכיחא אבל אי הוה שכיחא לא הוה צריך למימרי' משום דממילא נשמע

מאוכל אוכלין טמאין וא"כ אדם וכלים דכי הדדי נינהו דבשניהם שייך גזירה משום משקה דזב נקט כלים וה"ה אדם.

זה אינו דא"כ שותה משקין טמאין למאי הלכתא תניא הא כבר נטמא האדם בנגעו בשפתיו במשקים ומאי איריא שותה. ולמימר דשותה משקין טמאים היינו בתחב לו חבירו בבית הבליעה זהו דוחק.

וגם מלתא דלא אפשר במשקים. אלא ודאי דבאמת משקים טמאים אינם מטמאים אדם בנגיעה רק בשתיה והיא גופה טעמא בעי דלמה בכלים שנטמאו במשקים גזרו משום משקה דזב ולמה לא גזרו ג"כ באדם שנטמא במשקים משום משקה דזב.

ובתחלת העיון רציתי לומר משום דבטומאה זו עבדו רבנן היכירא שאם נטמא גבו תוכו טהור דלא נשרוף עלה תרומה וקדשים וא"כ בשלמא בכלי שיש מקום לעשות בו היכירא גזרו אבל באדם דלא שייך בו תוך וגב ואין מקום לעשות בו היכירא חששו פן ישרפו תרומה וקדשים ולהכי לא גזרו כלל: אמנם לדעת הראב"ד [עד כאן מצאתי.

וחבל על דאבדון] וע' עוד לקמן דף י"ד בדברי רש"י [ד"ה ר"י וכו' מש"ש]: שם מאן תנא האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני מיפסל פסילי טמויי לא מטמא הנה העולם מקשים למה הזכיר אוכלין שני והלא בזה לא נחלקו ר"א ור"י כלל ולכ"ע מיפסל פסול וטמויי לא מטמא רק באוכל ראשון פליג וה"ל למימר מאן תנא דאוכל ראשון מיפסל פסיל וכו': ונראה לתרץ עפ"י סברת הרא"ש בחולין שהבאתי לעיל לחלק בין האוכל חולין שנעשו עט"ת אז האדם הנעשה שלישי אסור בתרומה לאכול אבל בחולין גרידא אי אפשר לעשות האדם שלישי לאסרו באכילת תרומה וצריך לעשותו שני: והנה בחולין גרידא לא סגי שלא נעשה אוכל אוכל שני שני מטעם שקיל משקין דתרומה וכו' דאי הוה משוינן לי' שלישי לא הועלנו מידי שהרי הוא מותר בתרומה וכסברת מהרש"א.

וכיון שעשינו אוכל אוכל שני שני מוכרחין אנו לעשות אוכל אוכל ראשון ראשון להשוות המדה. אבל באוכל אוכל ראשון שנעשו עט"ת וכן באוכל אוכל שני סגי לעשותו שלישי שהרי ממילא אסור בתרומה עכ"פ באכילה ושתי' ואז באוכל ראשון משוינן לי' שני אף שסגי לעשותו שלישי מ"מ משוינן המדה.

וכמו שבאוכל אוכל שני נחית רק חד דרגא ונעשה שלישי הכי נמי באוכל ראשון נחית חד דרגא וא"כ לא היה יכול להקשות מאן תנא דאוכל אוכל ראשון מיפסל פסיל וכו' דאיכא למימר לעולם ר"א ור"א מיירי בחולין גרידא וכאן מיירי בחולין על טהרת תרומה ולזה קאמר מאן תנא דאוכל אוכל ראשון ואוכל אוכל שני מיפסל פסיל וכו' א"כ ממ"נ דלא כר"א דאי אוכל אוכל ראשון אפי' מטמא או שאוכל שני אפי' מיפסל לא פסיל.

שהרי אינו נעשה אלא שלישי ואינו אסור אלא לאכול אבל לא ליגע: וזהו כונת רש"י שפי' לקמן (דף י"ד ע"א) ד"ה ופסיל להו והתורה הזהירה על שמירת התרומה וכו'. וברש"א הקשה דלמה אחז רש"י איסור זה ושביק איסור אכילת תרומה טמאה.

ואף שבמה שפי' הרש"א שהוא במיתה טעות הוא שאין עונש מיתה אלא בטומאת הגוף אבל אכילת תרומה טמאה אינו אלא בעשה מ"מ עכ"פ היה יכול למימר איסור האכילה:

ולפי מ"ש ניחא דהרי היה קשה לו למה הוצרך למימר מאן תנא אוכל ראשון ושני ודי באמרו אוכל ראשון דבהא הוא דפליגי.

וצ"ל לחלק בין חולין שנעשו עט"ת ובין חולין גרידא כסברת מהרש"א דחולין וקשה אף בחולין שנעשו עט"ת לא סגי לעשותו שלישי דתינח לתקן מכשול דתרומ' אבל מכשול דמעשר לא תקנת ומאי אולמא דתרומה ממעשר אדרבא אכילת המעשר בטומאת המעשר חמיר יותר מאכילת תרומה טמאה שבמעשר לוקה ובתרומה אינו לוקה ולכן פירש"י שבתרומה יש עוד איסור דהיינו לטמא התרומה ובתרומה הוא דכתיב משמרת ולא במעשר: דף י"ד ע"א גמ' שלישי שני לקודש ואין שני וכו'.

דע דהא דאוכל שלישי של חולין שנעשו עט"ת שני לקודש משום ששמירת' טומאה היא אצל הקודש קשיא לי. למה המציא ר' יהושע חומרא זו באדם האוכלו ולמה לא אמר חומרא זו לענין השלישי עצמו שלענין קודש השלישי הזה מיחשב ראשון ואם נגע שלישי במאכל של קודש עושהו שני מטעם דחיישינן לענין קודש שמא שלישי זה ראשון הוא ועושהו שני וכמבואר באמת במשנה ו' פ"ב דטהרות [ואם נימא] דר"י סבר כר"א במשנה ז שם דלית לי' הך סברא שמירתה טומאה היא אצל הקודש א"כ למה לענין האדם האוכלו ס"ל דשמירתה טומאה היא אצל הקודש.

ואם אמנם דעל ר' יהושע אין התמי' גדולה כ"כ דנוכל לדחות ולומר דבאמת גם לענין האוכל השלישי עצמו ס"ל כן דאם נוגע בקודש מחשבינן ליה כראשון אלא דכאן איירי באוכל אוכל ראשון ואוכל אוכל שני לענין האדם נקיט נמי בשלישי לענין האדם: אמנם לרבינו הגדול הרמב"ם בפ"א מאה"ט ה' ט' ראיתי שכתב חולין שנעשו עט"ת השלישי שבהם פסול ואם נגע בקודש אינו עושהו רביעי.

וטעמי' של הרמב"ם הוא לפי שאין שלישי עושה רביעי בקודש אלא קודש מקודש בלבד. ובה' י"ג כתב האוכל שלישי שבתרומה עצמה או שבחולין שנעשו על טהרת תרומה אעפ"י שטהור לנגיעת תרומה הרי הוא כשני לענין הקודש שטהרת תרומה טומאה היא אצל הקודש הרי שלענין האדם האוכלו אמרינן שמירת תרומה טומאה היא אצל הקודש ולענין השלישי עצמו לא אמרינן כן.

והדבר צריך תלמוד וע' בסוף ספר ברכת הזבח: והשונה משקים טמאים וכו' היינו הך. יש לדקדק דמאי קושיא דלמה לי' למיתניי'.

והרי צריך למימרא להורות דדוקא שותה לאפוקי נוגע דלא נימא דבכלל כלים שנטמאו במשקין נכלל גם אדם וכמו שרצינו לומר כן בריש סוגיא קמ"ל השותה משקים טמאים דוקא שותה. ועפ"י זה רצינו להביא רא' לדעת הרמב"ם [פ"ז מאה"ט ה' ב'] שפסק דמשקה ידים אינם מטמאים כלי.

ולדידי' גם השתא דנקט השותה משקים טמאים לא פלטינן מטעות הזה דמשקים מטמאים אדם כדרך שמתמאים כלים ושותה משקים טמאים דנקט מיירי במשקה ידים שאינם מטמאים גם כלים בנגיעה לחוד ומטמאים אדם בשתיה ושפיר מקשה היינו הך: ודעת התוס' לקמן ע"ב בד"ה אלא במשקים הבאים מחמת שרץ שמבואר בהדיא דס"ל

שמשקה ידים ג"כ מטמא כלי והוא דעת הראב"ד א"כ קשה מאי מקשה הגמ' היינו הך ודלמא אתי לאפוקי דאדם אינו מקבל טומאה במגע משקים טמאים ואינו בכלל כלים.

נלע"ד משום דבגוף הדין של כל הני ט' דחשיב דפסלי תרומה מגזירת ח"י דבר לא מצינו מפורש אם גזרו לתלות או לשרוף הן אמת דבחדא מינייהו מצינו מפורש שתחילת גזירתן לשריפה והיינו ידים. ובחדא מינייהו מצינו מפורש להיפוך דהיינו כלים שנטמאו במשקים דמפורש בבכורות (דף ל"ח) דעבדו רבנן היכירא דלא לשרוף וכו'.

אבל השאר הפוסלים שבכלל ח"י דבר לא מצאתי מפורש ודעת התוס' בפסחים (דף ט"ו ע"א) דרק בכלים שנטמאו במשקים הוא דאין שורפין ע"ש בד"ה וליד טומאה דרבנן שאפי' באוכלים שנטמאו במשקים שנכללו בדבור אחד עם כלים אפ"ה כתבו התוס' שם דוקא על כלים אין שורפין אבל על אוכלים שורפים.

ומעתה התוס' לשיטתייהו שפיר פסקו דכלים שנטמאו במשקים היינו אפי' משקה ידים ואעפ"כ לדידהו שפיר מקשה בשותה משקים היינו הך דלדידהו בלאו הכי ליכא למימר לאפוקי נוגע דהא לא שמענו כלל לאפוקי נוגע. ולעולם דאדם נכלל בכלים שנטמאו במשקים אלא שעל זה אין שורפים ובשותה משקים טמאים שורפים: רש"י ד"ה שלישי וכו' ובפ"ב דשחיטת חולין מפרש טעמא דתרווייהו.

הנה אין כוונת רש"י טעמא דתרווייהו ר"א ור"י [וכמו"ש רש"ל] שהרי אח"כ הוא דמרשים רש"י ר"י אומר וכו' אלא כוונת רש"י טעמא דתרווייהו היינו מה שאוכל אוכל ראשון נעשה ראשון [לר"א ואוכל אוכל שלישי נעשה] שלישי. אבל מה שאוכל אוכל שני נעשה שני הטעם מפורש בשמעתין דלמא אכל אוכלין טמאין ושקיל משקין דתרומה ושדי לפומי' אבל באוכל ראשון שיוחשב ראשון אין צורך לזה דדי היה שיוחשב שני וכמו שהקשו התוס' בחולין.

וכן באוכל שלישי שלישי אין שום טעם וכמו שפי' הרש"א בשמעתין בשם הר"ש. ואמנם באלו תרווייהו טעמא דר"א כדמפרש איהו בעצמו בחולין מצינו בנבלת העוף שהאוכל חמור מן המאכל ואנן לא נעביד אוכל כמאכל זהו כונת רש"י מ"ש ושם מפורש טעמא דתרווייהו: אלא דעדיין יש להבין מה בעי רש"י בזה וזה אינו שייך לפירושא דשמעתין ומה גם דשמעתין הוא בזה דלא כר"א.

והנה גם בדברי ר' יהושע פירש"י והתם מפרש טעמא דשני עושה שני ע"י משקין. וג"כ קשה מאי בעי רש"י בזה.

ואמנם נראה כוונת רש"י עפ"י מה שאבאר. דבאמת עוד דבר א' הוא בשמעתין דה"ל להגמ' למימר דהוא דלא כר"א.

דהנה בכלים שנטמאו במשקין מפורש בסוף שמעתין הטעם משום גזירה דמשקה זב וזבה. והרי כלים שנגעו במשקה הזב נעשו ראשונים וטמויי נמי מטמו.

והיה לנו לגזור משום משקה זב שכלים שנטמאו במשקין יטמאו תרומה ולמה שנה ואלו פוסלין התרומה כלים שנטמאו במשקין וע' לעיל בריש סוגיין מ"ש בזה ונראה משום דהמשקה אינו רק ראשון דאוכל ומשקה אינן נעשין אב הטומאה וכיון שהמשקה רק

ראשונים איך יוחשב הכלי ראשון ואין ראשון עושה ראשון ואף שיש לנו טעם משום משקה זב מ"מ דמי לחוכא אי לאו שמצינו כיוצא.

ולא מצינו כיוצא בזה. אלא דתינח לר"י אבל לר"א דסובר אוכל אוכל ראשון ראשון א"כ מצינו ראשון עושה ראשון.

וא"כ גם כלים שנטמאו במשקין יוחשבו ראשון וטמויי נמי מטמאי. ולמימר דלר"א באמת כלים שנטמאו במשקין טמויי נמי מטמאי ומה ששנינו אלו פוסלין כו' והכלים שנטמאו במשקין היינו לר"י א"כ קשה כשם שאמר מאן תנא אוכל אוכל ראשון וכו' הוה ליה למימר נמי מאן תנא אוכל ראשון וכלים שנטמאו במשקין מיפסל פסלי דלא כר"א.

אלא דבאמת זה אתי גם כר"א דבשלמא באוכל יליף ר"א ק"ו מנבלת עוף שמצינו אוכל חמור מן המאכל ק"ו דנעביד אוכל כמאכל אבל בנגיעה כמו כלים שנגעו במשקים לא מצינו דבר הנוגע שיהיה חמור ממה שנגע דניליף מיניה דנעביד נוגע כדבר שנגע בו. ואף שמצינו משקים שנעשו ראשונים משני.

זה חומרא דמשקים אבל בדבר שאינו משקה לא מצינו. ואם כן כלים שנטמאו במשקים אתו גם כר"א.

וזהו כונת רש"י שפירש בדברי ר"א ובחולין מפרש טעמא דתרווייהו: ולפי זה היה קשה תינח לר"א אבל ר"י לא יליף מנבלת עוף כמבואר בחולין ואעפ"כ סובר שני עושה שני והיינו משום דאזיל בתר טעמא דזימנין דאכיל אוכלים כו' אבל ראשון לא הוצרך לעשותו ראשון דכבר נפק מחשש משקים דתרומה במה שנעשה שני א"כ בכלים דשפיר איכא למיזל בתר חששא גזירה משום משקה דזב והי' להמשקים לעשות הכלים ראשון.

וראשון יעשה ראשון כשם ששני עושה שני. וא"כ איך אתי מתני' דאלו פוסלין כר"י יהושע ולכן הוכרח רש"י לפרש כאן דבשחיטת חולין מפרש טעמא דמצינו שני עושה שני וא"כ בראשון דלא מצינו כיוצא בזה אין ראשון עושה ראשון ולא משגחינן בחששא דמשקה דזב: תוס' בד"ה ר"י אומר וכו' בפ"ב דחולין וכו' וא"ת מאי צריך התם להאי טעמא וכו' ושתי משקין דתרומה וכו' והנה לכאורה דבריהם תמוהים שבחולין (דף ל"ד ע"א) בתוס' ד"ה שני שני למה הקשו התוס' ואע"ג דאיכא למיגזר דבהדי דאכיל אוכלים טמאים שדי לפיו משקין דמעשר וכו' הרי שהוכרחו להקשות ממעשר ולא מתרומה וא"כ איך הקשו כאן במס' שבת מתרומה.

ונראה דהנה כבר כתבתי לעיל בכונת הרש"א בחולין שכ' דלהכי נקטו התוס' בד"ה שני וכו' משום דשקיל אוכלין דמעשר דלר"י קיימינן שם דאיירי דוקא בחולין שנעשו עט"ת דג' דידי' נמי נפסל מלאכול בתרומה וכו' וכונתו דר"א הקשה לר"י ממה שלא חילק בין חולין גרידא לחולין שנעשו עט"ת דבנעשו עט"ת היה די למיעבדי שלישי וג"כ שוב לא שקיל משקין דתרומה לפומי'.

ומעתה ניחא דבחולין רשמו על הקושיא. דהיינו קושית ר"א שהקשה לר"י שני שני למה פי' דבחולין שנעשו עט"ת היה די למיעבדי שלישי ולמה לך לעשותו שני ולכן הוכרחו התוס' להקשות ממעשר.

אבל כאן בשבת הקשו על המסקנא על תשובת ר"י שמצינו שני עושה שני ע"י משקין. על זה הקשו מאי צריך להאי טעמא פ"ל להביא ראיה דשני עושה שני ע"י משקין אשר בזה באמת דחה ר"א דהאי חומרא דמשקין היא וכמו"ש התוס' בחולין והרי תיפוק ליה דלהכי שני עושה שני כדמפרש בסמוך דזימנין דאכיל אוכלין טמאין ושדי משקין דתרומה וכו' ובחולין גרידא על כרחין צריך למיעבדי שני משום תרומה [והסברת רש"א הנ"ל] וא"כ שוב מצינו שני עושה שני אפי' באוכלין.

ולהכי גם בחולין שנעשו עט"ת שני עושה שני ולא הוצרכו התוס' להקדים משום מעשר. וע"ז תירצו דדמי לחוכא וא"כ אפי' בחולין גרידא לא שייך למיעבדי שני אי לאו דילפי' ממשקין: אמנם לפי מ"ש לעיל בריש סוגיין דכי היכי דשמירת תרומה לר"י טומאה היא אצל הקודש הכי נמי שמירת חולין גרידא טומאה אצל תרומה א"כ נסתר סברא זו.

דממה דשני דחולין גרידא עושה את האוכל שני אין רא' דשני עושה שני דלגבי תרומה חשבי' לשני שהוא ראשון וראשון עושה שני. אבל שנקח מזו ראיה לחולין עט"ת ששני עושה שני ליכא ראיה ולכך הוצרך להביא ראיה ששני עושה שני ע"י משקין אפילו בחולין עצמם: ונלע"ד דהתוס' לא ס"ל כפי' רש"י כאן דחיישינן לשלישי שהוא ראשון.

ולפי זה ק"ו דחיישינן בשני שמא ראשון. אבל התוס' ס"ל כפירש"י בחולין דחיישינן שמא שני הוא וס"ל דנגיעת שרץ לא שכיח ודחיישינן רק שמא שני וא"כ השני שעושה שני אין הטעם דחיישינן שמא ראשון הוא דראשון לא שכיח: ובזה נלע"ד ג"כ לתרץ כוונת רש"י שפי' דמוזהר על שמירת התרומה מדכתיב משמרת תרומותי.

משום דרש"י פירש כאן דחיישינן לשלישי שמא ראשון ובאמת היה די לפרש דחיישינן שמא שני הוא אמנם כוונת רש"י לתרץ קושיית התוס' דלמה לו לר"י דמצינו שני עושה שני ע"י משקין הא בלא"ה עושה שני כדמפרש דלמא שדי משקין דתרומה וכו' וצ"ל דזה לא מיחשב שני עושה שני משום דחיישינן לשני דחולין גרידא שמא ראשון וא"כ אכתי למה בחולין עט"ת שני עושה שני.

ומשום חשש דשדי משקין דמעשר לא חשש רש"י לפי שחשש זה אינו נוהג רק בירושלים דבגבולין בלא"ה לא שדי מעשר לפומיה אלא דקשה אכתי באוכל שני דמעשר מוכרח לעשותו שני משום דלמא שדי משקין דתרומה ובשני דמעשר לא שייך למימר שמירתו טומאה היא אצל התרומה. דלמה יזהר בשמירת תרומה משמירת מעשר שגם במעשר אם יטמא ויאכלנו לקי יחמיר אפי' יותר מתרומה לכך פירש"י דבתרומה זהיר יותר משום משמרת תרומותי: אלא דלפ"ז ס"ל לרש"י דהיכא דאיכא טעם למיעבדי שני לא הוי חוכא ולא צריכין למשכח ממקום אחר שני עושה שני דאי לא תימא הכי א"כ בלא"ה הוצרך ר"י להביא ראיה ממשקין דאל"כ אפי' שני דחולין עצמו לא שייך למיעבדי שני אי לאו דאשכחן במשקין וכתירוץ התוס'.

ולפ"ז קשה דברי רש"י שפירש בדברי ר' יהושע והתם מפרש טעמא ששני עושה שני ע"י משקין וכו'. וכבר כתבתי לעיל דכוונתו בזה ליישב דהא לר"י דלא יליף מנבלת עוף כמבואר בחולין ואעפ"כ סובר שני עושה שני.

והיינו משום דאזיל בתר טעמא דזימנין דאכל אוכלים וכו' אבל ראשון לא הוצרך לעשות ראשון דכבר נפיק מחשש משקים, דתרומה במה שנעשה שני א"כ בכלים שנטמאו במשקין דשפיר איכא למיזל בתר חששא משום משקה דזב כמפורש בסוף שמעתיך והיה להמשקים לעשות הכלים ראשון וראשון יעשה ראשון כשם ששני עושה שני וא"כ איך אתי מתני' דאלו פוסלין כר"י.

ולכן הוכרח רש"י לפרש כאן דבשחיטת חולין מפרש טעמא דמצינו שני עושה שני וא"כ בראשון דלא מצינו כיוצא בזה אין ראשון עושה ראשון ולא משגחינן בחששא דמשקה דזב: אמנם לפי מ"ש כאן דלרש"י לא משגחינן בחוכא היכא דאיכא טעמא א"כ היא גופא קשה כלים שנטמאו במשקין אמאי מיפסל פסלי טמויי לא מטמא.

וע' לעיל בריש סוגיין מש"ש: ע"ב גמ' טב"י דאורייתא וכו' סמי מכאן טב"י. הנה מה דקאמר סמי וכו' היינו מי"ח דבר אבל לא מהמשנה וכמבואר בתוס' בד"ה סמי וכו' וא"כ ק' דלמה נקטה המשנה ט"י באמצע הני דהם דרבנן וטב"י דאורייתא.

וממ"נ או שהיה לו להתחיל בט"י או לסיים בה אבל לערב טב"י באמצע הני שהם מח"י דבר הוא תמוה. ואמרתי דעל טב"י ודאי שורפין שהרי הוא דאורייתא ונתחכם התנא וקבע מקום לטבול יום לומר עד כאן שורפין לאפוקי כלים שנטמאו במשקים דקבע לו מקום אחר טבו"י שעל זה אין שורפין.

והוא כדעת התוס' בפסחים (דף ט"ו ע"א) ד"ה וילד טומאה דרבנן דעל כל פסולי תרומה שבח"י דבר שורפין ע"ש ואף שגם אוכלין שנטמאו במשקין הוא אחר טבו"י ועל זה לדעת התוס' שורפין. יש לומר שלא היה יכול להפריד בין אוכלים לכלים דכחדא חשיב להו בסוף הסוגיא לר"מ.

ואולי מזה מוכח שסתם כר"מ ולכך פסק הרמב"ם בצנור כר"מ ומתורץ קושית הכ"מ בפ"ב מה' מקואות עיין שם: ודעת רש"י לקמן דף ט"ז ע"א בד"ה עבדו רבנן היכירא וכו' דלא שרפי תרומה משום טומאה דרבנן בר מן ששה. ספיקות ע"כ.

הרי רש"י כללא כ"ל דבשום טומאה דרבנן אין שורפין. ואף דלכאורה דברי רש"י תמוהים שהרי ידים ודאי שורפין ואיך כתב רש"י כלל ונקט חוץ מששה ספיקות ולא נקט ידים.

נראה דרש"י נשמר בלשונו ובכללא דכ"ל דלא שרפי משום טומאה אבל ידים לאו משום סרך טומאה גזרו אלא משום מקום טינופת. ועכ"פ לרש"י באוכל אוכלים טמאים ושתה משקים טמאים וכדומה אין שורפין.

א"כ יפלא למה קבע טבו"י באמצע הח"י דבר שהמה מדרבנן והטבו"י דאורייתא. ואמרתי שזה כוונת רש"י במה דאמרינן סמי מכאן ט"י ופירש"י סמי מכאן הסר מכאן.

ועפ"י פשוטן של דברים כונת רש"י דלא תימא סמי מחוק. ובאמת אין אנו צריכים למחוק טבו"י מהמשנה דהמשנה אלו פוסלין קתני וגם טבו"י פסיל.

ולכן פירש"י סמי הסר כלומר הסר מן המנין שלא יבא במנין הח"י דבר. ואמנם אכתי מלת מכאן הוא מיותר ברש"י והיה לרש"י רק לרשום סמי הסר.

אבל על פי מ"ש ניחא שקושית הגמ' הוא גם על המשנה טבול יום דאורייתא ולמה קבע באמצע פסולי דרבנן ומשני סמי מכאן ומכאן דייקא והוא עצמו פירש"י סמי מכאן הסר מכאן טבול יום כלומר מכאן ממקום זה ובאמת מקומו או בתחלת המשנה או בתוכה: תוס' ד"ה שמאי והלל וכו' לא בעי לשנויי וכו' בידיים הבאים מחמת ספר ולא בסתם ידיים וכו'.

ויש להקשות דמה ירויחו בזה שהרי אם שמאי והלל גזרו בידיים הבאים מחמת ספר ממילא גזרו גם על ספר כמבואר [לעיל ע"א] בתוס' ד"ה אף הידים דלא שייך למיגזרו בידיים הבאות מחמת ספר אם לא גזרו עדיין על ספר עצמו. אם כן דשמאי והלל גזרו על ספר תשוב קושית הגמ' על ספרדחשיב הי"ש דבר למימרא דתלמידי שמאי והלל גזרו והא שמאי והלל גזרו ואמרתי ליישב.

דקושית התוס' הוא דעל ספר שפיר יש לתרץ שמאי והלל גזרו לתלות ותלמידיהו גזרו גזרו לשרוף [אלא] דלפ"ז קשה אם זאת היא כוונתם ואכתי צריך לומר לתלות ולשרוף א"כ לפי קושייתם למימר דסתם ידיים היינו הבאות מחמת ספר א"כ היה להם להקשות בסגנון אחר ולמימר דאילפא דאמר ידיים תחילתן לשריפה היינו ידיים מחמת ספר אבל סתם ידיים לא היה תחילת גזירתן לשריפה וגזרו שמאי והלל לתלות ותלמידיהו לשרוף: ונראה עפ"י מ"ש לעיל בריש סוגיין על הא דמקשה הש"ס והשותה משקים טמאים היינו הך.

והרי צריך למימרא להורות דדוקא שותה ולאפוקי נוגע במשקים אינו מקבל טומאה דלא נימא דבכלל כלים שנטמאו במשקים נכלל גם אדם דכי היכי דגזרו כלים שנטמאו במשקים משום גזירה דמשקה זב א"כ גם אדם יקבל טומאה ממשקים גזירה משום משקה דזב דמשקה זב מטמא אדם, וכתבתי שם לתרץ דלדעת התוס' בפסחים (דף ט"ו) ד"ה וילד טומאה כו' דרק בכלים שנטמאו במשקים הוא דאין שורפין אבל על שאר פוסלי תרומה שבח"י דבר שורפין שפיר מקשה היינו הך דלדידהו ליכא למימר לאפוקי נוגע דלא שמענו כלל לאפוקי נוגע דלעולם דאדם נכלל בכלים שנטמאו במשקים אלא שעל זה אין שורפין ובשותה משקים טמאים שורפים: והנה לדעת תוס' דעל שארי פוסלי תרומה שבי"ח דבר שורפין וכיון דלא מצינו בהם שנגזרו ב' פעמים רק בי"ח דבר נגזרו א"כ קשה קושית הגמ' בדף ט"ו ע"ב למימרא דתחילת גזירתם לשריפה והאמר אילפא ידיים תחלת גזירתן לשריפה מידי אחרין' לא ונלע"ד דלא אמר אילפא אלא בדבר שגזרו מחמת ספק כגון ידיים שמא נגעו במקום הטינופת ובאמת אם שמר ידיו אחר הנטילה אינן פוסלים.

וא"כ פסול דידהו הוא מחמת ספק. ועל זה אמר ידיים הוא דתחלת גזירתן לשריפה וא"כ שם בדף ט"ו ע"ב לענין ארץ העמים דג"כ הוא מחמת ספק שמא קברו שם העכו"ם מקשה שפיר מאילפא אבל שאר ח"י דבר שפוסלי' תרומה מחמת גזירה לא מחמת ספק גזרו תחילת גזירתן לשריפה: ומעתה נשוב לדברי התוס' דידן.

דלא היו יכולים התוס' להקשות בסגנון אחר ולמימר דאילפא דאמר ידיים תחילתן לשריפה היינו ידיים מחמת ספר אבל סתם ידיים לא היה תחילת גזירתן לשריפה וגזרו שמאי והלל לתלות ותלמידיהו לשרוף דהא אם אילפא קאי על ידיים מחמת ספר וא"כ

הני לא מחמת ספק הוא רק מטעם דר' פרנך וא"כ על כל דבר כייל אילפא דמידי אחרינא אין תחלתן לשריפה ואם שותה משקים טמאים היינו לתלות רלשרוף אי אפשר שהרי לא מצינו בהו שני גזירות רק פעם א' ב"ח דבר א"כ קשה מאי מקשה היינו הך דלמא אתי לאפוקי נוגע וכנ"ל ודוק: סוגיא דארץ העכו"ם וכלי"ז דף ט"ו גמ' אלא אינהו גזרו אגושא לשרוף וכו' עד סוף הסוגיא: הנה בעיקר החילוק בארץ העכו"ם בין גושא לאוירא.

הדבר קשה להבין לרבנן דסברי דקברי עכו"ם מטמאים באהל א"כ כיון שחשו למקום קבר מה חילוק בין גושא לאוירא. וכבר נתקשה בזה המ"ל בפ"א מטומאת מת הל' א' ונדחק כיון שטומאת אהל אינה נוהגת בשאר טומאות כי אם בטומאת נפש הקילו בה והוא דוחק גדול: והנלע"ד משום שגושא שייך גם בגוש הבא מח"ל לארץ אבל אוירא לא שייך בגוש הבא לארץ לפי שבחתיכה כזו אין להסתפק לקבר רק לעצם כשעורה וכמבואר במ"ל.

ומעתה יש לומר שבגושא חששו א"י שהיא חמורה ביותר וגם חששו לקדשים שיזדמן שיובא גוש לירושלים ואף שכתב הרש"א שזה לא שכיח היינו שבשביל זה לא היו קובעים עיקר הגזירה אבל כיון שכבר גזרו שוב חששו גם לזה והחמירו בגזירתן לשרוף אבל אוירא דלא שייך רק בחו"ל עצמו ושם לא שכיח תרומת א"י וקדשים ליתניהו שם כלל לא החמירו בגזירתן ואמרו תולין: וכל זה אנו מוכרחים בתחילת הסוגיא אבל לבסוף דמסיק דמתחילה גזרו אגושא לתלות ואוירא לא כלום איכא למימר דמתחילה לא רצו לגזור אוירא דעבדו היכרא דלא לשרוף תרו"ק.

אלא שאם זה ה"ה טעמם א"כ זה מחשב כמו שגזרו שלא לטמא אוירא כי היכי דלא נישרוף. והרי זה מעין מה שכתב הבעה"מ במנין שמונה עשר דבר דחז מינייהו מי שהחשיך נותן כיסו לנכרי דזה היתר הוא שהתירו ליתן לנכרי ואיך שייך למיחשב זה לגזירה וכתב הבעה"מ שזה היתר הבא מכלל איסור שגזרו שיהא מותר ליתן כדי שלא יבא לידי איסור שיטלטל בעצמו ד' אמות ברה"ר הכי נמי מה שלא גזרו על אוירא הוא הבא מטעם איסור.

וא"כ איך אתו רבנן דפ' שנים וגזרו על אוירא ואין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד הקודם. בשלמא באמצע הסוגיא דמוקי דהם גזרו על גושא לתלות ועל אוירא לא כלום ואתו רבנן דפ' שנים וגזרו על גושא לשרוף ועל אוירא לתלות שפיר כיון שכבר גזרו אגושא לשרוף ולהחמיר שוב יכולין לגזור על אוירא שהרי בטל טעם הראשון שהרי כעת באמת שורפין אבל למסקנא דגם רבנן דפ' שנים לא גזרו לשרוף א"כ איך גזרו על אוירא ולא חשו דלמא אתי לשרוף כמו שחשו יוסי ויוסי ולכן למסקנא צריך ג"כ לומר שמה שלא גזרו יוסי ויוסי על אוירא הוא מטעם דלא שייך רק בתרומת ח"ל ולא משום שחשו דלמא אתי לשרוף: והנה סברת המשנה למלך שחילק לפי שטומאת אויר אינו נוהג בשאר טומאות לא חשו לו כתבתי שהוא דוחק שהרי במת אויר ונוגע שוים.

ואומר אני שגם מדברי התוס' מוכח דלא כסברת המ"ל: דהתוס' בד"ה אתו אינהו וקשה דמכלי זכוכית לא תירץ כלום אפי' לפי המסקנא ולכאורה דבריהם צ"ע דלמה לא ניחא במסקנא שהרי לפי מה דאמרי' לקמן (דף ט"ז ע"א) כיון דכי נשתברו וכו' שוינהו ככלי

מתכות וכו' וכ' התוס' שם דלא גרסינן אלא דלא הדר בי' ממאי דאמר שוינהו ככלי חרש דמשום נשברו וכו' אין טעם להוריד להם טומאה בתחלה כו' ע"ש א"כ שני מיני טומאה גזרו בכלי זכוכית טומאת תוכו משום דמיון כלי חרס והוא היותר מסתבר אלא כיון שכבר הורידו טומאה טמאו גם מגבן משום דמיון כלי מתכות וא"כ איכא למימר יוסי ויוסי חששו רק לדמיון כלי חרס וגזרו על תוכו ורבנן דפ' שנים גזרו גם על גבן מטעם דנשברו יש להם תקנה והנלע"ד בזה עפ"י דברי הרש"א בתוס' בד"ה אלא מעתה וכו' וכי משני דהא דמטמאי מגבן משום שנראה תוכן כברן לא מצי למיפרך וכו' וכתב הרש"א אבל להאי תירוץא כיון שנשברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות ודאי דלא מטמאי נמי מאויר ככלי מתכות ומעתה אם יוסי ויוסי לא שוינהו ככלי מתכות ולא טמאו גבן א"כ על כרחין טמאו אוירן ככלי חרס דמהי תיתי לחלק בין תוכו לאוירו וא"כ איך יכלו אח"כ רבנן דפ' שנים לגזור על גבן משום כלי מתכות וע"י זה עקרו טומאת אוירן ואין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד הקדום להקל מה שהחמירו הם.

אמנם בגוף דברי הרש"א הללו הקשיתי לשאול לפי סברת הרש"א כיון שכבר שוינהו ככלי מתכות הוכרח להשוותן לגמרי אפי' לקולא דהיינו טומאת אויר שלא יקבל טומאה מאוירו. והרי קולא גדולה היא לבטל ממנו טומאת כל' חרס ק"ו לענין טומאת גב גופי' טומאה זו אינה שייכה לו מצד כ"ח רק מצד כלי מתכות פשיטא שאנו צריכין ליתן לו עכ"פ בטומאה זו קולא של כלי מתכות להיות לו טהרה במקוה שהרי אם תחמיר בטומאה זו שלא תטהר במקוה הוה תרתי דסתרי אהדדי.

ולפי זה קשה למה הוצרכו התוס' לומר דלא גרסינן אלא הרי שפיר גרס אלא דחזר בו ממאי דמוקי מתני' דאלו חוצצין כר"מ דוקא ומתוקמא גם כרבנן וכגון שנטמא מגבו דאז יש לו טהרה במקוה וזה באמת דעת רש"י דסובר דלחומר שבא לו מצד כלי מתכות עכ"פ מהני לו טבילה כדפירש"י [לקמן דף ט"ז] בד"ה לטומאתן ישינה שפירש להטעין טבילה דמשמע דעכ"פ טבילה מועלת בהו, ואם אמנם מסופק אני בכוונת רש"י אם כיון לדברי הרש"א שאחרי שדמוהו לכלי מתכות ממילא מועלת בהוטבילה או אם כוונת רש"י לפי מה שאני סובר דעכ"פ לטומאה ישינה שחומרא זו אין לו רק מצד כלי מתכות [עכ"פ] מועלת טבילה אבל לטומאת תוכו שיש לו מצד כלי חרס אינו מועיל טבילה קודם שבירתו: ונחזור לסברתנו שהתוס' ודאי דלא ס"ל כדברי המהרש"א וחומרא דכלי מתכות אחיתו ליה בשביל שיש לו תקנה אחר שנשברו אבל לא הקולא ואם כן הדרא קושיא לדוכתי' דלפי זה גם לתירוץ הראשון כלי זכוכית מטמא מאוירו ואם כן למה כתבו התוס' דכי משני הואיל ונראה תוכו וכו' לא מצי למיפרך וכו' והרי גם לתי' הראשון ג"כ צריך לומר כן: ונראה שהתוס' ס"ל כסברת הראב"ד בה' כלים פ"א ה' ה' הי' אפשר לגזור שלש טומאות לפי שלא מצינו שלש טומאות הללו בשום כלי דהיינו תוך וגב ואויר לכך מיעטו את האויר שהוא חידוש וכל זה לתי' ראשון דשייך בו גב אבל לרב אשי ודאי דמטמא מאוירו ולא מיקרי שלש טומאות דלרב אשי גם הגב מיקרי תוך הואיל ונראה מתוכו כברו: ודע שאף שכתב הראב"ד שמיעטו את האויר מפני שהוא חידוש אין מדבריו סיוע לדברי המ"ל שנתן טעם בארץ העמים לחלק בין גוש לאויר משום שהאויר חידוש הוא בטומאת מת דמה בכך כיון שכבר חששו בארץ העכו"ם שמא קברו שם מת צריכין לגזור כל טומאת מת.

אבל כוונת הראב"ד בכלי זכוכית שיש בו לגזור שלש טומאות דכולהו שייכי בו אלא שאי אפשר לגזור שלשתן שהוא דבר שלא מציינו בשום כלי שמקבל טומאה מן התורה והוצרכו למעט אחד. ולכך מיעטו האויר שהוא חידוש: ומעתה אי הוה ס"ל להתוס' כסברת המשנה למלך שדבר שהוא חידוש רק בדבר א' אף שגזרו לא גזרו על החידוש אם כן מאי קשיא להו להתוס' מכלי זכוכית הא גם בכלי זכוכית עצמו שייך תירוץ הגמ' יוסי גזר אגושא דהיינו נגיעת תוכו ורבנן דפ' שנים גזרו על אוירא: וגם לדברי התוס' דבכלי זכוכית שורפים ושייך גם בכלי זכוכית אינהו גזור לתלות ורבנן דפ' שנים גזרו לשרוף ואם כן איכא למימר דעל אויר כלי זכוכית לא גזרו כלל משום שהיא חידוש כסברת המשנה למלך.

אם כן איכא למימר דבאמת אינו מטמא מגבו והא דלא חשבי' במשנה היינו משום דכלי חרס ונתר מטמא מאויר וכלי זכוכית אינו מטמא מאויר. אלא ודאי שסברת המשנה למלך לית' וחילוק בין גושא לאויר בארץ ישמעאליים והוא ע"פ סברתנו דבגוש החמירו יותר משום דשייך בתרומת א"י שהיא של תורה: ובגוף הדבר שנסתפקו התוס' בכלי זכוכית.

לכאורה יש לומר דמעיקרא גזור בטומאה דאורייתא ולבסוף גזור אף על טומאה דרבנן ואמנם התוס' הוכיחו דא"כ גם בארץ כנענים יש לחלק כך. אמנם בשלמא לענין כלי זכוכית שיקבל טומאה דרבנן יש כמה טומאות דרבנן כגון טומאת עו"ג וטומאת משקין לטמא כלים ובית הפרס וכדומה.

אבל בארץ כנענים שיטמא אחרים אפי' בדבר שאינו מקבל טומאה רק מדרבנן ליכא רק משקים וא"כ תינח למ"ד טומאת משקין דרבנן אבל למ"ד דאורייתא מאי איכא למימר וכולהו תנאי לא יחלקו על דבר שנגזר במנין ואעפ"י שכתבו התוס' בשמעתין בד"ה ועל אוירא דלרשב"י לא גזרו על ארץ כנענים יתר מקבריהם כבר כתב המשנה למלך דאפ"ה גזרו כדי שלא יצא מא"י לח"ל.

וכוונת התוס' ג"כ על דרך התירוץ הראשון כגון שהביא עפר מארץ כנענים לא"י אלא שלת' הראשון אפי' לרבנן אינו מטמא באויר ולתירוץ השני דוקא לרשב"י ועכ"פ כולהו תנאי צריכין ליישב גזירת יוסי וגזירת רבנן דפ' שנים: ואמנם מציינו למימר לענין ארץ כנענים שיטמא כלי זכוכית וא"כ דלמא רבנן דפ' שנים שגזרו על ארץ כנענים ועל כלי זכוכית היינו חדא גזירה שארץ כנענים יטמא אפילו כלי זכוכית ונסתר קושיית הגמ' וצריך לומר דקושיית הגמ' וכל הפלפול הוא ע"פ תירוץ הראשון דשוינהו ככלי מתכות וקשיא מטומאה ישינה ונ"ל דטומאה דרבנן לא אחיתו בה בכלי זכוכית: אלא דלפי מה שאבאר לקמן בסוף סוגיין דדוקא לענין טומאה ישינה שאין לה עיקר בשל תורה בשום מקום הוא שאמרו כן ולא בדברים אחרים א"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשה הגמ' והא רבנן דפ' שנים גזור דלמא רבנן דפ' שנים גזרו על טומאה דרבנן דהיינו שארץ כנענים יטמא כלי זכוכית ולקמן יבואר זה: דף ט"ו ע"א גמ', כלי נתר וכ"ח הוא דטומאתן שוה אטו מידי אחרינא לא.

הקשה הפ"י דהגמ' פתח אלא מעתה לא ליטמא מגבן ומסיים כלי נתר וכלי חרס הוא דטומאתן שוה הוה לי' לסיים במאי דפתח כלי נתר וכלי חרס הוא מגבן. ונראה ליישב

עפ"י מ"ש התוס' בד"ה אלא מעתה וכו' והה"ד דהוה מצי למימר וליטמאי מאוירן וכי משני וכו' דאיכא למימר אין הכי נמי והא דלא תני להו בהדי נתר וכו"ח מאי דכלי זכוכית מטמאי מגבן והנה לכאורה דבריהם תמוהים דלפ"ז איך כתבו מתחלה דהוה מצי למימר וליטמאי מאוירן הא איכא למימר אין הכי נמי והא דלא חשבי בהדייהו היינו משום דכלי זכוכית מטמא מגבו.

אלא כוונת התוס' הוא דא"כ הקשה לא לטמא מגבן הא איכא למימר דבאמת אינן מטמא מגבן והא דלא חשבי בהדייהו היינו משום דנהפוך הוא דכלי זכוכית אינו מטמא אפי' מאוירו וצריך לומר דכוונת קושיית הגמ' הוא דעכ"פ חדא מוכח שמשונה מכלי חרס או בטומאת הגוף או בטהרת האויר ומה דנקט לא לטמאי מגבן הה"ד דהמ"ל וליטמא מאוירן וחד מינייהו נקט.

וא"כ לכך לא מסיים הני הוא דלא מטמאי מגבן וכו' דהא איכא למימר דגם כלי זכוכית אינו מטמא מגבו אלא שגם מאויר אינו מטמא לכך סיים הני הוא דטומאתן שוה אבל מידי אחרת לא פ' שאינו שוה להו ומשונה מינייהו עכ"פ או בגב או באויר: שם אלא מעתה יחזרו לטומאתן ישינה ככלי מתכות: הנה הפ"י נדחק בקושית הגמ' אלא מעתה וכו' וכתב שקושיית זו היא רק לאביי דמפרש לקמן הטעם שמא לא יקבנה בכדי טהרתו אבל לרבא דמפרש שמא יאמרו טבילה בת יומא עולה לה ופירש"י שהרואה שמשתמשין בו לאחר תיקונה לאלתר בלא הערב שמש סובר דלא בעינן בטבילת כלים הערב שמש ולפי זה לא שייך האי טעמא בכלי זכוכית דהא מסקינן לעיל דכלי זכוכית אין לו טהרה במקוה.

ונשאר הפ"י בקושיא דאולי אביי סובר כשנוייה דרב אשי ואני אומר במחילה מכבודו אם חיישינן בכלי המועיל טבילה שמא יאחר טבילה בת יומא עולה שהרואה לא ידע שנשבר וסובר שעל ידי טבילה משתמש בלא הערב שמש וכמבואר לקמן ברש"י שהרואה לא ידע שנשבר א"כ ק"ו בכלי זכוכית שאינו מועיל טבילה כלל שהי' לנו לברר שהרואה שמשתמשים בו אחר שנטמא לא ידע שנשבר ויסבור שעל ידי טבילה משתמש בו ויאמר שמועיל טבילה ואם הי' להגאון נ"י להקשות קושיא זו הי' לו להקשות לפי הרמב"ם בפ"י המשנה פי"א דכלים שפירש טעם חזרתן לטומאה ישינה לא כפי' רבנן שהרואה לא ידע שנשבר והרמב"ם מפרש ששפיר ידע שנשבר אלא שיאמר כיון ששבירה מטהרת וטבילה מטהרת כשם ששבירה מטהר ביומו עצמו.

כך טבילה מטהר ביומו שידמה טהרת הטבילה לטהרת השבירה. ובזה שפיר קאמר הפ"י שבכלי זכוכית שאינה מועיל טבילה בטלה גזירה זו: אלא שבכל זה אני תמה על סברת הפ"י דהרי אפי' סברתו שקושית הגמ' היא לאביי מ"מ קשה ממ"נ שייך בכלי זכוכית שלא יקבנו בכדי טהרתו א"כ אפי' אם אינו דומה לכלי מתכות אכתי יחזרו לטומאה ישינה מצד עצמם דשייך בהו שמא לא יקבנו בכדי טהרתו וכי היכי דגזרו בכלי מתכות משום חשש זה הי' להם לגזור בכל הכלים.

אלא שכתב הר"ש שם בפ"י המשנה דבשאר כלים לא שייך חשש זה מכמה טעמים שהאריך שם ואי בכלי זכוכית שייך אם כן מצד עצמם הי' להם לגזור שיחזרו לטומאה ישינה ואם גם בכלי זכוכית לא שייך בהו כדרך דלא שייך בשאר כלים אם כן למה

יחזור לטומאה ישינה על כרחין צ"ל דקושית הגמ' היא שאף אם בכלי זכוכית לא חשש זה מ"מ כיון דכלי זכוכית דומה לכלי מתכות ה' להם לומר טומאה ישינה בכלי זכוכית משום כלי מתכות שהרואה שכלי זכוכית אינן חוזרים לטומאה ישינה יאמר שגם כלי מתכות אינם חוזרת לטומאה ישינה כי היכי דגזרו טומאת גב בכלי זכוכית משום דדומה לכלי מתכות והרואה כלי זכוכית שאינו מטמא שאם יראו שבה כלי מתכות טהור מגבו וממילא גם לרבא ניחא שאף שבכלי לא שייך טבילה מ"מ היה להם לגזור משום כלי מתכות ועל זה משני הגמ' כלי זכוכית דרבנן כו' בטומאה דאורייתא פירוש גב שהוא בכלי מתכות אחיתו בה רבנן טומאה הכלי זכוכית כי היכי דלא נטעי להקל גם בכלי מתכות ויהי' מכשול גם בטומאה דאורייתא בטומאה דרבנן דהיינו טומאה ישינה שהוא בכלי מתכות גופייהו דרבנן לא אחיתו בכלי זכוכית משום סירכא דכלי מתכות: שם בטומאה דרבנן לא אחיתו בה רבנן טומאה הנה הא דבטומאת כלי זכוכית לא אחיתו בה רבנן טומאה דרבנן כי אם טומאה דאורייתא לכאורה היה נראה לומר דדוקא לענין טומאה ישינה שאין לה שום עיקר בשל תורה בשום מקום הוא שאמרו כן ולא בדברים אחרים ותדע דאל"כ קשה קושית בני מ' יעקבא שי' דמה מקשה לעיל אלא מעתה לא ליטמא מגבן דלמא באמת כן והא דלא חשבינהו היינו משום דכלי נתר וכלי חרס מטמאין מאחוריהן וכלי זכוכית אינן מטמאין מאחוריהן לפום חד סברא שכתבו התוס' בד"ה ה"ג רש"י וכו' דמטמאין מאחוריהן הוא רק מדרבנן וא"כ בכלי זכוכית טומאה דרבנן לא אחיתו לה אלא ודאי דדוקא אטומאה ישינה הוא דאמרינן.

אי נמי כמו"ש התוס' לעיל לענין שריפה דדוקא מה שהוא משום תורת כלי מתכות הוא דאין שורפין אבל מה שהוא מתורת כלי חרס שורפין כן אני [אומר] לענין טומאה דרבנן דדוקא מה שהוא מתורת כלי מתכות הוא דחילקו בין טומאה דאורייתא לטומאה דרבנן אבל מה שהוא מתורת כלי חרס לא חלקו ואפי' טומאה דרבנן לא אחיתו לה: ונראה דטומאה דרבנן לא אחיתו כלל אפי' מה שהוא מתורת כלי חרס ואעפ"כ יש לתרץ קושית בני הנ"ל ונקדים דברי התוס' בד"ה לא לטמא וכו' וקשה לרשב"א וכו' ועוד אהך דמייתי איכא למימר דלא חשיב אלא כלי נתר וכלי חרס דהוי דאורייתא ולכאורה מאי ענין זה לקושית הרשב"א קושית הרשב"א אינו סתירה רק קיצור וקושיא זו היא סתירה לסתור קושית הגמ' לגמרי ואמרת שבאמת אין כאן סתירה שהרי איך אפשר לומר דלכך לא חשיב כלי זכוכית בהדי כלי חרס ונתר משום דלא רצה לערב דאורייתא עם דרבנן א"כ איך חשיב במשנה האחרת כלי זכוכית בהדי כלי עור וכלי עצם והרי כלי עור וכלי עצם הוא מה"ת וכלי זכוכית רק דרבנן ואמנם כוונת התוס' הוא ע"פ דבריהם שהקשו שהי' לו להקשות מתוספתא ולכאורה אדרבא אלימא לי' להקשות ממתניתין ועל זה הקדימו ב' הקדמות חזא דמתני' מקשה רק מדיוקא ומברייתא הוה מקשה מדין מפורש ועוד הקדימו דהרי בהך דמייתי איכא למידחי משום דלא רצה לערב טומאה דאורייתא עם דרבנן.

אלא שזה אינו דהא באיך מתני' חשיב כלי זכוכית בהדי כלי עור ועצם. ולפי זה ממשנה א' לבדה אין כאן קושיא כי אם בהקדם ב' מתני' ויותר הוה לי' להקשות מתוספתא שמקשה ממנה לבדה ועפ"ז יש לתרץ קושית התוס' שיש לומר שהמקשה ידע שיש לתרץ הואיל ונשברו וכו' שווינהו ככלי מתכות אלא שהי' כוונתו למאי דמסיק דא"כ

יחזרו לטומאתן ישינה ואז על כרחין שצריך להקדים המשנה אחרת אפי' אם הי' מקשה מתוספתא ושוב אלים לי' להקשות ממתניתין: ועפ"י מה שכתבתי לעיל בריש סוגיין לתרץ כלי זכוכית דיוסי ויוסי גזרו משום כלי חרס ורבנן דפ' שנים הוסיפו טומאת הגב משום כלי מתכות.

א"כ לכאורה אין מקום לקושית התוס' דאי הוה מקשה מתוספתא ידע דשוינהו ככלי מתכות. ואם תאמר יחזרו לטומאתן ישינה איכא למימר אין הכי נמי והא דתנן שאין חוזרים לטומאה ישינה איכא למימר דהך מתני' נישנית קודם רבנן דפ' שנים וע"פ שכ' התוס' לעיל בד"ה ואאירא לענין מתני' דאהלות דאלו מטמאין במגע ובמשא ולא באוהל כו' ולכך הוצרך להוכיח מהך מתני' דכלים גופי' דמטמא מגבו ואפ"ה תנן באותה משנה שאינו חוזר לטומאה ישינה: ואומר אני דאכתי יש כאן סתירה.

דמה מקשה הני הוא דטומאתן שוה וכו' דלמא גם כלי זכוכית שוה והא דלא חשבי' היינו משום שהוא רק מדרבנן והנך הם מן התורה וא"ת א"כ בבבא ראשונה למה עירב כלי זכוכית בהדי עור ועצם שהוא מן התורה. יש לומר דשם לא תנן טומאתם שוה לכך לא איכפת לי' לערב של תורה בשל דבריהם אבל כאן קאמר טומאתן שוה לכך לא עירבם: וביישוב הדבר אני אומר דא"כ היא גופא קשיא למה בבבא ראשונה לא תנן טומאתן שוה ובבבא זו תנן טומאתן שוה הוה לי' ברישא למיתני טומאתן שוה ולא לחשוב כלי זכוכית ובסיפא לא ליתני טומאתן שוה ולחשוב כלי זכוכית: ובזו יתורץ נמי כוונת לשון הגמ' הני הוא דטומאתן שוה.

וכבר כתבתי לעיל ליישב דהוה לי' לסיים הני הוא דמטמא מגבן. וע"ש ולפי דרכינו ניחא דה"פ הני הוא דטומאתן שוה בהך בבא תנן טומאתן שוה אבל מידי אחרינא פי' בבא דרישא כלי עצם וכלי זכוכית אין טומאתן שוה דזה מן התורה וזה מדברי סופרים ואפ"ה ערבינהו א"כ גם כאן לא ליתני טומאתן שוה ולערבינהו ומתורץ קושית פ"י: ועל זה איכא למידחי דהיא גופא קמ"ל דכלי נתר הוא מן התורה שזה ודאי חידוש הוא שהרי אינו מפורש בתורת ולכך תנן טומאתן שוה משא"כ בכלי עצם ועור שכלם מפורשים בתורה ואין שם חידוש לא הוצרך למיתני טומאתן שוה ולכך לא תנן זכוכית בהדי חרס ונתר דא"כ לא הוה מצי למיתני טומאתן שוה והוה אמינא דגם כלי נתר הוא דרבנן: וביישוב דבר זה נלענ"ד דהיא גופא קושיית הגמ' דעל כרחין כלי זכוכית מטמא מגבו דאל"כ למה לי' למיתני טומאתן שוה ואעפ"כ נדע דכלי נתר הוא דאורייתא דאל"כ שהוא דרבנן א"כ למה לא תני כלי זכוכית בהדייהו: ומעתה גם קושיית בני מתורץ.

דעל כרחין בטומאת גב משונה כלי זכוכית להחמיר דאל"כ אלא שמשונה רק להקל שאינו מטמא מאחוריו הואיל והוא מדרבנן. א"כ ממילא מוכח מהך מתני' דתרתני דרבנן לא אמרינן.

וממילא מדטמא כלי נתר מאחוריו מכלל דכלי נתר הוא דאורייתא ולמה ליה למיתני טומאתן שוה ואין להקשות א"כ למסקנא דמקשה מטומאה ישינה ומוכרח לומר דטומאה דרבנן לא אחיתו. א"כ שוב ממילא מוכח דכלי נתר מן התורה דאל"כ למה מטמא מאחוריהן זה אינו.

דהרי זה דטומאת אחוריהן דרבנן אינו מפורש במשנה והתוס' כתבו זה לתרץ הקושיא דלהכי ערבינהו והרי איכא למיטעי ולומר שאר תירוצין שתירצו התוס': *בתוס' ד"ה וחכמים מטהרין וכו' אבל אין לפרש דרבנן וכו' דא"כ מנ"ל דר"מ אזיל וכו' וברש"א הקשה כיון דמצינן דפליגי בהכי ר"מ וחכמים א"כ נימא דבהכי פליגי וכו' ונראה דאי אמרינן דר"מ סבר דכלי חרס שטיהר יש לו טומאה וכו' א"כ ליפלגו בכ"ח עצמו וא"ל דסוף סוף תקשה ליפלגו בכלי חרס עצמו דר"מ מטמא מדאורייתא מדין כלי מתכות ורבנן מטהרין מדאורייתא אבל מטמאין מדרבנן דבכלי חרס לא שייכא טומאה דרבנן דאי טמא הוא דאורייתא טמא.

ומאי איכא בין ר"מ לחכמים. גם א"ל דנ"מ אי יש לו טהרה במקוה דלר"מ דאזיל בתר המעמיד ודומה לכלי מתכות יש לו טהרה במקוה ולחכמים אין לו טהרה במקוה ג"כ אינו דהיכי אמרינן דאי אזיל ר"מ בתר המעמיד בין לקולא ובין לחומרא אזיל גבי כלי זכוכית דטומאה מדרבנן הוא אבל גבי כ"ח דטומאה דאורייתא הוא מה"ת לומר דר"מ אזיל בתר המעמיד אף לקולא לענין דיש לו טהרה במקוה: שם (דף ט"ז ע"א) תוס' ד"ה אלא מעתה וכו' וכי משני הואיל ונראה וכו' דאיכא למימר אין הכי נמי וכו'.

כבר כתבתי לעיל דלתירוץ הראשון סברי התוס' כסברת הראב"ד דלא רצו לגזור ג' טומאות אלא שלסברת רב אשי ס"ל דזה לא מיקרי ג' טומאות [וע"ש]. אלא דהיא גופא קשיא.

ומי הכריחם לזה ולמה לא ניחא להו דגם לרב אשי כיון דעל כרחין גזרו על הגב לא רצו לגזור ג' טומאות וכדס"ל להרמב"ם והראב"ד [בפ"א מה' כלים] דגם לרב אשי אינו מטמא מאוירו. ונראה דהתוס' לשיטתייהו והרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו.

דהנה בבבא דסיפא דכלי חרס ונתר תנן טומאתן שוה ובבבא דרישא דכלי עצם ועור לא תנן טומאתן שוה. וכתבתי לעיל משום דבבבא דרישא עירב דאורייתא עם דרבנן.

אמנם אכתי דבר זה צריך תבלין דמה בכך ואם הם שוים בדינם אכתי ליתני טומאתן שוה ועל זה יש לומר דבאמת דאורייתא ורבנן אינם שוים דעל דאורייתא שורפין תרו"ק ועל דרבנן אין שורפין. והנה לדעת התוס' על כלי זכוכית מה שהיא מתורת כלי חרס שורפין ומה שהיא מתורת כלי מתכות אין שורפין אם כן הכל ניחא דלתירוץ הראשון של הגמ' טומאת גב דכלי זכוכית אין שורפין ובכלי עור ועצם דשורפין.

ולכך לא תנן טומאתן שום אבל לעולם דגם כלי זכוכית אינו מטמא מאוירו כמו כלי עצם ועור. אבל לרב אשי דגם טומאת הגב היא מתורת כלי חרס ואם כן גם בכלי זכוכית שורפין על כל טומאותיו א"כ קשה למה לא תנן כלי עץ וכלי עור וכלי עצם וכלי זכוכית טומאתן שוה.

וצריך לומר דלרב אשי כלי זכוכית מטמא גם מאוירו וכלי עץ וכלי עצם ודאי דאינן מטמאין מאויר ולכך לא תנן טומאתן שוים. אבל הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו דהרמב"ם בפ"א מכלים ה' ה' פסק כרב אשי דכל טומאת כלי זכוכית היא מתורת כלי חרס ואפ"ה פסק דאין שורפין תרומה וקדשים והראב"ד שלא השיגו מסכים עמו.

וא"כ גם לרב אשי הא דלא תנן טומאתן שוה הוא משום דעל כלי עץ ועצם ועור שורפין ועל כלי זכוכית אין שורפין אבל לעולם דגם כלי זכוכית אינו מטמא מאויר כמו כלי עץ ועצם ועור ולכך פסקו דאינו מטמא: תוס' ד"ה עבדו רבנן היכירא כו'. במאי דאין חוזרין לטומאה ישינה וכו' ולולא דברי התוס' נלענ"ד דבימי יוסי ויוסי שגזרו על כלי זכוכית אכתי גם כלי מתכות לא חזרו לטומאה ישינה דטומאה ישינה שמעון בן שטח גזר.

ויוסי ויוסי קדמו בזמן ועבדו אז היכירא בפשוטיהן. ושוב בימי שמעון בן שטח שגזרו על טומאה ישינה בכלי מתכות ובכלי זכוכית לא אחיתו טומאה דרבנן ואז היה אפשר להם לגזור טומאה על פשוטי כלי זכוכית מ"מ כיון שכבר לא נגזר לא רצו לחדש גזירה חדשה בכלי זכוכית: והנה אי לאו שנדחקו התוס' לעיל בד"ה אתו אינהו וכו' לתרץ בכלי זכוכית כמה תירוצים.

והיו נשארים בתירוץ שלי שכתבתי לעיל דיוסי ויוסי גזרו טומאת גבן משום כלי מתכות ושמעון בן שטח קדים בזמן להלל הזקן וק"ו לרבנן דפ' שנים וא"כ בימי רבנן דפ' שנים כבר גזרו במתכות טומאה ישינה וא"כ שפיר הוצרכו התוס' לתרץ כאן מה שלא סמכו על היכירא דטומאה ישינה אבל לפי מה שתירצו לעיל תירוצים אחרים א"כ לא הוצרכו כאן לידחק כצ"ל דדברי התוס' כאן הוא לגירסא דאתו אינהו ולא קבלו מינייהו וא"כ עיקר הגזירה היתה בימי רבנן דפ' שנים ואז כבר היה היכר ע"י טומאה ישינה.

אלא דהרי לגי' דאתו אינהו ולא קבלו מינייהו לסברת רש"א דגזרו משמע שריפה א"כ על כלי זכוכית תסוב קושיית אילפא וצ"ל דגם לתירוץ זה במסקנא נשאר תירוץ אינהו גזור לתלות וכמו"ש בקונטרס אחר. ועיקר הייתור שיהיה גם בתחלת הסוגיא תירץ על כלי זכוכית.

וא"כ שוב איכא למימר דבימי יוסי הניחו פשוטיהן ושוב לא גזרו: אמנם דעת התוס' נלע"ד דס"ל דכיון דאתו רבנן דפ' שנים וחידשו גזירת השריפה היה להם לחדש גם פשוטיהן. ועל כרחין שצריך לומר כן לדעת התוס' דאל"כ מעיקרא מאי קשיא להו אתו אינהו וכו' דאכלי זכוכית לא שורפין דלמא בימי יוסי הניחו פשוטיהן להיכירא אלא ודאי דקשיא להו שהיה לרבנן דפ' שנים לחדש גזירת פשוטיהן שהרי הם [נמחקו איזה תיבות].

אלא דאכתי למה נדחקו דלמא באמת כן הוא וטהרת פשוטיהן נשנית קודם רבנן דפ' שנים: ולפי מ"ש ניחא ג"כ דאיחר להקשות פשוטיהן מיהא לטמא שהוא דבר מפורש שהוא טהור בכלי זכוכית והקשה מטומאה ישינה שהוא רק דיוקא מכאן ולהבא אין וכו' וגם פשוטיהן קדים במשנה. ונראה שהיה יודע דעבדי היכירא ולכך הקשה מטומאה ישינה שכבר יש היכר ע"י פשוטיהן אבל להיפוך שיהיה ההיכר ע"י טומאה ישינה היה סבור שכבר הניחו היכר פשוטיהן בימי יוסי ויוסי קודם גזירת טומאה ישינה: ועכשיו דמשני דרבנן לא אחיתו הקשה מפשוטיהן ובאמת לא הקשה מתורת קושיא ברורה שהרי בלשון מיהא אמר פשוטיהן מיהו לטמא דהיינו אם בימי רבנן דשמונים שנה גזר בהו טומאת גבן ואז כבר היה היכר ע"י טומאה ישינה א"כ מיהו לטמא אבל אם בימי יוסי גזר באמת אין כאן קשיא: דף י"ז ע"ב מתני' אין שורין דיו וסממנים וכרשינין.

הנם איסור שריית דיו היא או משום לש כפשטיה דסוגיא ראינו כאן או משום צובע כפי של הרב המגיד בפ"ט מה' שבת ה' י"ד: ולדבריו פירוש הסוגיא שאם היה בדיו גיבול אז לא היה חייב בדיו משום צובע עד שיגבל. אמנם שריית סממנין הוא דומה לדיו על מר כדאית לי'.

לרש"י משום לש ולהרב המגיד משום צובע אבל כרשינין לא שייך בהו לישה וצביעה לפי מאי דמוכח בזבחים דף צ"ד **הגה"ת נכד המחבר ודעה הרמב"ם שגם בזרע שומשמיין שייך לישה כמבואר בדבריו סוף פ"ח ואולי הוא דומה ממש לזרע פשתן והגמ' לא מיעט אלא מין דגן: ** דלא שייך לישה רק בזרע פשתן ולא בחיטי ושערי ומאי שנא כרשינין מחיטי ושערי.

והרי הרמב"ם בפ"ה המשנה פירש כרשינין כוסמת וצ"ל שהחיוב הוא משום זורע כמו שפסק הרמב"ם בשורה חיטין ושעורין עיין בדבריו פ"ח מה"ש ה' ב'. ואף שהמג"א בס"י של"ו נתקשה בדבריו מ"מ עיין בספר תוס' שבת יישוב לדבריו ולדעתי ממשנ' זו שבכאן לקח הרמב"ם דבריו ולפי זה מאי למשנתנו כר' היינו משום דיו אבל משום כרשינין בודאי חייב לכ"ע משום זורע.

ובזה אתיא לי שפיר דברי התוס' בגמ' בד"ה אונין של פשתן שהקשו אמאי נקט אונין טפי מדיו וכו' ולכאורה בחנם נדחקו בזה דמדיו הוה מצי למידחי דכפיו הטעם דב"ה שסוברים כר' יוסי שאינו חייב עד שיגבל וא"כ אין כאן בשרי' מלאכה כלל שיהא שייך בו שביתת כלים ואף שעדיין יש להקשות א"כ רבי דאמר כב"ש אך י"ל דרבי יאמר לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה אבל לפמ"ש שפיר הקשו דע"כ לא נחלקו רבי ור"י אלא בדיו אבל לא בכרשינין: ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין.

בירושלמי בשמעתין אמרי' כדי שיקלוט העין מה מתהני אמר ר' אבוה כגון אילין קראי דלא מקפידין רבי יהודה בשם שמואל והוא שתהא יורה עקורה וכו' ר' שמואל בשם ר' אבוה ב"ה ילפין מלאכת היתר ממלאכת איסור אלו עשה כן בשבת שמא אינו אסור ודכוותה עשה כן מבעו"י מותר. וע' פירוש הדברים בספר קרבן העדה.

ולדידי יפלא טעמייהו דב"ה היה לו לפרש לעיל על משנת דאין שורין ובאמת כבר פירש שם טעמי' דב"ש וטעמי' דב"ה כל א' ממקרא מיוחד ובין אם הקרא הוא אסמכתא או לא אלא דרשה ממש מ"מ שם בפסקא ההיא דעסיק בטעמייהו דכל א' היה לו לפרש טעם זה. ולכן נלע"ד דטעות נפל בדפוס וכך צריך להיות ר"ש בשם ר"א ב"ש ילפי מלאכת היתר וכו' ולתרץ הקושיא דלעיל שהקשה מה מתהני.

פי' ועדיין גמר הצבע נגמר משחשיכה והרי המלאכה נעשית משחשיכה ובא לתרץ דילפי מלאכת היתר וכיון שאם עשה כן בשבת היה חייב ממילא גם בע"ש כבר נעשית המלאכה ולא איכפת לן מה שגם משחשיכה מוסיף צבע אף שגם בזה יש חיוב [והטעם יבא] ולפי זה קשיא לן מדברי הירושלמי הוה על דברי רב יוסף בתלמודא דידן דמוקי משנתנו כר' דסובר נתינת מים היא שרייתו.

א"כ תי כשנתן המים בשבת חייב וממילא היה להתיר מבעו"י רק שיתן המים מבעו"י וכדברי ב"ה ולמה בעי ב"ש כדי שישורו מבעו"י ואמנם נלע"ד שרב יוסף לשיטתו לקמן

שאינן הטעם משום גזירה רק איסור דאורייתא משום שביתת כלים. וא"כ מה בכך שכבר נעשה מלאכה מבעו"י כיון שגם אח"כ שורה ובלש לא אמרינן אין לש אחר לש.

וכל מה שניתוסף לשרות מיחשב לישא מחדש ותדע דאטו לרבי דאמר האחרון חייב אם בא אדם אח"ז וגיבל ממש אטו אין האחרון שוב חייב משום מגבל הא ודאי ליתא. ואם כן גם הכלי עושה מלאכה.

הלישה ואמנם מה ששכיח רב יוסף דאטיא כר' היינו משום דלר' יוסי אין כאן לש כלל לא בתחלה ולא בסוף דסוף סוף אין כאן רק שריה ולא גיבול והירושלמי קאי בשיטת רבה דסובר משום גזירה ועיקר הגזירה משום שאם יראה שאנו מתירין להתחיל בע"ש והגמר הוא בשבת יסבור שבגמרו לא יחשב מעשיו דממילא נגמר וההתחלה לחוד בודאי לאו כלום הוא ויתחיל בשבת.

אבל כשיראה שאין אנו מתירין להתחיל בע"ש רק דבר שכבר נגמר בו מלאכה אם כן ההתחלה לחוד לא יעשה בשבת שהרי גם בע"ש אסרינן עליו וק"ו בשבת. ודבר שיש בגמרו מלאכה אף שניתוסף אח"כ מלאכה יותר מ"מ לא יעשו בשבת שכבר יש במעשיו מלאכה בתחלה והתחלת הגמר יודע שנקרא מעשיו מדאסרנו להתחילו בע"ש אסיהי' התחלת הגמר בשבת.

והרווחנו בזה דגם במצודות אין אנו צריכים לדברי התוס' [ד"ה אלא] דמיירי שלא יוכל ללכוד רק א' או ב'. [ומעתה לרב יוסף נשאר קושית הירושלמי בצמר ליורה מה מתהני וגם תירוץ הראשון של הירושלמי דלא קפדי שייך רק אי הטעם משום גזירה ובמה דלא קפדי אינו בהול עליו ולא גזרינן אבל לרב יוסף אטו בשביל דלא קפדי לא שייך בו צביעה כל מה שהצבע תופס בו יותר בתמי' וצריך לומר דלר"י גם צמר ליורה משום דלא עביד מעשה.

[ולאוקימתא שני' דרב יוסף לקמן בגמ' יבואר שם בסוגיין וע"ש]: תוס' ד"ה אין פורסין אע"ג דבשבת נמי אם פירש וכו' שאינו יודע אם יצוד וכו'. הקשה בני מוה' ישראל והרי בדבור שאח"ז כתבו התוס' דמיירי בפירש בחורשין דמצויים שם ויודע שתבוא שם וא"כ ממילא בשבת בכה"ג חייב.

ונראה שקושית התוס' דב"ש קאמרי אין פורסין אלא כדי שיצודו דמשמע מיניה דאם אינו יודע אסור ועל זה הקשו דאדרבא כשאינו יודע יותר מותר ודוחק: אי נמי נ"ל שאם הטעם משום גזירה לא גזרו אלא היכא בשעה שעושה בע"ש יודע בודאי שלא יוגמר עד שבת א"כ יבא לעשות התחלה בשבת.

אבל אם בשעה שעושה בע"ש יש שהות שיוכל הדבר להגמר מבעו"י אף שיש אפשרות שלא יוגמר מבעו"י ע"י איזה עיכוב מ"מ לא גזרו בזה. וא"כ במצודה אם אפשר שיצודו מבעו"י שוב לא גזרו אף אם באמת לא באה החיה עד שחשיכה ועיקר קושית התוס' בד"ה אלא בכדי שיצודו הוא לרב יוסף שהטעם הוא משום שביתת כלים שאז אם ניצוד בשבת יש איסור תורה והוצרכו להעמיד בפורש בחורשין.

ועיקר קושית התוס' בד"ה אין פורשין הוא רק לרבה ולא לרב יוסף כדאיתא בחידושי הרשב"א ולרבה דמוקי משום גזירה לא מוקמינן לה בחורשין וכמו"ש לקמן בתוס' ד"ה

ונימא מר וכו' ע"ש ושפיר הקשו הרי גם בעביד בשבת ליכא חיוב חטאת ומתורץ קושית בני שיל: ונלע"ד דאם במצודות מיירי באוזלי ואוהרי אז לא שייך משום גזירה שהרי אף אם עביד משתחשך אין כאן חיוב חטאת שהרי אין המלאכ' נעשי' על ידו לבדו שהרי הכלי גומר המלאכ' ואפילו בבהמתו כשהוא מניח על בהמתו כשעקרה תו ליכא חיוב חטאת דאיהו עביד עקירה והבהמה הנחה כדלקמן (דף קנ"ג ע"ב) ואפי' מותר לכתחלה אבל בלחי וקוקרי נעשה הכל על ידו לבד וא"כ באוזלי ואוהרי שייך רק שביתת כלים ובלחי וקוקרי שייך גזירה: ובהכי מדוייק מ"ש התוס' דפעמים אתו לידי חיוב חטאת שבשעת וכו' דהשתא דבשיטת רבה קיימין ולדידיה איירי מתני' בלחי וקוקרי וכמו"ש התוס' לקמן ד"ה ונימא וכו' וע"ש בדבריהם) שאין הכלי עושה שום מעשה ובדידי' איכא חיוב חטאת על האדם אם ילכוד בשעת פריסתו.

וגזרינן דלמא יבוא לידי חיוב חטאת אם יעשה כן בשבת דלרב יוסף דמשום ש"כ הוא דאסור והיינו באוזלי ואוהרי ליכא חיוב חטאת אם יעשה כן בשבת]: דף י"ח ע"א גמ'. והשתא דאמרת לב"ה אית להו שביתת כלים דאורייתא מוגמר וגפרית מ"ט שרי.

לכאורה יפלא למה הוצרך להקדים דגם לב"ה שביתת כלים וכו' ה"נ להקשות בברייתא רישא אסיפא דרחיים אוסר משום שביתת כלים א"כ מוגמר וגפרית מ"ט שרי. ונלע"ד דבאמת בשביל קושית מוגמר עפרית לא היה צריך להקדים דלב"ה אית להו שביתת כלים דאף אי מוקמת זה כב"ש קשיא רישא אסיפא.

אבל לפי שרצונו להקשות אח"כ ממשנתנו אונין וכו' וכן ממצודה וכל אלו לב"ה הוא דשרי ולכן הוצרך להקדים והשתא דאמרת לב"ה וכו' ואומר דרק בשביל מצודות הוצרך להקדים דהנה מה שהקשה מאונין של פשתן על כרחין אין כוונתו להקשות מאונין רק מצמר ליורה אבל שהתחיל באחרון שהוא רישא דהך בבא וכונתו על צמר הנזכר אחריו דמאונין ליכא לאותובי ע"פ מ"ש הרשב"א בחידושיו דלא שייך שביתת כלים בתנור אלא בתנור המטלטל אבל במחובר לקרקע כקרקע דמי אינו מצווה על שביתת קרקע ולרב יוסף דמפרש טעם משנתנו משום שביתת כלים בתנור המטלטל מיירי עיין שם.

ולפ' זה כי היכי דלא יקשה מדיו לפי שלא הוזכר כלי [וכמו"ש בתוס' בסוף ד"ה אונין וכו' ע"ש] א"כ איך מקרה מתנור והלא לא הוזכר המטלטל ודלמא בתנור המחובר איירי. אלא ודאי עיקר קושייתו יא ליורה וזה שכתבו התוס' דבאונין הוזכר תנור וכן מה שכתבו שהתנור עושה מעשה כשמחממו כל סברות הללו שייכי ג"כ בצמר ליורה שהוזכר כלי.

וג"כ להכי כלי ראשון מבשל יותר מכלי שני לפי שחום הדפנות מחזיק החום ביותר. ועכ"פ עיקר הקושיא מצמר ליורה: והנה לפי מ"ש לעיל במתני' דלרב יוסף הא דמותר לב"ש צמר ליורה כדי שיקלוט העין ע"כ צריך לומר דמשום דלא עביד מעשה הוא.

דאל"כ נשאר קושיית הירושלמי מה מתהני דלתי' הראשון של הירושלמי משום דלא קפדי שייך רק אי הטעם משום גזירה ובמה דלא קפדי אינו בהול עליו ולא גזרינן אבל לרב יוסף אטו בשביל דלא קפדי לא שייך בו צביעה כל מה שהצבע תופס בה יותר בתמי'. וכן לתי' השני של הירושלמי [לפי מה שהגהתי לעיל דאילו עשה כן בשבת שמא אינו מתחייב לא יתורץ אלא אי הטעם משום גזירה וכמוש"ל אבל לרב יוסף קשה.

וע"כ צ"ל דמשום דלא עביד מעשה הוא. וא"כ עיקר ההצעה של הגמ' דב"ה אית להו שביתת כלים היינו משום מצודות ולפי זה משמע דלב"ש הוה ניחא אף באוזלי ואוהרי וא"כ מצודו' הוא דאורייתא [דהא באוזלי ואוהרי ליכא משום גזירה אלא ש"כ וכמוש"ל במתני'] וצמר ודאי אינו משום שביתה דא"כ אינו מועיל יקלוט העין.

וא"כ אינו רק מדרבנן ורש"י דפי' לב"ש מה שמונח בתוכו היינו מעש' פי' מדרבנן חשבוהו מעשה. וכיון דהוא מדרבנן שפיר הקילו בקליטת עין דשוב לא קפדי.

וא"כ קשה דאין הקדים שריית דיו וצמר לאונין שהם דרבנן כמו מוכרין לעכו"ם ועורות לעבדן ונקט מצודות שהיא דאוריית' באמצע הבבות: ומה שכתבתי דכוונת חו"י דמה שמונחים בתוכו מיחשב מעשה היינו מדרבנן על כרחין כן הוא. דאל"כ אלא דזה לב"ש מדאורייתא א"כ מדוע לא הקשה גם ללישנא קמא לב"ש מגיגית ושפוד ונר וקדרה.

אלא ודאי שהוא רק מדרבנן. וגיגית ונר וקדרה הוא דבר שאי אפשר ולא גזרו ביה רבנן ושפוד אין שבות במקדש: ולפי זה באוקימתא שני' דאמר לב"ש בין עביד מעשה ובין לא עביד מעשה אסור.

היינו מן התורה מדהקשה משפוד שהיא במקדש ואולי כיון דצליית הפסח הוא בירושלים אינו כמקדש וגזרו משום שבות ותדע שהרי עיקר ההיתר משום בני חבורה זריזים הם הא לא"ה היו גוזרין שמא יחתה. אבל עכ"פ מדלא הקשה כן לפירש"י והקשה ללישנא בתרא.

מכלל דללישנא בתרא גם בלא עביד מעשה הוא מן התורה א"כ לפי הגירסא שהגהתי בירושלמי הנ"ל קשה צמר ליורה מה יועיל שיקלוט העין. וצריך לומר דמשנתינו ג"כ באפקורי אפקר לה ובכל דבר מועיל הפקר.

וא"כ למה אסרי ב"ש וצ"ל משום גזירה וגם ב"ש אית להו גזירה גם ללישנא בתרא ולפי זה קשה מוגמר וגפרית מ"ט שרי ות' הגמ' דמנחי בארעא ומועיל לענין שביתת כלים. אבל לענין גזירה לא מהני: ונעמוד ג"כ על דברי המג"א בס' רנ"ב ס"ק כ' שרצה להוכיח דברחיים ליכא חיוב חטאת דאל"כ למה מוקי רבה משום השמעת קול הרי אף דסבר דטעמא דב"ש במשנה לאו משום שביתת כלים רק משום גזירה אכתי נימא דטעמא דרחיים ג"כ משום גזירה ועל זה תפסו עליו כל האחרונים אבן עוזר אלי' רבה פני יהושע תוספת שבת וגם אני זה שנים רבות כתבתי על מג"א שלי שדבריו נפלאו דאם יפרש ריחיים משום גזירה א"כ מוגמר וגפרית מ"ט שרי.

ואמנם עתה נתתי לבי ליישב דבריו. והנה בודאי כמו דקשיא ממוגמר וגפרית כמו כן קשה לכאורה מפותקין מים לגינה דמאן דס"ל גזירה גם בהא נגזור ואומר אני לא כן הוא דהנה בפותקין מים יש כאן ב' מלאכות האחד גוף עשיית החריץ שיש בו משום בונה.

והשני השקאת הגינה שהוא משום זורע. ומעתה על עשיית החריץ לא שייך גזירה דעד כאן לא גזרו אלא במלאכה הממחלת בע"ש ונגמרת בשבת שיאמר כשם שמותר הגמר בשבת כך מותר ההתחלה וכאן הרי החריץ נגמר כולו מע"ש ואין כאן גמר קנין בשבת כלל אמנם על השקאת הגינה יש לדון שהוא מתמלא כל השבת ואמנם אף אם יפתח מים

לגינה בשבת עצמה אם אין המים באים בכח ראשון אין בו חיוב חטאת שכבר פסק כחו וכמבואר בחולין דף ע"י ע"א) ולפי זה נוכל לומר דפותקין מים היינו רחוק מהנהר ואפי' בשבת ליכא חיוב חטאת ולכך לא גזרינן מע"ז: ובמוגמר וגפרית יש ג"כ מה שהכלים העליונים מתגמרין ומתגפרין.

ויש ג"כ מה שהאש בוערת בשבת בכלים התחתונים. והנה מה שמגמר כלים אפי' יעשהו בשבת אין כאן רק שבות של מוליד ריח אבל מה שהכלים מתגפרים אם הוא כפי' רש"י שהוא ציור בכלי כסף אם עושהו בשבת בכלים לאיזה צורך יש בו חיוב חטאת כי הצר צורה חייב משום כותב אבל אם נפרש שרוצה להביא בכלים ריח גפרית לאיזה צורך פשיטא שאפי' עושהו בשבת לית בי' חיוב חטאת ורש"י שפי' שעושה בכלי כסף המצוירים.

היינו לרבה דמוקי כב"ה דלא גזרו אבל אם נוקי כב"ש באמת לא נפרש על כלי כסף המצוירים [והנה בזמננו מביאים ריח גפרית לחביות שרוצים להכניס בהם יין לקיום ובזה ודאי ליכא גם בשבת חיוב חטאת]. ואמנם מה שבוערים גחלים כל השבת או הבשמים על הגחלים בזה יש בו משום מבעיר ולפי זה איכא למימר דב"ש סברי כר' יוסי דהבערה ללא יצאה ובדבר שאסור בע"ש רק משום גזירה שזה הוא הרחקה איכא למימר לאיסור כרת חששו ועבדו הרחקה ולאיסור לאו לא עבדו הרחקה וכן ברש"י במס' יבמות (דף קי"ט ע"א) בד"ה מה לי איסור לאו.

וא"כ דברי המג"א נכונים אלא דיש לדקדק לפי זה מנ"ל להגמ' באוקימתא שני' דלב"ש גם בלא עביד מעשה שייך שביתת כלים ומתוך כך צריך לדחוק בנר וגיגית וכו' דמפקיר ולאוקמי מוגמר וגפרית דמנחי אארעא. וכל הדוחק הזה נדחקו משום דמוקי ברייתא כב"ש.

וא"כ ע"כ לית להו לב"ש גזירה מדשרי מוגמר וגפרית וא"כ מ"ט דב"ש בכל הנך דמתני' וצריך לומר דגם בלא עביד מעשה שייך שביתת כלים עיין ברש"א. אבל לדידי דפותקין מים ומוגמר וגפרית לא שייך בהו גזירה א"כ מנ"ל להגמ' דלב"ש גם בלא עביד מעשה ודלמא טעמי' דב"ש במשנתנו משום גזירה: ונראה משום דר' אושעי' קאמר מאן תנא שביתת כלים ב"ש וקשה היכי רמיזא בדברי ב"ה דלית ליה שביתת כלים ולמה נוקי ברייתא דאתמר סתמא ובכל אשר אמרתי וכו' כב"ש.

בשלמא התוס' בסוף ד"ה ונימא מר דרבה מוקי שביתת כלים כב"ש ובעביד מעשה ושם ג"כ קשה מנ"ל לרבה דב"ה לית ליה שביתת כלים בעביד מעשה ובפרט לפי מ"ש התוס' שם דגם רבה מוקי מצודות דמתני' בלחי וקוקרי וא"כ היכן אשכחן לב"ה דמתיר בעביד מעשה. אמנם אמרתי רבה לשיטתו דאיהו ס"ל דהשמעת קול סברא גדולה היא א"כ הא גופא קשיא למה נקטה ברייתא רחיים לאיסורא והוה ליה להתנא דברייתא למימר מצודות דאוזלי ואוהרי לאיסורא דהא ברחיים איכא למיטעי משום השמעת קול ולא נדע מצודה ואי הוה נקט מצודה שוב ממילא הוה ידעינן רחיים בק"ו אלא ודאי שהאמת דדוקא רחיים אסירי משום השמעת קול ומצודות בכל מיני מצודות מותרים אפי' אוזלי ואוהרי א"כ, שפיר מוכח דלב"ה לית להו שביתת כלים אבל רב יוסף באוקימתא שניה דמוקי ברייתא כב"ש וא"כ על כרחין אינו מדקדק מדוע נקט רחיים ולא מצודות א"כ

מנ"ל לרב אושע'י דב"ה לית ליה שביתת כלים אלא על כרחין דסבר ר"א שאין שום סברא לחלק בשביתת כלים בין עביד מעשה או לא וא"כ על כרחין לית להו לב"ה שביתת כלים וממילא שפיר קאמר דב"ש בין דקא עביד מעשה או לא הכל אסור: ונחזור לראשונות.

למה שכ' לעיל דעיקר הצעת הגמ' דלב"ה אית להו שביתת כלים הוא משום מצודות: ומשמע דלב"ש הוה ניחא ליה מצודות באוזלי ואוהרי א"כ הוי מצודות דאורייתא ואיך הקדים שריית דיו וצמר ואונין שהם דרבנן כמו מוכרין לנכרי ועורות לעבדן ונקט מצודות שהוא דאורייתא ש באמצע הבבות: ומתחלה רציית לומר שזה כוונת רש"י בד"ה לא קעביד וכו' ולב"ש כיון דמנחי היינו מעשה.

וכבר נדחק בזה מהרש"א מי הכריחו לזה והלא ללישנא קמא דרב יוסף נוכל לומר דב"ש אית להו גזירה. ורציית לומר דרש"י רצה לפרש שיהיה כל ג' בבות דרישא לב"ש באוזלי ואוהרי.

אבל לפי מ"ש לעיל להוכיח מן הירושלמי דכוונת רש"י דלב"ש כיון דמנחי מחשב מעשה היינו מדרבנן ליכא למימר הכי] וכוונת רש"י בזה לתרץ ע"פ הצריכותא דעביד הר"ן לכל הני בבי דמשנתנו עיין עליו. ומצודות לב"ה איצטריך להתיר אפי' בעביד מעשה קשה לאוקימתא קמייתא דמוקי בלחי וקוקרי למאן איצטריך ולהכי פירש"י דלב"ש כיון דמנחי מחשב מעשה וא"כ לחי שהוא חכה ואין הדג מונח בתוכו לא הוה ידעינן לב"ש [עד כאן מצאתי]: רש"י ד"ה מוגמר וגפרית וכו' והה"ד לכל הני דמתני' וכו'.

לכאורה הם כדברים שאין בהם צורך שהרי אנו רואים מפורש בגמ' שמקשה אחר כך מהני דמתני'. ומאי בעי רש"י בזה ונראה כוונת רש"י בזה על שלשה דרכים הא' שרש"י ראה שאמר והשתא דאמרת לב"ה אית להו שביתת כלים ופירש רש"י דע"כ הך מתני' היא כב"ה מדשרי בהנך.

ועל זה היה קשה לרש"י כיון דעיקר הוכחתו דהוא כב"ה ממה דשרי מוגמר וגפרית וזה תינח אם לב"ה היה ניחא ליה שריותא דמוגמר וגפרית אבל המקשה הזה שהקשה גם לב"ה מוגמר וגפרית מ"ט שרי א"כ היא גופא מנ"ל דהך ברייתא ב"ה דלמא ב"ש הוא ואי משום שריותא דמוגמר וגפרית הרי גם לב"ה לא ניחא ולכן פירש"י והה"ד לכל הני דמתני' שזה עכ"פ ידע שאין שום מקום לחלק בשביתה בין מוגמר להני דמתניתין וא"כ על כרחין ב"ה הוא: הדרך הב' הוא עפ"י מ"ש התוס' בד"ה אונין וכו' הא דנקט אונין טפי מדיו כו' משום דהתם פשיטא דליכא מעשה אבל באונין וכו' ועוד בהנך לא הזכיר כלים.

והנה דברי התוס' יספיקו בקושית אונין אבל בקושי' מוגמר שג"כ הכלי אינו עוש' שום מעש' כמו בדיו וכמו כן לא הזכר שם כלי וא"כ המקשה הזה לא אסיק אדעתיה סברת של התוס' א"כ למה הקשה ממוגמר ולא הקשה מדיו אלא דהא ל"ק דרוצה מתחלה להקשות מבריייתא גופא מרישא לסיפא אבל עכ"פ הי' דעתו להקשות אח"כ מדיו ג"כ אלא כאשר תירץ לו משום דלא עביד מעשה שוב הוה ניחא לי' דיו ודילג רישא דמשנתנו והקשה מאונין.

וזה כוונת רש"י מוגמר וגפרית והה"ד לכל הנך דמתני' כל הנך דייקא אף שאח"כ לא הקשה רק מאונין ומצודות ולא הקשה מדיו היינו אחר ששמע התירוץ שעל מוגמר אבל לעת הזאת שהקשה ממוגמר הי' דעתו דקשה מכל הנך דמתני' אפילו מדיו: הדרך השלישי ע"פ מה שכתב לעיל בגמ' דבשביל קושית מוגמר וגפרית לא הי' צריך להקדים דלב"ה אית להו שביתת כלים דאף אי מוקמת לה כב"ש קשיא רישא אסיפא וזה הי' ק"ל לרש"י ולכן פירש"י והה"ד לכל הנך דמתני' הי' בדעתו להקשות תיכף ובשביל הנך דמתני' הקדים דלב"ה אית להו שביתת כלים: תוס' ד"ה ונימא מר וכו' דרבה סבר דברייתא דשביתת כלים ב"ש והיכא דעביד מעשה אבל וכו' ומצודות דמתני' בלתי וקוקרי.

יש להקשות כיון דלרבה לב"ש לחוד הוא דאית להו שביתת כלים וב"ה לית להו וסברי שפולגתא בין ב"ש וב"ה בשביתת כלים א"כ מי הכריחם לומר דדוקא בעביד מעשה אית לי' לב"ש שביתת כלים דבשלמא רב יוסף ללישנא קמא דמוקי שביתת כלים כב"ה על כרחין מוכרח לחלק בין עביד מעשה או לא דאל"כ מוגמר וגפרית ואונין ומצודות למה שרי לב"ה אבל רבה דמוקי ברייתא דמוגמר וגפרית כב"ה למה לו לחלק לב"ש בשביתת כלים בין עביד מעשה אי לא עביד מעשה ולא עוד אלא שעל ידי זה הוכרחו לחדש לב"ש טעם גזירה ופליגי בתרתי בגזירה מבע"י אטו משתחשך ובשביתת כלים.

והלא טוב לומר דב"ש אית להו כל גווני שביתת כלים אפי' בלא עביד מעשה וממילא פליגי רק בשביתת כלים ולא בדבר אחר: גם מה דסיימי התוס' דלרבה מצודות דמתני' בלחי וקוקרי הדבר יפלא דלרבה נוכל לומר דמצודות דמתני' בכל מיני מצודות מיירי דלב"ש בודאי דבכולהו אסור ולב"ה בכולהו מותר שהרי כתבו התוס' דרבה מוקי שביתת כלים כב"ש ובעביד מעשה מכלל דלב"ה אפי' בעביד מעשה לית להו שביתת כלים גם מה ענין לזה במה דכתבו דרבה ס"ל דשביתת כלים ב"ש היא ובעביד מעשה: ונלע"ד עפ"י מה שכתבתי לעיל במתני' דעיקר דברי התוס' דמוקי לה בחורשין היינו לרב יוסף אבל לרבה אין הכרח לאוקמי בחורשין וכפי מה שתירצתי לעיל קושית בני הבחור מ' ישראל.

והנה רבה ס"ל דדוחק לאוקמי משנתנינו בחורשין וא"כ אי ס"ד דס"ל לב"ש שביתת כלים אפי' בלא עביד מעשה וא"כ הדרא קושית התוס' לדוכתא מה מועיל כדי שיצודו וכי יודעאימתי יצודו אלא ודאי דלית להו לב"ש שביתת כלים בלא עביד מעשה ואין האיסור רק משום גזירה וכיון שיש שהות שיצודו אבע"י לא שייך גזירה אלא דלפי זה קשה הא אכתי צריך לאוקמי בחורשין דאל"כ תינח בלחי וקוקרי שרי בכדי שיצודו מבע"י אבל באוזלי ואוהרי דודאי שייך לב"ש שביתת כלים [וכמו"ש לעיל במתני' מה מועיל בכדי שיצודו אם לא מיירי בחורשין ולכן סיימו דרבה באמת מוקי למצודות דמתני' בלחי וקוקרי ואין הכוונה משום ב"ה דהרי לב"ה כל גווני מצודות מותרים דלב"ה לית להו שביתת כלים אפילו בעביד מעשה אבל הכוונה דבאוזלי ואוהרי לא מועיל לב"ש כדי שיצודו: עוד נלע"ד כוונת התוס' במה שכתבו דמוקי בלחי וקוקרי עפ"י מ"ש לעיל במתני' [לחלק בין אוזלי ואוהרי ובין לחי וקוקרי] דאם במצודות מיירי באוזלי ואוהרי לא שייך משום גזירה דהרי אף אם עביד משתחשך אין כאן חיוב חטאת שהרי אין המלאכה נעשית על ידו לבדו שהרי הכלי גומר המלאכה אבל בלחי וקוקרי

נעשה הכל על ידו לבד וא"כ באוזלי ואוהרי שייך רק שביתת כלים ובלחי וקוקרי שייך גזירה.

ומעתה אם איתא דלרבה מצודות מיירי בכל גווני א"כ על כרחין אית להו לב"ש שביתת כלים מדאסרי אוזלי ואוהרי ולמה לי לרב יוסף להביא הברייתא ואי משום דמשנתנו אין ראי' רק בעביד מעשה א"כ גם בברייתא איכא לשנויי דמיירי בעביד מעשה. ועוד נלע"ד דעכשיו יש לנו חומר בלחי וקוקרי מאוזלי ואוהרי דבלחי וקוקרי הטעם משום גזירה א"כ אפי' מפקיר להמצודה אסור אבל באוזלי ואוהרי שאין שייך גזירה והאיסור רק משום שביתת כלים א"כ במפקיר להמצודות שרי גם לב"ש ואיך יכלול במשנה אין שורין וכו' ואונין דלרבה ודאי הטעם משום גזירה שהרי בלא עביד מעשה ליכא גם לב"ש שביתת כלים וכיון שהטעם משום גזירה לא מהני הפקר וא"כ איך נקט כולהו בחדא מחתא אלא ודאי דלרבה מצודות מיירי בלחי וקוקרי: ובזה עמדתי על דברי רש"י בד"ה לא קא עביד וכו' ולב"ש כיון דמונחין בגווייה היינו מעשה די' וכבר כתבתי לעיל דכבר נדחק בזה הרש"א דמי דחקו לרש"י בזה דהרי ללישנא קמא דרב יוסף הך ברייתא כב"ה וא"כ איכא למימר דב"ש אית להו גזירה ובאמת גם במוגמר וגפרית אסרי ב"ש וגם טעם אונין לב"ש משום גזירה ולדידי נחא דא"כ קשה המקשה שהקשה ממצודות א"כ הי' סבור דמיירי באוזלי ואוהרי ואפ"ה לא הוי קשה לי' אלא עפ"י הקדמתו שהקדים והשתא דאמרת לב"ה אית להו שביתת כלים דאורייתא דמשמע אי ב"ה לית להו שביתת כלים הוה ניחא והרי אעפ"כ הי' קשה לב"ש דבאוזלי ואוהרי ליכא איסור במפקיר ובאונין איכא איסור אפי' במפקיר אלא על כרחין שהי' סבור דלרב יוסף לית לי' גזירה כלל לב"ש וגם אונין ליכא איסור במפקיר וא"כ למה באינו מפקיר אסור לב"ש אלא ודאי דלב"ש כיון דמנחי היינו מעשה דילי': ובמה שכתבתי נחא לי מה שכ' המג"א בס' רנ"ב ס"ק כ' שהבאתי לעיל להוכיח מדברי התוס' דברחיים אפי' עביד בשבת ליכא חיוב חטאת דאל"כ למה לי לרבה למימר השמעת קול נוקי משום גזירה שהרי רבה ס"ל טעמי' דב"ש משום גזירה ונדחק המג"א עצמו מדברי התוס' במשנתנו בד"ה אין פורסין שכתבו דבמצודה איכא חיוב חטאת אף דאתי ממילא עיין שם.

ולדידי ניחא דמידי דאתי ממילא שאין הכלי עושה שום מעשה הוא דאיכא חיוב חטאת ובמצודה שכתבו התוס' דאתי לידי חיוב חטאת מיירי דוקא בלחי וקוקרי אבל ברחיים שהכלי עצמו עושה מעשה [אדרבה] ליכא חיוב חטאת על האדם: אלא שדברי המג"א לכאורה עדיין חסרי הבנה. מלבד הקושיא שנתקשו בדבריו כל האחרונים האלי' רבא ואה"ע ופ"י ותוס' שבת כאשר הבאתי לעיל.

ועיי"ש מה שתי' שם דבהנך דברייתא ליכא בהו גזירה אבל עדיין ק"ל דאפי' יהיבנא סברתו דתייתי ברייתא כב"ש אף דאית לי' גזירה מ"מ כיון שהוא מקשה על רבה דנוקי ברייתא זו כב"ש א"כ לא הועיל כלום בסברתו דברחיים ליכא גזירה מ"מ שביתת כלים ודאי דאיכא ברחיים שהכלי ודאי עושה מלאכה גמורה שטוחן החיטים וא"כ מה הועילו התוס' שכתבו בסוף הדבור דרבה מוקי שביתת כלים כב"ש ובעביד מעשה והרי אכתי קשה נוקי משום שביתת כלים וכב"ש שהרחיים עושים מעשה.

ונראה כוונתו דודאי על רבה ליכא קושיא דנוקי כב"ש כיון דלדידי ס"ל השמעת קול סברא נכונה א"כ יותר טוב דנוקי כב"ה אלא דברי המג"א הם כך דלרב יוסף דמוכח דהשמעת קול סברא גרועה היא ויותר טוב לאוקמי כב"ש קשה למה הביא הברייתא ומה חסר לו להביא מהמשנה דאסרי ב"ש ואין לדחות דמשנתנו משום גזירה דתיתי מהי תיתי אכתי נימא דאסרי ב"ש רחיים כשם שאסרו אונין ומצודה ודיו: אלא כיון שעיקר דברי המג"א לרב יוסף א"כ מה הוקשה לו מדברי התוס' במצודה והרי דברי התוס' במצודה עיקר הקושיא לרבה אבל לרב יוסף דמוקי משום שביתת כלים אין אנו מוכרחים כלל לומר שיש במצודה חיוב חטאת וכמו"ש לעיל במשנתנו בתוס' שם] וא"כ לרב יוסף שפיר ליכא ברחיים חיוב חטאת.

אמנם לפי מ"ש ניחא דאכתי לא היה צריך רב יוסף להקדים הברייתא רק להוכיח ממשנתנו דלב"ש רחיים אסור דממ"נ אי ס"ל לב"ש שביתת כלים א"כ יש איסור ברחיים ומשום שביתת כלים ואי ס"ל לב"ש במשנתנו משום גזירה א"כ על כרחך יש במצודה חיוב חטאת וממילא דגם ברחיים איכא חיוב חטאת: ע"כ תוס' ד"ה ולב"ש אע"ג דלא קא עביד מעשה וכו' השתא דטעמא דב"ש משום שביתת כלים הנך ג' בבות קמייתא וכו' ולכאורה דבריהם תמוהים.

דהרי גם אי הטעם משום גזירה דהיינו לרבה גם כן חלוקים ג' בבות קמייתא דבהם הטעם משום גזירה משני בבות אחרונות דבהו לא שייך גזירה דהרי אפ"ל בשבת אין כאן רק שבות וכמו"ש התוס' במשנתנו אלא הטעם משום דמיחזי כשלוחו. ואפשר לומר דכוונת התוס' לא מיבעי' לרבה ודאי חלוקים ג' בבות ראשונות בטעמם משני בבות בתרייתא אבל לרב יוסף שהטעם משום שביתת כלים א"כ אפשר דאינן חלוקים דאולי מה שהעורות מתעבדין ג"כ יש בו משום שביתת כלים ואי הוה אמרי' כן קשה ממוגמר וגפרית דמה מועיל מה דמנחי בארעא וכמו"ש התוס' לכן כתבו דגם לרב יוסף חלוקים ג' בבות ראשונות משני בבות אחרונות: ועוד נ"ל כוונתם דלרבה דמוקי משום גזירה אף דחלוקים בטעמם אבל שווים הם במדרגה דכולהו הני חמש בבות דאסרי ב"ש היא רק מדרבנן אבל לרב יוסף חלוקים אפ"ל במדרגה דג' בבות ראשונות אסרי ב"ש דבר תורה אבל ב' בבות אחרונות הוא רק דרבנן: ובמ"ש נלע"ד ליישב נמי מה דכ' התוס' לעיל ע"א סוד"ה ונימא וכו' דרבה מוקי מצודות דמתני' בלחי וקוקרי וכבר כתבתי לעיל דמי הכריחם לזה והלא לרבה נוכל לומר דמצודות דמתני' בכל מיני מצודות איירי ע"ש.

ונראה דהנה כבר כתבתי לעיל בריש סוגיין דלרבה דהטעם הוא משום גזירה הא דהתירו ב"ש בצמר ליורה כדי שיקלוט העין משום דכאן ליכא גזירה שמא יעשה כן בשבת וכמו"ש לעיל בשם הירושלמי אלו עשה כן בשבת וכו' ולשיטת רב יוסף שהטעם היא משום ש"כ ע"כ צמר ליורה אינו משום ש"כ דא"כ אינו מועיל יקלוט העין ועל כרחין צריך לאוקמי גם לב"ש צמר ליורה משום דלא עביד מעשה ורש"י דפי' לב"ש מה שמונח בתוכו מחשב מעשה היינו מדרבנן חשבוהו מעשה ולכן הקילו בקליטת עין משום דשוב לא קפדי והא דהקדים הש"ס לומר והשתא דאמרת לב"ה אית להו ש"כ וכו' משום דלא עביד מעשה היינו משום מצודות אבל לב"ש הוה ניחא אף באוזלי ואוהרי וא"כ הוי מצודות דאורייתא וצמר ודאי אינו אלא מדרבנן וכנ"ל: ומעתה אם הי' רבה מפרש

מצודות דמשנתינו באוזלי ואוהרי א"כ הרי אסירי מן התורה ודיו ואונין ודאי מדרבנן משום גזירה דהרי לרבה היכא דלא עביד מעשה לא ס"ל לב"ש ש"כ ולפי זה קשה סדר שעירב איסור תורה בין איסור דדבריהם דתרי בבי קמייתא הם מדבריהם וכן תרי בבי בתרייתאובבא מציעתא הוא דבר תורה והיה לו להתחיל במצודות ואח"כ דיו ואח"כ אונין ואח"כ מוכרין לעכומ"ז ואח"כ עורות דאז היה מסדר כל הני שהם דרבנן יחד ולכן כתבו התוס' דרבה מוקי מצודות דמתני' בלחי וקוקרי שהם ג"כ רק דרבנן משום גזירה: דף י"ט ע"א.

תוס' ד"ה ר' ישמעאל וכו' פי' וכו'. וקשה לר"י היכי מוכח וכו' ודלמא סברי כב"ה.

ונלע"ד לקיים פירש"י דריב"ח סבר דשביתת כלים לב"ה דאורייתא היכא דעבד מעשה וקורות בית הבד ועיגולי הגת מיקרי עביד מעשה שהם מכבידים למטה וסוחטים את הזיתים והענבים וא"כ אפי' לב"ה אסור משום שביתת כלים ואי לאו דמה דאתי ממילא שפיר דמי ואפילו אדם עצמו רשאי לעשותו מן התורה וק"ו הכלי אף שבאדם אסור מדרבנן בכלים לא גזור: ור"ע סבר דבאדם איכא חיוב חטאת.

ואסור גם בכלים מן התורה ושניהם כב"ה: והא דלא משני כדמקשה ור"א מ"ט לא אמר כריב"ח היינו משום דלית ליה שביתת כלים דקשה דלר' יוחנן דמחוסרין דיכה לכ"א אסור א"כ בין לר"ע ובין לר"י אית להו שביתת כלים וקשי' משנתינו ושום והרי אפי' לב"ה ראוי לאסור משום שביתת כלים: ועוד שאם משנתינו מיירי אפילו במחוסרין דיכה מנ"ל לר' יוחנן דר' ישמעאל אינו סובר כמשנתינו: ונראה דהכל מתורץ בחדא מחתא דעדיפא משני מר"א.

הוכיח לסתור דברי ריב"ח לגמרי דהא ר' יוחנן אמר במחוסרין דיכה דכ"ע ל"פ והני כמחוסרין דיכה ואיך התיר במשנתינו אלא ודאי דיגמור ולא יגמור דר"ע ודר"י אין הפירוש שיניחנו אלא כשאר פירושים והיינו בשבת כפי' התוס' וא"כ במחוסר דיכה] אין ראייה מדברי ר' ישמעאל דדוקא אתי ממילא ורש"י שפי' יגמור היינו לריב"ח.

[ליקוט]: סליק פרק ראשון פרק שני במה מדליקין דף כ"א ע"א גמ'. אמר ר"ה פתילות ושמנים שאמרו חכמים וכו' אין מדליקין בהם בחנוכה הא דקדייק לומר שאמרו חכמים ולא קאמר סתם שאין מדליקין נראה דלעיל קאמר רב ברונא חלב מהותך וקרבי דגים שנימוחו אדם נותן וכו' אבל אינו מהותך לא דגורי' אפי' נתן לתוכו שמן ול"ק הא הוי גזירה לגזירה מהותך אטו שאינו מהותך ושאינו מהותך שמא יטה די"ל דגזירה פשוטה היא כמו"ש תוס' בדף כ"ג ע"ב ד"ה גזירה יו"ט ותוס' ישינים כאן ולהכי אתי לאשמועי' לענין חנוכה דדוקא אותן שאמרו חכמים ותו לא.

דלענין שבת גזרינן קרבי דגים שנימוחו אטו לא נימוחו ולא נימוחו אטו שמא יטה אבל לענין חנוכה מותר דאין אסור אלא מה שאמרו חכמים אבל חלב שלא מהותך וקרבי דגים שלא נימוחו ונתן לתוכו שמן כל שהוא הוי גזירה לגזירה דשמא יפגע ולא ידליק לא הוי פשוטה כ"כ. וא"ל הא קתני במתני' ולא בחלב מבושל הא כבר פי' הר"ן דמבושל לאו היינו מהותך דמהותך היינו כשלוקח הטבח החלב מבטן הבהמה: שם פתילות

ושמנים וכו' אין מדליקין בהם במקדש צ"ע הא דנקט ושמנים דפסול למקדש דהא לא כשר במקדש אלא שמן זית בלבד: דף כ"ג ע"ב גמ'.

ובשבת מ"ט לא מתוך שמצוה עליו לשרפו גזרה שמא יטה. וברש"י ד"ה שמצוה עליו לבערו דלמא אתי לידי תקלה דאכילה.

ולקמן (דף כ"ה ע"א) פירש"י שמצוה לבערו משום דדמיא לקודש ועוד משום תקלה. הרי שפי' רש"י תרי טעמי וכאן החליט רש"י וכתב משום תקלה.

ונראה דסובר רש"י ששריפת קדשים שנטמאו הוא ג"כ דוקא ביום כמו נותר וכן הוא בספרי ולא כדמשמע מדברי הרמב"ם בסוף הל' פסולי המוקדשין פי"ט ה' ה' דדוקא נותר ופיגול הוא דנשרפין ביום ומעתה אי מצות שריפת התרומה הוא משום דדמי לקודש א"כ בלילה ליכא מצוה בשריפתה. אלא שאם מדליקה ביום לא איכפת לן במה שדולקת בלילה וממילא דולקת אבל שיטה בלילה כדי למהר שריפתה אפי' ישכח שהוא שבת מ"מ כיון שהוא לילה לא יטה למהר שריפתה שזה המהירות הוי כמו ששורף בלילה ואין שריפת קדשים בלילה ולכן פירש"י כאן שמצות שריפת תרומה לא משום לתא דקודש אלא משום תקלה [וע' עוד לקמן]: אלא מעתה ביו"ט לשתרי גזרה וכו' ור"ח אמר וכו'.

הנה באיסור שמן שריפה ביו"ט דלרבה משום גזרה אטו שבת ולרב חסדא משום דאין שורפין קדשים ביו"ט וסיפא דמתני' פירושא דרישא היא. הנה מלבד החומרא דרבה יותר מרב חסדא בכל שבתות השנה ביו"ט עצמו ג"כ מחמיר רבה טפי דאילו לרב חסדא אין האיסור אלא בליל יו"ט אבל מבעו"י שרי שהוא מבעירו בחול וממיל' דולק ביו"ט ולרב' דאמ' גזר' יו"ט אטו שבת אסו' גם מבעו"י: ולפי זה נוכל לומר דגם רבה סבר אין מדליקין בש"ש ביו"ט והא דמקשה ליה אביי אלא מעתה ביום טוב לשתרי היינו מבעו"י וסיפא דקתני אין מדליקין לרבה דלא פירושא קמפרש א"כ מסתמא דומיא דשמן שריפה דרישא דשבת דאסור היינו מבעו"י ה"נ אין מדליקין דסיפא היינו מבעו"י ואהא הקשה דמבעו"י לשתרי ומשני גזירה יו"ט אטו שבת: ולפי זה לא הקשו התוס' כלום בד"ה גזרה יו"ט אטו שבת מה שהק' הר' אליעזר דהכא מפרש רבה משום גזרה ולקמן מפי' מקרא וכו' וכן בדף כ"ד ע"א ד"ה גזרה יו"ט וכו' שהקשו מהא דתנן וכו' ועל החלה שנטמאת וכו' דהתם לא שייך בה למגזר יו"ט אטו שבת וכו' ג"כ לא הקשו כלום: אמנם על כרחין רבה לית ליה הך דאין שורפין וכו' דאי אית ליה א"כ לא הקשה אביי כלום לרבה דביו"ט לשתרי ועיין בתוס' מ"ש בשם הרשב"א דעיקר הקושיא שע"כ ביו"ט ג"כ הטעם משום שמא יטה דאל"כ לא שייך הכא במס' שבת דיני יום טוב.

והנה נוכל לומר דבודאי ביום טוב עצמו שייך אין שורפין ביו"ט אבל להדליק בעיו"ט מבעו"י לא שייך אין שורפין שהוא אינו שורפו ביו"ט אלא מדליקו מעיו"ט וממילא הוא מתבער ביום טוב הן אמת שדעת הירושלמי שגם זה אסור מן, התורה מטעם שאין קדשים מתבערים ביו"ט ורוצה ליתן טעם שאין מדליקין בשמן שריפה בשבת לפי שאף שמדליקו בע"ש מ"מ מתבער הוא בשבת אמנם תלמודא דידן בודאי לא ס"ל טעם זה דאל"כ הרי טעם שמן שריפה פשוט ולא הוצרכו רבה ורב חסדא לטעמים שלהם אבל זה ודאי שהמטה הנר בשבת הרי הוא מדליק בשבת שהרי הוא חייב משום מבעיר וכן

לפי זה המטה הנר ביו"ט הרי הוא כמבעיר ביו"ט אלא שביו"ט אין איסור להבעיר הנר אבל כשמדליק שמן שריפה מעיו"ט אנו חוששין מתוך שמצוה עליו לבערו שמא יטה ביו"ט ונמצא מבעיר קדשים ביו"ט.

וא"כ הרי הטעם דסיפא דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט הוא ממש הטעם שמא יטה כמו רישא דבמה אין מדליקין ושייך שפיר כאן בפרק זה ונסתר קושיית אביי: ולכן נלע"ד דאביי לא ס"ל כסברת הירושלמי דתרומה כיון שנטמאת הוי כמו שעבר זמנה ויהי' שריפתן בין ביום ובין בלילה אלא ס"ל דלא שייך בתרומה עבר זמנה ואי ס"ד דילפי' תרומה מקדשים א"כ כשם שקדשים אין נשרפין אלא ביום כך תרומה לא תשרף אלא ביום.

אלא כיון שהוא מדליקה ביום אף שהיא דולקת כל הלילה לא מיקרי מבעיר בלילה וכמו שפירשתי לעיל בדברי רש"י. ואמנם אי אמרי' שמא יטה א"כ בכל יום יהי' אסור לשרוף שמן שריפה שיומשך דליקתו בלינה שמאיטה ונמצא שורף בלילה ואין שורפין קדשים בלילה: ומאי איריא שבת אפי' חול כה"ג שיומשך אורו בלילה ג"כ אסור ושפיר הקשה ביום טוב לשתרי אפי' ביום טוב עצמו ונמצא גם הקושיות של התוס' עולים כהוגן: ועוד נלע"ד דעל כרחין אי אמרי' דתרומה לא שייך עבר מצותה ואי ילפינן לה מקדשים ממילא אינה נשרפת בלילה א"כ לא שייך כלל למגזר בשבת שמא יטה שהרי עיקר החשש שישכח שהוא שבת ויטה.

אבל על כרחין לא ישכח שהוא לילה ואיך יטה כדי למהר שריפתה והרי רואה שהוא לילה ואין שריפת תרומה בלילה ואם ישכח שהוא תרומה א"כ למה יהי' בהול לשרפו ולמה יטה. אלא ודאי דלרבה אין בתרומה לתא דקדשים כלל.

ומה שאומר שמצוה עליו לבערו היינו משום תקלה כפירש"י ודו"ק: ובזה אין אנו צריכים לסברת הרשב"א בתוס' שעיקר קושית אלא מעתה הוא שאין מקום למשנת אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט כאן במס' שבת ולדידי אלא מעתה היינו דמדברי רבה מוכח דלא גזרינן משום לתא דקדשים: אמנם בעיקר הוכחה שהוכחתי דע"כ ליתא משום לתא דקדשים דאל"כ לא שייך בליל שבת שמא יטה יש לדחות.

דלפי הנראה אף דיש בו משום לתא דקדשים היינו לענין ביעורו ביום טוב אבל לענין שריפתו בלילה לא גזרינן תרומה אטו קדשים והוא ע"פ מ"ש בהג"ה של משנה למלך פ"א מה' יו"ט דאף דגם באיסור לאו עבדו הרחקה כמו באיסור כרת מ"מ היינו דוקא באיסור לאו שיש בו מלקות אבל אם אין בו מלקות לא עבדו הרחקה ומעתה שריפת קדשים ביום של יו"ט שיש בו מלקות משום לא תעשה כל מלאכה עבדו הרחקה בשריפת תרומה ביום אבל שריפת תרומה בלילה לא גזרו אטו קדשים דגם שריפת קדשים בלילה ליכא מלקות ואין כאן רק לאו הבא מכלל עשה ביום הוא שורף ולא בלילה.

אמנם בירושלמי משמע דגם לענין לילה מדמינן תרומה לקדשים וז"ל מעתה אין מדליקין שמן שריפה על שם שאין שורפין את הקדשים בלילה וכו' עד כאן שנטמאה נמי שעבר זמנו ע"ש וקשה הן אמת שמועיל תירוצו דלא גזרו לענין שריפת תרומה בלילה אטו קדשים משום שאפילו קדשים עצמם אם עבר זמנם מותרים לשרוף בלילה

אבל אכתי גוף ההנאה המותרת בתרומה טמאה למה לא גזרו אטו קדשים טמאים אותן שהיו מותרים קודם שנטמאו שיהנה מהם גם אחר שנטמאו כמו תרומה: ונראה דדעת הירושלמי לא משום דגזרינן תרומה אטו קדשים אלא סובר שתרומה כיון שאיקרי קודש דינו כקודש ומדאורייתא אסור לבערו ביום טוב וכמו כן הי' אסור מן התורה לבערו בלילה אלמלא שע"י טומאתו מיקרי עבר זמנו אבל לאסרו בהנאה מן התורה אי אפשר כמבואר בסוגיא כאן דאמרה תורה בשעת ביעורי' ליתהני מיניה: אלא דאם יסבור הירושלמי שתרומה מדאורייתא אינה נשרפת ביו"ט א"כ קשה הא דאמרי' שם אמר ר' אבהו שנה לי ר' יונתן בן עכמאי בת כהן שהיתה עומדת ע"ש עם חשיכה ובידה נר ובתוכו שמן שריפה הרי זו מוספת לתוכו שמן חול כל שהוא ומדלקתן והנה לקמן יתבאר דלהכי מהני כשנתן לתוכו שמן חול דשוב ליכא למיחש לא משום לתא דקדשים ולא משום שמא יטה וכמו שיבואר שם.

וכל זה אי תרומה משום גזירה דקדשים אם הוא מן התורה אין שום תועלת לא בנתינת שמן של חול ולא במה שהוא עם חשיכה: אמנם חוץ לשיטת הירושלמי נראה עפ"י מ"ש לעיל דלהכי לא גזרו שריפת תרומה בלילה אטו קדשים דהא גם בשריפת קדשים בלילה ליכא מלקות וכמ"ש הג"ה של משנה למלך שהבאתי לעיל דבדבר שאין באיסור לאו מלקות לא עבדו הרחקה.

ומעתה גם באיסור הנאת קדשים טמאים הוא רק ק"ו ממעשר הקל כמבואר בתוס' [לקמן דף כ"ה ע"א ד"ה ביו"ט וכו'] ואין מזהירין מן הדין ולית בי' מלקות ואף דהיקשא הוא מ"מ לדעת הרמב"ם ליכא בשום איסור הנאה מלקות וכבר מבואר זה אצלנו במקום אחר וא"כ קדשים שהיו מותרים קודם שנטמאו וכבר יצאו מידי מעילה שוב אף שנטמאו ואסורים בהנאה מן התורה מ"מ מעילה לית בהו ועל שאר איסורי הנאה אף שהם בל"ת ליכא מלקות ולכך לא גזרו תרומה אטו קדשים: תוס' ד"ה גזירה וכו' וא"ת בכל השמנים שאין מדליקין בהם נגזור יו"ט אטו שבת וי"ל וכו' ולענ"ד נראה במה שיש לדקדק עוד דאיך שייך לגזור בהדלקת נר יו"ט אטו שבת הא סתם הדלקת נר יו"ט הוא בליל יו"ט עצמו ואיך שייך לאסור אטו שבת ואטו מי שייך הדלקה בליל שבת כלל.

ולגזור ליל יו"ט אטו הדלקת ע"ש מבע"י לא גזרו רק בדדמי ולגזור ערב יום טוב אטו ע"ש י"ל הדלקה בעיו"ט מבע"י מלתא דלא שכיחא ולא גזרו ועוד כיון שבלילה ליכא למיגזר ואם נאסור מבע"י ונתיר בלילה הוה לי' מלתא דרבנן כחוכא. וכל זה בשאר שמנים אבל בשמן שריפה אי אפשר בלילה בלא"ה משום שאין שורפין קדשים ביו"ט ולהכי דוקא בשמן שריפה גזרו יו"ט אטו שבת ולא בשאר שמנים: בא"ד אא"ב דמיירי ביו"ט שחל להיות בע"ש וטעמא לפי וכו' דהא מה שייך יו"ט למיתני הכא וכו'.

יש להקשות ואטו לרב חסדא מי ניחא הן אמת דמשנה דלקמן אין מדליקין וכו' שייכא להך מתני' לפרש טעמא ולא בשמן שריפה. אבל היא גופה קשיא.

מה מקום ללא בשמן שריפה במס' שבת כיון שאין הטעם משום שבת כלל אלא דמיירי ביו"ט שחל להיות ע"ש והטעם משום איסור יו"ט ולא משום איסור שבת ומה מקום לדין זה כלל: וכבר רציתי לומר שעל משנתנו לא קשיא שבא להשמיענו דין לדיני שבת והוא עפ"י מה שמבואר בדברי רמ"א באו"ח סי' רס"ד סעיף א בהגה דאם יש נר אחד

מדברים המותרים מותר להשתמש אצל נרות האחרים שהם משמנים האסורים דשוב לא גזרינן שמא יטה כיון שיש נר א' יפה.

והנה הא ודאי דבשמן שריפה לכל מר כדאית ליה רבה ור"ח לא מהני מה שיש נרות אחרים דלר"ח שמיירי ביו"ט לענין איסור שריפת קדשים ביו"ט מה מועיל מה שיש עוד נרות ואפי' לרבה שהטעם שמא יטה מ"מ הרי אין חשש הטיה זו בשביל חשכת אור הנר אלא הטעם משום שמצוה לבערו וזה שייך אפי' יש עוד הרבה נרות.

וקמ"ל משנתינו דגם שאר שמנים דומיא דזה ולאפוקי מדעת רמ"א: ולדעת רמ"א ג"כ יש לתרץ ואדרבה שאר שמנים מיירי דליכא נר אחר ואז הוה אמינא שיהא מותר אפי' שמן שריפה אפי' ביו"ט שחל ע"ש. והוא ע"פ המתבאר בירושלמי שהבאתי לעיל אמר ר' אבוה שנה לי וכו' בת כהן שהיתה עומדת ע"ש עם חשיכה ובידה נר ובתוכו שמן שריפה הרי זו מוספת לתוכו שמן חול כל שהוא ומדלקתן.

והנה דברי הירושלמי צריכין ביאור. דמה מועיל שמן כל שהוא ובין לטעם רבה ובין לטעם רב חסדא אין תועלת וק"ו לדעת הירושלמי עצמו שמה שדולק בליל שבת אף שהודלק מבע"י מקרי מתבער בשבת ואסור לבער קדשים ביו"ט וק"ו בשבת.

ומה שרצה המפרש בתוספות שם לפרש הטעם משום ביטול הם דברי תימה דמה מועיל ביטול שמן כל שהוא ואטו בכל שהוא יש כדי ביטול: ואמרת שכוונת הירושלמי עפ"י דברי התוס' לקמן (דף כ"ד ע"ב) בד"ה לפי וכו' דבתרומה לא שייך איסור שמן שריפה ביו"ט שהרי הוא נהנה ומשתמש לאורו ולא גרע משמן חולין אלא שגזרו תרומה אטו קדשים ע"ש.

ואמרת שפירושו שהגזירה היא שהרואה לא ידע שמדליק לצורך הנאתו ויסבור שאינו מדליקו רק למצותו לשרפו ויאמר כשם ששריפת תרומה מותרת למצותו הה"ד שריפת קדשים. וזה שייך אם אינו נותן לתוכו שמן חול אבל אם מערב לתוכו שמן חול ודאי ניכר שמדליקו להנאתו דאי למצותו למה נותן עוד שמן חול לשרפו חנם אלא שלהנאת אורו הוא צריך ומוסיף שמן שידלק יותר יפה או יותר זמן ארוך זהו טעם של הירושלמי: ואחד מהתלמידים אמר שגם לטעמי' דרבה ג"כ ניחא.

שהרי אם הי' רוצה זה לחוש לתקלה ולמהר הבערתו לא הי' מוסיף בו שמן חול שהרי על ידי זה ידלק זמן יותר אלא ודאי שאינו חושש למהר להדליקו וא"כ ליכא חשש שמא יטה: והנה יש לנו לדקדק עוד בדברי הירושלמי דקאמר שהיתה עומדת עם חשיכה למאי הלכתא קאמר עם חשיכה. וסתם הוה ליה למימר מהו להדליק בשמן שריפה על ידי תערובות של חול כל שהוא ולכן נלענ"ד שדברי התלמיד הנ"ל נכונים שטעם שמא יטה הוא בשביל האדם עצמו וכשנותן לתוכו שמן חול א"כ אין דעתו שיכלה מהר ולא יטה.

אבל מה שאמרתני אני להסיר בזה חשש לתא דקדשים. שהרואה שזה נותן לתוכו שמן חול ידע שכוונתו להנאת אורו.

ואטו הרוא' יראה שעירב לתוכו שמן חול ולכן נלע"ד שהירושלמי חשש לשני הסברות, לחשש לתא דקדשים ולחשש שמא יטה וכשמדליק ע"ש עם חשיכה ואין שם נר אחר. וכבר הוא עם חשיכה ששוב לא יוכל להדליק נר אחר שכבר בודאי ניכר שמדליקו

לאורו שהרי נר של שבת חובה ויצאנו מחשש שריפת קדשים וע"י עירוב שמן חול יצאנו מחשש הטיה ולכן התיר וזהו דעת הירושלמי אבל בבבלי לא נזכר היתר זה וגם כל הפוסקים לא הזכירו.

ומעתה אומר אני שדבר זה רמזה משנתנו לרב חסדא ושנה פסול שמן שריפה ביו"ט שחל בע"ש ואז אף שבודאי מדליקו להנאתו שהרי נר שבת חובה ואפי' הכי אין מדליקין ושלא תימא דמיירי שיש עוד נר אחר וא"כ לכך אסור שאינו ניכר שהודלק להנאתו לפי שכבר יש לו נר אחר. להכי שנאו בין שאר שמנים ואלו השמנים ודאי מיירי שאין לו נר אחר דאל"כ היה מותר כדברי רמ"א ודומיא דהכי מיירי שמן שריפה ואפילו הכי אסור: דף כ"ד ע"א גמ'.

תניא כוותי' דר"ח וכו' לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט. לכאורה הוה לי' לסיים ודלא כרבה.

דלדידי' אינו אלא משום גזירה. ונראה דאין מכאן תיובתא לרבה.

דנוכל לומר דגם רבה סובר דאין שריפת קדשים ביו"ט והא דהוצרך לומר גזירה יו"ט אטו שבת משום דמסתמא משנה דלקמן אין מדליקין בש"ש ביו"ט מיירי גם מבעו"י דומיא דבמה מדליקין דרישא בשבת דמיירי מבעו"י. אלא דאכתי קשה כיון דגם מבעו"י אסור משום גזירה יו"ט אטו שבת למה הוצרך בברייתא טעם שאין שורפין קדשים ביו"ט הרי בלא"ה אסור משום גזירה.

אמנם לפי מ"ש לעיל דלהכי לא גזרו בשאר שמנים יו"ט אטו שבת דבשאר שמנים אי אפשר לגזור דסתם הדלקת נר ביו"ט הוא בליל יו"ט ולא שייך למיגזר אטו הדלקת ע"ש דלא גזרו אלא בדדמי אבל בש"ש דאין נדלקין אלא מבעו"י משום דאין שורפין קדשים בלילה להכי גזרו אטו שבת ומעתה נוכל לומר שזה ג"כ כוונת הברייתא כל שמנים שאין מדליקין בשבת מדליקין ביו"ט משום דלא שייך לגזור בליל יו"ט אטו שבת.

ולכך גם מבעו"י לא גזרו חוץ משמן שריפה לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט ולא שייך הדלקתו בלילה רק מבעו"י ושפיר גזרו וא"כ ליכא תיובתא לרבה. אמנם קאמר תניא כוותי' דרב חסדא משום דבדברי רבה לא נזכר שאין שורפין קדשים ביו"ט.

ובדברי ר"ח נזכר וקאמר דת"כ דר"ח שאסרו שריפת תרומה משום שריפת קדשים: ואמנם לפי מ"ש לעיל לחלק דבאיסור לאו שאין בו מלקות לא עבדו הרחקה בלא"ה ניחא דליכא תיובתא לרבה דכבר כתבתי דלא שייך לגזור בתרומה אא"כ איכא בקדשים מלקות והנה כל זה אם הבערה לחלק יצאה אבל אם הבערה ללאו יצאה וכתבו התוס' בפסחים (דף ה' ע"ב) בד"ה לחלק שאם ללאו יצאה לא מיקרי מלאכה ולא נאסרה ביו"ט.

ואמנם אפ"ה שריפת קדשים אסור ביו"ט מקרא דעד בקר או מקרא דעולת שבת אבל לא שייך למימר אהדריה לאיסורא קמא שהרי מעולם לא היה בכלל מלאכה: ועכ"פ יצא לנו מזה דלמ"ד הבערה ללאו יצאה לא שייך למיגזר תרומה אטו קדשים וא"כ איכא למימר דרבה סובר כמ"ד הבערה ללאו יצאה לכך הוצרך לפרש מטעם דגזרי' יו"ט אטו שבת ומעתה לא שייך תיובתא לרבה מהך ברייתא דאיכא למימר ברייתא אתי כמ"ד הבערה לחלק יצאה: ע"כ גמ'.

מ"ט לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט מנה"מ וכו'. הנה הך סוגיא בשיטת ר"ח אזלא דסיפא פירושא דרישא היא.

וא"כ כבר פ"ז זה לעיל בדברי ר"ח ובברייתא דתניא כוותיה ועוד שאם זה מ"ט בלשון קושיא הוה ליה מתחלה להרשים אין מדליקין בשמן שריפה מ"ט. עוד יש לדקדק מה דמקשה מנה"מ ופירש רש"י דאי לא מיעטי' קרא אית לן למימר דאתי עשה ודחי ל"ת.

ומאי קושיא הרי סתם הדלקת הנר ביו"ט הוא בליל יו"ט דשרגא בטיהרא לא מהני ואז גזרינן תרומה אטו קדשים וכשישרוף קדשים בליל יום טוב ודאי שעובר על לאו דיום טוב ועשה דשריפת קדשים לא שייך בלילה שהרי אין שורפין קדשים בלילה והנה רציתי להוכיח מכאן שגם הש"ס דילן סובר כהירושלמי שהבאתי לעיל דתרומה שנטמאת הרי היא כעבר זמנה ונשרף גם בלילה ושפיר איכא עשה: אמנם אין להוכיח מכאן שש"ס דילן סובר כהירושלמי והא דקאמר מ"ט לפי וכו' הוא הוא הוצעת קושית מנה"מ וכך היא סוגיית הגמ' שלכאורה לא היה יכול להקשות מנה"מ דהוה אמינא דמיירי בליל יום טוב וליכא עשה בשריפת קדשים בלילה וממילא אסור משום ל"ת מלאכה ולכך קאמר מ"ט פ"ז משנה זו היא נתינת טעם על משנה דלעיל כדמוקי רב חסדא מה טעם קאמר וא"כ על משנה דלעיל קאי דמיירי ביו"ט שחל בע"ש וביום קאי ושפיר איכא עשה והקשה מנה"מ: שם רבא אמר א"ק הוא לבדו וכו' דאתיא בק"ו.

כבר הקשו התוס' בסוף ד"ה ולא וכו' דמה חסר לו לרבא בתירוצו של רב אשי דלכך אין שריפת קדשים דוחה יו"ט משום דהוה ליה עשה ול"ת כיון דרבא אית ליה דיו"ט עשה ול"ת מדהוצרך לק"ו. ונדחק ר"י לתרץ דבאמת לא קבע רבא דבריו על שריפת קדשים רק הש"ס קבעו כאן.

ולדידי נראה משום דכבר הביאו התוס' בחולין (דף קמ"א ע"ב) בשם ריב"א דאף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ כבר ליכא מלקות שהלאו נדחה על ידי העשה ולא נשאר רק העשה. וא"כ לא היה יכול רבא לשנויי תירוץ דרב אשי דא"כ ליכא מלקות בשריפת קדשים וכבר כתבתי לעיל בשם הג"ה של משנה למלך דדוקא באיסור לאו שיש בה מלקות עבדו הרחקה אבל בדבר שאין בה מלקות לא עבדו הרחקה.

וכשם שלא גזרו על איסור הנאה בתרומה שנטמאה אטו קדשים כיון דליכא בהנאת קדשים מלקות וכמוש"ל ה"נ אי אפשר לגזור שריפת תרומה ביו"ט אטו קדשים דהא גם בקדשים ליכא מלקות ולכך תירצו דבי חזקי' ואביי ורבא כל א' מקרא מיוחד מפורש לאסור שריפת קדשים וא"כ אהדרי' לאיסורא קמא ונשאר לאו דלא תעשה מלאכה והוה לאו שיש בו.

מלקות.

משא"כ אי הטעם משום דיו"ט עשה ול"ת א"כ לית ביה מלקות ואף שיספיק תירוץ זה על שריפת קדשים אבל לא יספיק תירוץ זה על איסור שריפת תרומה ביו"ט: ורב אשי שתירץ כאן משום דהוה ליה עשה ול"ת איהו סובר כסברת ריב"א בתוס' בד"ה לפי וכו' שמדאורייתא אין שריפת תרומה דוחה יו"ט ולא משום גזירת קדשים אלא שתרומה עצמה לפי שיש מצוה בשריפתה גרע משמן חולין והנה כמו נדרים ונדבות שאין קריבין

ביו"ט ונחלקו רבא ורב אשי בתירוץ של ריב"א ור"י דרבא קאי בשיטת ר"י ורב אשי קאי בשיטת ריב"א: [ובזה נלע"ד דריב"א לשיטתו דאיהו סובר הא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוא שהלאו עכ"פ נדחה וליכא מלקות וכמו שהבאתי לעיל בשמו מההיא דחולין וא"כ היה קשה ליה בשנוייה דרב אשי יו"ט עשה ול"ת אכתי אמאי גזרו תרומה אטו קדשים הא ליכא מלקות ולכך נדחק לפרש באמת שאיסור שריפת תרומה אינו משום גזירה רק איסור מן התורה כמו נדרים ונדבות וכו' והתוס' לשיטתייהו שכתבו בקידושין (דף ל"ד) דכל היכא דאיכא עשה אף הלאו אלים ולכך פירש ר"י משום דגזרינן תרומה אטו קדשים דבקדשים גם לרב אשי איכא מלקות] ובדרך זה יש לפרש קושית הש"ס ביו"ט הוא דאסור הא בחול שפיר דמי מ"ט.

ולכאורה למה איחר בקושיא זו עד המשנה הזאת ולעיל במשנתנו ריש פירקין ולא בשמן שריפה הוה לי' להקשות בשבת הוא דאסור הא בחול ש"ד מ"ט. גם מה שתי' לו כשם שמצוה לשרוף את שנטמאת כך וכו' וכבר עמד בזה בחידושי הרשב"א שאין זה ענין לתירוץ הקושיא ודי היה באמרו אמרה תורה בשעת ביעורו תיהני מיניה: והנה בתוס' ד"ה הא בחול וכו' תימא מהי תיתי דתרומה טמאה אסורה בהנאה דבעי מ"ט.

ורציתי לומר שבאמת קושית הגמ' שתהא אסורה מן התורה דא"כ לא שייך לומר מ"ט אלא מנה"מ אבל עיקר קושיתו דכי היכי דגזרו שלא לשרוף ביו"ט משום אטו קדשים כסברת ר"י בתוד"ה לפי וכו' הכי נמי הוה להו למיגזר גוף הנאה של תרומה טמאה אטו הנאה של קדשים טמאים [וכמוש"ל בשיטת הירושלמי] ולכך לעיל במשנה אם הטעם כדרבה שמא יטה אין הכרח כלל לומר שגזרו תרומה אטו קדשים אבל כאן שפי' הטעם משום שאין שורפין קדשים הקשה מ"ט.

אלא דלפי זה אין הקושיא על גוף משנתנו דעל משנתנו איכא לפרושי כדפירש רבה לעיל שגזרו יו"ט אטו שבת רק הקושיא על מימרא דגמ' שפירש הטעם משום דאין שורפין ולפי זה הוה יכול להקשות בסוגיא דלעיל לרב חסדא שפירש הטעם משום דאין שורפין קדשים ביו"ט הוה ליה להקשות הא בחול ש"ד מ"ט שקושיא זו מ"ט קאי דוקא אדסמיק לעיל על רב אשי אבל לאידך אמוראי לא קשיא כלל שעל תירוץ רב אשי דיו"ט עשה ול"ת היה קשה לו א"כ ליכא מלקות ואפ"ה גזרינן תרומה אטו קדשים ומוכח שאף בלאו שאין בו מלקות ג"כ גזרינן א"כ הקשה הא בחול ש"ד מ"ט פי' הוה לי' למיגזר הנאת תרומה טמאה משום הנאת קדשים.

ועל זה משני לי' שני תירוצים. הא' כשם שמצוה וכו' כך מצוה לשרוף תרומה טמאה המציא לו סברת ריב"א שמן התורה אסור לשרוף תרומה טמאה ביו"ט לפי שהמצוה הוא עיקר ובטל הנאת אורה לגבי המצוה ומשום המצוה אינו דוחה יו"ט דהוה ליה יו"ט עשה ול"ת.

ותו משני לי' גם לו יהיבנא לך סברת ר"י שגזרו שריפת תרומה אטו שריפת קדשים אבל לגזור הנאת תרומה אטו הנאת קדשים זה אי אפשר שאמרה תורה בשעת ביעורה תיתנהני מיני' וכבר כתב הט"ז לתרץ קושית הר"ן שהקשה כי היכי דגזרי' בלולב והזאה ושופר בשבת דלמא אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר מדוע לא גזרו במילה בשבת דלמא אתי לאתויי האיזמל או התינוק ד' אמות ותי' הט"ז דמילה כתבו התורה בפירוש ביום

ואפילו בשבת ומה שהתירה התורה בפירושו אי אפשר לחכמים לאסור משום גזירה והכא נמי כיון שאמרה התורה בפ"י תיתהני מיניה אי אפשר לחכמים לגזור.

ואם תאמר דאכתי על שריפת תרומה בלילה היה לגזור כיון שגזרו לרב אשי אף על איסור שאין בו מלקות יש לומר דרב אשי סבר כתירוץ הירושלמי דכיון שנטמא עבר זמנו: ובמה שכתבנו לעיל מתורץ מה שהברטנורא סתר פירושו כאן מפ"ז דפסחים משנה יו"ד שכאן פ"י מקרא דבי חזקיה ליתן בוקר שני.

ובפרק ז' דפסחים פ"י משום דהוה ליה יו"ט עשה ול"ת. ולדידי ניחא דשם בפסחים פ"י לענין קדשים ממש קאי ודי בתירוץ דהוה ליה עשה ול"ת ואף שלפי תירוץ זה לא הוה ב"י מלקות מ"מ הרי לא נזכר שם רק עיקר איסור השריפה ביו"ט דתנן ישרפו בששה עשר ולא בחמשה עשר שאינו דוחה יום טוב אבל לא נזכר שם שיש בו מלקות.

משא"כ כאן ששנינו איסור שריפת תרומה וזה משום גזירת קדשים ומכלל דבקדשים איכא מלקות לא היה מספיק לו הטעם של עשה ול"ת והוצרך להביא מקרא דבוקר שני: דף כ"ו ע"ה רש"י ד"ה אין בו וכו' לקבל טומאה וכו' יוצא מן העץ כגון קנבוס וצמר גפן. הא דשינה רש"י והרשים בתחלה שלש על שלש וכו' ואח"כ הרשים יוצא מן העץ כגון וכו' והרי בדברי רשב"א נזכר מתחלה יוצא מן העץ ואח"כ שלש על שלש וכו'.

אמנם כוונת רש"י משום דיש לדקדק כיון דרשב"א שלש אצבעות נקט משמע דדוקא קאמר וא"כ קשה לאב"י דס"ל דאפ"י שלשה לא מטמא הוה ל"י למימר שלשה כקושית התוס' בד"ה אין בו וכו' ולכך לתרץ זה בא רש"י לפרש יוצא מן העץ כגון קנבוס וצ"ג ובודאי לא גרע הנך משאר בגדים דכולהו שיעורייהו למדרס שלשה על שלשה א"כ אין מסככין בהם אם יחדו למדרס.

ולהכי לא מצי למינקט רשב"א שלשה משום דלא פסיקא ל"י דמסככין בו דשלשה מטמא מדרס כשיחדו: תוס' ד"ה אין בו משום וכו' קשה לריב"א דמשמע דפחות משלש על שלש מסככין ובסוכה אמרינן וכו' הנה קושית תוס' אין לה מקום רק לדברי אב"י דלרבא אין מכאן הוכחה דפחות משלש מסככין והא דנקט שלש על שלש לרבנותא דשאר בגדים דאפ"י שלש על שלש אינו מקבל טומאה ומסככין אם הוא יוצא מן העץ אבל לאב"י קשה דהוה ליה למימר רבותא יותר דבשאר בגדים אפ"י משום שלשה על שלשה לית ב"י וצריך למימר דנקט שלש על שלש משום רבותא דצו"פ כמו"ש התוס' לקמן ע"ב ד"ה רשב"א.

וא"כ מוכח דפחות משלש על שלש אפילו בצו"פ ליתא ושפיר מקשים מסוכה בא"ד וי"ל דהתם מיירי כשאין בדעתו לארוג יותר כ' מוהר"ם מלובלין דהשתא אין אנו צריכים לתירוץ דלעיל ואפילו בא מבגד גדול דוקא כשיש בו ג' על ג' אינו טמא וכו' וכו' והנה כל הדוחק שדחקתו למוהר"ם בזה דהוה קשיא ליה שינוי הסדר בקושית התוס' שקושיא הראשונה הוא חוץ למכילתין דמקשה מסוכה וקושיא שניה הוא ממכילתין ממ"ש לקמן דף ס"ג והוה להתוס' להקדים הקושיא שניה לכן ניחא ליה דע"פ תירוץ הקושיא שניה נדחה ממילא קושיא הראשונה.

וא"כ הביאו התוס' קושיא ראשונה ותירצו ואח"כ כתבו הקושיא השניה ועל כרחין צריך לחלק בין דעתו לארוג יותר וכו' וממילא אין אנו צריכים לתי' ראשון. כל זה דחקתו למוהר"ם ובאמת פליאה נשגבה על גדול כמוהו שטעה בתרתי.

כי מ"ש ואפילו בא מבגד גדול אינו טמא כשאין בו ג' על ג' בזה גילה דעתו שהוא סובר דלתירוץ הראשון של התוס' אפילו בפחות משלש על שלש טמא בבא מבגד גדול ודבר זה לא עלה על דעת התוס' כי במס' סוכה לא אמרו כלל שהוא טמא רק אמרו שאין מסככין בו ואדרבא משמע שם להדיא שאינו מקבל טומאה ואפ"ה אין מסככין כיון שכבר הי' ראוי לקבל טומאה.

ודברי התוס' כאן בתירוץ הראשון הוא לענין סיכוך וגם קושיא ראשונה של התוס' היתה לענין סיכוך. ועוד טעה במה שכתב דלפי תירוץ השני אין אנו צריכים לתירוץ ראשון וכוונתו דבסוכה איירי דלא היה בדעתו לארוג ביותר וזה טעות שהרי מטלניות אמרו וכן בלאי בגדים אמנם בעיקר קושית מוהר"ם דלמה הביאו התוס' להקשות בראשון' מסוכה שהוא חוץ למכילתין נראה לי לפי שיש סברא לומר דבא מבגד גדול גרוע טפי ומחשב כשברי כלי ולכך לא היו יכולים להקשות מלקמן דהוה אמינא להיפך דכאן מיירי בבא מבגד גדול ולכך בעינן דוקא שלש על שלש ולקמן מיירי שעדיין לא נארג בו אלא כ"ש ולכך טמא ולכן הקדימו הקושיא הראשונה ועל ידי זה הוכרחו לומר דכאן לא מיירי בבא מבגדי גדול ושפיר הקשו מלקמן והוכרחו לחדש דיש חילוק בין דעתו לארוג יותר או לא: ודע דהא דהקשו התוס' בקושיתם השניה דאפי' אם לא נארג בו מעולם שלש על שלש מקבל טומאה כדאמר בפ' במה אשה ארוג כ"ש טמא מאו בגד וכו' קושיא זו אינה אלא לרבא אבל לאביי לא קשה מידי דהנה לקמן ע"ב אמרי' דלהכי איצטריך והבגד לרבות שלש ולא יליף בק"ו משתי וערב כדילפינן לשלשה על שלשה דכיון דשלש לא חזי לעניים ולעשירים לא אתי בק"ו והנה לקמן בדברינו יבואר דמה דאמרי' דלא אתי בק"ו כיון דלא חזי לעשירים לא שהסברא החיצונה היא דלא אתי בק"ו אלא מהא גופה שמענו דטעמי' דכתבי' קרא דוהבגד בזה גלי לן דלא נלמוד בק"ו אלא דזה גופי' קשיא לא נכתוב והבגד וממילא תשאר הסברא החיצונה דנלמדנו בק"ו וכתבתי שם דא"כ ממילא יהי' בכלל בגד גם בשרצים.

וכמו"ש התוס' בד"ה אתי וכו' דהק"ו אצטריך לגלות דבכל מקום דכתיב בגד היינו שלשה ה"נ הוה אמרי' דבכל מקום דכתיב בגד יהי' ג"כ שלשה בכלל. ונטעה לרבא לרבוויי שאר בגדים גם לשלש על שלש ולאביי לא נוכל לומר או לשלש בצו"פ שהרי הוא בכלל בגד ועל כרחין נוקי לשאר בגדים ולהכי איצטריך והבגד לרבות בהדיא לשלש.

אבל היכא דכתיב סתם בגד לא הוי בכלל. ולפי זה לאביי לאידך תנא דבי ר"י דס"ל דאו בגד מרבה שאר בגדים בשרצים אפילו לשלש על שלש וכמו"ש התוס' בד"ה רשב"א.

א"כ היא גופה קשיא למה לן והבגד הא גם אי כתיב בגד הוה שלש על שלש בכלל מק"ו מאי אמרת דה"א דבכל מקום שלש על שלש הוי בכלל בגד והרי לאידך תנא דבי ר"י באמת הדין כן בשרצים בשאר בגדים [ולקמן יתבאר בזה כוונת רש"י ד"ה דכ"ע וכו']

וא"כ איכא למימר דלאידך תנא דבי ר"י באמת והבגד לאו לשלש על שלש איצטריך רק לארוג כ"ש.

דזה לא אתי מק"ו דש"ו דש"ו בודאי בעינן שלש על שלש כמפורש במשנה בפ"א מנגעים ומינה דהה"ד או בגד דשרצים דקאי בשאר בגדים ג"כ לאריגת כ"ש דלאביי אליבא דאידך תנא דבי ר"י שאר בגדים צריך שיהיה בהם טומאה כמו בצו"פ ובצו"פ עצמו ילפי' לאידך תנא דבי ר"י שרצים מנגעים (וע' לקמן בתוס' בד"ה נפקא לי' ודוק) וא"כ איכא למימר דסוגיאדפרק במה אשה אתי' כאידך תנא דבי ר"י.

ואין מקום לקושית הרשב"א רק אליבא דרבא. דס"ל דגם תנא דבי ר"י לא מרבה שאר בגדים רק לשלשה על שלשה ולא לשלש על שלש: ומעתה הקושיא ראשונה של התוס' שהקשו מסוכה הוא רק לאביי וכמו שהוכחתי לעיל וקושיא שניה שהקשו מפ' במה אשה הוא רק לרבא ולפי זה יש לנו חומרא אחת בדברי התוס' דהא כבר כתבתי לעיל דלהכי הקדימו התוס' להקשות מהא דסוכה שהוא חוץ למכילתין דבלא"ה יש סברא לומר דבא מבגד גדול גריע טפי וא"כ לק"מ מהא דלקמן דשם איירי דעדיין לא נארג בו אלא כ"ש וכאן איירי בבא מבגד גדול ולכן הקדימו להקשות מהא דסוכה דעי"ז הוכרחו לומר דכאן לא איירי בבא מבגד גדול ושפיר קשה מהא דלקמן אבל לפי מ"ש דקושיא ראשונה היא רק לאביי וקושיא שניה הוא לרבא וא"כ לרבא אין הכרח לומר דכאן לא איירי בבא מבגד גדול וא"כ נסתר קושיא שניה: והנה לכאורה לרבא פשיטא דקשה קושיא ראשונה של התוס' ואפי' אלימא טפי דלאביי הקושיא היא רק מדיוקא דמדקאמר שלש אין מסככין בו מכלל דפחות משלש מסככין.

אבל לרבא הקושיא הוא מגוף דברי רשב"א דקאמר דמה שאינו פשתן מסככין בו והרי לרבא שלשה על שלשה מטמא בשאר בגדים וא"כ איך מסככין דהרי בסוכה משמע דמה שמקבל טומאה אף שאין בו שיעור אין מסככין. אמנם נראה דלפי שיטת התוס' לקמן דף כ"ז ע"ב במשנה דכל היוצא מן העץ אין מדליקין דפליגי אשיטת רש"י וס"ל דיוצא מן העץ אין קנבוס וצמר גפן בכלל.

ולדידהו יוצא מן העץ היינו מן העץ ממש ואין בכללו אלא שיפא וגמי ומפץ וכיוצא ואינהו ודאי לאו בכלל בגד הוא ואינו ראוי רק למדרס וכן אם ראוי למדרס מקבל ג"כ טומאת מת דכל המטמא מדרס מטמא מת כדמוכח לקמן דף פ"ד בשיטת מפץ במת מניין וע"ש ע"ב בתוד"ה מפץ וכו' ובמפץ אין שיעורו שלשה על שלשה וממילא מסככין בו אם לא יחדו למדרס וביחדו למדרס אפילו נפחת משיעורו אין מסככין בו כדמוכח בסוכה אבל כאן מיירי בלא יחדו למדרס.

ולכך לא הקשו התוס' מסיכה רק אפשתן דמשמע כאן דפחות משלש על שלש מסככין. וכבר כתבתי דקושיא זאת הוא רק לאביי: ולפי זה שייך קושית תוס' רק לשיטתם דצמר גפן וקנבוס אינם נכללים ביוצא מן העץ אבל לשיטת רש"י דגם קנבוס וצ"ג נכללים בזה ובודאי קנבוס וצ"ג לא גרעי משאר בגדים דכולהו שיעורייהו למדרס שלשה על שלשה א"כ שלשה על שלשה אין מסככין בהם אם יחדו למדרס ונסתר קושית התוס' דלהכי לא נקט שלשה משום דלא פסיקא לי' למימר דמסככין בו וכבר כתבתי לעיל דזה כוונת רש"י מה דשינה ורשם בתחלה יוצא מן העץ קנבוס וצ"ג וכו' ע"ש: ובזה נלע"ד

מה שהקשה הפ"י על מה שהקשו התוס' מסוכה דאמרי' אפי' פחות משלש אין מסככין והקשה הנ"ל ודלמא רשב"א מילי מילי קתני כל היוצא מן העץ אין בו משום שלש על שלש הא חדא ועוד אחרת שמסככין בו אפילו מבגד שלם חוץ מפשתן שהוא ההיפוך שיש בו משום שלש וגם אין מסככין בו כלל אפי' בפחות משלש ולדידי לא קשיא דהרי רישא דיוצא מן העץ ודאי לאו מילי מילי קתני דבבגד שלם ודאי אין מסככין שהרי יש בו משום מדרס וסתם בגד שלם מיוחד למדרס לשכב עליו ולישב עליו דרך לבוא בו וכיון דרישא לאו מילי מילי קתני אלא דוקא הה"ד סיפא: ודע דלפי מה שבארתי בשיטת התוס' דליכא ביוצא מן העץ רק מחצלאות של שיפא וגמי ומפץ ואינהו ודאי לאו בגד נינהו ואין בהם שום קבלת טומאה מתורת בגד רק מתורת מדרס לששה על ששה ואז יש בהם גם טומאת מת כדלקמן דף פ"ד מפץ במת מניין.

ולפי זה מנ"ל להנך אמוראי דאית לי' לרשב"א הבנין אב של תנא דבי ר"י כלל דלמא בכל הטומאות לדידיה כל הבגדים עם צו"פ שוים ויש בהם גם משום שלש על שלש ולא מיעט כאן אלא יוצא מן העץ: ולכן נלע"ד דגם לדעת התוס' שאין צמר גפן וקנבוס בכלל מ"מ יש בכלל יוצא מן העץ ג"כ בגדים רכים כמו עמרניתא דאית בי' באידן שהוא בכלל יוצא מן העץ כמבואר בתוס' בריש פרקין וכיוצא בזה וא"כ בהני שייך בהו טומאת מגע בשלשם ע שלשה והא דלא הקשו התוס' לרבא ממה דמסככין בשאר יוצא מן העץ שלש על שלש והרי שלשה יש בהו טומאה.

הנה זה ודאי דבסוכה מיירי בבא מבגד גדול שהרי בלאי בגדים הוזכר שם אלא שסברת התוס' בקושיהם דגם כאן מיירי גם בבא מבגד גדול ואביי הוא שאמר שם דמיירי במטלניות שאין בהם שלש על שלש. אבל על רבא לא קשיא דאיהו לא מצינו לו שיאמר שאין מסככין במטלניות ואף ששנינו שם בכרייתא מחצלת של גמי וכו' שיריו אע"פ שנפחתין מכשיעור אין מסככין בהם איכא למימר דמיירי שעדיין יש בהם טפח וא"כ כיון שכבר היו ראויים לקבלת טומאה וגם עתה אע"פ שנפחתו אכתי יש להם תקנה שיקבל טומאה אם יקציע הטפח וכדאיתא במס' סוכה (דף י"ז ע"ב) שראוי לעשותו מושב וכיון שהי' מתחלה למדרס ועדיין יוכל להיות מדרס אם יקציע לכך אין מסככין אף שלא קיצעו עדיין אבל פחות משלשה דלא חזי לא לעניים ולא לעשירים אולי לרבא אף בבא מבגד גדול מסככין ולכך הוכרחו להקשות רק לאביי והוכרחו להקשות משלש דפשתן: ועכ"פ יצא לנו דקושיא ראשונה היא רק לאביי לחוד וקושיא שניה כבר ביארתי שהוא רק לרבא ולרבא אין הכרח לומר דכאן לא מיירי בבא מבגד גדול וכמו"ש לעיל וא"כ נשאר קושיית מוהר"ם שהי' להם להקשות הקושיא השניה קודם הקושיא ראשונה.

ואמנם הא לא תברא דכיון דקושיא ראשונה היא רק לאביי ואביי מוזכר קודם רבא לכן הקדימו הקושיא ראשונה: שם ע"ב גמ' מה להלן צמר ופשתים. אין להקשות הא גם בכלאים כתיב צמו"פ והוי תרי כתובי' ואין מלמדין דאיצטריך תרווייהו דאי הוה כתיב בנגעים לחוד ה"א בכלאים אסור כל המינים אפי' ללבוש דהא מתהני מיניה ודוקא העלאה שרי.

ואי אשמועי' בכלאים לחוד ה"א דבנגעים שלש על שלש דוקא אינו מטמא בשאר בגדים אבל שלשה על שלשה מטמא אפי' בשאר בגדים להכי צריכי תרווייהו: שם דכ"ע מיהת

שלש על שלש בצו"פ מטמא בנגעים המתבאר בכל הסוגיא שלש על שלש בצמר ופשתים מטמא גם בשרצים לרבא גלי בנגעים והה"ד לשרצים ולאביי או בגד לרבות שלש בצו"פ וכמו שמבואר בדברי התוס' לקמן ד"ה נפקא לי' וכו' ובד"ה שכן מטמא וכו' וא"כ למה דייק כאן בלשונו דכ"ע שלש וכו' מטמא בנגעים והוה לי' למימר סתמא דכ"ע מיהת שלש על שלש בצו"פ מטמא מנ"ל אלא דבלא"ה פירושם של דברי התוס' דחוקים וע' לקמן מ"ש בתוס' ד"ה נפקא וכו' אמנם לפי מ"ש שם דגם רבא מקמי' דהדר בי' ת"ל דלא ילפינן שרצים מנגעים ומוקי פלוגתייהו דרשב"א ור"י הכי דרשב"א סבר דבשרצים שלשה על שלשה מטמא בשאר בגדים מריבוי דאו בגד דאי ס"ד דלשלש בצו"פ אתי א"כ לגמור נגעים מיני' בק"ו כמו"ש התוס' לקמן אבל שלש על שלש אפי' בצו"פ טהור דשרצים מנגעים ודאי לא ילפינן ותנא דבי ר"י ס"ל דשאר בגדים טהורים לגמרי אבל צו"פ אפי' שלש על שלש נמי טמא ולבתר דהדר בי' סבר דכולהו תנאי בחדא שיטתא קיימי ודוקא שלש לית בהו בשאר בגדים אבל שלשה מטמא וס"ל דשרצים יליף מנגעים ואביי ס"ל דבין לרשב"א ובין להך תנא דבי ר"י שלש על שלש בצו"פ טמא מריבוי דאו בגד ולאידך תנא דבי ר"י סבר דאו בגד לרבות שלשה לשאר בגדים אתי אבל שלש אפי' בצו"פ אינו טמא א"כ לאביי לתנא דבי ר"י האחרון שלש על שלש בשרצים טהורים אפילו בצו"פ וכן לרבא קודם דהדר בי' לרשב"א בשרצים שלש על שלש טהורים אפי' בצו"פ להכי דייק הגמ' בלשונו דכ"ע מיהת שלש על שלש בצו"פ מטמא בנגעים נגעים דייקא: שם ואימא לרבות שלשה על שלשה בשאר בגדים ופי' רש"י אבל שלש על שלש בצו"פ אתי בק"ו והתוס' בד"ה ואימא לרבות שלשה וכו' דחו פי' דהא אמרן כיון דלא חזי לעניימ'דלעשירים לא אתי בק"ו ולדידי נראה דהא דאמרן כיון דלא חזי לעשירים לא אתי בק"ו לא מסברא אמרה בגמ' דבר זה דאדרבה הסברא נותנת דאריגת שלש כיון שכבר הוא ארוג אף דלא חזי רק לעניימ' אפ"ה עדיף משתי וערב אף דחזי לעשירים אלא מצד הוכחת הכתוב ילפינן סברא זו דמדאיצטריך והבגד לרבות שלש מכלל דלא אתי בק"ו ובזה מתורץ מה דמסיים הש"ס טעמא דכתביה קרא הא לא כתביה קרא לא אמרינן ק"ו שהוא לכאורה מיותר וכפל לשון ולפ"ז ניחא דדבר זה דאמרין דלא אתי בק"ו הוא דילפינן מדאיצטריך קרא למיכתבי' אלא דקשה היא גופה קשיא דלא ניכתבי' קרא וממילא נדע בק"ו אמנם הדבר יבואר עפ"י מ"ש התוס' לקמן בסוף ד"ה אתי בק"ו וכו' אבל השתא דאיכא ק"ו גלי לן דבכל מקום דכתיב בגד הוי שלשה על שלשה.

ולכאורה א"כ נימא נמי השתא דכתיב והבגד לרבות שלש נימא ג"כ דגלי דבכל מקום דכתיב בגד הוה נמי שלש על שלש וצריך לומר דאדרבא מדכתיב והבגד גלי לן דדוקא היכא דכתיב ריבוי הוה בכלל אבל היכא דכתיב סתם בגד לא הוי בכלל אבל שלשה דילפינן בק"ו ולא מריבויי הוה בכלל בגד נמצא לפי זה אי לא הוה כתיב ריבויי לשלש והוי אתי בק"ו א"כ בין לאביי ובין לרבא הוה נפיק חורבא דלרבא דאו בגד לרבות בשרצים שאר בגדים הוה מריבוינן אפי' שלש על שלש דגם שלש הוי בכלל בגד ולאביי דמפיק לשלש על שלש בצו"פ לא הוה צריך רבוי שהרי אף דלא יליף שרצים מנגעים מ"מ ע"י הק"ו גלי לן דשלש בכלל בגד וא"כ הוי מיותר או דשרצים.

וממילא היינו מוכרחים לומר דאו לרבות שאר בגדים להכי כתיב והבגד בהדיא לרבות שלש דלא תיתי בק"ו וממילא אינו בכלל בגד רש"י בד"ה דכ"ע בין לאביי ובין לרבא להני תנאי. הנה רש"י דייק בלשונו להני תנאי מכלל דאיכא תנא דס"ל דשלש על שלש אפילו בצו"פ אינו מטמא בנגעים והדבר צריך תלמוד מי הוא התנא הזה.

והנה כבר כתבתי לעיל דמה דאמר שלש על שלש לא אתי בק"ו לא שהסברא חיצונה הוא דלא אתי בח"ו אלא מהיא גופא שמענו דטעמא דכתבי' קרא בזה גלי לן דלא בק"ו וכבר כתבתי דהיא גופא קשיא לא נכתוב והבגד וממילא תשאר הסברא החיצונה דנלמדנו בק"ו. וכתבתי דא"כ ממילא יהיה בכלל בגד גם בשרצים ונטעה לרבא לרבווי שאר בגדים גם לשלש על שלש ולאביי לא נוכל לומר או לשלש בצו"פ שהרי הוא בכלל בגד ועל כרחין נוקי לשאר בגדים.

אלא דאכתי קשה לאביי באמת לא נכתוב לא והנגד ולא או בגד בשרצים וממילא תיתי שלש בנגעים מק"ו ויהיה בכלל בגד גם בשרצים. ונראה בהקדם מ"ש התוס' להוכיח שיטת הרב פור"ת מדברי אביי ומדברי רבא אומר אני דמדברי אביי ליכא סייעתא ומדברי רבא לא מיבעי' דליכא סייעתא אלא אדרבא איכא תיובתא.

דמדאביי ליכא סייעתא משום דעל כרחין או לשלש על שלש אתי' דאי לשלשה על שלשה זה אי אפשר ונקדים מה שיש לדקדק בדברי הגמ' דמקשה ואימא והבגד לרבות שלשה על שלשה וזה אי אפשר דממ"נ או בגד בשרצים אתי לרבות ועכ"פ מרבה לכל הפחות שלשה על שלשה בצו"פ וא"כ נילף נגעים מק"ו וליכא למימר שכן מטמא כעדשה דנילף ק"ו מש"ו כקושית הר"י קורבל בד"ה שכן.

וליכא למימר שאר כלים יוכיחו דמה לשאר כלים שכן אינם נעשים אהל במחוברים אבל שלשה על שלשה שפיר נעשו אהל במחובר דאפילו טפח נעשה אהל במחובר. אך זה יש לדחות דאכתי איכא למימר שאר תירוצים של התוס' כמו בגד צבוע או בגד כותים יוכיחו.

אבל קשה להיפוך או דשרצים אי ס"ד לשלשה על שלשה נילף שרצים בק"ו מנגעים וכך נילף מה שאר כלים שטהורים בנגעים טמאים בשרצים שלשה על שלשה שמתמא בנגעים ק"ו שיטמא בשרצים כקושית מהרש"א וליכא למימר שתי וערב יוכיח כתירוץ מהרש"א דמה לש"ו שכן אינו נעשה אהל במחובר תאמר לשלשה על שלשה שנעשה אהל במחובר אלא ודאי דאו לשלש אתי ועל שלש שפיר י"ל ש"ו יוכיח דהרי גם שלש אינו נעשה אהל במחובר וא"כ ליכא סייעתא מדברי אביי ומדברי רבא איכא אפי' תיובתא דהרי אי הוה כתיב בגד סתם בשרצים על כרחין אשאר בגדים קאי דאי אצו"פ אמאי קאי אי אבגד שלם או שלשה הרי ק"ו משאר כלים וליכא למימר ש"ו יוכיח דמה לש"ו שאינו נעשה אהל אלא ודאי אי אצו"פ קאי היינו שלש על שלש א"כ והבגד בנגעים למ"ל דהרי רבא יליף נגעים משרצים.

אלא ודאי דקאי אשאר בגדים. אלא דאיכא למימר היינו בגד שלם וצריך או לרבות שלשה וליכא סייעתא ואדרבה תיובתא.

דלהרב פור"ת דשלשה ובגד שלם שוה א"כ לרבא אייתר או לגמרי. אמנם י"ל דהא יותר מזה יש לדקדק לכל השיטות למה לי לאביי או דהרי בגד סתם דשרצים ע"כ לשלש על שלש דאי לשלשה לא לכתוב בגד כלל בשרצים ותיתי בק"ו משאר כלים דליכא למימר ש"ו יוכיח דמה לש"ו שכן אינו נעשה אהל.

אלא ע"כ בגד סתם לשלש ואו למה לי ונראה משום דהתוס' כתבו בד"ה מה לשרצים וכו' דבשרצים לא מטמא ש"ו דילפינן מה שק טווי וארוג. והנה לכאורה משק ליכא למעוטי רק ש"ו של מעשה עיזים ומנ"ל למעוטי ש"ו של צו"פ בשר לים.

וצ"ל דבגד דכתיב בשרצים איתקש ג"כ לשק וא"כ אי לא הוה כתי' בגד כלל אז אפילו ש"ו הוה ילפינן בשרצים ק"ו משאר כלים ואיצטריך בגד לאקושי לשק למעוטי ש"ו וכיון דבגד על כרחין למעוטי איכא למימר למעוטי ג"כ שלשה שאינו בכלל בגד ואיצטריך או לשלשה. ומנ"ל לאביי שלש אלא מ"כ כשיטת הרב פור"ת דשלשה ליכא למעוטי מבגד (ע"כ מצאתי): תוס' ד"ה רשב"א ותנא דבי ר"י וכו' וא"ת כיון דבשאר בגדים אפי' שלשה טהור לרשב"א א"כ למה נקט שלש.

והקשה הפ"י כיון שעדיין לא זכינו לסברת הרב פור"ת הוה לי' להתוס' להקשו' רבותא יותר דהוה ליה למינקט אפי' בגד שלם אמנם לשיטת התוס' לקמן (דף כ"ז ע"ב) ד"ה כל היוצא וכו' שהבאתי לעיל דיוצא מן העץ היינו מן העץ ממש ואין בכללו אלא שיפא וגמי ומפץ וכיוצא ואינהו ודאי לאו בכלל בגד הוא ואינו ראוי רק למדרס ושעורן למדרס ששה על ששה ולהכי לא נקט בגד שלם דאז אין מסככין בו דראוי למדרס אבל הקשו דהל"ל שלשה על שלשה ואין בו שיעור מדרס: והנה לפי מה שכתבתי לעיל בתוס' ד"ה אין בו וכו' דאפי' לשיטת התוס' משכחת ביוצא מן העץ בגדים רכים מעמרניתא דאית ביה א"כ נסתר קושייתם כאן דלאביי ה"ל למימר אין בהם משום שלשה דא"כ איך הוי מצי למימר דמסככין והרי חזי למדרס וצריך לומר דאכתי הוי מצי למימר מסככין באם אינו מיוחד למדרס א"כ הדרא קושיית הפני יהושע דהוה ליה להקשות אפי' מבגד שלם כיון שעדיין לא זכינו לסברת הר' פור"ת.

ונראה דהתוס' ידעו מתירוצם דבא להורות רבותא דפשתן יש בו אפי' שלש על שלש. אלא שכוונתם בקושיא הנ"ל לפי דמשמע דחזי מפתן איירי באונין כדמסיק אביי ובתירוצם הוא שחידשו דעיקר מילת' איירי בבגד, ומעתה מבגד שלם לא היו יכולים להקשות משום דהיא גופא קמ"ל כסומכוס והדיוק הוא מדמסיים חוץ מפתן ולא קאמר חוץ מב"פ ואי הוה נקט ברישא דמילתא כל היוצא מן העץ אין בו משום בגד ה"א דלהכי סיים חוץ מפתן ולא סיים חוץ מב"פ דבגד סתמי' בגד שלם.

והוא בא לרבות בפשתן אפי' שלשה או שלש. אבל השתא דתנן משום שלש א"כ אפי' יסיים חוץ מב"פ ע"כ היינו שלש ומדסיים חוץ מפתן ע"כ היינו אונין ולכך הקשו משלשה וגם בזה הוי מוכח אונין מדלא סיים חוץ מב"פ מאי אמרת דבגד סתמא בגד שלם הרי על כרחין בגד אינו בגד שלם שהרי התחיל בשלשה על שלשה שג"כ אינו בכלל סתם בגד לשיטת התוס'.

מאי אמרת דה"א דהיינו שלשה א"כ גם השתא דתני חוץ מפשתן יש לומר שלשה שג"כ אינו בכלל סתם בגד וא"כ הוה ליה למימר חוץ מב"פ שלא נטעה דהיינו אונין אלא על כרחין שבאמת הוא אונין ושפיר הקשו ותירצו דהרבנותא לענין שלש וגם בבגד מיירי עיקר הדברים: ולסברת הרב פור"ת דשלשה הוי בגד קושית התוס' מתורצת וממילא דאי הוה תני שלשה הוה אמינא דלהכי לא מסיים חוץ מב"פ משום דבא לכלול אף שלש.

ואם כן לא הוה ידעינן אונין: ובזה נלע"ד לתרץ מה שיש להקשות דאכתי נשאר קושית התוס' לאביי דניתני שלשה לרבנותא ומה שתירצו התוס' דקמ"ל דפשתן יש בו משום שלש זה לא שמענו דהרי ע"כ מה דמסככין בפשתן פחות משלש היינו אם גם היה מטוה לא היה בו כדי לארוג שלש דאל"כ כבר קבל טומאה כשהי' טווי ושוב לעולה אין מסככין בו כמו במטלניות במס' סוכה.

ולפ"ז בארוג שלשעל שלש שכבר הי' בו כשהוא מטוה שלש שהרי ארג ממנו שלש מנ"ל דמקבל טומאה ורשב"א אמר חוץ מפשתן נוכל לפרש חוץ מפשתן אעפ"י שאין בו ג"כ משום שלש אפ"ה אין מסככין בו כיון שכבר הי' ראוי לקבל טומאה קודם שנארג ודבר זה שאין מסככין בטווי' בלא"ה ידעינן מדסיים חוץ מפשתן וכדאביי בסוף הסוגיא: ועל זה יש לתרץ דהיא גופה קמ"ל דפקוע שיעורייהו בשלש וע' בתוס' ד"ה השתא אלא דתינח לדברי ר"י שם אבל לתי' רשב"א שם דבש"ו אין שום סברא לטעות ובודאי סגי בשלש על שלש א"כ הדרא קושיא לדוכתא דניתני שלשה לרבנותא בשאר בגדים ושתי וערב ממילא נדע מדסיים חוץ מפשתן ושיעור שתי וערב נדע מסברא וארוג שיטמא שלש על שלש גם עכשיו לא שמענו שהרי אף אם לא היה מטמא אכתי אין מסככין שכבר הי' ראוי לקבל טומאה בעודו מטוה: ורציתי לומר שעיקר קושית התוס' מתחלה לא הי' אלא לר"י דאיהו ור"ת הם החולקים על פירש"י לקמן [דף כ"ז] במשנה דכל היוצא מן העץ וכו' דקנבוס וצמר גפן אינו בכלל יוצא מן העץ ולדידהו שלשה על שלשה ביוצא מן העץ לא חזי למדרס דלדידהו אין בכלל יוצא מן העץ אלא מחצלאות ומפץ [וכמוש"ל] אבל לרשב"א איכא למימר דסובר כשיטת רש"י דגם קנבוס וצמר גפן יוצא מן העץ ואינהו בשלשה על שלשה חזי למדרס ואין מסככין בהו לכך לא נקט שלשה אמנם לפי מ"ש לעיל דאף לשיטת תוס' יש בכלל יוצא מן העץ עמרניתא ואפ"ה מקשה דנימא שלשה ובלא חזי למדרס א"כ הדרא לרשב"א קושית התוס' לדוכתא: אמנם לפי מ"ש לעיל דלשיטת הר' פורת בלא"ה לא קשיא דאי הוה תני שלשה לא הוה ידעינן דחוץ מפשתן היינו אונין והוה אמינא דהיינו שלש על שלש א"כ איכא למימר דהרשב"א סובר כשיטת הר' פורת: דף כ"ז ע"א תוס' ד"ה נפקא וכו' דהא אביי מודה דאו אתא לרבנות שאר בגדים לאידך תנא דבי ר"י וכו'.

המבואר בדבריהם כאן ובד"ה שכן וכו' דרבא ס"ל דרשב"א ותנא דבי ר"י פליגי בהא לרשב"א ילפינן שרצים מנגעים וחשיב ליה גילוי מילתא ולתנא דבי ר"י לא ילפינן. וכן לאביי פליג הך תנא דבי ר"י ואידך תנא לסברת התוס' דהך תנא לא יליף שרצים מנגעים ומיבעי ליה לשלש בצו"פ גופייהו ולאידך תנא ס"ל דשפיר ילפינן והוא דוחק לכן נלע"ד דמה שכתבו התוס' דהה"ד דהוה מצי למיפרך ורבא האי או להך תנא דבי ר"י מאי עביד ליה עיין שם.

לדידי צ"ע דא"כ אדמקשה ואביי וכו' ועדיין לא שמע מאביי דס"ל דרשב"א או תנא דבי ר"י מפיק שאר בגדים אפי' משלשה. ואולי כוונת אביי דאמרי דבר א' דתרווייהו ס"ל דשאר בגדים יש בהו משום שלשה ואין בהו משום שלש וכדס"ל לרבא במסקנא ואף דבאמת ליכא למימר לאביי כך דא"כ איך אמר דהך תנא דבי ר"י מפיק מאידך תנא מ"מ אכתי לא הביא דברי אביי דהך תנא מפיק מאידך ויותר הוה ליה להקשות ורבא אליבא דתנא דבי ר"י האי או מאי עביד דרבא כבר אמר בפה מלא דתנא דבי ר"י לית לי' שלשה על שלשה [ולדעת התוס' צריך לדחוק כיון דלמסקנא הדר בי' רבא לא רצה לדייק בדבריו]: ולכן נלע"ד דקושיא זו שהי' לו להקשות ורבא אליבא דהך תנא דר"י האי או מאי עביד וקושיא שהקשו התוס' בד"ה או בגד שהקשו תימא דלקמן דרשינן מאו בגד ארוג כ"ש.

וכי תימא שקולים הם מ"מ כי פריך ואביי האי או בגד מאי עביד לי' נימא דאיצטריך לארוג כ"ש מתורצים חדא בירך חברתה והנה עיין במוהר"ם מלובלין שהכוונה הוא דמאי פריך לאביי דלמא אביי ס"ל דלאו שקולים הם. וא"כ לרבא אליבא דתנא דבי ר"י מיבעי' לי' לארוג כ"ש וס"ל דלאו שקולים הם.

אבל לאביי אליבא דרשב"א קשה קושית התוס' לעיל בד"ה רשב"א כיון דרשב"א לית לי' אפי' שלשה למה אמר אין בו משום שלש נימא רבותא דאין בו אפי' משום שלשה וצריך לומר כתי' התוס' משום רבותא דצו"פ דיש בו אפי' משום שלש קשה אי להך גיסא בעי למימר רבותא הוה לי' למימר רבותא יותר אפי' אריג כ"ש ואין לומר דארוג כ"ש עדיף יותר משלש והוה שלש רבותא יותר דא"כ היא גופה קשיא שלש על שלש מנ"ל דאפי' אי נימא דנגעים ושרצים ילפי מהדדי ויש לנו שני ריבויים חדא בנגעים והבגד וחדא בשרצים או בגד חד לשלש וחד לאריג כ"ש קשה דלמא תרווייהו לאריג כ"ש ובאריג כ"ש ודאי דליכא למילף שרצים מנגעים ולא נגעים משרצים דלא שוו בשעורייהו דבנגעים משכחת כ"ש ממש דעכ"פ צריך כגריס שיעור נגע ובשרצים סגי כ"ש ממש ולא שייך למילפינהו מהדדי דלא שייך בדבר שאינו שוה בשיעורו גילוי מילתא ועל כרחין צ"ל או דשוים נינהו אריג כ"ש ושלש על שלש או דשלש על שלש עדיף ומוקמינן בנגעים לשלש וממילא ידעין בשרצים בגילוי מילתא ואייתר דשרצים לארוג כ"ש ובאמת בשרצים הוא דתניא לקמן אריג כ"ש ולאביי ליכא למימר דשלש עדיף דא"כ הדרא קושיא לדוכתא נימא רבותא יותר ארוג כ"ש אלא ע"כ דשוים נינהו ושפיר האי או מאי עביד אבל לרבא אליבא דתנא דבי ר"י שפיר איכא למימר דאיצטריך לארוג.

כ"ש: אי נמי י"ל דלרבא ג"כ לא ילפינן שרצים ונגעים מהדדי דהיינו שרצים לא ילפי מנגעים דאיהו ס"ל נגעים חמירי כמו"ש התוס' בד"ה אי ס"ד דודאי נגעים חמירי אלא דס"ל אי ס"ד דאו דשרצים לשלש בצו"פ א"כ גמור נגעים מיניה והיינו בק"ו משתי וערב וכמו"ש התוס' בד"ה שכן מטמא וכו' וס"ל דלא שייך למימר כלים יוכיחו שהק"ו הוא שהוא בכלל בגד אלא ודאי דלא אתי לשלש על שלש ב"פ אלא לשלשה על שלשה בשאר בגדים אבל שלש על שלש בשרצים אפילו בצו"פ לא מטמא דשרצים מנגעים ודאי לא ילפינן לענין צו"פ כיון שהפירכא מצו"פ גופי' דש"ו טמא בהו בנגעים ולא

בשרצים ואין צריך לומר דשלש בצו"פ דטמא בנגעים הוא משום שהוא בכלל בגד אלא משום דלא גרע משתי וערב.

ותנא דבי ר"י מפיק לי' לשלש על שלש בצו"פ וא"כ יש פלוגתא רחוקה מהיפוך להיפוך דרשב"א ס"ל בשרצים שלשה על שלשה טמא בשאר בגדים אבל שלש על שלש אפי' בצו"פ טהור ותנא דבי ר"י ס"ל שאר בגדים טהורים לגמרי אבל צו"פ אפילו שלש על שלש טמא והא דאמר רבא שלשה על שלשה איכא בינייהו ולא אמר נמי דשלש על שלש איכא בינייהו דרשב"א לית לי' תנא דבי ר"י אית ליה היינו משום דשלשה על שלשה לרשב"א נזכר בהדיא בדבריו דרבא דייק בדבריו אמרו אין בו משום שלש משמע דוקא שלש אבל אם אית לי' משום שלש בצו"פ או לא זה לא נזכר בדבריו בהדיא וכל זה קודם דהדר בי' רבא ואז היה סבור דשרצים מנגעים ודאי לא ילפי וא"כ על כרחין דתנא דבי ר"י לית ליה אפי' שלשה בשאר בגדים דאי אית ליה ולא ממעט באף כל אלא שלש על שלש וא"כ על כרחין בצו"פ שלש טמא גם בשרצים מנ"ל הא דהרי לימודו מאו בגד ליכא למילף אבל בתר דהדר ביה וס"ל דכולהו תנאי בחדא שיטתא קיימי ואף כל דתנא קמא דבי ר"י למעוטי משלש אז הדר בי' רבא מסברתו וס"ל דשרצים יליף מנגעים בגילוי מילתא ואביי ס"ל בין להך תנא דבי ר"י ובין לאידך נגעים משרצים לא ילפי מהדדי ובהא פליגי תנא דבי ר"י הראשון ס"ל דאו לרבות שלש בצו"פ ואידך ס"ל דשלש טהור גם בצו"פ ואו לרבות שלשה בשאר בגדים.

ולאביי לתדר"י קמא ג' ע"ג משרצים טהורים אפילו בצו"פ וכן לרבא מקמי דהדר לרשב"א בשרצים טהורים אפי' בצו"פ. אלא דלפ"ז לאביי לאידך תנא דבי ר"י לא מרבה שאר בגדים אלא לשלשה אבל שלש על שלש לית ליה.

אם כן הדרא קושית התוס' בסוף ד"ה רשב"א לדוכתיה דמאי דוחקו' דאביי לשלש לאו דוקא ונימא שלש דוקא והכי קאמר אין בהו משום שלש לא בנגעים ולא בשרצים אבל שלשה אף דליתא בנגעים איתיה בשרצים חוץ מפשתן שיש בו משום שלש עכ"פ בנגעים והוה ר' שמעון בן אלעזר ממש כאידך תנא דבי ר"י: ונראה דאביי לשיטתו דאיהו דייק בסוף הסוגיא רשב"א וסומכוס אמרו דבר אחד והיינו דאפילו דבר שאינו טמא רק בנגעים ג"כ אין מסככין ודייק מדקתני חוץ מפשתן ולא תני חוץ מב"פ שעיקרו בבגד איירי ולפי זה מוכח דע"כ הרשב"א לא כאידך תנא דבי ר"י דאי ס"ל כאידך א"כ אפילו בצו"פ פ"י שלש על שלש בנגעים הוא דטמא ולא בשרצים א"כ היא גופה קשיא נמי חוץ מב"פ ואפ"ה נדע דס"ל כסומכוס דהרי שלש על שלש בנגעים לחוד הוא דטמא: שם ד"ה תרי מיעוטי וכו' וי"ל דאי לאו ריבוי כו' דאין מיעוט אחר מיעוט וכו' והרשב"א הקשה לשיטת הר"פ לא יתיישב דא"כ לא לכתוב שום מיעוט ואנן ידעינן ג' על ג' וכו' דכתיב בקרא עכ"ל פי' לדבריו אף דבכל מקום דאמר' דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות לא קשה לן לישתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דלרבות י"ל דאי לא הוה כתיב שום מיעוט לא הוי ידעינן מסברא חיצונה אם רוצה הכתוב לרבות או למעט ואי לא הוה כתיב רק חד מיעוט ידעינן דמסברא הוה אמרינן לרבות אבל אי לא כתיבי כלל לא ידעינן מיני' כלום.

להכי הוצרך לכתוב תרי מיעוטי להודיענו דודאי לרבות הוא דאתי אבל הכא לשיטת הר"פ לא נוכל לטעות כלל דלמעט כולהו אף שלשה על שלשה אי לא הוה כתב שום מיעוט כדמוכח מתירוצם דאי לא דזה כתיב והבגד ה"א דתרי מיעוט מרבי שלשה ולמה לא קאמרי דהוה אתי לרבות בגד שלם אע"פ דבלא"ה ידעינן בגד שלם דסתם בגד בגד שלם משמע ולא צריכין ריבוי א"כ מוכח דהסברא חיצונה היא ג"כ לרבות ולא הוה ממעטינן כולהו וא"כ קשה דלא נכתוב כלל ואין להקשות דאי לא הוה כתוב שום מיעוט לא הוה ידעינן הבנין אב למעט שאר בגדים דהא לפום סברא דהשתא באמת אמרינן דצו"פ וש"ב שוים הם.

אלא דעדיין קשה לרבא למה לי או בגד לרבות שלשה בשאר בגדים הא מדאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ידעינן דשלשה על שלשה בשאר בגדים אתי לרבות ול"ל או בגד. ונראה עפ"י מה שהקשו התוס' דלא לכתוב אלא חד מיעוט ובגד ואנא ידענ' דשאר בגדים דלא יטמאו בנגעים כו' ולכאורה קשה דא"כ לא הוה ידעינן הבנין אב דבכ"מ צו"פ דוקא וי"ל דהוה ילפינן מבנין אב דכלאים כמש"ל וא"כ איצטריך או בגד לשלשה על שלשה ולפ"ז יקשה על הרש"א מאי מקשה לשיטת הר"פ למה לי שום מיעוט דהא איצטריך דלא ניליף מבנין אב דכלאים וגם על התוס' יקשה כן מאי משני דה"א דהני תרי מיעוטי לרבות אתיין לשלשה על שלשה מנא להו דלמא אתי לרבות בגד שלם ואין לדחות דזה הוה ידעינן מסברא מסתם בגד כנ"ל דהא הוה ילפינן מבנין אב דכלאים והוה ממעטינן אפי' בגד שלם רק דזה ל"ק ק"כ"א לרבא דמרבה מאו בגד לשלשה על שלשה בשאר בגדים אבל לאביי דמרבה מאו בגד שלש על שלש בצו ליכא למימר הכי וסוגיא דהכא הוא אליבא דאביי: אבל קשה דהא בתוס' לקמן ד"ה שכן מטמא וכו' הקשה הר"י מקורבל ונימא ק"ו הכי מה ש"ו וכו' וי"ל דכלים יוכיחו וכ"ת מה לכלים שכן וכו' ואין נעשין אהל וכו' אי נמי שק יוכיח ע"כ ולת"י הראשון קשה למה לי לרבא תרי מיעוטי לרבות שלשה ע"ש הא שמעי' מאו בגד דשרצים לשלשה ונוכל למילף שע"ש בצו"פ מק"ו כקושיתם.

וא"ל כלים יוכיח דהא א"ל מה לכלים שכן אין מטמאין ואין נעשין אהל אבל שלשה ע"ש מטמא בפותח טפח. וצ"ל כתי' שני דשק יוכיח א"כ ק' מאי מקשה הרש"א לשיטת הר"פ דלא נכתוב שום מיעוט דא"כ הדק"ל דהוה ממעטינן אפי' בגד שלם מאי אמרת דא"כ לתירוצם של התוס' נמי יקשה מנ"ל דמרבי' שלשה ע"ש בשאר בגדים דלמא לא אתי לרבות אלא בג"ש דהא לרבא אית לי' דיליף שרצים מנגעים מדגלי קרא כו' כמ"ש תוס': ונראה דלרבא איצטריך הני תרי מיעוטי ואו בגד דאי מדמיעט לן קרא ה"א דממעטינן אפי' בג"ש לכך איצטריך תרי מיעוטי לרבות ואו בגד איצטריך לרבות בג"ש ושלשה ע"ש ושפיר מק' הרש"א דלהר"פ לא צריך שום מיעוט ואי דלא הוה ידעינן אפי' בג"ש הא כתיב או בגד וליכא למימר דאו בגד אתי לרבות בג"ש דהא להר"פ שע"ש נמי בכלל בג"ש: דף כ"ח גמ' אלא הא דתני רב יוסף לא הוכשרו וכו' למאי הלכתא ובתוס' ד"ה למאי הלכתא לא בעי למימר לאשמועי' בחוזה טהור הוא דמשמע דאתא לשום הוראה.

ולכאורה הא נ"מ שהוא איכא דאי קיי לן דתחש טהור הי' א"כ פשוטי כל"ע בנגעים טהור ואי תחש טמא אז פשוטיהן של הני מר טמא בנגעים דהא התוס' לעיל בד"ה אתי בק"ו כו' דהשתא ליכא למימר ש"ו יוכיח כו' כיון דתחש טמא הוא וי"ל כו' דאיכא למיפרך פשוטי כ"ע וכו' והשתא אי אמרינן דתחש טמא ואפ"ה מדכתב לן קרא בשרצים ולא יליף מנגעים ע"כ מדאיכא למיפרך דפשוטי כלי עור יוכיח ואי אמרי' דתחש טהור הוי לא ידעינן על פשוטיהן דנגעים: והנה לעיל בסוגיין אמר רבא עור בהמה טמאה דמטמא באהל המת מהכא ויש לדקדק דמשמע דכבר ידעינן דעור בהמה טמאה מטמא וקאמר איהו דמהכא שמעי' לה הא אכתי לא שמענו שום לימוד דעור בהמה טמאה מטמא.

והכי הל"ל עור בהמה טמאה מטמא ומהכא. ונראה דרבא לא בא לתרץ אלא דברי ר"א מאי דמקשה עליו רב יוסף מאי קמיבעי ליה וקאמר רבא דשפיר קמיבעי לי'.

והנה התוס' בד"ה מה לשרצים הקשו דנילף מת משרצים מג"ש דבגד ועור ות' ר"י דג"ש דאהל אהל ממשכן סתר לה להך ג"ש. ולכאורה עדיין קשה דהא אפשר לומר דהא גופא קמיבעי לי' לר"א אי אמרי' דבגד ועור לרבות עור בה"ט וג"ש דאהל אתי למעוטי שא"ב או נימא דאהל אהל אתי למעט גם עור בה"ט.

ונראה דלעיל אמר רבא דשרצים מטמא בש"ב מאו בגד, ובמתני' אמרי' דכל היוצא מן העץ אין מטמא טומאת אוהלים אלא פשתן ומג"ש דאהל אהל גמר להר"א והשתא א"ש דאי לאו דידעינן מק"ו דנגעים ושרצים לילף מינייהו לאהל המת לא הוה ילפינן מג"ש בגד ועור דשרצים לטמא עור בה"ט דמאי חזית למילף מהך ג"ש לטמא עור בה"ט.

דלמא ג"ש דבו"ע אתי להורות דטמא במת גם שא"ב ומאהל אהל גמרינן דעור בה"ט אינו טמא להכי איצטריך ק"ו מנגעים ומשרצים דיטמא באהל המת גם עור בה"ט דמשרצים לחוד ליכא למילף כדבעינן למימר לקמן. וגם לישנא דאיכא למיפרך דקאמר רבא משמע דמשניהם יליף.

וזה כוונת התוס' דכיון דג"ש דאהל אהל סתר לה להך ג"ש דבגד ועור וק"ו דשרצים ליתא כדפריך בש"ס מה לשרצים וכו' א"כ מאי חזית דעור בה"ט וכו' כנ"ל. והשתא מדוקדק לישנא דרבא דקאמר עור בה"ט דמטמא באהל המת.

כלומר דשפיר קמיבעי לי' לר"א אי אמרי' ק"ו מנגעים דעור בה"ט מטמא ושפיר נוכל לומר מג"ש דבגד ועור כנ"ל. והג"ש דאהל אהל אתי לשאר בגדים או דנימא כיון דסתר לה להך ג"ש לא אמרי' הכי: ועדיין יש לדקדק דמאי מקשה הש"ס והא דאר"י וכו' למאי הלכתא וכו' הא אי אמרי' דתחש טהור לא ידעינן אם עור בה"ט טמא דהא נוכל למילף משרצים דטמא מה שאין כן אי נימא דתחש טמא הוי אז פשיט לן דעור בה"ט טמא במת ולא מספקא לן כלל: וי"ל דה"פ למאי הלכתא ואי להורות לנו דתחש טהור הוי הא ממילא שמעי' לה דאל"כ קשה קושית תוס' דלמה לי קרא בשרצים לילף מנגעים דליכא למימר ש"ו יוכיח דמה לש"ו שכן אינו מטמא באהל המת תאמר בעור בה"ט שמטמא באהל המת דהא תחש טמא א"ו דטהור הויא אלא דאיכא לדחות כתירוץ התוספות דפשוטיהן יוכיחו: והנה הרמב"ם בפ"ג מה' טו"צ ה' ד' פסק דפשוטי כ"ע מטמא בנגעים.

והק' המ"ל דא"כ לעיל דמקשה אביי מה לנגעים שכן ש"ו טמא בהם נימא נמי שכן ש"ו ופשוטי כ"ע טמא בהם. ולכאורה מסוגיא דידן מוכח נמי דלא כהרמב"ם דאי נאמר דפשוטיהן טמאין עדיין קשה דנ"מ אי תחש טהור או לא דאי נימא דטמא הוה לא לכתוב בשרצים וכנ"ל אע"כ דפשוטיהן בנגעים טהור.

וכסברת תוס' בשם רש"י: ונראה ליישב ויתורץ נמי מאי פריך מאי הוי עלה דע"כ מוכח דתחש טהור הוי דאל"כ לא נכתוב בשרצים ונילף מיניה דלכאורה למה צריך למילף מנגעים דעור בהמ"ט דטמא והדר יליף משרצים נילף משרצים לחוד מה פשוטי כ"ע דאינו מטמא בשרצים מטמא באהל המת עור בה"ט דמטמא בשרצים א"ד שיטמא באהל המת ואין לומר דאי יליף משרצים לחוד הוה מצי למימר כלים יוכיחו דג"כ טמאים בשרצים ואינם טמאים באהל המת וא"כ ממילא הוצרכו לילף מנגעים ולהכי יליף תיכף מנגעים הא איכא למידחי דאי ילפי' משרצים לא מצי להקשות כלים יוכיחו אלא אליבאדרבא אבל אי ילפי' מנגעים א"ל שתי וערב יוכיח אליבא דכ"ע וי"ל דמשרצים לחוד לא מצי למילף דה"א דיו כשרצים דאין עור בה"ט מטמא באהל המת אלא דוקא כשיש לו בית קיבול.

אבל מנגעים שפיר ילפי' ק"ו אפי' לפשוטיהן אלא דעדיין קשה הא גם מנגעים ליכא למילף דהא פרכינן מה לנגעים שכן ש"ו טמא וצ"ל מה לש"ו שכן אינו מטמא בשרצים תאמר בעור בה"ט שמטמא בשרצים וא"כ שוב נימא דיו אסוף דינא וג"כ אינו מטמא פשוטי כ"ע: אמנם נלע"ד דהך גופי' אם פשוטי כ"ע טמאים או לא תליא בפלוגתא דאביי ורבא דהא לא נוכל לומר דיו דהא מיפרך ק"ו דגם בלא ק"ו יש למילף משרצים מג"ש דבגד ועור אלא דמג"ש הוה אמרי' דון מינה ומינה ודוקא בית קיבול והשתא ילפי' ק"ו אפילו פשוטי כ"ע א"כ ליכא למימר דיו דהא מיפרך ק"ו אלא די"ל דליכא למילף מג"ש דמאי חזית דבגד ועור לרבות בה"ט ואהל אהל דמשכן למעוטי שא"ב דלמא להיפך בגד ועור לרבות שא"ב ואהל אהל למעוטי עור בהמ"ט ולהכי צריך ק"ו לעור בהמ"ט מנגעים וליכא למימר מה חזית דק"ו מרבה עור בהמ"פ וג"ש דאהל אהל ממעט שא"ב דלמא להיפך זה אי אפשר דשאר בגדים לא אתי' כלל בק"ו מנגעים: ומנגעים לחוד ליכא למילף משום דש"ו יוכיח אלא דיש לדחות מה לש"ו שכן טהור בשרצים תאמר בה"ט שמטמא בשרצים א"כ אמרינן דיו אסוף דינא ואין נזיר בה"ט מטמא באהל המת אא"כ יש לה בית קיבול ולהכי לא יליף תחלת דינא משרצים בק"ו.

משום דשרצים גם שאר בגדים אתיין בק"ו לרבא שהרי לרבא שלשה על שלשה מטמא בשרצים וא"כ ילפי' ק"ו מה פשוטי כ"ע בה"ט טהור בשרצים טמא באהל המת דעור בהמה טהורה מפורש במשכן אילים מאדמים שאר בגדים שמטמאים בשרצים א"ד שיטמא באהל המת ואז שוב אמרי' מאי חזית דק"ו לרבות עור בה"ט ואהל ממשכן למעוטי שאר בגדים דלמא להיפוך להכי יליף קל וחומר מנגעים תחילה דשוב ליכא למילף שאר בגדים כנ"ל: אבל לאביי דסבר דבשרצים שאר בגדים לא מטמא ולדידיה ילפי' מג"ש דבגד ועור לטמא עור בהמה טמאה באהל המת וליכא למימר להיפוך דבגד ועור לרבות שאר בגדים ואהל אהל ממשכן למעוטי בהמה טמאה.

שהרי שאר בגדים ליכא למילף כלל משרצים. וממילא לאביי שפיר ילפי' מג"ש ושוב ילפינן בק"ו משרצים לחוד לטמא אפי' פשוטי כלי עור וליכא למימר דיו דא"כ מיפרך קל וחומר: העולה מזה דלרבא אמרי' דיו אסוף דינא ולא מיפרך ק"ו וא"כ אין פשוטי כ"ע בה"ט טמא באהל המת.

ולאביי אפי' פשוטיהן טמאים דהא ליכא למימר דיו דמיפרך ק"ו. ואפי' אם נימא דתחש טמא הוה ג"כ מטמא עור בה"ט באהל המת אפי' פשוטי כ"ע וליכא נפקותא לדידי' אי תחש טהור הוה אי טמא הוה אבל לרבא אם תחש טהור הוה א"כ לא ידעינן עור בהמה טמאה כי אם מק"ו א"כ אמרי' דיו ופשוטי כלי עור בה"ט טהור באהל המת אבל אם תחש טמא ע"כ דגם עור בה"ט טמא מג"ש דאהל אהל ממשכן וא"כ פשוטי כ"ע בה"ט ג"כ טמא ומעתה הא דמקשה אלא הא דתני רב יוסף למאי הלכתא היינו לאביי דגם הוא בודאי צריך לתרץ הברייתא דרב יוסף ומאי דמסיק בסוף שמעתין מאי הוה עלה דתחש היינו לרבא דלדידיה יש נ"מ לדינא לענין פשוטי כלי עור מכתבי תלמידיו מצאתי: דף ל"א גמ' אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין וכו' נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה וכו' ובסנהדרין [דף ז'] אמרי' דאין תחלת דינו ש"א אלא על דברי תורה ע"ש בתוס' ד"ה אלא מה שתי' ונראה דהנה דרך העולם שני שותפין שיש להם עסק בשותפות אין א' רשאי לסחור בעצמו כ"א לצורך השותפות.

כדאמרי' בעלמא השותפין שומרי שכר זה לזה ומה שעסק בטובתו שלא לטובת השותפות הרי זה אינו נאמן בשותפותו מיקרי וכן הנשמה והגוף יש להם שותפות. ואין הגוף רשאי לעסוק לעצמו יותר מעסק הנשמה.

וזה כוונת הגמ' אומרים לו נשאת ונתת בתמונה פ"א אם קבעת עתים לתורה שלא עסקת לתאוות גופך יותר מהנשמה: דף ל"ד ע"א גמ' הא גופה קשיא. הא דלא ניחא ליה לחלק בין תחילה לדיעבד היינו משום דרישא קתני עשרתם ערבתם הדליקו וכו' ועשרתם היינו אפי' דיעבד ספק חשיכה לא כמו ששנינו בסיפא אין מעשרין את הודאי וכמו כן הדלקת נרות.

ומדחק עידבתם באמצע ש"מ דומיא דהני שאם לא עירב עם חשיכה וכבר הגיע ספק חשיכה שוב אינו מערב ושפיר הקשה מסיפא מדתנן ומערבין: ואף שבאמת לרש"י יש חילוק בין תחילה לדיעבד כדרבה דבאמר שניהן קנו עירוב ולרש"י קאי על ע"ת וע' בתוס' בד"ה שניהן נלע"ד דשני מיני דיעבד נינהו חדא שכבר עבר עם חשיכה ועדיין לא עירב והגיע ספק חשיכה דיעבד כזה אסור לערב כמו שאין מעשרין.

אבל אם עבר ועירב בספק חשיכה מהני ובזה לא שייך דומיא דאין מעשרין דהרי אפי' בשב' גופי' אם תיקנו מתוקן: ולכתחלה ממש אפי' עירובי חצירות אסור להמתין עד ספק חשיכה וצריך עכ"פ לערב לכתחילה עם חשיכה ובזה ניחא מה דפ"י רש"י במשנה עירבתם עירובי חצירות: ואמנם הא גופה קשיא כיון שלכתחלה אסור לערב בספק חשיכה ומהני רק דיעבד.

תינח בעירב הוא בעצמו אבל באמר לשלוחו כיון שעכ"פ איסורא איכא נימא אין שליח לדבר עבירה ואמנם כבר ביארתי בנו"י ח"ב סי' פ' אות כ"ב דעבירה זו אין לה שייכות

לשליחות כיון שלא שלח לערב בה"ש דוקא. והבאתי ראי' מטובח בשבת על ידי אחר: ואולי דלכך נקט רבה דינו בשליחות ולא נקט סתם שנים שעירבו זה עירב מבעו"י וכו' ושייך ואמר רבה קשור לדלעיל אף שמוכח דאפי' כבר הגיע בה"ש ועדיין לא עירב אפ"ה אסור לערב ואפ"ה אמרו לו שנים וכו': תוס' ד"ה נאכל כו' לאו דוקא וה"ה לא נאכל.

ונלע"ד קמ"ל בזה דוקא נאכל משתחשך לאפוקי נאכל בה"ש לא עירוב וכמו שכתב הרא"ש בשם הר' יונה דכולי האי לא מקלינן לגבי בה"ש לארוי לגבי האי עירוב עצמו מקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה דדוקא לחומרא אמרינן בבה"ש דמקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה ולא לקולא: והנה אכתי מה דאמר נאכל משחשיכה מיותר דבלא זה ידעינן דינו של רבינו יונה דאי ס"ד דגם לגבי חד עירוב נמי מקלינן למשוי' לבה"ש מקצתו יום ומקצתו לילה א"כ לימא רבה דין שלו בחד גברא וק"ו בתרי גברי.

אמנם נוכל לומר דקמ"ל רבותא בתרי גברי אפילו סתרי אהדדי שזה שהניח מבעו"י נאכל בה"ש קודם שהניח בשביל השני ואחר שנאכל הניח בשביל השני ועדיין היה בה"ש ואפ"ה כל א' קנה עירוב ואפי' באו לשאול בבת אחת. דמסתמא רבה מיירי בבא לשאול על שניהן כיון דנקט למילתי' בעירבו ע"י שליח וסתמא דמלתא השליח שואל על שתיהם כא' ועיין פ"י.

[ע' נו"ב קמא חי"ד סי' ס"ה] ולפ"ז יש רבותא יותר בתרי גברי מבחד גברא שהניח בה"ש ונאכל בה"ש. אלא דבאמת הא ליתא דאם סתרי אהדדי אפילו בדרבנן אם באו שניהם כאחת מורינן להו לחומרא וכן פירש"י בפסחים דף יו"ד ע"א בד"ה ר"י מדמי להו וכו' אם לא נימא דבדיקת חמץ אף שעכשיו שביטל הוא מדרבנן מ"מ יש לו עיקר מן התורה אם לא ביטל.

משא"כ עירוב לא משכחת להו איסור תורה כלל מקלינן אפי' באו בבת אחת. והדבר צריך תלמוד דאיכא למימר דמיירי שזה שהניח עליו בה"ש היה קודם שנאכל עירוב של זה שהניח מבעו"י וא"כ לא סתרי אהדדי.

דאנו אומרים בעוד שהניח זה השני אכתי היה יום ובשעה שנאכל עירובו של הראשון כבר היה לילה ואמרינן מקצתו היום ומקצתו מן הלילה ואפ"ה דינו של רבינו יונה אמת דלגבי חד גברא לא מקלינן לומר דמקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה. והטעם נלע"ד משום דאיכא ס"ס לחומרא וס"ס כודאי הוא.

שהרי אפילו באיסור דאורייתא מקלינן בס"ס אף שספק תורה לחומרא מכלל דס"ס לא מיחשב ספק רק כודאי והנה דה"ה בדרבנן בס"ס שהוא לחומרא אף בדרבנן הוא אסור דלא מיחשב ספק רק כודאי איסור. והס"ס בנידן זידן בחד גברא הוא.

שמא בשעה שהניח כבר היה לילה ואת"ל שהיה יו"ט שמא בשעה שנאכל ג"כ עדיין היה יום וס"ס זה מתהפך להחמיר שמא בשעה שנאכל עדיין היה יום ואת"ל שכבר היה לילה שמא גם בשעה שהניח כבר היה לילה משא"כ בתרי גברי ליכא ס"ס להחמיר באופן שהדבר אינו ברור אם בתרי גברי וזה שנאכל בה"ש היה קודם שהניח עירוב של השני אם באו לשאול בב"א אם יש להקל או להחמיר: ונראה דאפילו בכה"ג מיקל רבה דאי

ס"ד דלא מיקל אלא בנאכל עירובו של הראשון אחר שהניח כבר עירובו של השני א"כ אין כאן תרתי דסתרי אהדדי.

שהרי יש לומר רגע זו יום ואת שלאחריו לילה ואף דלקולא לא אמרינן מקצתו מן היום וכו' וכמו"ש רבינו יונה היינו בחד גברא וכנ"ל אבל בפני גברי אמרינן וא"כ מאי מקשה בעירובין (דף ע"ו ע"א) גבי ב' חצירות וב' בתים ביניהן וכו' ומ"ש מדרבה וכו' ומאי קושיא והרי שנא ושנא דשם בודאי סתרי אהדדי.

אלא ודאי דגם כאן אפי' היכא דודאי סתרי אהדדי שניהם קנו עירוב אלא דהיא גופא קשיא מנ"ל להמקשן להקשות] ודלמא רבה מיירי בנאכל עירוב הראשון אחר שהניח עירוב השני ולא סתרי ודאי אהדדי [ואפשר לומר] דבאמת תירץ הגמ' שם הכי השתא התם ספק יממא ספק לילה לא מנכרא מילתא הכוונה דלא מינכרא אימתי מסיים היום ואימתי מתחיל הלילה.

ואיכא למימר בשעה שהניח השני עדיין היה יום ובשעה שנאכל הראשון כבר היה לילה ולא סתרי אהדדי אבל בבית שער סתרי אהדדי: ואמנם גם בשמעתין קשה איך הקשה המקשה בפה מלא ממ"נ וכו' ודלמא וכו' ומנ"ל להמקשה דרבה מיירי שהניח השני אחר שנאכל הראשון. אלא ודאי דלא כרבינו יונה וממילא הוכיח המקשה דאיירי בסתרי דאל"כ אלא בלא סתרי נימא רבותא אפי' בחד גברא שהניח בה"ש ונאכל בה"ש: ויש לדחות ולקיים דברי רבינו יונה והמקשה הוכיח מדנקט ע"י שליח הוא משום דאל"כ אין זה יודע בעירובו של חברו הלוא אימתי הונח ואימתי נאכל וא"כ לא סתרי אהדדי שאולי הניח השני קודם שנאכל הראשון.

אבל השליח שעליו מוטל לפקח על שניהם ויודע שנאכל הראשון קודם שהונח השני ואפ"ה שניהם קנו ואף אם נימא דנקט שליח לרבותא ששואל על שניהם כא' ממילא מיירי בסתרי אהדדי דאל"כ אין זה רבותא: תוס' ד"ה שניהם קנו עירוב וכו' וקשה לרשב"א דר' יוסי לית ליה התם גבי נפל עליו גל וכו' אלא משם חזקה כדתניא התם וכו' אבל בספק כי הכא כו' ע' נו"ב קמא חיו"ד סי' ס"ה תי' על קושית הרשב"א ע"ש: סליק פרק שני פרק שלישי כירה דף לו ע"ב.

מתני' כירה שהסיקוה וכו' נותנין עליה תבשיל מדנקט עליה ולא נקט רבותא יותר דאפי' לתוכה מותר מכלל דלתוכה באמת אסור. וא"כ לא קמ"ל רב חמא בר גוריא משמיה דרב [לקמן דף ל"ז] מידי דמשנתנו היא.

ואי נימא דמשנתנו לא מוכחא לאסור תוכה דאיכא למימר דנקט עליה למימר דאינה גרופה אפי' עליה אסור ונקט עליה לרבותא לצד האיסור אלא דלפי זה מכלל דלסמוך שרי אפי' באינה גרופה דאל"כ קשה כיון דרבותא לצד האיסור קמהדר ניתני סומכין וג"כ לרבותא דאינה גרופה אפילו לסמוך אסור אלא ודאי דלסמוך באמת שרי.

וא"כ מאי קמיבעיא ליה בגמ' מהו לסמוך. נפשוט מדאיצטריך רב למימר תוכה אסור מכלל דמשנתנו אינו מדוייק וכנ"ל ומכלל דלסמוך שרי ויש לדחות די"ל דרב היא גופא קמ"ל דתוכה אסור וממילא דעלי' דמשנתנו בדוקא קתני ולא משום רבותא של צד האיסור וממילא גם לסמוך אסור באינה גרופה ועלי' דנקט לרבותא של צד ההיתר דאפי'

עליה מותר ותוכה באמת אסור: ועו"ל דרב איצטריך דלא נימא דעלי דנקט לרבנותא של החזרה דאפי' עליה דיש מקום לאסור משום אהל קמ"ל כיון שהדפנות עשויות מותר וכמו"ש התוס' בסד"ה וב"ה ולעולם דגם תוכה מותר ואיצטריך רב לאשמועי' דתוכה אסור: רש"י ד"ה אבל לא תבשיל דניחא לי וכו' א"נ נתקיימה מחשבתו ומיחזי כמבשל רש"ל הגיה דצ"ל אחר לא מחזירין כוונתו דבשהיי' לא שייך נתקיימה מחשבתו.

ונראה דב"ש לשיטתייהו אזלי דס"ל לעיל במתני' (ד' י"ז) אין שורין דיו וכו' אלא כדי שישורו מבעוד יום וכן כל הני דחשיב שם במתני' ולכך מיחזי כמבשל לגבי שהייה נמי: בד"ה פליגי נמי בלהחזיר את המותר לשהות כגון חמין לב"ש ותבשיל לב"ה. הנה הפליג רש"י פלוגתייהו מאוד דלב"ש אפי' חמין אסור להחזיר ולב"ה מותר להחזיר אפי' תבשיל ומנ"ל לרש"י ודלמא [מתירין] ב"ה החזרת חמין שאוסר ב"ש דב"ש נוטלין אבל לא מחזירין אחמין לחוד קאי דתבשיל היכי משכחת לה נוטלין כיון שאוסר שהייה אלא ודאי אחמין לחוד קאי ודלמא על זה לחוד הוא דפליג ב"ה ואמר אף מחזירין וחמין מתיר להחזיר אבל לא תבשיל ומנ"ל לרש"י דב"ה מתיר אפי' החזרת תבשיל בשלמא אי מחזירין תנן א"כ מפורש ברישא כירה שהסיקוה בקש וגבבא מחזירין עליה תבשי' והה"ד בגפת גרופ.

אבל ללישנא דלשהות תנן א"כ עכ"ל בסיכא דב"ה מתירין אפי' תבשיל. ורש"י הוכיח זה מלשון הגמ' דקאמר אי לשהות תנן ואי גרף אין וכו' ומכ"ש להחזיר משמע שאין שום חומרא בחזרה יותר מבשהי' רק שהוא כ"ש ועוד כיון שכבר כתבתי דאם להחזיר תנן גם תבשיל מותר להחזיר שכן התחיל כירה שהסיקוה בקש וכו' מחזירין עליה תבשיל ואם איתא דאם לשהות תנן אסור חזרת תבשיל לב"ה א"כ למה עשה נ"מ בין לישנא דלשהות ובין לישנא דלהחזיר רק לענין שהייה באינה גרופה והלא יש ג"כ נ"מ בחזרה של תבשיל בגרופה אלא ודאי דגם ללישנא דלשהות ג"כ מתירין ב"ה גם חזרת תבשיל ושפיר עולה פירש"י לפי הגמ' אלא שעל הגמ' גופא קשה מנ"ל להגמ' ללישנא דלשהות להתיר לב"ה גם חזרת תבשיל.

[ובני הבחור ישראל שי' אמר שהוכיח זה מלשון המשנה דקאמרי ב"ה אף מחזירין ולמה ליה למימר אף והוה ליה למימר ובה"א מחזירין אלא אתי למימר אף מחזירין כלומר כל מה שהותר השהייה הותר החזרה שאף החזרה הוא כמו שהייה או אף מוסיף על הנטילה שאף שהחזרה היא מותר כמו הנטילה וא"כ גם תבשיל מותר ונראה משום דמשנתנו אתי כר"י לקמן לכל הלשונות.

ללישנא דלשהות תנן אתיא לגמרי כר"י ואי להחזיר תנן עכ"פ אתי' בהא כר"י בחמין ותבשיל ונוטלין ומחזירין וכיון דלר"י לא מצינו לב"ה שום חילוק בין חמין לתבשיל לשום דבר לכך אינו רוצה לחלק ביניהם גם לענין חזרה: תוס' ד"ה לא יתן וכו' דאפי' גרופה וקטומה היא מוספת הבל.

ונלע"ד דסברת רש"י כמו שכתב הר"ן דאפי' אינו גורף כל הכירה רק מקום הקדירה שעיקר הגירוף והקיטום הוא לזכרון שלא יבא לחתות ואית ליה היכירא ולפי זה אין מקום לקושיתם דאפי' אחר שגרף מוסיף הבל וכן קושיית הר"ן מה מועיל נתינת האפר והלא זהו רמץ שמעורב גחלים ואפר דשאני הכא שעושה כדי למעט החום ואית ליה

היכירא: ד"ה ובה"א וכו' ולשון נוטלין נמי משמע דבשבת מיירי דאי בחול לא הוה צריך למיתני נוטלין.

ולכאורה דבריהם תמוהים ובשבת מי ניחא למה הוצרך למימר נוטלין כיון שכבר תנן דמשהין ולענין מה הוא משהה אם לא כדי ליטלן בשבת ואטו כדי להצניען עד מוצאי שבת הוא צריך וא"כ מהיתר השהייה ממילא ידעינן הותר הנטילה ונראה דודאי הוה ידעינן היתר נטילת התבשיל משם מתוך הקדרה אבל היתר נטילת הקדרה הוה אמינא דאסור משום נטילת אוהל קמ"ל דגם זה שרי ולא מיחשב סתירה וכשם שכתבתי לעיל דנקט עליה לרבנותא דמותר להחזיר ואיןבנתינה עליה בשבת לב"ה משום משהה אוהל ה"נ אשמועי' דאין בנטילה לב"ש משום סתירה: ובזה ניחא דלפום מה שמבינין בכוונת התוס' שיש בנטילה גופא איזה חידוש להתיר הנטילה בשבת א"כ כשם שיש רבותא לב"ש בגרוף אף שאוסר החזרה מתיר הנטילה הכי נמי יש רבותא לב"ה באינו גרוף שאוסר החזרה ואעפ"כ מותר הנטילה, וא"כ קשה למה השמיענו התנא היתר הנטילה לב"ש בגרוף דלא נ"מ מידי אליבא דהילכתא שהרי הלכה כב"ה שאף החזרה מותרת וק"ו הנטילה וטפי הוה לי' למיתני היתר הנטילה באינו גרוף אליבא דכ"ע והוה לי' למיתני ברישא למ"ד להחזיר תנן כירה שהסיקוה בקש וכו' מחזירין וכו' בגפת ועצים נוטלין אבל לא מחזירין עד שיגרוף ואין לומר דבאמת באינו גרוף אף הנטילה אסורה זה אינו שהרי לקמן בגמ' קאמר ולטעמיה דנוטלין ממנה דקתני קטמה אין לא קטמה לא הרי שאומר זה בלשון בתמי'.

וא"כ ודאי שהנטילה מותרת אף באינו גרוף לכ"ע. וא"כ הוה לי' למיתני זה ברישא לכ"ע ואליבא דהילכתא ולפי מ"ש דעיקר רבותא של הנטילה הוא משום סתירת אוהל ולענין אוהל ודאי שאין חילוק בין גרוף לאינו גרוף וכיון דלב"ה מותר החזירה בגרוף אפי' בשבת כבר שמענו שאין בזה משום אוהל וממילא אין בנטילה משום סתירת אוהל ולא איצטריך למיתני היתר הנטילה לב"ה כלל רק לב"ש איצטריך דלדידיה לא שמענו היתר החזירה דלדידי' החזירה בלא"ה אסורה וקמ"ל היתר הנטילה שאין בזה משום סתירת אוהל [וע' לקמן בגמ' מ"ש עוד בזה]: ובעיקר הוכחת התוס' דע"כ בשבת איירי דאי בחול לא הוה צריך למיתני נוטלין הקשה הרש"א דדלמא תני נוטלין משום מחזירין כדאמרי' לקמן בברייתא דתני נוטלין משום מחזירין.

ולדידי אין זה קשיא דאי משום איידי א"כ ברישא דתני כירה שהסיקוה וכו' הוה לי' למיתני נוטלין משום איידי ומדשבקי' ברישא ותני לה בסיפא ש"מ דיוקי דייק התנא ולא תני איידי. ומוכח משם דמיירי בשבת ורישא באמת מיירי בע"ש ואז אין שום רבותא בנטילה רק בסיפא: בא"ד מדקאמר בגמ' מחזירין אפי' בשבת משמע דעיקר פלוגתייהו בחול וכו' אמנם רש"י פי' לקמן (דף ל"ח ע"ב) ד"ה מחזירין אפי' בשבת ולא תימא פלוגתייהו משחשיכה וכו' משום דמוכחא מלתא אבל ביום לא מוכחא כ"כ ומשמע דרש"י ס"ל דאין בע"ש קודם הלילה דין חזרה כלל והנה לסברתו דאין דין החזרה בע"ש קשה קושית ר"ת איך שייך עד שיגרוף דהא בלילה אי אפשר לגרוף והוה לי' למימר אא"כ גרף.

ואף דאיכא למימר דרש"י לא דייק דבר זה וכן צריך לומר בדברי הטור והרא"ש דס"ל דהא דאסור להחזיר באינה גרופה היינו בנתבשל כ"צ וגזרינן מבע"י אטו משחשיכה ופירש הב"י הטעם דודאי לא יעשה כן משחשיכה לגמור בישול בשבת והקשה הב"ח א"כ משנתינו דאוסר החזרה מבע"י כדמוכח מלשון עד שיגרוף א"כ מיירי בנתבשל כ"צ א"כ הדרא קושית התוס' [ד"ה חמין] לדוכתא נוקי גם כרבנן ומודו רבנן בנתבשל כ"צ והתוספת שבת תירץ דסובר הרא"ש דרבנן אסרי אפי' בנתבשל כ"צ ואני תמה ומה יענה בדברי ר' יוחנן [לקמן דף ל"ז ע"ב] דאמר כירה שהסיקוה וכו' בגפת וכו' משהין וכו' ותבשיל שלא בישל כל צרכו עקר לא יחזיר עד שיגרוף וכו' ור' יוחנן איירי בהדיא בלא נתבשל כ"צ וא"כ לדעת הרא"ש דאינו אסור אלא בלילה ואיך אמר עד שיגרוף ועכ"פ דברי הרא"ש קשיא לר' יוחנן אלא ודאי שהרא"ש לא דייק עד שיגרוף ואף שהרא"ש לקמן גבי מחזירין אפי' בשבת מביא דיוק זה מכל מקום דוק בדברי הרא"ש שם שכתב וכן דקדק רבינו תם מלשון עד שיגרוף רצונו בזה ר"ת דייק כן אבל הרא"ש בעצמו לא דייק רק הוא סומך עיקר על ההוכחה דאמר אפילו בשבת מכלל דעיקר פלוגתייהו בע"ש וא"כ גם רש"י לא דייק עד שיגרוף ולרש"י יש לנו אפילו טעם מדוע קתני עד שיגרוף דהא לרש"י כל עיקר הקיטום הוא להיכר שלא יבא לחתות דהא אפי' לא גרף אלא מקום הקדרה בלבד מותר וכמוש"ל וא"כ דמשום היכירא הוא צריך להיות הגריפה בשביל השהי' אבל אם גרף בלא"ה לא מהני ולכן כתב עד שיגרוף כלומר שיגרוף בשביל דבר זה.

ואף דקאי שכבר גרף שהרי משחשיכה א"א לגרוף מ"מ קתני עד שיגרוף כלומר שיגרוף בשביל דבר זה: אמנם בני האלוף הרבני המופלג מוהר"ר יעקבא סג"ל אמר שגם רש"י ס"ל סברת התוס' שבמשנתינו נזכרה שני מיני חזרה אחד בע"ש ואחד בשבת והא דדייק רש"י בדף ל"ח ע"ב לפרש אפילו בשבת היינו ביום המחרת היינו משום דאי בליל שבת למה הוצרך לפרש דאפילו בשבת ולהביא ראיה מדר"א והרי הדבר מפורש במשנה מדאמר ב"ש נוטלין וכהוכחת התוס' לכן הוכרח רש"י להמציא עוד חזרה שלישית והיינו ביום השבת: דף ל"ז ע"א גמ' והך חזרה דאמרי לך וכו' מחלוקת ב"ש וב"ה היא ולכאורה קשה דמי הכריחו לזה ונימא דחזרה דרישא בחמין מיירי ובתבשיל הוא דס"ל לב"ש נוטלין אבל לא מחזירין וב"ה מתיר אף חזרת תבשיל ואין לומר דע"כ רישא מתיר אף חזרת תבשיל שהרי על מה שהתחיל בקש ובגבבא דמפורש תבשיל על זה קאי בגפת ועצים לא יחזיר עד שיגרוף ומינה דבגרוף גם תבשיל מותר ועל כרחין לאו דברי הכל היא דא"כ קשה שהרי גם על זה קאי דמה דאמר אבל לשהות משהין ואעפ"כ לא אמרי' דלאו ד"ה היא אלא אמרי' דתנא ומפרש מה הן משהין ולא אדלעיל מהדר לב"ש א"כ גם חזרה דגרוף לב"ש לאו אדלעיל מהדר וסתמא סתים דבגרוף מחזירין ולכל מר כדאית לי' לב"ש חמין ולב"ה גם תבשיל: ואם נימא שאין שום מקום להחמיר בכירה גרופה של גפת יותר מקש וגבבא א"כ שפיר הוכרח לומר דהך חזרה דאמרי' לאו ד"ה היא שהרי בהדיא קתני בקש וגבבא מחזירין עלי' תבשיל.

אבל באמת דבר זה אינו ברור ומדברי רש"י בגמ' בד"ה והך חזרה וכו' דכי גריף מיהא שרי עכ"ל ומדדחיק לאוקמא אדיוקא ולא פירש והך חזרה דאמרי לך היינו בקש ובגבבא דמפורש מחזירין עליה וכו' מכלל דבהא יכול להיות דגם ב"ש מודה ולא פליג ב"ש אלא

אחזרה דגרוף של גפת ועצים וכן לקמן (דף ל"ח ע"ב) בתוס' ד"ה אילימא מפורש דהך מילתא במחלוקת שנויה דלאביי לא מסתבר לי' לחלק בין קש וגבבא לגרוף דגפת ועצים. ולרב אדא חמור גפת ועצים אף דגרוף יותר מקש וגבבא ואף שדבר זה בכופח מ"מ י"ל כי היכי דיש חילוק בכופח יש לומר גם בכירה כן לב"ש. וא"כ מי הכריחו לומר דלאו ד"ה היא.

ואם נימא דסוגיא זו ס"ל כאביי שאין סברא לחלק בין גרוף לקש וגבבא א"כ כיון שסתם גמ' לסברת אביי אזלא הי' ראוי להיות הלכה בזה כאביי ואנן חזינן כל הנביאים מתנבאים בסגנון א' ופסקו הלכה לקמן כרב אדא דאפי' כופח גרוף אסור ובהוסק בקש וגבבא שרי כדמפורש בסוגיא דלקמן ברי"ף ורא"ש ורמב"ם וכל הפוסקים ואם נימא אף דהלכה כרב אדא לקמן מ"מ הסוגיא דכאן רצה לתרץ המשנה אם להחזיר תנן גם לאביי לכך הוכרח לומר דלאו דברי הכל קשה הא אביי עצמו ודאי אינו סובר להחזיר תנן וכמו שאוכיח לקמן בסוגיין.

וא"כ א"א לומר דלאביי נקט לה דהא לדידיה ליכא חזרה ברישא כלל והדרא קושיא לדוכתא דלמה אמר דהך חזרה לאו ד"ה היא ואולי מזה יצא לו להטור דכופח לא הותר בקש וגבבא כי אם בגרוף אבל באינו גרוף אפילו בקש וגבבא אסור וא"כ אף לרב אדא אין חילוק בין גרוף דעצים לקש וגבבא כי אם בקש וגבבא גרוף אבל לעולם קש וגבבא אינו גרוף שוה לגפת גרוף וא"כ שפיר הוכרח לומר בכאן והך חזרה לאו ד"ה היא מדהתיר להחזיר בקש אפי' אינו גרוף אפי' תבשיל אמנם לכל שאר הפוסקים דלית להו סברת הטור ומותר כופח לרב אדא בקש אפי' אינו גרוף וא"כ קש שאינו גרוף קיל מגפת גרוף א"כ קשה דגם גבי כירה נימא כן והך חזרה דרישא אתיא גם לב"ש והיינו בחמין ומה דקאמר נותנין עליה תבשיל והיינו מחזירין ג"כ ד"ה היא והיינו בקש וגבבא: ונראה ע"פ מ"ש לעיל דלהכי לא קתני היתר הנטילה ברישא אליבא דכ"ע משום דעיקר רבותא של הנטילה הוא משום סתירת אהל וא"כ כיון שכבר שמענו היתר החזרה כבר ידענו שאין בזה משום אהל וממילא מה לי לענין אהל אם הוא גרוף או לא ואם הוא בקש וגבבא או בעצים וליכא שום רבותא בנטילה לב"ה ומעתה אם איתא דרישא דברי הכל היא א"כ גם לב"ש כבר שמענו שאין בזה משום אהל דמשום אהל אין חילוק בין חמין לבין תבשיל וכיון שכבר התיר החזרה בחמין וכן בהוסק בקש וגבבא א"כ כבר שמענו שאין בו איסור אוהל ולמאי הלכתא תנן בסיפא נוטלין.

אלא שאני אומר שתירוץ זה או שאינו מועיל או שאינו נחוץ דלשיטת רש"י אין בע"ש קודם הלילה דין חזרה כלל אם לא נימא כפי' של בני הנ"ל] ולשיטת התוס' יש שני מיני חזרות חזא בע"ש וחזא בשבת כמבואר בדבריהם בד"ה ובה"א והנה לשיטת רש"י ליכא קושיא כלל דאיך נימא דב"ש אומרים אין מחזירים היינו בתבשיל אבל בחמין מחזירין א"כ למה האריך לעשות שני בבות וכך הוה לי' למיתני לפלוגתייהו בחד בבא כירה שהסיקוה וכו' מחזירין עלי' תבשיל בגפת ועצים לא יחזיר עד שיגרוף וכו' ומה הן משהין ומה הן מחזירין [והרצון בזה משהין באינו גרוף ומחזירין בגרוף] ב"ש אומרים חמין אבל לא תבשיל ובה"א חמין ותבשיל.

ולמה תני בבא בפ"ע בש"א נוטלין אבל לא מחזירין וכו' אלא ודאי דגם בחמין פליג ב"ש על מחזירין וא"כ אין כאן קושיא כלל לשיטת רש"י ואין צריך לשום תירוץ. אבל לשיטת התוס' ודאי שיש להקשות דנימא דרישא ד"ה היא ומודה ב"ש בהחזרת חמין והא דלא עריב ותני פלוגתייהו בחדא משום דא"כ לא הוה יכול למיתני בש"א נוטלין רק סתם בש"א חמין אבל לא תבשיל כיון דקאי גם אשהי' באינו גרוף ושם לא שייך נטילה וא"כ לא היה ידענא דמחזירים אפילו בשבת.

שעיקר ראיית התוס' דסיפא מיירי בשבת הוא מדתנן נוטלין, ולכן הוצרך למיתני תריי בבי ולעולם דבחמין מחזירין אפי' לב"ש ולפי זה מאי מועיל תירוץ שלי דלמה לי נוטלין כיון שכבר שמענו גם לב"ש היתר החזרה ברישא ממילא ידענו שאין בו משום אוהל דהא רישא מיירי בחזרה של ערב שבת ואז מה מזיק לו אם עושה אוהל או לא.

ועיקר היתר האהל איצטריך בסיפא שמייירי בשבת ורישא ודאי לא מיירי בשבת מדתנן עד שיגרוף כמבואר בדברי התוס': ולהיפוך הוא דעיקר קושיא ראשונה שהקשיתי לעיל במתני' דלמה תנן נוטלין לב"ש והוה לי' למימר היתר הנטילה ברישא לב"ה וזה אינו קושיא לדברי התוס' דרישא מיירי בע"ש ואז אין שום רבותא בנטילה רק בסיפא דמיירי בשבת: ועכ"פ לשיטת התוס' הדרא קושיא לדוכתא למה אמר והך חזרה לאו דברי הכל.

ונראה משום דלקמן מסיק דאי להחזיר תנן פליג תנא דידן על ר"י בחדא והיינו באין גרופה וכך הוא נכון למעט הפלוגתא **הגה"ת נכד המחבר ואף שמרבה הפלוגתא בין ב"ש וב"ה בהחזרת חמין מ"מ ראוי יותר לומר דפליגי תנאי בטעמא דנפשייהו ולא דפליגי תנאי אליבא דחד תנא כמבואר בכתובות דף נ"ז ע"א: ** ודי דפליג באינו גרוף ואם הוה אמר דב"ש מודה בהחזרת חמין ומה דאמר נוטלין אבל לא מחזירין היינו תבשיל א"כ שמענו שעכ"פ השהי' מותר בגרוף אפי' תבשיל שהרי אמר נוטלים מכלל שהשהה אותו עד שנוטלו בשבת ועוד מדאסר החזירה מכלל שהשהי' מותרת וא"כ פליג תנא דידן על ר' יהודה בגרוף ג"כ שהרי ר"י אליבא דב"ש אומר בגרוף משהין חמין אבל לא תבשיל וגם פליג בהחזרת חמין על ר"י גם בגרוף דלתנא דידן מחזירין לב"ש בגרוף עכ"פ חמין ולר"י אין מחזירין לב"ש אפי' חמין.

ולכך בחר יותר לומר דהך חזרה לאו דברי הכל היא לב"ש גרוף ואינו גרוף לתנא דמתני' שוה לגמרי וא"כ לא פליג על ר"י רק בחדא באינו גרוף: ובזה תירצתי דברי רש"י במשנתנו שבסיפא ובה"א אף מחזירין פירש"י הואיל וגרוף וברישא בה"א חמין ותבשיל לא פירש"י הואיל וגרוף. ואמרתי דרש"י לא נחית בפ"ה המשנה להכריע אם לשהות תנן או להחזיר ולכך בסיפא ובה"א אף מחזירין הא ודאי שהחזרה לכולהו לישני אינה מותרת גם לב"ה באינה גרוף לכך פירש"י הואיל וגרוף אבל ברישא בה"א חמין ותבשיל להך לישנא דחסורי מחסרא א"כ קאי זה אהיתר שהייה באינו גרוף לכך לא פי' רש"י כלום והא דפריש רש"י בדברי ב"ש נותנין עליה וכו' אחר שגרפה וקשה הא ללישנא דחסורי מחסרא מתיר ב"ש חמין אף באינה גרוף היינו דשם אין כוונת רש"י במה שכתב אחר שגרפה למידק דוקא אחר שגרפה אלא לרבותא דאף אחר שגרפה ג"כ דוקא חמין אבל לא תבשיל וזהו אמת אף לחסורי מחסרא וכמו שהוכחתי מדלא פליג על ר"י רק בחדא וכנ"ל ורש"י נקט לשונו בקיצור אחר שגרפה ומתפרש לפי הלשונות דאי

לשהות תנן אז אחר שגרפה דוקא ואי להחזיר תנן אז אחר שגרפה לרבנותא ולא בדוקא: שם ותנא דידן סבר לה כר' יהודה בחדא וכו' הנה במאי דמוקי משנתינו כר"י ולא כר"מ יש לי איזה פלפול.

דהא יש לאוקמי כר"מ וטעמא דר"מ דאוסר לב"ש לחלוטין ולב"ה אוסר תבשיל הוא ששם שני כירים מתאימות ואחת אינו גרופה ואוסר מטעם סמיכה ולא ס"ל כיון דמדליא שלט בהו אוירא וס"ל לר"מ דב"ש וב"ה נחלקו באיסור הסמיכה דב"ש אוסר לחלוטין וב"ה אוסר תבשיל ומתיר סמיכת חמין. אבל בכירה אחת גרופה מודה ר"מ לתנא דמתני' דב"ה מתיר לחלוטין וב"ש אוסר תבשיל ומתיר חמין: ובשלמא ללישנא דלהחזיר תנן אבל לשהות משהין אפי' באינה גרופה לכך מוקי כר"י משום דאי כר"מ א"כ פליג תנא דידן פלוגתא רחוקה על ר"מ דתנא דידן מתיר השהייה אפילו עליה באינה גרופה ור"מ אוסר אפי' הסמיכה.

משא"כ לר"י לא נחלקו רק בשהייה עליה אבל הסמיכה גם ר"י מתיר אבל אי לשהות תנן שפיר נוכל לאוקמי כר"מ וטעמא דר"מ משום סמיכה וסמיכה דחזרה סובר ר"מ דב"ה ג"כ אסרי לחלוטין אפי' חמין ומשנתינו דמתיר החזרה היינו משום דאין כאן סמיכה דמשנתנו בכירה אחת: ונראה משום דלקמן מסיק לפשוט להתיר הסמיכה ולכך לא מוקי כר"מ ואין לומר דאכתי נוקי כר"מ וברייתא דלקמן דסומכין עליה ואין מקיימין מיירי בחמין דגם ר"מ מתיר לב"ה לסמוך.

זה אינו דכיון דסתם תנא סומכין משמע כל מילי סומכין אפי' תבשיל: אלא אי קשיא הא קשיא כיון דאי מפרשת טעמא דר"מ משום סמיכה אם כן דבר זה עצמו נחלקו בו ר' יהודה ור' מאיר דר' יהודה מתיר לסמוך ור' מאיר אוסר א"כ דלמא ברייתא דלקמן דמתיר הסמיכה ר"י היא ולר"י באמת אסור ומשנתנו כר"מ.

ואומר אני כיון דע"כ אביי ורב יוסף סברי לשהות תנן וכמו שאוכיח זה לקמן. וא"כ לדידהו אי אפשר לאוקמי משנתנו כר"מ דאם אנו מפרשים טעמא דר"מ משום סמיכה א"כ רב יוסף שהוכיח לקמן להתיר הסמיכה אפי' בתנור ממילא לא אתיא כר"מ ולאביי עכ"פ אמר לקמן הרי הוא כתנור לאסור הסמיכה מכלל דבכירה מותר הסמיכה וג"כ לא נוכל לאוקמי כר"מ ולכך מוקי כר"י דאתי' גם לרב יוסף ולאביי על נכון.

אבל באמת לרב אדא לקמן (דף ל"ח ע"ב) וכפי מה שפסקו הפוסקים בהא כרב אדא לחלק בכופח גרוף לבינו ובין קש וגבבא. אבל אעפ"כ לא פסקו כרב יוסף למידק היתר הסמיכה מתוכו ומגבו א"כ שפיר איכא לאוקמי כר"מ וממילא לר"מ כיון דאשכחן לב"ה הפרש בין חמין לתבשיל לענין לסמוך לה שוב ממילא איכא למימר גם בחזרה בגרוף לחלק בין חמין לתבשיל ולא התיר ב"ה חזרה בגרוף אלא בחמין אבל לא בתבשיל: שם מאי הוי עליה הנה יש לתמוה דהא לבתר דהקשה לו דסומכין ומקיימין לאו בחד מקום וא"כ הרי איפשוט לאיסורא ומה בעי אחר כך מאי הוי עליה והרי כבר איפשוט לאיסור ועוד יותר תמוה שאחר זה פשט מברייתא להתירא וא"כ קשיא ברייתא אדר' חייא ונלענ"ד דודאי איפשוט מר' חייא לאיסורא ואמנם נוכל לומר דר' חייא בסמיכה בחזרה מיירי ור' חייא נקט ד' דברים סמיכה וקיום ונטילה וחזרה.

והנה חזרה נקט לרבותא דהתירא שאחר שקטמה אפי' חזרה מותר ונטילה נקט משום חזרה כמבואר בגמ'. וקיום נקט דאפי' לקיים דהיינו שהייה ג"כ קטמה אין לא קטמה לא.

ומעתה סמיכה דנקט יש לפנינו לפרש דעל כרחין סמיכה דחזרה היא וקמ"ל דגם סמיכה קטמה אין לא קטמה לא אבל סמיכה דשהיי' אפי' לא קטמה דאי ס"ד סמיכה דשהי' ג"כ דוקא קטמה א"כ מקיימין דנקט ר' חייא למה לי אי להתיר ע"י קטימה ק"ו מחזרה הוא ואי לאסור בלא קטימה הוא ק"ו מסמיכה אלא ודאי דסמיכה דשהי' אינו אסור בלא קטימה רק סמיכה דחזרהאו דלמא מקיימין דנקט ר' חייא לגלות על סמיכה שהוא ג"כ סמיכה של קיום דהיינו סמיכה של שהי' וזה ששאל מאי הוי עלה ופשט מבריייתא ת"ש כירה שהסיקוה להתיר סמיכה דשהי'.

ועיקר הפשיטות מבריייתא להתיר סמיכה של שהי' ולא להתיר סמיכה של חזרה: ועפ"ז עמדתי על כוונת הרי"ף שהביא ראייה דמסקנא הוא דלשהות תנן וזה לשונו. ועוד הא אסיקנן לבעיין מה הוי עלה ת"ש כירה שהסיקוה וכו' סומכין לה ואין משהין וכו' אלמא דהכין הלכתא.

וכתב הרז"ה דאין זה ראייה דהך ברייתא כר' יהודה ומדר"י בשהי' נשמע לתנא דמשנתנו בלסמוך בלהחזיר: ולדידי דברי הרי"ף נכונים וישרים דעל כרחין עיקר שאלת מה הוי עלה על לשהות מהדר דסמיכה דחזרה כבר הוכיח לאסור מדברי ר' חייא. וא"כ כיון דמהדר לברר דין סמיכה דשהי' מכלל דסמיכה עצמה אסורה: ובזה נעמוד על דעת רבינו הגדול הרמב"ם בפ"ג מה' שבת שפסק שמותר לסמוך מבערב בכירה שאינה גרופה ובשבת עצמו פסק שאסור גם לסמוך.

והנה לא מצאתי לו ראייה לאסור סמיכה בשבת וכאשר באמת יש חולקים עליו בזה כמבואר במפרשי דבריו ואף שהמג"א בס"י רנ"ג ס"ק ה' כתב שהרמב"ם סובר דההוא בעי' מהו לסמוך לא הוי אלא בע"ש והנה נוכל לפרש כן לשיטת הרמב"ם דסובר משנתנו לשהות תנן. אבל אף שנוכל לפרש כן אבל אין זה הכרח ואף דמשנתנו לשהות תנן היינו גם לשהות בעי' גרופה וקטומה אבל ודאי שגם החזרה מפורש במשנה ונוכל לפרש בעי' מהו לסמוך קאי בין לשהות ובין להחזיר ע"י סמיכה וכיון שכן לא היה להרמב"ם להמציא חומרא דרבנן בדבר שעיקרו מדרבנן בלי ראייה.

ובאמת התוס' כתבו בד"ה מהו לסמוך שאם לשהות תנן קאי הבעיא בין לשהות ובין להחזיר ומי הכריח להרמב"ם שלא לפרש כן. אמנם לפמ"ש ניהא דעיקר הפשיטות מבריייתא להתיר סמיכה של שהייה ולא להתיר סמיכה של חזרה.

וזהו טעמו של הרמב"ם שחולק בהיתר הסמיכה בין סמיכה דשהייה לסמיכה דחזרה עוד נלע"ד בטעמו של הרמב"ם דס"ל דסמיכה בשבת לגרופה על כרחין חמור משהי' באינו גרופה וראייה לדבר שהרי אי להחזיר תנן א"כ גם משנה דלקמן (דף ל"ח ע"ב) בתנור ג"כ לא יחזיר הוא אבל לשהות מותר אפי' בתנור ובפרט לשיטת הרמב"ם שסובר צלי וקדירה דין אחד להם כמבואר בדבריו בפ"ג ה' י"ו וע' בכ"מ שם וא"כ מפורש בגמ' דלחנניא גם תנור שרי כמבואר בפ"ק דף כ' כדי שיצולו מבעו"י ומפרש עלה בגמ' דהיינו

כמאב"ד וחזרה בתנור אסור אפי' סמיכה אפי' בגרוף דהרי בזה הלכה כאביי לקמן (דף ל"ח ע"ב) דאפי' בקש וגבבא אין סומכין.

וא"כ ע"כ חזרה בשבת אפי' ע"י סמיכה ואפי' בגרוף או בקש וגבבא חמיר משהייה ממש באינו גרוף אפילו בגפת ועצים וכיון שהרמב"ם פסק כרבנן דחנניא דלשהות אסור אפילו מע"ש באינו גרוף שוב ק"ו דסמיכה בשבת אסור אפי' בגרוף. ואמנם דבר זה אי אפשר לאמרו שהרי אפילו חזרה תוך הכירה מותר בגרוף בשבת ק"ו סמיכה.

ועד כאן לא אסרו סמיכה אלא בתנור דלתנור לא מהני גרופה. והן אמת שדבר זה אם חזרה דגרוף חמור משהי' באינו גרוף הוא מתהפך.

דאי משנתנו לשהות תנן א"כ בשאינו גרוף אין משהיין ובגרוף מותר אפי' חזרה לב"ה הרי דחזרה בגרוף קיל יותר משהייה באינו גרוף. אבל אי משנתנו להחזיר תנן א"כ לשהות משהיין אפי' באינו גרוף לב"ש עכ"פ חמין וחזרה בגרוף אסור לב"ש אפילו בחמין כמפורש בגמ' והך חזרה דאמרי לך לאו דברי הכל הוא וכנזכר לעיל הרי דחזרה בגרוף חמיר יותר משהי' באינו גרוף ובאמת הדבר קשה שיהיה בלשונות הללו סברות הפוכות אלא שהדבר מוכרח אבל עכ"פ כיון דאי להחזיר תנן א"כ חזרה חמיר יותר הפוכה דשהי' חמיר יותר באינו גרוף מחזרה בגרוף אבל עכ"פ בתנור שאם להחזיר תנן מוכח דשהייה קיל יותר מסמיכה בשבת ותנור תמיד הוה אינו גרוף.

ובזה לא מצינו גם ללישנא דלשהות סברה הפוכה שיהיה סמיכה בשבת באינו גרוף קיל יותר משהייה ובזה ודאי לא מהפכין הסברות וא"כ כיון דהרמב"ם פסק לשהות תנן ואסורה השהי' בע"ש באינו גרוף ק"ו שאסורה הסמיכה באינו גרוף בשבת עצמו: ולפי מ"ש דסמיכה דחזרה אסורה א"כ בחזרה אין חילוק בין סמיכה לעליו מתורץ קושית הרש"א בתוס' לעיל ד"ה ובה"א וכו' שהוכיחו דבשבת אף רותח אסור דאל"כ מה ראייה מביא מר' אושע' וכו' והקשה מהרש"א אכתי מה ראי' מביא דלמא מעשה דר"א בחזרה דסמיכה איירי ולדידי נחא דאי אף למ"ד מחזירין בשבת עצמו אין מחזירין הכי נמי דלא היו רשאים לסמוך בשבת: ועוד נ"ל ראי' דבחזרה אין חילוק בין סמיכה לעל גבה מדאמר באוקימתא דלהחזיר תנן חסורי מחסרא וכו' אבל לשהות משהיין.

ולפי זה אתיא מתני' דוקא כחנניא ולא כרבנן כיון דמפורש היתר השהייה דחמין ותבשיל במשנתנו וסתם חמין ותבשיל אף שלא נתבשל כל צרכו משמע וכמבואר בתוס' ד"ה חמין ותבשיל וכו' ואם לא היה היתר השהייה מפורש במשנה אף דהיה משתמע מדיוק מדנקט לא יחזיר ולא נקט השהייה מכלל דשהי' מותרת מ"מ מדיוק לא משתמע היתר השהי' בכל גווני דהיינו אפי' בלא נתבשל כל צרכו.

ודי אם נימא החזרה אסורה בכל גווני. ולהכי נקט החזרה אבל השהי' יש בה חילוקי דינים דהיינו בכל צרכו מותר ובלא נתבשל כל צרכו אסור ואז משנתנו ככ"ע.

ולהכי קתני לא יחזיר אבל השהייה מותרת ולכל מר כדאית ליה לחנניא בכל גווני ולרבנן בכל צרכו וא"כ נימא החסורי מחסרא באופן שלא יהיה היתר השהייה מפורש בהדיא וכך נוקים משנתנו לא יחזיר עלי' אבל לסמוך ש"ד ומה הן סומכין ב"ש אומרים חמין וכו' וב"ה אומרים חמין ותבשיל והך חזרה דאמרי לך לאו ד"ה וכו' וממילא אתיא

משנתנו בין לחנניא ובין לרבנן אלא ודאי הוא הדבר אשר דברתי דבחזרה אין לחלק בין עלי' לסמיכה וא"כ איך נימא דב"ש מתיר הסמיכה בחזרה ואוסר החזרה עליה זה אי אפשר לחלק ביניהם: ולפי זה צריך לומר דרב יוסף דאמר לקמן על משנה דתנור תוכו ממש ע"ג ממש אבל לסמוך שרי סובר לשהות תנן דאי להחזיר אין לחלק בין סמיכ' לעל גבה וכן אביי דאותביה כופח וכו' ומוקי לי' באינו גרוף ומפרש הרי הוא כתנור ואסור לסמוך דאי ככירה שרי לסמוך ע"כ מפרש המשנה לשהות דאי להחזיר א"כ גם כירה אסור לסמוך.

ומה דאמר' בסוגיית דשמעתין דאמר ליה אביי לרב יוסף מהו לשהות ופשיטא ליה להתירא היינו בבישל כל צרכו ומצטמק ויפה לו אבל בלא נתבשל כ"צ אסור: וזו היא עצמו אצלי כוונת הרי"ף במה שהביא ראי' דלשהות תנן מדברי רב יוסף דסבר תוכו וכו' אבל לסמוך ש"ד ואביי אותביה ממה דתנן כופח וכו' אלא כירה כי אינה גרופה וקטומה על גבה מי שרי אלמא דהכי הילכתא.

והרז"ה השיבו דאי להחזיר תנן א"כ גם כל סוגיא דלקמן להחזיר קאי ולפי מה שכתבתי שפיר הביא הרי"ף ראי' דסוגיא דלקמן ע"כ לאו לענין להחזיר קאי דאם כן ליכא להתיר סמיכה ואיך מתיר רב יוסף סמיכה בתנור ואביי עכ"פ בכירה. אלא על כרחין אלשהות קאי ועל זה קאמר אביי וכירה ע"ג מי שרי: רש"י ד"ה אא"ב להחזיר וכו' אבל לשהות משהין אעפ"י שאינה גרופה וכו' כבר הקשו התוס' בסוד"ה אי אמרת וכו' דלחנניא אפי' תוכה משהין אעפ"י שאינה גרופה דהא תנן ולא חררה ע"ג גחלים וכו' ולי נראה דרש"י לשיטתו דלקמן ע"ב בד"ה הא קרמו פניה שרי כ' רש"י ותנור לאו גרוף הוא ואי נמי גרוף בתנור וכו' וכתבתי שם דרש"י סובר דע"ג גחלים ממש שמונחת החררה לכ"ע מותר דבזה נזהר מלחתות שלא תתחרך לגמרי כמבואר בפוסקים ולהכי הוצרך רש"י להביא ראיה מפת בתנור ולא מחררה ע"ש.

ולפ"ז אין מחררה ראיה כלל כיון שבלי הפסק קדרה מונחת ע"ג גחלים ממש ודאי לא יחתה: ומה שהקשו התוס' עוד על רש"י דמי דחקו לפרש כן שהרי איכא למימר שפיר היינו דשני בין תוכה וכו' מהא דשרי להחזיר בגרופה דבהשהה דוקא לא ניחא ליה לחלק אבל בהחזרה ניחא ליה שפיר כדמוכח במה דמשני מי סברת וכו' ולענ"ד נראה דרש"י דבר גדול דבר בזה ורצונו של רש"י דדוקא אי לשהות תנן ואין לנו שום ברירה כ"א לפרש דברי רב על ההחזרה מחלקינן בחזרה בין תוכה לעל גבה וכל זה מדוחק.

אבל כל זמן שיש בידינו לפרש דברי רב שלא נצטרך לחלק בגרוף כלל בין תוכה לגבה יותר נוח לפרש כן ומפרשינן דברי רב בהיתר השהי' באינו גרוף וכוונת רש"י בזה משום דרש"י (בדף ל"ז ע"ב) בד"ה ורב ששת מסיק להלכתא דלהחזיר שנינו אבל לשהות משהין גם באינו גרוף. ורצה רש"י לדחות הראיה הראשונה של הרי"ף לכן פי' דחילוק של רב להך לישנא דלהחזיר תנן קאי על אינו גרוף דהרי"ף הביא ראיה דלשהות תנן מדאמר מהו לסמוך תוכה וגבה הוא דאסור ומדאמר תוכה וגבה הוא דאסור משמע דלשהו תנן ונושאי כלי הרי"ף פירשו דבריו דמדהשוה תוכה וגבה ואי להחזיר שנינו א"כ איך אמר תוכה וגבה הוא דאסור מאי איריא איסור תוכה באינו גרוף והרי אפי' בגרוף אסור ובאמת ראי' זו שייכא לפירוש התוס' דא"ב להחזיר שנינו היינו דשני בין

תוכה וכו' קאי על היתר החזרה לגרוף אבל לפירש"י דאי להחזיר תנן אז קאי חילוק שבין תוכה לגבה על היתר השהי' באינו גרוף אבל בגרוף גם בחזרה אין חילוק בין תוכה לגבה א"כ נדחה גם ראיות הרי"ף דגם אי להחזיר תנן שפיר קאמר תוכה וגבה הוא דאסור ושניהם שוים.

דדוקא באינו גרוף אסור ובגרוף מותר וא"כ נתחכם רש"י להקדים להחזיק הפסק דין שלו במסקנא ולדחות ראיות הרי"ף: ולא עוד אלא שאני תמה על הרי"ף איך הביא ראיה זו והלא יש לפנינו לפרש כפירוש רש"י דאי להחזיר תנן קאי חילוק של רב רק על השהי' באינו גרוף וצריך לומר שהרי"ף סובר כסברת קושית התוס' בשם הר"ח דאי אפשר לפרש חילוקו של רב על השהי' באינו גרוף משום דאי מותר לשהות היינו כחנניא וחנניא מתיר גם חררה ע"ג גחלים ולפ"ז קשה קושית הרז"ה על הרי"ף שהוא סותר דברי עצמו דבפ"ק על משנ' דאין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעו"י הביא הרי"ף מימרא דגמ' וכמ' כדי שיצולו כמאכל בן דרוסאי והיינו כחנניא וא"כ איך פסק כאן דלא כחנניא.

והרמב"ן במלחמות הליץ בעד הרי"ף ואמר שאין משם ראיה דעד כאן לא נחלקו רבנן על חנניא אלא בקדירה שהקדירה מפסקת ואף שיחתה לא מחרך. אבל בצלי ופת וחררה שהוא כך בלא קדירה לית ביה גזירת חיתוי שהוא חס שלא יתחרך.

ועתה ממ"נ יש לנו סתירה בדברי הרי"ף אם הראי' שלו סתירה אם דבריו סותרים זה את זה שאם כדברי הרמב"ן שאין מצלי ופת וחררה אם כן קם לי' פ"י רש"י ודברי רב שמחלק בין תוכה לגבה היינו דוקא בשהי' באינו גרוף אבל בחזרה שהוא בגרוף אין לנו הכרח לחלק בין תוכה לגבה אם להחזיר תנן ואם כן בטל הראי' שהביא הרי"ף לדבריו מדאמר תוכה וגבה הוא דאסור ואם סובר הרי"ף כדברי התוס' דלא מצי רב לחלק במשהין באינה גרוף משום דחנניא מתיר חררה ע"ג גחלים וא"כ הוא מדמה חררה ע"ג גחלים לשהי' דמשנתנו א"כ הדרא קושית הרז"ה דדברי הרי"ף שבפ"ק סותרין פסקין שבסוגיא זו: ונראה דהא ודאי אף דרב לא ס"ל כשום תנא לא כחנניא ולא כרבנן כמבואר בדברי התוס' בד"ה אא"ב מ"מ רב לא יפרש דבר דלא מ"ס"ל והך מלתא דמפרש ודאי ס"ל והרי"ף לשיטתו דאיהו סובר דיותר דיש לאסור בלא נתבשל כ"צ ממה שיש לאסור במצטמק ויפה לו כמבואר בדבריו בכירה גרופה שכתב שמותר בלא נתבשל כ"צ וכל שכן מצטמק ויפה לו הרי שזה הוא כ"ש.

ולפי זה רב דאוסר באינו גרופה מצטמק ויפה לו ק"ו דאוסר לא נתבשל כל צרכו וא"כ איך אפשר שרב יאמר על היתר השהי' באינו גרופה לא שנו וכו' והרי איהו אוסר אינה גרופה לגמרי וא"כ על כרחין בין אי משנתנו לשהות ובין אי להחזיר הך לא שנו דרב על היתר החזרה בגרוף קאי וא"כ שפיר מביא ראי' דלשהות תנן ממה דאמר תוכה וגבה הוא דאסור.

אבל הרז"ה לשיטתו דאיהו קאי בשיטת התוס' במשנתנו בסוף ד"ה חמין וכו' דיותר יש לאסור מצטמק ויפה ממה שיש לאסור לא נתבשל כ"צ. וא"כ אף דרב אוסר מצטמק ויפה לו מ"מ מתיר בנתבשל כמאב"ד כחנניא וא"כ שפיר מצי רב קאי על היתרא היי' באינו גרוף אבל בגרוף אף במחזירין אין חילוק בין תוכה לגבה ולכך דחה ראיות הרי"ף:

עוד נראה לתרץ כוונת רש"י שלא פירש כפשטי' דאי להחזיר תנן שפיר יש לחלק לענין חזרה כדמסיק.

ונדקדק שבדברי רב שהביא הת"ש אמר ל"ש אלא על גבה אבל לתוכה אסור ובמסקנא דמוקי לה אסיפא אמר אבל תוכה אסור. וגם נדקדק עוד דרש"י לא פירש כאן מהו גבה ולקמן גבי מהו לסמוך תוכה וגבה הוא דאסור פירש רש"י גבה עובי שפתה או כיסוי שעל חללה ונראה דאם מיירי בכיסוי של ברזל כמבואר בפוסקים א"כ אין האיסור משום מטמין ברמץ ממש אבל האיסור נלע"ד בזה משום אהל וכקושיית התוס' בסוד"ה וב"ה ואז אפילו אינו מעמיק לתוכה ממש אלא למעלה נגד חללה ג"כ יש איסור זה אבל לא שייך זה אלא בחזרה שבשבת עצמו.

אבל בחזרה שמבעוד יום דאז ג"כ יש חזרה כמבואר בתוס' ד"ה וב"ה אז אין לאסור משום אוהל אבל אם מעמיד לתוכה ממש בקרקעית חללה אין איסור שהרי אין חלל תחתיו שיהי' אסור משום אוהל. אבל אם האיסור משום בישול ששם יש חום גדול אז בקרקעיתה יש לאסור יותר.

ואולי אם נתנו קצת בגובה אין איסור ובפרט לדברי רש"י שהאיסור משום מטמין ברמץ ממש שאין האיסור אלא למטה ממש ואז יש לפרש היתר גבה בכל ענין בין עובי שפתה ובין נותן כיסוי על חללה. אבל אם איסור תוכה משום אהל א"כ גם על גבה שכנגד חללה ונותן שם כיסוי אסור ואין להתיר גבה אלא על עובי שפתה: והנה כבר כתבתי לעיל בשם בני מוה' יעקבא דגם רש"י ס"ל סברת התוס' שבמשנתנו נזכרה שני מיני החזרות אחד בע"ש ואחד בשבת והא דדחיק רש"י לפרש לקמן אפי' בשבת היינו ביום המחירת דאי בליל שבת לא הוה צריך להביא ראיה מדר"א דממשנתנו מוכח מדקאמר נוטלין וכמו"ש התוס'.

ומעתה דברי רש"י נכונים שהא ודאי שאי אפשר לפרש דברי הת"ש שהביא ראי' מר' חלבו שפירש בדברי רב על סיפא דא"כ דקארי לה מה קארי והרי גם אי לשהות תנן יש לפרש כן וכדמסיק אלא ודאי שבדעת הפשטן היה נראה דוחק לפרש דברי רב על הסיפא. ואם היה מפרש על החזרה ועל הרישא א"כ היה מפרש על החזרה דע"ש שהרי אמר עד שיגרוף וכאשר הוכיחו באמת התוס' מזה דמיירי מבעו"י וא"כ למה יאסור אף בחזרה תוכה יותר מעל גבה והרי אין שם איסור אוהל.

אלא ודאי דהאיסור משום מטמין ברמץ ועל שהיי' דאינו גרוף. ולכך אמר לתוכה דהיינו למטה בקרקעיתה וכמשמעות הלמ"ד בצירוף הה' שבסופה כמו ישובו רשעים לשאולה לדיוטא התחתונה שבשאול] והתרצן המציא לו דקאי אסיפא דהיינו חזרה שבשבת ואז האיסור משום אוהל.

ולכך אמר תוכה ולא אמר לתוכה דלתוכה למטה אדרבא באמת מותר דשם אינו אוהל: עוד נראה לתרץ קושיית התוס' ובכוונה לא פירש רש"י בס"ד של הת"ש דקאי אחזרה. דהנה כבר כתבתי לעיל דלשיטת רש"י שאין דין החזרה בערב שבת [אם לא נימא כפי' של בני בדברי רש"י הנ"ל] ע"כ הא דקאמר עד שיגרוף היינו שיגרוף בכיון דבר זה

דהא לרש"י צריך היכר וכמוש"ל וא"כ צריך להיות הגריפה בשביל השהי' אבל אם גרף בלא"ה לא מהני.

והנה יש לפנינו שרש"י סובר ג"כ שאין כאן הטמנה וכוונת רש"י במשנה כשם שגזרינן בהטמנה שמא יחתה כמו כן גזרינן בשהי' באינו גרוף והיינו על גבה אבל תוכה הטמנה ממש היא אלא שאם גרף יש לו היכר ואינו אסור משום הטמנה והיינו אם גרף בכיון ורישא אי להחזיר תנן מיירי בגרף בכיון מדתנן עד שיגרוף כנזכר לעיל אבל אם לשהות תנן א"כ שייך שפיר עד שיגרוף ולא מיירי שגרף בכיון.

וסובר רש"י דהא דבהחזרה שייך לחלק בין תוכה לעל גבה היינו משום דתוכה הוא הטמנה ומשחשיכה אסור אפילו אינו מוסיף הבל. וכל זה לפי מאי דמסיק מי סברת וכו' וא"כ לשהות תנן ושייך עד שיגרוף ולא מיירי בהיכירא ולכך אסור החזרה בתוכה אבל לפי הס"ד של הת"ש א"כ מיירי להחזיר ועד שיגרוף היינו להכירא א"כ גם בהחזרה אין לחלק ולכך פירש"י דקאי על שהי' באינו גרוף: ע"ב ורב ששת נמי דיוקא דמתני' קמ"ל ופירש"י משום דשם במשנה דאין נותנין אינו מפורש הדיוק דאם קרמו פניה שרי ובתוספות פירשו דיוקא דמתני' חסורי מחסרא והנה בין לרש"י ובין לתוס' קשה אכתי לא היה לרב ששת משמיה דר' יוחנן לומר אלא היתר השהייה אבל איסור החזרה ודאי שמעינן ממשנתינו אמנם לפמ"ש לעיל דאי משנתינו לשהות תנן ולרב אדא דלא מצינו לו היתר הסמיכה, בתנור ובכירה שפיר איכא לאוקמי משנתינו כר"מ וממילא לר"מ כיון דאשכחן לב"ה הפרש בין חמין ותבשיל לענין לסמוך לה שוב ממילא איכא למימר גם בחזרה בגרוף לחלק בין חמין לתבשיל ולא התיר ב"ה חזרה בגרוף בתבשיל ומעתה ניחא דלענין חזרה אף דבלשון איסור נקט לה רב ששת מ"מ גם היתר שמעינן דבגרוף מותר להחזיר שהרי כך סיים רב ששת עקר לא יחזיר עד שיגרוף וכו' דמשמע הא גרוף שרי אלא דגם היתר החזרה בגרוף מפורש במשנה ובה"א מחזירין.

אמנה אי משנתינו להחזיר תנן כבר מפורש היתר החזרה אפילו בתבשילברישא דמשנה כירה וכו' מחזירין עליה תבשיל אבל אי לשהות כבר כתבתי שיש לפנינו לאוקמי משנתנו כר"מ דגם לב"ה יש חילוק בין חמין לתבשיל ודוקא חמין הותר החזרה ולא תבשיל אפי' בגרוף וא"כ הוצרך רב ששת להשמיענו היתר החזרת תבשיל בגרוף.

אלא דאם משנה דפרקא קמא דאם קרמו פניה שרי מתוקם כחנניא שוב ודאי דמשנתנו להחזיר תנן שלא יסתרו שני משניות להדדי לכך הקשה רבא תרווייהו תנינא שעל ידי מה ששנינו היתר השהי' ממילא ידענו שמשנתנו להחזיר וידענו גם איסור החזרה באינו גרוף והיתר החזרה בגרוף ומשני דיוקא דמתני' קמ"ל שגם היתר השהייה אינו מפורש וא"כ ממילא היתר החזרה של תבשיל בגרוף אינו מפורש דאיכא למימר לשהות תנן והוצרך ר' יוחנן לומר תרווייהו ואף שאם הי' אומר היתר השהייה שוב הוה מוכח היתר החזרה שהרי על כרחיך להחזיר תנן מ"מ כיון שעל ידי מימרא דר' יוחנן הוא דהוה ידעינן שוב אמרו ר' יוחנן בפירוש: ובזה נלע"ד לפרש כוונת רש"י בד"ה להחזיר תנן וכו' הלכך עקר לא יחזיר הואיל ואינה גרופה ומהרש"ל ורש"א כלם נדחקו מאוד בדברי רש"י דמה הלכך שייך בזה והלא גם אי לשהות תנן וגם השהייה אסורה באינו גרוף וק"ו ההחזרה ועיין בדבריהם אמנם לדידי א"ש דאי להחזיר תנן עקר לא יחזיר הואיל

ואינו גרוף משא"כ אי לשהות תנן אז אפילו בגרוף עקר לא יחזיר בתבשיל: ובגוף קושיית התוס' שהקשו על רש"י דדיוק זה הא קרמו פניה הוא דיוק פשוט אני תמה על התוס' שהרי רש"י בד"ה הא קרמו פניה שרי כתב ותנור לאו גרוף הוא ואי נמי גרוף בתנור לא מהני גרופה ולכאורה דבריו תמוהים דלמה לו כל הדוחקים הללו והרי בהדיא מפורש שם חררה ע"ג גחלים וא"כ מפורש דע"ג גחלים ממש שרי.

אלא ודאי דסובר רש"י דע"ג גחלים ממש שמונחת החררה לכ"ע מותר דבזה נזהר מלחתות שלא תחרך לגמרי כמבואר בפוסקים ועיקר הראי' מפת בתנור ולפי זה שוב אין זה הדיוק דאם קרמו פניה שרי מבואר כ"כ פשוט דאיכא למימר דעד שיקרמו רק על חררה דסליק מיני' קאי ולא על פת השנוי ברישא דבבא: רש"י ד"ה להחזיר תנן וכו' ופירוקא דמתני' הלכך עקר לא יחזיר הואיל ואינה גרופה.

כבר כתבתי לעיל ליישב דברי רש"י במ"ש הלכך וכו' שנדחקו בזה כל מפרשי הש"ס עוד אני אומר ליישב ע"פ מ"ש לעיל במתני' דלהרא"ש והטור דסברי דהא דאסור להחזיר מבע"י באינה גרופה היינו בנתבשל כ"צ דגזרינן מבע"י אטו משחשיכה אבל לא נתבשל כ"צ לא גזרו א"כ קשה מהא דר' יוחנן דס"ל דאפי' בתבשיל שלא בישל כ"צ נמי אוסר להחזיר מבע"י כדמוכח מלשון עד שיגרוף [אם לא נימא דהרא"ש לא דייק לשון עד שיגרוף וכמוש"ל] וכן משנתינו אי להחזיר תנן אסור להחזיר מבע"י א"כ אף בלא בישל כ"צ נמי אסור דאי בנתבשל כ"צ איירי א"כ הדרא קושיית התוס' לעיל בריש סוגיין ד"ה חמין דנוקי משנתינו גם כרבנן ומוזו בנתבשל כ"צ.

וזה כוונת רש"י ופירוקא דמתני' חסורי מחסרא וכו' הלכך אם עקר לא יחזיר פ"י דאם להחזיר תנן אבל לשהות משהין וחסורי מחסרא וכו' א"כ ודאי דמיירי בלא נתבשל כ"צ דודאי תנא רבותא דהתירא קמ"ל כחנניא ומדאמר עד שיגרוף דמיירי מבעוד יום מכלל דלא כסברת הרא"ש ואפילו לא נתבשל כ"צ גזרינן.

אבל אם לשהות תנינא וכרבנן א"כ מיירי בנתבשל כ"צ ואפ"ה אסור לשהות א"כ איכא למימר סברת הרא"ש דבנתבשל כ"צ הוא דגזרינן מבע"י אבל בלא נתבשל כ"צ לא גזרינן ואפי' להחזיר מותר מבע"י ור' יוחנן מיירי בלא נתבשל כ"צ ואעפ"כ אוסר להחזיר משום דסובר להחזיר תנן ולכך אפי' בלא נתבשל כ"צ אסור להחזיר גם מבע"י הואיל ואינו גרוף]: ד"ה ורב ששת נמי וכו' אדחנניא סמכינן הואיל ותנן מתני' כוותיה וכו' הנה רש"י סותר דברי עצמו דכאן פוסק כחנניא ולעיל (דף ל"ד) ד"ה גזירה וכו' כתב וגזרו אף בבישלה כל צרכו עד שיגרוף או שיקטום והכי מסקינן בפרק כירה דאמר רב קטמה והובערה משהין עליה חמין שהוחמו כל צרכו ותבשיל שבישל כל צרכו וכן אמר ר' יוחנן.

והא מסקנא זו לא אליבא דהלכתא. אמנם לפי מה שהוכחתי לעיל דאביי ע"כ סובר דמשנתינו לשהות תנן וכן מוכח נמי מסוגיא דתנור ע"ש א"ש דלעיל (דף ל"ד) אדברי אביי קאי דאביי הוא התם ויטעין והשיבו גזרה שמא יחתה ולאביי לשהות תנן ולדידי' אפי' בישלה כל צרכו אסור ורש"י הביא רק דבישלה כ"צ היא שוה לבישול כמאב"ד ומאן דאוסר בזה אוסר גם בזה.

דף ל"ח ע"ב תוס' ד"ה תנור וכו' אבל להשהות משהה אפ"ל בתנור וכו' כדמשמע בפ"ק דשרינן קדרא חייתא וכו' והנה בסברא זו נחלקו בו הרז"ה ורבינו האי דעת הרז"ה שאפילו לחנניא דוקא כירה שרי לשהות אבל בתנור מודה חנניא אבל דעת רבינו האי כדעת התוס' והרז"ה כתב שהוא מבטל סברתו נגד דעת רבינו האי.

והנה קשה למה הוצרכו התוס' להביא ממרחק ראייתם דהיינו מפ"ק והיא ראי' חלושה שהרי לא מפורש שם דקאי אתנור והלא בידם להביא ממקומם בסוגיא דתנור דקאמר אביי אלא לאו לסמוך והוכיח לסתור דברי רב יוסף ואם יש מקום לדברי הרז"ה א"כ דלמא הרי הוא כתנור דקתני היינו לאסור לשהי' דבכירה מותר אפ"ל באינה גרוף ובתנור אסור אלא ודאי דתנור וכירה שוים הם בזה ומה שמתיר השהי' בכירה הותר בתנור ורציתי להוכיח מכאן דאביי ע"כ סובר דמשנתינו כמ"ד לשהות תנן וכמוש"ל דמדלא הביאו התוס' ראי' זו מכלל שזה אינו ראי' משום דאביי סובר לשהות תנן וגם כירה שאינה גרופה אסור השהי' כמו בתנור.

אמנם אין זה ראי' לומר דודאי סובר אביי לשהות תנן אלא שהתוס' לא יכולו להביא ראי' זו משום שיש לדחות דלמא סבר לשהות תנן אבל אחר שכבר הביאו התוס' ראי' מפ"ק דתנור וכירה שוים הם בהיתר השהי' שוב איכא למימר דאביי סובר להחזיר תנן ואעפ"כ אין לומר הרי הוא כתנור ואוסר השהי' משום דגם גבי תנור מותר השהי' כדעת רבינו האי גאון: אמנם אעפ"כ מוכח דסבר אביי לשהות תנן דהא ראיית התוספות אינה לא ממשנה ולא מברייתא דנימא דסמוך עלה אביי וראיית התוס' היא רק מסתם גמ' לעיל בפ"ק וא"כ אביי דעל כרחין מחלק בין תנור לכירה שאינה גרופה לענין סמיכה קשה מנ"ל באמת שהחילוק הוא לענין סמיכה ולסתור דברי רב יוסף אשר לכאורה ריהטא דמשנתינו דוקא כרב יוסף מדתנן תוכו וגבו ושבקי' לסמיכה ודלמא דברי רב יוסף נכונים דיסמיכה גם תנור מותר וההפרש בין תנור לכירה שאינה גרופה הוא לענין שהייה דאף שמותר בכירה כחנניא אסור בתנור וכסברת הרז"ה אלא ודאי דפשיטא לי' לאביי דלשהות וגם כירה אסור השהי' ודוק: גמ' גלגל מאי אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת.

הנה היא גופא קשיא מנ"ל לרב יוסף דמשנתינו במיחם שהוחם באור ודלמא בהוחם בחמה ודבר הלמד מענינו הוא דומיא דסודרין ואם תאמר א"כ הוה לי' למתני בסיפא גבי חול ואבק דרכים יש לומר דר' יוסי פליג גם במיחם והכי תניא ברישא ור"י מתיר דקאי אתרווייהו ובפרט לרב יוסף דהא דמודה ר' יוסי בסיפא הוא משום הזזת עפר וזה אינו שייך במיחם.

וגם לרבה הא אינו אסור לר' יוסי אלא בהטמנה וזה אינו שייך במיחם וכשם שלא גזרו הטמנת סודרין אטו הטמנת רמץ כמ"ש התוס' בד"ה שמא יטמין וכו' הכי נמי אין לגזור מיחם אטו רמץ וצריך לומר דפשיטא לי' לרב יוסף דבמיחם ודאי לא פליג ר' יוסי משום שהוא דבר שזרכו לחממו באור ובודאי גזר אטו אור וא"כ דמודה ר"י במיחם היה לו לשנותו בסיפא אלא ודאי דמיחם דמשנה לא שייך בפלוגתייהו כלל דמיירי בתולדות האור ושנה מתחלה דבר שחייב עליו חטאת מן התורה ואח"כ שנה דברים האסורים מדרבנן לכל מר כדאית ליה: שם אמר מר ברי' דרבינא אף אנן נמי תנינא הנה הביא

ממרחק לחמו ממשנה דסוף מכילתין והרי ממשנתינו עצמה הדבר מוכרע מדאסרו תולדות חמה אטו תולדות אור מכלל תולדות אור אסור מדאורייתא וצריך לומר שלא אסרו תולדות חמה מפני תולדות האור אלא מפני בישול באור ממש ולפי זה גם חמה אסורה דג"כ יש לגזור אטו אור וא"כ משנה דסוף פירקין [צ"ל פרק חביות] ואת הצונן בחמה על כרחין ר' יוסי.

היא: אי נמי על דרך זה שאם הוכיח ממשנתינו ה' הוכחה רק מת"ק אבל מר' יוסי לא ה' הוכחה דדלמא בזה פליגי דת"ק סבר תולדות האור מן התורה ולכך גזר תולדות חמה אטו תולדות האור ור"י סובר תולדות האור עצמו דרבנן ולא גזר בתולדות תמהגזרה לגזרה ולפי זה קשה א"כ מה הביא ממשנה כל שבא בחמין ודלמא רבנן היא וצריך לומר דמשנה שאחריו יוכיח ואת הצונן בחמה דר' יוסי היא ומוכח דמוקי כר' יוסי ולא כרבנן. ובזה נקשר מאי דאמר והא דתנן נותנין וכו' לשון והא משמע דמקשה למעלה. ולדידי ניחא דע"י דברי מר' ברי' דרבינא רצה לומר כן.

אלא דא"כ לא היה משני מידי: ולכן נראה דחוזר על דברי רב יוסף דאמר גלגל חייב חטאת ומוקי במיחם שהוחם באור ודלמא במיחם שהוחם בחמה ור' יוסי פליג בהא ג"כ וצ"ל דא"כ סודרין למה לי השתא במיחם פליג ק"ו בסודרין וקשה ודלמא סודרין לרבנות דרבנן וצ"ל דא"כ ליתני גג וא"כ על כרחין רבנן אסרי גם בגג אע"ג דלא מיחלף בתולדות האור [וע' עוד בתוס' לקמן ד"ה שמא יטמין וכו'] וא"כ היה סבור דלפי זה.

ה"ה בחמה עצמה ולכן משיב לו בחמה דכ"ע שרי בתולדות האור דכ"ע אסור כי פליגי בתולדות חמה היינו גג ואעפ"כ חמה מותר וע"פ סברת רש"ל בתשובה [סי' ס"א] דהחשש שיטעה דכל שאין חומו רק מחמת דבר אחר לא מיקרי בישול אבל בחמה אין לו לטעות: אף אנן נמי תנינא הנה מר' ברי' דרבינא ה' לו להביא ממשנתנו דהיא גופא קשיא כיון דמודה ר"י במיחם כמו"ש תוס' לקמן [ד"ה שמא יטמין] דדבר שדרכו לחמם באור מודה ר"י א"כ היא גופא קשיא למה אחז במשנתנו הדין במיחם שהוחם באור הוה ליה למימר במיחם שהוחם בחמה כ"ש באור ואין לומר דבאמת מיירי בהוחם בחמה דא"כ ה' לו לשנותו בסיפא בהדי חול ואבק אלא ודאי דמתחלה תנן מה שחייב עליו מן התורה.

אמנם כל זה לרבה אבל לרב יוסף הטעם משום מזיז ופליג ר' יוסי גם במיחם] ואם כן איכא למימר דמיירי באמת בהוחם בחמה ופליג ר"י באמת אתרווייהו ולכך הוצרך להביא ממשנה דסוף מכילתין. וא"כ מוכח דמר בריה דרבינא סובר משום שמא יזיז ומתורץ קושית הב"ח בסי' שי"ח שהקשה למה לא הביא הטור שאסור גם מבעוד יום דהא רבה ורב יוסף הלכה כרבה.

ולדידי נראה דכאן הלכה כרב יוסף כיון דמר בריה דרבינא קאי כוותיה: אמנם לפי מ"ש למעלה דלרב יוסף במיחם שהוחם בחמה גם לר"י אסור כיון שדרכו לחמם באור ועיקר הוכחת התוס' לקמן דמודה ר' יוסי במה שדרכו באור הוא מדברי רב יוסף וכמו שאכתוב בדברי התוס' א"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ונראה כאשר נדקדק כיון דלרב יוסף גם גילגול אסור כמבואר בתוס' [ע"כ מצאתי בכתביו הק']: ובליקוט מצאתי על הא דאמרי' ר"י אמר שמא יזיז. הנה אם לרב יוסף אסור גם גילגול א"כ למה נקט במשנה יטמיננה וצריך לומר דנקט לדיוקא דאפילו דרך הטמנה דוקא חול דשייך יזיז ומתורץ קושית מהרש"ל ומוהרש"א ומוהר"ם [בד"ה אלא למ"ד] [ע"כ]: דף ל"ט תוס' ד"ה שמא יטמין וכו' ואטו סודרין שנתחממו באור וכו' שאין דרך כ"כ לחממן וכו'.

הנה מדדייקי התוס' שאין דרך לחממו וכו' משמע הא דרכו בכך מודה בהו ר' יוסי. ולכאורה מנא להו להתוס' הא ודלמא דוקא דרך הטמנה אוסר.

ונראה דמדברי רב יוסף הוכיחו כן וכפמש"ל. דמדקאמר רב יוסף גלגל חייב חטאת ומנא ליה ודלמא בשהוחם בחמה איירי ור"י פליג גם אמיחם.

אע"כ דבמיחם לא פליג ר' יוסי שדרכו בכך לחממו באור ובחול ואבק דרכים שאין דרכו לחממו באור סובר שאפילו דרך הטמנה לא גזרינן אטו רמץ ולכך צריך לטעם הזזת עפר ואם זה לרב יוסף ק"ו לרבה דדבר שדרכו לחממו באור שאסור שלא דרך הטמנה: ובזה עמדתי על קושיית מהרש"א שהקשה ממאי דאמר לקמן מעשה טבריא ארישא דמה הקשו רבנן ממעשה טבריא שמים הוא דרך לחמם באור ונדחק מהרש"א דדומיא דאנשי טבריא אין דרך לחמם באור.

ולכאורה דבריו נפלאו דלקמן לשיטת רב יוסף קאי ולרב יוסף הטעם משום הזזת עפר ואין צריך לחלק בין דרכו באור. ולדידי ניחא שעיקר סברא זו מדברי רב יוסף ילפינן: וזה אצלי כוונת רב נחמן דאמר בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי בתולדת האור כ"ע לא פליגי דאסור כי פליגי בתולדת החמה והנה תולדות החמה מאן דכר שמי' לפלוגתייהו ואם נקט דבר שאסור מן התורה הוה ליה לומר גם אור עצמו והוה ליה למימר באור ובתולדתו כ"ע ל"פ דאסור ועוד אסור חיוב מיבעי' ליה ולכן נלע"ד דהכי פירושו בחמה דכ"ע ל"פ דשרי בתולדת האור היינו דבר שדרכו להיות תולדות האור כמו מיחם אף אם עתה הוחם בחמה דהרואה יסבור שהוחם באור כי פליגי בתולדות החמה דבר שאין דרכו להיות רק תולדות החמה מר.

סבר גזרינן וכו': והנה אם נרצה לדקדק ורב יוסף גופי' מנ"ל הא דמודה ר"י במה שדרכו לחממו באור וצריך לומר דהיה קשה לו אם ר"י פליג במיחם ק"ו סודרין. ואם כן למה נקט סודרין.

אלא דאיכא למימר דמיחם קתני לרבנותא דר' יוסי וסודרין לרבנותא דרבנן וצריך לומר דאי לרבנותא דרבנן ניתני גג שהוא רבותא יותר. וראיה דבר שרש"ל בתשובה סימן ס"א רוצה באמת לאסור סודרין ולהתיר גג אלא דאי הוה תני גג הוה אמינא גג הוא דאסור משום דגזרי' אטו גג שיש בו עפר.

אבל סודרין מותר ולעולם דגם גג אסור [ולפי זה לרב יוסף דאית ליה גזירת הזזת עפר איכא למימר דגם גג אסור והא דלא נקט גג דהוה אמינא שאין האיסור משום אטו תולדת האור רק האיסור אטו גג שיש בו עפר וכל זה אם שייך בגילגול הזזת עפר אבל אם לא שייך בגילגול הזזת עפר רק בהטמנה א"כ הדרא קושיא לדוכתא ניתני גג לרבנותא דרבנן.

וצריך לומר כרש"ל דגם רבנן מודו בגג: ומעתה ממקום שבא רש"ל להתיר אני בא לאסור ומתחלה אני תמה על רש"ל ואומר אני שהוא מתיר דבר שהוא אסור להרי"ף ולהרמב"ם עכ"פ. ואני תמה על הרש"ל דרשב"ג דאמר מגלגלין ע"ג גג רותח אתיא ככ"ע גם לרבנן.

א"כ למה השמיט הרי"ף דברי רשב"ג ולא הביאם כלל הא מעתה אין עליך לומר אלא שדעת הרי"ף דרשב"ג כר' יוסי ולית לן נ"מ אליבא דדינא שהלכתא כרבנן. וגם מה שנסתפק הרש"ל בדעת הרמב"ם ג"כ פשוט שאי הוה ס"ל להרמב"ם להתיר בגג רותח למה לא הביא ההיתר מפורש כיון שההיתר מפורש בברייתא דרשב"ג.

אלא ודאי הדבר פשוט דגם איהו ס"ל דכל זה הוא לר' יוסי ולא לת"ק. ומעתה אין לרש"ל להתלות רק מדברי הרא"ש.

ואני אומר דעיקר קושיתו למאי הילכתא הביא הרא"ש מה שאסור לרב יוסף אפילו גילגול [ע"ג חול] והלא לת"ק בלא"ה הכל אסור משום תולדות האור והנה זה אינו ראייה דאכתי יש נ"מ לענין יו"ט שהבישול מותר ומשום שמא יזיז אסור. ומעתה נ"מ דשייך שמא יזיז גם בגלגול לאסור הגלגול ביו"ט בדבר ששייך בו יזיז עפר.

אבל בשבת בלא"ה בכל מילי אסור משום תולדות האור כדברי הת"ק: ומה שנשען רש"ל על דברי הירושלמי שאמר תמן אמרי חמה מותרת תולדות חמה אסורה ורבנן דהכא אמרי בין חמה ובין תולדות חמה מותרת. מתניתא פליגא על רבנן דהכא דתנן לא יטמיננה בחול וכו' שניא היא שעושה חריץ.

והקשה הרש"ל הא לת"ק לא מהני הך שנוייה שהרי אוסר סודרין דלא שייך בו חריץ גם על המקשה קשה למה הקשה מסיפא ולא מרישא. ואם תאמר דלא חש הירושלמי אם פליגי רבנן דהכא על ת"ק דנוכל לומר אינהו דאמרי כר' יוסי ולכן פריך מסיפא שהוא דברי הכל.

ומשום הכי משני שאני שעושה חריץ א"כ דקארי לה ולא ידע לחלק מטעם חריץ א"כ למה לא הקשה רישא אסיפא מ"ט מתיר ר' יוסי ברישא ולא בסיפא אלא ודאי שבין רבנן דהכא ובין רבנן דהתם כולהו כת"ק ולא פליגי אלא בתולדות חמה כמו גג שאין לטעות שהוחם באור ורבנן דהתם אפילו בזה אוסרין ורבנן דהכא מתירין וקאמר מתני' פליגא שאוסר גם חול ואבק שודאי אין לטעות שהוחם באור.

והי' סבור המקשה דסיפא הוא דברי הת"ק ור"י פליג גם בהא ולרבנותא דת"ק קאמר שגם בזה אוסר עיין שם בדברי רש"ל. ואני אומר אתמהא אם אפשר לפרש דסיפא אתי רק לת"ק א"כ מאי פריך בש"ס דילן וליפלוג ר"י בהא וגם מכאן תיובתא לרש"ל אם איתא להחמיר בסודרין יותר מחול ואבק א"כ מאי פריך וליפלוג נמי ר"י בהא.

והרי כיון דפליג בסודרין ק"ו דפליג בהא וקתני הך סיפא לרבנותא דת"ק אלא ודאי הא ליתא. וכוונת הירושלמי דלרבה דאמר שמא יטמין ברמץ ואסור להטמין במה שהוחם בחמה שמא יטמין ברמץ ואם כן עכ"פ תולדות חמה מיחלף בתולדת האור אם הוא דרך הטמנה אבל הא ודאי דחמה באור לא מיחלף אפי' דרך הטמנה.

כגון קופה שטמן בה מותר ליתנה בחמה ואף שליתן קופה שטמן בה על גבי גפת אסור כמבואר בריש במה טומנין היינו ג"כ דגפת מיחלף ברמץ דשניהםמוסיף הבל ואם יניח על של גפת יניח ג"כ על רמץ אבל להניח קופה שטמן בה בחמה ודאי מותר שאין לומר שאם יניח בחמה יניח ברמץ דחמה ברמץ או באור בכל הך שמעתא לכ"ע לא מיחלף אבל בחול שכבר הוחם בחמה אם יטמין בו יטמין גם ברמץ דתולדת חמה בתולדת האור מיחלף אם הוא דרך הטמנה.

והחילוק שבדרך הטמנה מודה ר"י ובדרך גלגול פליג. נלע"ד דר' יוסי סבר אפילו לרבה דבשבת עצמו אין לומר שיחלף תולדות חמה בתולדות האור אבל בע"ש ודאי אם נתיר לו תולדות חמה יתיר גם תולדות האור ואם אנו אוסרין בע"ש אין להתיר בשבת דמיחזי כחוכא לאסור בע"ש ולהתיר בשבת ורב יוסף סובר דשפיר יש לחלק בין ע"ש לשבת אבל בחמה עצמה בשום פעם אין לגזור אפילו בע"ש.

ומת"ק נשמע לר' יוסי דת"ק אוסר גם בגלגול וסובר דשפיר גם בשבת יש לגזור אטו תולדות האור ואפ"ה בחמה עצמה מתיר. ולפי זה על משנה דהכא לא הקשה המקשה בירושלמי מ"ש רישא ומאי שנא סיפא שהיה סבור כשנוייה דרבה.

אבל רבנן דהכא דאמרי בין חמה ובין תולדות חמה מותרת משמע שאין חילוק בין חמה לתולדות חמה כלל והקשה מסיפא דדרך הטמנה תולדות חמה אסורה וחמה מותרת ומשני שנייה הך דעביד חריץ ואין האיסור משום תולדת חמה כלל שאפילו בחול ואבק שהמה צוננים לגמרי ג"כ אסור וחוזר אני לראשונות דרש"ל ע"י מה שכתב הרא"ש דגם בגלגול שייך שמא יזיז בא להתיר לגלגל בגג.

ואני אומר נהפוך הוא שאם בגלגול לא שייך שמא יזיז א"כ קשה מדוע לא תנן במשנתינו גג לרבותא דת"ק ואין לומר דתנן סודרין לרבותא דר"י זה אינו דלר' יוסי נדע מסיפא מדאינו מודה רק בחול ואבק מכלל דבסודרין פליג ועוד דיותר ראוי למיתני רבותא דתנא קמא דהילכתא כוותיה ואין לומר דאי הוה תני גג הוה אמינא שהטעם משום דגזרינן גג שאין בו עפר אטו גג שיש בו עפר זה אינו, שהרי בגלגול אפ"ל ביש בו עפר לא שייך הזזת עפר אלא ודאי מדלא נקט גג ש"מ שבאמת גם בגג מותר גם לת"ק.

אבל עכשיו שפי' הרא"ש שגם בגלגול הזזת עפר א"כ לעולם דת"ק אוסר גם בגג ונקט סודרין לרבותא דת"ק דלא תימא דדוקא בגג אוסר ת"ק דגזר שאין בו עפר אטו גג שיש בו עפר: ומה שכתבתי לגזור גג שאין בו עפר ולא אמרתי סתם דאי הוה נקט גג הוה מוקמינן ליה בגג שיש בו עפר כוונתי בזה לתרץ אגב זה דברי הגמ' דאמר סתם גג לית בי' עפר ולא משני הב"ע בגג שאין בו עפר וגם לתרץ לאוקימתא דר"ת בספר הישר [בתו' ד"ה מפני] איך קאמר בגמ' אלא למ"ד שמא יזיז וכו' איך שייך לגזור הא ודאי מזיז.

ובשלמא לפי' ראשון של ר"ת כבר תירצו התוספות דבאיסור דרבנן שייך לגזור וכבר נתקשו בזה מהרש"ל ומוהר"ם ונדחקו ונלע"ד שגם המקשה ידע דנוכל לאוקמי בגג שאין בו עפר אלא שהקשה לגזור אטו גג שיש בו עפר ומשני סתם גג לית ביה עפר ולכן לא גזרו בשביל מה שלא שכיחא והא דנדחקו לפי' קמא דר"ת לומר דכל איסור דרבנן

שייך לגזור ולא תירצו כנ"ל משום דלפירוש קמא דר"ת אין לומר שהמקשה אסיק אדעתיה לאוקמי באין בו עפר רק שהקשה לגזור אטו יש בו עפר דהרי לר"ת גם ביש בו עפר אין כאן רק איסור מוקצה שהוא דרבנן ואיך לגזור אין בו אטו יש בו והוה גזירה לגזירה: ע"כ גמ' מאי רחיצה וכו' הנה בידינו לפרש דעת המקשה באחת משני אופנים.

הפן הראשון שהמקשה לא אסיק אדעתיה כלל שום חילוק שבין רחיצה לשיטוף והיה סבור כמו שאסר בברייתא רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו בע"ש ה"ד השיטוף דשיטוף ורחיצה שוים. הפן הב' שהמקשה ידע שיש חילוק בין רחיצה לשיטוף וברייתא רחיצה אסרה ואין ראי' מבריית' זו לאסור השיטוף והא שהוקשה לו משנתנו ולא מוקי לה בשיטוף היינו משום שהי' קשה בעיניו לפרש לשון רחיצה המוזכר למימר שהכוונה על השיטוף.

ופוק חזי כמה תמה הלח"מ על הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות שבת על שעירב הלשונות והזכיר לשון שיעוף במה שהי' לו להזכיר לשון רחיצה וכן להיפוך [וגם לקמן בדף קמ"ז דייק כן] והחילוק שבין שני פנים הללו הוא דלהפן הראשון על כרחין המקשה היה סבור כדעת הרי"ף בפרק שני דביצה דחמין שהוחמו מעי"ט אפילו רחיצת כל הגוף מותר אם הוא חוץ למרחץ שהרי שנינו בברייתא דלקמן ויוצא ומשתטף בבית החיצון ולדעת המקשה שיטוף ורחיצה שוים נינהו וא"כ נסתר קושיית התוס' בד"ה אלא פניו וכו' שכתבו הכל הי' יכול לדקדק מסיפא וכו' ודוקא שטיפה וכו' ולפי מ"ש שטיפה היינו רחיצה וא"כ חוץ למרחץ גם רחיצה מותרת.

ואם נימא כפן השני וידע המקשה החילוק שבין שטיפה לרחיצה קשה א"כ איך קאמר לימא תנן סתמא כב"ש וכו' וקשה הא שם במשנה דביצה לא נזכר לשון רחיצה כלל. וא"כ מנ"ל דב"ה מתיר להחם לרחוץ רגליו דלמא מתיר רק להחם להשתטף רגליו אבל לא לרחוץ ונימא דרחיצה אפילו רגליו לבד הוה דבר שאינו שוה לכל נפש ואסור אבל שיטוף הוה דבר השוה לכל נפש ומותר לב"ה אבל רחיצה גם לב"ה אסור.

ומשנתנו ברחיצת פי"ו מיירי ולכך אסור בחמין שהוחמו בי"ט: ונראה דהתוס' ס"ל כפן הראשון ואינהו לשיטתייהו דגרסינן בברייתא ונשתטפו בצונן כמבואר בדבריהם לקמן דף מ' [בד"ה אלא שחמין שלו וכו' וא"כ שפיר הוכיחו דחמין שהוחמו מעי"ט אסורים מדקאמר נכנס למזיע מזיע אין רחיצה לא.

והתוס' לא ס"ל לחלק כלל בין תוך המרחץ לחוץ המרחץ ומה דתני ויוצא ומשתטף בבית החיצון היינו בצונן אבל בין שיטוף לרחיצה לא ידע המקשה שום חילוק ושפיר הוכיח דלב"ה מותר רחיצת פניו ידיו ורגליו: שם והתניא חמין שהוחמו מע"ש וכו' אבל לא כל גופו הנה יש לדקדק למה לו להביא מברייתא והלא משנה שלימה שנינו לקמן דף קמ"ז הרוחץ במי מערה ובמי טבריא וכו' מדייק עלה בגמ' הרוחץ דיעבד אין אבל לכתחלה לא.

והיינו בהוחמו מע"ש דדומיא דמי טבריא וכמבואר בתוס' בשמעתין בסוף ד"ה בין בחמין ונראה דהמקשה אסיק אדעתיה חילוק שבין רחיצה לשיטוף וידע שיש לפרש משנתנו במשתטף ומשנה דלקמן ברוחץ אלא שלא ידע מפלוגתא דתנאי ר"ש וחבריו ולכן הביא

ברייטא למחר רוחץ בהם פניו וידיו ורגליו אבל לא כל גופו והי' קשה עכ"פ הלשון שהרי מדקתני פי"ו ממילא ידענא דדוקא פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו וסיפא למה לי אלא ודאי תנא ההיתר והאיסור בפה מלא דבפניו ידיו ורגליו אפילו רחיצה מותר אבל לא כל גופו אפילו שיטוף אסור וזה לא ידענו מדיוקא דרישא.

ועכ"פ מוכח דכל גופו אפילו שיטוף אסור וא"כ לא מתוקמא משנתינו אפילו בשיטוף. ורב איקא המציא לו לעולם משנתינו בשיטוף וההוא תנא הוא דפליגי בזה תנאי וא"כ מתני' ר"ש וברייטא ר' יהודה: אלא דקשיא דאם כן איך קאמר לימא תנן כב"ש הרי אף אם הי' ניחא לי' משנתינו כבש מ"מ איך הוה מתרץ משנה דהרוחץ כיון דידע דיש חילוק בין רחיצה לשיטוף אם כן גם לקמן דייקנן כדדייק באמת שם הש"ס הרוחץ דיעבד אין מכלל דלהשתטף, אפילו לכתחילה והרי מברייטא מוכח שאף השיטוף אסור לכתחילה והמקשה לא ידע מפלוגתא דר"ש וחבריו בזה: לכן נלע"ד מזה ראי' לדברי הרי"ף לקמן ברוחץ במי מערה וכו' שכתב שהאיסור לכתחילה במי מערה הוא מחמת שהמערה הוא מקורה ונפיש הבלה ואתי לידי זיעה ואם כן קושיא מעיקרא ליתא ממשנה דלקמן על משנתינו ואף שאם נימא שהרחיצה מותר בחמין שהוחמו מע"ש איך שייך לאסור הזיעה והרי הזיעה לא נאסרה אלא מטעם רוחצים ואומרים מזיעים אנחנו.

כן אמת שקושיא זו הקשו על הרי"ף שאסור במי מערה מקורה מטעם זיעה ובחמי טבריא איירי ועיין בחידושי הרשב"א שהוסיף להקשות עוד שאם מי מערה הם חמי טבריא א"כ מאי קאמר שם הרוחץ דיעבד וכו' מכלל דלהשתטף אפי' לכתחילה מני ר"ש היא והלא אפי' ר"י לא נחלק עליו אלא בחמי האור: אמנם מדברי הרמב"ם למדתי פירוש של דברי הרי"ף וזה לשון הרמב"ם פרק כ"ב מהלכות שבת ה' ב' מפני מה אסרו חכמים להכנס במרחץ מפני הבלנין שהיו מחמין בשבת וכו' לפיכך גזרו שלא יכנס אדם למרחץ אפי' להזיע וגזרו שלא ישתטף כל גופו בחמין ואפילו הוחמו בע"ש אבל פי"ו וכו' מותר בד"א בחמי האור גזירה משום מרחץ.

אבל בחמי טבריא מותר להשתטף כל גופו ואסרו לרחוץ במים חמין שבמערות מפני שהמערה יש בה הבל ויבא להזיע ונמצאת כמרחץ עכ"ל. ולעד"נ שעיקר גזירת חכמים היתה על הבלנין מתחלה שהם חשודים להחם בשבת אבל כל אחד בביתו לא נחשדו על השבתות ולא היה ראוי לאסור הרחיצה אלא במרחץ אבל לא בביתו אלא שגזרו רחיצה בביתו בחמין שהוחמו בע"ש אטו מרחץ אף שבמרחץ גופי' חמין שמע"ש הוא משום גזירה משום חמין בשבת החמירו בדבר זה וחשבוהו חזא גזירה.

אבל חמי טבריא לא אסרו והיינו בביתם אבל במרחץ גם חמי טבריא אסור שהרי כשם שחשודים הבלנים להחם בשבת ולומר מע"ש הוחמו ג"כ יחמו בשבת ויאמרו חמי טבריא הם. ואח"כ כשאסרו גם חמי טבריא היינו בביתם שחשו גם לזה שירחצו בביתם בחמין שמע"ש ויאמרו חמי טבריא הם אבל בודאי שאין לחוש שיחממו בביתם בשבת ויאמרו חמי טבריא הם שלחלל שבת בידיים לא נחשדו רק הבלנים.

ולבסוף שראו שאין הדבר עומד התירו חמי טבריא היינו בביתם אבל במרחץ ודאי אסור. ורואה אני הדבר ק"ו.

ומה חמין בע"ש בביתם שיש כאן גזירה לגזירה אטו מרחץ ומרחץ גופי' אטו חמין שהוחמו בשבת ק"ו חמי טבריא במרחץ שאין כאן אלא גזירה שיחמו בשבת ויאמרו חמי טבריא הם ומעתה יותר ראוי להחמיר ברחיצת חמי טבריא במרחץ [שאין כאן אלא גזירה שיחמו בשבת ויאמרו חמי טבריא הם] מרחיצת חמי האור בביתו ואם ר"י אוסר להשתטף בחמי האור בביתו א"כ סובר שגם על השיטוף לחוד נחשדו הבלנין להחם בשבת ויאמרו מע"ש הוחמו ולכך הוצרכו לאסור השיטוף במרחץ לגמרי ואסרו גם בבית א"כ ק"ו שאסרו השיטוף בחמי טבריא במרחץ גופי' משום הבלנין שיחמו בשבת לצורך השיטוף ויאמרו חמי טבריא הם ולר"ש שרי להשתטף לגמרי ולא גזר בשיטוף כלל אפילו במרחץ: ומעתה מסולקים שתי הקושיות של הרשב"א מעל הרי"ף שגם הרי"ף כוונתו כדברי הרמב"ם שמחמת הזיעה הרי זה כמרחץ עצמו ובמרחץ עצמו באמת אסרו הרחיצה גם בחמי טבריא וגם מדשרי השיטוף במרחץ עצמו בחמי טבריא ק"ו ששרי השיטוף בחמי האור בביתו וא"כ שפיר אמר ר"ש היא: ודע שקושית הרשב"א שהקשה על הרי"ף שבחמי טבריא היכי קאמר מכלל דלהשתטף אפילו לכתחילה ור"ש היא והא גם ר"י לא נחלק עליו בחמי טבריא אלא בחמי האור.

קושיא זו יש להקשות גם על דברי התוס' שכתבו בשמעתין בד"ה בין בחמין וכו' נראה לר"י דהיינו אפ"י חמין שהוחמו מע"ש דהא ר"מ אוסר אפילו צונן ומסתמא בהנך חמין אסר ר"י ומינה דר"מ אוסר גם בחמי טבריא שהרי אוסר גם בצונן. וא"כ ג"כ נימא דבהני אוסר ר"י אתמהה.

ונימא דר"מ אוסר רחיצה בחמי טבריא שאם היה מתיר הרחיצה איך יאסור להשתטף כקושית הרשב"א: ונראה דאין הכי נמי דמוכח דר"מ ור"י אוסרין גם בחמי טבריא אמנם נוכל לומר דר"מ ור"י באמצע הגזירה היה בעת שעדיין לא התירו חמי טבריא כמו ששנינו לקמן שאסרו גם חמי טבריא ואח"כ ראו שאין הדבר עומד וחזרו והתירו וכשהתירו הרחיצה בחמי טבריא גם השיטוף הותר אבל חמין שהוחמו מע"ש שפיר הוכיחו התוס' דר"י ודאי אוסר וכיון שלר"י ודאי נאסר שוב לא הותר: שם חמין שהוחמו מע"ש וכו' אבל לא כל גופו יש לדקדק דלמא ברייתא בחמי האור לכך אסרינן הוחמו בע"ש אטו הוחמו בשבת.

אבל משנתנו חמי טבריא שהם תולדות חמה ואפילו הוחמו בשבת הוא רק גזירה אטו חמי האור לכך לא גזרינן ע"ש כלל ומשנתנו כחמין שהוחמו בשבת בתולדות חמה וצריך לומר דקושיא זו היא לר' יוסי ולרב יוסף בעמוד הקודם דסובר דחמי טבריא תולדות האור נינהו: שם והאי תנא הוא. והנה יוקשה לר"מ ור"י איך אמרו חכמים לאנשי טבריא כחמין שהוחמו בשבת ואם יאמרו ר"מ ור"י שלא אמרו להם חכמים הלשון הזה א"כ מתחלה מאי קשיא ליה לפי מ"ש דלא קשיא אלא לר' יוסי.

ודלמא גם ר"י אומר שלא אמרו חכמים הלשון הזה: ולכן נ"ל דעל לשון זה ליכא מחלוקת והכל מודים שכך אמרו לאנשי טבריא. אלא דר"מ ור"י סברי דתולדות חמה נינהו ולכך מותר בהוחמו מע"ש ור' יוסי סבר כר"ש: ולפי זה שפיר מקשה על רב חסדא והא מעשה דאנשי טבריא בקרקע ואף דזה היה בשבת מ"מ לרבנן דתולדות חמה אם כן הרי זה בשבת כחמין שהוחמו מע"ש באור שאם בזה לא גזרינן ע"ש אטו שבת הכי נמי

לא גזרינן בשבת עצמו תולדות חמה אטו תולדות האור ומתורץ קושית התוס' בד"ה והא מעשה וכו' תוס' ד"ה אלא פי"ו וכו' ומיהו קשה לרשב"א וכו' הנה קושית הרשב"א נשאר במסקנא דמוקי לה להשתטף מ"מ ודאי דאפילו פניו ידיו ורגליו אסור בהוחמו בשבת ק"ו משתיה ואם כן קשיא סיפא כחמין שהוחמו ביו"ט וכו' ואם נימא דאף דאסור שיטוף פי"ו מ"מ תנא דמתני' מיירי בשיטוף כל הגוף לדיוקא דהוחמו מע"ש אפילו כל גופו מותר א"כ קושיית הרשב"א מעיקרא ליתא עיין מהרש"א ומוהרש"ל ומוהר"ם שנדחקו: ונראה דלכאורה למה צריך להביא ברייתא לאיסור כל גופו בהוחמו מע"ש.

והרי משנתנו היא לקמן דף קמ"ז הרוחץ במי וכו' דיעבד אין לכתחילה לא וכמוש"ל ועל זה יש להשיב ג' תירוצים הא' דהמקשה ידע דלהשתטף עסקינן אלא שלא ידע מפלוגתא וכמוש"ל. ותירוץ זה יש לסתור דא"כ לא שייך לישנא דרב איקא הכא להשתטף וכו' עסקינן דמשמע שהמציא דבר חדש והלא גם המקשה אסיק זה אלא שהיה קשה לו מהברייתא דאסור אפילו שיטוף והיה לו לשנות משנתנו ר"ש היא וכו'.

התירוץ השני שהמקשה ידע חילוק שבין רחיצה לשיטוף אלא שלא היה נראה בעיניו דמשנתנו בשיטוף מיירי שהרי אסורים ברחיצה קתני וכדדייק לקמן דף קמ"ז הרוחץ וכו' מכלל דלהשתטף וכו' וא"כ איכא למימר דלעולם גם פניו ידיו ורגליו אסור והא דנקט כל הגוף לדיוקא דאפילו כל הגוף דוקא ברחיצה אסורים הא להשתטף מותר ולהכי מביא ברייתא דמוכח דגם להשתטף אסור אפילו מע"ש ולא ידע שהיא פלוגתא דתנאי והתוצן שהמציא לו תנאי מ"מ היינו בהוחמו מע"ש.

אבל בשבת ודאי דגם השיטוף אסור ולכך לא היה יכול לאוקמי לדיוקא ומוקי להשתטף עסקינן ומשנתנו כר"ש וברייתא כר"י כמו"ש בדרך הראשון: וגם על זה יש להשיב מלבד שודאי השיטוף אסור מק"ו משתיה עוד יש להשיב דאם כן מה הקשה לו לימא תנן סתמא כב"ש והרי שם לא נזכר רחיצה וע"כ לא שרו ב"ה אלא בשיטוף של פניו ידיו ורגליו דזה שוה לכל נפש.

אבל רחיצה ממש אולי גם לב"ה אינו שוה לכל נפש אף שבאמת אינו כן מנ"ל להמקשה להקשות. התירוץ השלישי דאיכא למימר דמשנתנו אחזה בהוחמה בשבת לומר אפילו הוחמה בשבת דוקא כל הגוף אסור [דומיא דיו"ט דמיירי בכל הגוף] הא פניו ידיו ורגליו שרי ומשנה דלקמן הרוחץ דיעבד אין היינו כל הגוף.

ולכך הביא ברייתא וקשה כפל הלשון שאם תנא רוחץ פניו ידיו ורגליו מכלל דכל הגוף אסור וכן להיפוך ליתני לא ירחוץ כל גופו וממילא מוכח דפי"ו שרי אלא ודאי דקתני פי"ו לומר דדוקא הוחמו מע"ש הא הוחמו בשבת אפילו פי"ו אסור וגם על זה יש להשיב דאיך אפשר משנתנו לומר שפי"ו מותר והלא הוא ק"ו משתיה וכקושית הרשב"א: ומעתה זהו כוונת קושיית הרשב"א ועיקר כוונתו בקושיא למה הקשה מברייתא ולא ממשנה דלקמן הרוחץ דיעבד אין ואי כתירוץ השלישי הלא מצי למידק מרישא דגם פניו ידיו ורגליו אסור מק"ו משתיה: [ליקוט] גמ' אלא חמין שהוחמו בשבת הוא דאסורין וכו' וקשה דלמא לעולם גם מע"ש אסורים והא דתני כחמין שהוחמו בשבת משום איסור שתיה נקט לה.

וצריך לומר דהרי איסור הרחיצה מיותר במשנה שהיא ק"ו משתיה ולא תנן רק לדיוקא דע"ש. [ולשיטת רש"י בלא"ה ניחא דעכ"פ כיון דמיירי מכל גופו למה שביק דין באו מע"ש: ובזה מתורץ קושיית הרשב"א לדיוקא אמרינן לרבנותא דאפילו כל הגוף מותר בע"ש ודברי רש"ל דלא הוה למשבק רבותא באיסור שבת עצמו לא הבנתי שהרי זה כבר נלמד בק"ו מרחיצה: [ליקוט] הא חמין שהוחמו מע"ש וכו' והתניא וכו' מה שהקשו התוספות ד"ה הא ודלמא משנתנו בקרקע וברייתא בכלי נלע"ד לדקדק בברייתא שהרי מדקתני למחר רוחץ בהם פ"ו מכלל דכל גופו אסור ולמה לו לסיים אבל לא כל גופו אלא דהכי קתני למחר רוחץ בהם פ"ו ר"ר אפי' בכלי אבל לא כל גופו אפילו בקרקע: ובזה מתורץ גם קושיא אחרת של התוס' [ד"ה אלא] שהי' יכול למידק הכל מסיפא [ע' לעיל בדברי רבינו]: גם קושיית הרשב"א יש לתרץ דודאי פ"ו חמיר משתיה מיהו שתיה ודאי בכלי היא וא"כ הק"ו לאסור פ"ו ר"ר בכלי הוא וסיפא דתנן אסורין ברחיצה היינו כל גופו משום דמיירי בקרקע: אלא שזה אינו שהרי קולא של קרקע שבטלו מתורת חמין כמו שפי' רש"י וא"כ גם לשתיה כיון שכבר הם בקרקע בטלו מתורת חמים אף שאח"כ נוטל בכלי ושותה: אלא דקשיא לי בלא שום ראייה אם אסורין בשבת יתר על ע"ש א"כ אין הטעם משום איסור רחיצה אלא מטעם על שחיים באיסור.

ואם כן ממילא אין חילוק בין פ"ו ר"ר לכל גופו. בשלמא מה שהוחם בע"ש עיקר האיסור משום בלנין שיחמו בשבת ויאמרו בע"ש הוחמו א"כ שפיר יש לחלק דבשביל פ"ו ר"ר לחוד שהוא דבר מועט לא ישקרו אבל מה שנתחמם באמת מע"ש מהי תיתי לחלק: בשלמא ב"ו ט"ט שפיר יש לחלק דזה שוה לכל נפש וכל גופו אינו שוה לכל נפש: [עוד ליקוט] אמר רב איקא בר חנניא.

אי גרסינן אמר רב איק' אמר רב א"כ קשה רב למה מוקי כר"ש לוקי בכל גופו אבר אבר וכשמעתין ולוקי אפי' לר' יהודה וצ"ל דרב גופי' לא התיר אבר אבר אלא לר"ש אבל לר' יהודה אסור דכל גופו אבר אבר חמיר יותר משיטוף כל גופו בבת אחת וכן משמע סידור לשון הטור בסי' שכ"ו: וא"כ למה אוקי רב בתויבתא ונימא הך ברייתא כר"י ואנא דאמרי כר"ש: ואם נימא שהתויבתא הוא משום דרב חסדא אמר מחלוקת בקרקע אבל בכלי ד"ה אסור מ"מ אכתי קשה מאי מתמה הש"ס פשיטא דלא עבד דהא איתותב ואטו רבה מחוייב לקבל דברי רב חסדא ודלמא ס"ל לרבה לרב דבכלי פליגי או דבין בכלי ובין בקרקע פליגי: בתוס' ד"ה אלא פ"ו ר"ר וכו' מיהו קשה לרשב"א.

ברש"א הקשה לשיטת הרשב"א דרחיצת פ"ו ר"ר גרע משתי' אמאי תני בסיפא ב"ו ט"ט וכו' ומותרים בשתי' לימא דמותרים ברחיצת פ"ו ר"ר דהוי רבותא יותר אלא ע"כ דלא כב"ה וכו'. ולעד"נ שאין זה ראייה דתני מותרים בשתי' להורות דמיירי בראויין לשתיה ואפ"ה אסורים ברחיצה ולעולם ברחיצת כל גופו איירי: בא"ד כל שכן פ"ו ר"ר דאסיר.

ואני אומר להרשב"א ולטעמיך דרחיצה היינו פ"ו ר"ר אכתי למה לי איסור רחיצה והרי ק"ו הוא וצ"ל דקתני לדיוקא דמע"ש מותר א"כ נסתר קושייתו לגמרי צריך לומר דכוונת הרשב"א דרחיצה מיותר ועל כרחין לא תניא אלא לגלויי אסיפא דמיירי דומיא דרישא דבר המותר מע"ש ועל כרחין לאו היינו כל גופו ואפ"ה אסור ב"ו ט"ט.

ומשני דאתי לגלויי אסיפא על שטיפה ומתורץ מה שנתקשו כל מפרשי הש"ס בקושית תוס' [עד כאן ליקוט]: דף מ"א ע"א מתני' המיחם שפינהו וכו' בשביל שיחמו. מלשון בשביל משמע שכוונת נתינת הצונן לתוכו הוא על כוונה זו שיוחמו והוה לי' מתכוין לבשל.

וממילא שמעינן מדיוקא שאם אינו מתכוין לבשל שיוחמו אפילו נותן מים מועטים שהם כדי שיוחמו אפ"ה מותר מטעם דבר שאינו מתכוין ור"ש היא. ואמנם אם יש לאסור בזה משום פסיק ריש'י נלע"ד לחלק בין הפרקים] והוא עפ"י מ"ש הכסף משנה בפרק כ"ב מהלכות שבת דדוקא פינו ממנו חמין ונשאר המיחם כמות שהוא הוא דיש לחלק בין מרובים למועטים אבל פינהו ויש בו מים כלי ראשון ממש הוא ואפילו מים מרובים אסור צונן לתוך החמין ואני אומר טעם לדבריו מלבד טעם הפשוט שיש לדבריו דבכלי לא אמרינן תתאה גבר משא"כ מים חמים שבכלי ראשון לעולם תתאה גבר.

עוד אומר טעם אחר עפ"י מה שהקשה הפני יהושע איך מותר מים מרובים והלא אי אפשר לצמצם ומתחילה בהתחלת הנתינה קודם שיתרבו הצוננים תיכף מתבשל. והנה זה ידוע מסברא שבמזיגת הצונן לתוך החמין שהוא דבר המתערב אין שיעור לדבר ומתבשל תיכף המועט שמתערב בחמין המרובים משא"כ בנתינת צונן לתוך מיחם חם שאין בו חמים אף שנחושתו חם מ"מ אינו מבשל הצונן הניתן בו תיכף דלא עדיף מאש ממש אטו בנתינת צונן אצל האש מתבשל ברגע.

ולפי זה אם נותן צונן הרבה כדי להפשירן מותר שאין לומר בתחילת היציקה קודם שנתרבו מתבשלים שהרי עד שיספיק חום הכלי להחם הצונן כבר נתרבו אבל בנותן מים לתוך מים חמין שפיר שייך קושית הפני יהושע ולכך אפילו מרובים אסורים ומעתה חילוק זה עצמו אני אומר לענין פסיק רישיה שאם נותן מים מועטים שהם כדי שיוחמו לתוך חמין אף שאין כוונתו בשביל שיוחמו הוה לי' פסיק רישיה אבל אם נותן לתוך מיחם שאין בו חמין אף שנותן מים מועטים שהם מצד עצמם כדי שיוחמו מ"מ אם אין כוונתו לזה הוה לי' דבר שאינו מתכוין ולא הוה פסיק רישיה שהרי בידו להרבות עליהם טרם שיתבשלו או להוריקם מהמיחם טרם יתבשלו.

וא"כ אף שנשארו בו הוה לי' דבר שאינו מתכוין: שם אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן הנה מדיוקא דרישא דאוסר בשביל שיחמו מוכח הא כדי להפשירן מותר ולמה לי סיפא. ועלה בדעתי לומר דסיפא חידש דין כוס שהוא כלי שני והנה נחלקו בפירושא דסיפא הר"ן והרע"ב דהרע"ב מפרש דגם כוס אינו מותר רק כדי להפשירן וסובר האי תנא דכלי שני מבשל ודלא כתנא דסיפא דנותן לתוך הקערה והר"ן [בסוף סוגיין] מפרש דכוס מותר בכל גווני דכוס תמיד אין בו רק כדי להפשירן אף אם נותן מים מועטים.

וכל זה לשיטת כל א' לא משתמע כוס מרישא לא להיתר ולא לאיסור דאף דתנן ברישא מיחם אין לדייק הא כוס אפילו בשביל שיחמו מותר דאיכא למימר גם כוס אסור ותני מיחם לומר שאפילו מיחם דוקא בשביל שיחמו אסור הא להפשירן מותר וק"ו דלא משתמע כוס לאיסור מהרישא ולהכי תנא סיפא לחדש דין כוס לכל מר כדאית ליה.

ואומר אני דהא ליתא. דלדעת הר"ן פשיטא קשה לישתוק מכוס דהרי דין כוס להתירא שמעינן ממתני' דלקמן דקערה ותמחוי ולהרע"ב ג"כ קשה ניתני רישא המיחם שפינהו לא יתן לתוכו או לתוך הכוס צונן בשביל שיחמו באופן שהסיפא שיותר לכל הפירושים [ולקמן בגמ' כתבתי יישוב ע"ז]: גמ' מאי קאמר ופירש"י מאי פינהו ומאי לא יתן והדר קאמר אבל נותן הנה דחיק רש"י לפרש דכל זה בכלל מאי קאמר משום דאי על פינהו לחוד שואל הוה לי' למימר מאי פינהו אלא דגם על הגמ' קשה והלא המשנה מפורשת שפיר דבשביל שיוחמו לא יתן ובשביל להפשיר נותן וא"כ אין כאן שום ספק במשנה רק בפירוש פינהו אי כרב אדא אי כאביי והוה לי' למימר מאי פינהו.

והפני יהושע רגיש בזה: ונראה דכפל הבבות קשה לי' וכמו שדקדקתי לעיל. דמדקאמר שלא יתן בשביל שיוחמו שוב מדיוקא שמעי' הא להפשיר מותר ולמה כפל בסיפא וזה לי' זמן רב מה שאמרתי שקושיא זו כיוונו רב אדא ואביי לתרץ כל א' לפי סברתו.

רב אדא חידש פירוש הצירוף אם אינו מכויין לצירוף וממילא איצטריך סיפא דאל"כ הוה אמינא רישא לרבנותא תנן בשביל שיוחמו ולא מיבעי' קאמר לא מיבעי' מים מרובים שהם כדי לצרף ודאי אסורים אלא אפילו מים מועטים שאין בהם לצרף אלא כדי שיוחמו ג"כ אסורים שאין במועטים חשש צירוף יש בהם איסור בישול שגם אחר שפינה ממנו חמים והעבירו מן האור אפ"ה דופני הכלי מבשלים כל זמן שהוא חם וק"ו מים מרובים שאסורים משום מצרף לכך למיתני סיפא בהדיא היתר המרובים.

ובזה מתורץ קושית התוס' בד"ה והלא מצרף שהקשו ודלמא מיירי בלא הגיע לצירוף ולדידי ניהא דא"כ סיפא מיותר לגמרי. ואביי מתרץ לשיטתו דבא לדייק דפינהו דוקא מותר אבל פינה ממנו מים אפילו מרובים אסורים.

ולכן עכשיו שמפורש היתר המרובים במשנה שייך הדיוק על הסיפא אבל אם לא היה מפורש במשנה היתר המרובים אז לא הוה מוקמינן דיוקא דדוקא פינהו על ההיתר שהרי ההיתר אינו מפורש כלל במשנה והוה מוקמינן דדוקא פינהו על איסור המועטין המפורש במשנה וכך הוה דייקין דוקא פינהו ויש בו עדיין מים חמין הוא דאסור ליתן מים מועטים כדי שיוחמו אבל פינה ממנו מים ונשאר רק הכלי ריקם אפילו מים מועטים מותר שדופני הכלי לחוד אין בהם כח לבשל כלל ופוק חזי שהכסף משנה מחלק במים מרובים בין פינה ממנו מים לפינורו והמים בתוכו [וכמוש"ל] הרי שלענין בישול חמיר יותר היכא שהמים בתוכו והכסף משנה כתב זה לאוקימתא דרב אדא וא"כ גם לאביי אי לאו סיפא הוה דייקין דוקא פינהו על הרישא ולמימר דגם מים מועטים אינם אסורים כי אם בפינהו אבל פינה ממנו מים אפילו מועטים מותרים יותר יש לנו לדייק דיוקא דוקא על דבר המפורש במשנה ולא על דבר שהוא גופי' לא אתי אלא מדיוקא להכי פירש המשנה בסיפא אבל נותן לתוכו כדי להפשירן וגם זה מפורש במשנה ודייקין דיוקא דפינהו דוקא על היתר המרובים המפורש ג"כ במשנה.

ואמנם לפי מ"ש במתני' דתני רישא בשביל שיחמו דאפילו מועטים אינם אסורים אלא בשביל שיחמו ודייקין מיני' הא אם אינו מתכוין בשביל שיחמו מותר ולעולם דמרובים לעולם אסור בשביל צירוף ודיוק ההיתר הוא דוקא על מועטים דלא שייך בהו צירוף. שהם נשארים חמים ואינו מצרפם.

ואף דדייקא משנתינו כר"ש. שאם אינו בשביל שיחמו מותר ואיך נאסור במרובים משום צירוף.

יש לומר דצירוף הוה אמינא דהוה פסיק רישיה ולכך קמ"ל סיפא גם היתר המרובים: ובזה ניחא מה דיש לדקדק דמי הכריחו לרב אדא לאוקמי משנתנו דהיינו פינה ממנו מים למה לא מפרש במשנתנו בין פינה ממנו מים ובין פינוהו מן האור. דבשלמא לאביי אוסר פינה ממנו מים משום צירוף אבל לרב אדא מה חסר לאוקמי בכל אופני פינה [ולדעת הכ"מ נכון דבלא פינה מים אף המרובים אסורים] ולדידי ניחא משום דאיהו דייק רישא דוקא בשביל וכן"ל ובפינוהו ויש בו מים ודאי שהמועטים שהם כדי שיוחמו אף אם אינו נותן בשביל שיחמו אסורים דהוה פסיק רישיה לענין בישול: ומה דתני סיפא דמתני' אבל נותן לתוכו וכו' כדי להפשירן ולא תני רבותא יותר וכך הוה לי' למיתני אבל נותן לתוכו או לתוך הכוס בשביל להפשירן והוה קמ"ל רבותא יותר דאפילו יש בהם כדי שיוחמו מ"מ מותר כיון שאין כונתו לכך.

יש לומר דאדרבה מרובים יש בהו רבותא יותר לומר שלא אסרינן משום צירוף: ואביי דמוקי משנתנו כר"י דדייק פינוהו כדאמרי' בגמ' א"כ קשה למה נקט רישא בשביל שיוחמו. יש לומר משום דכבר כתבתי דדיוקא דמשנתנו דדוקא פינוהו אבל לא פינה ממנו מים יש לפנינו ב' דנרים אם דקאי על האיסור השנוי ברישא דאפילו מועטים דוקא כולהו אסור אבל פינה ממנו מים מותר או דקאי על היתר המרובים דסיפא וכמימרא דאביי דדוקא פינוהו אבל פינה ממנו מים אפילו מרובים אסורים ומי יכריע אם הדיוקא להיתר או לאיסור אלא דהחילוק לענין מועטים בין פינה ממנו מים לפינוהו.

כבר הסברתי דפינוהו הוה פסיק רישיה אבל פינה ממנו מים לא הוה פסיק רישיה. וכל זה יש לחלק באינו מתכוין בשביל שיוחמו אבל אם מתכוין בפירוש בשביל שיוחמו בודאי שגם בפינה ממנו מים אסור ודלא כמו שכתבתי לעיל לומר דדופני הכלי אין בהם כח לבשל אפילו מים מועטים.

ומעתה לפי הנחה זו להכי תנן ברישא בשביל שיוחמו וא"כ ליכא למידק דוקא פינוהו אבל פינה ממנו מים אפילו בשביל שיוחמו מותרים דאטו אם מתכוין לבשל יהי' ה"א להתיר וא"כ הא ודאי ליתא וא"כ על כרחין פינוהו היינו משום סיפא דפינה ממנו מים אפילו מרובים אסורים אבל אי תנן ברישא כדי שיוחמו שפיר הוה אמינא דדיוקא דפינוהו הוא על הרישא דבפינה ממנו מים אפילו כדי שיוחמו מותר אם אינו מתכוין משום דלא הוה פס"ר שהלא יוכל להערוטן מהכלי קודם שיוחמו: ע"כ גמ' והא מצרף ר"ש היא.

לכאורה ה"ל לומר הא מני ר"ש ולפי מש"ל דמלישנא דמתני' דייק רב אדא דכר"ש אתיא ניחא דמתרץ ר"ש היא בלא הך קושיא ג"כ על כרחין ר"ש היא מדקתני בשביל שיחמו: שם תוס' ד"ה מיחם שפינה וכו' וצ"ל דצירוף לא הוה פסיק רישי' דבפ"ר מודה ר"ש. יש להקשות דהא אינו מודה ר"ש אלא בפ"ר דניחא ליה וכדמשני הגמ' בדף ק"ג ע"א לא צריכא דקא עביד בארעא דחברי' וא"כ איכא למימר בצירוף דשפיר הוה פ"ר אלא דאיירי במאני' דחבריה ולדעת הערוך מותר לכתחילה לר"ש וא"כ שפיר משני ר"ש היא ועיין שם בדף ק"ג בדברי התוס' בשם הערוך ואין לומר דהתוס' הוכחו דלא

הוא פסיק ריש' דאי ס"ד דהוה פ"ר א"כ אדמפליג בין להחם ובין להפשר נפלוג בלהפשר גופי' בין מאני דידי' ובין מאני דחברי'.

דא"כ מה הקשו התוס' בד"ה והלא מצרף דנוקי לי' בלא הגיעו לצירוף דא"כ גם עתה קשה אדמפליג בין להחם ובין להפשר נפלוג בלהפשר ובין הגיע לצירוף או לא וכדמשני באמת הרשב"א בחידושו ונלע"ד דהתוס' לשיטתייהו דהם חולקים שם על הערוך וס"ל דבפ"ר דלא ניחא ליה אף שאין חיוב חטאת לר"ש אבל עכ"פ אינו מותר לכתחילה: ועוד נלע"ד לתרץ דברי התוס' אפילו לשיטת הערוך דלא נוכל לומר דרב אדא מוקי משנתנו במאני' דחבריה וא"כ מכלל דבמאניה דידיה מודה רב אדא דאסור אפי' לר"ש משום דהוה פ"ר דניחא ליה דא"כ היא גופא קשיא למה מוקי רב אדא בתינה ממנו מים ולא חייש לקושית אביי מידי מיחם שפינה ממנו מים קתני ואי משום סברת התוס' דרב אדא לא חש לקושית אביי דרצה לאוקמי אליבא דהלכתא והלכה כר"ש וכמו"ש לקמן.

והלא יש בידו לאוקמי כהלכתא כר"ש ואעפ"כ לאוקמי בפניוהו מהאור אבל פינה ממנו מים אסור ובמאני דידיה. וגם על אביי קשה כיון דאביי כר"ש ס"ל כמו שכתבו התוס' א"כ למה אמר ר' יהודה היא ואי משום דיוקא דדייק פינהו נוקי כר"ש ובמאני דידיה אלא ודאי דצירוף לא הוה פסיק ריש' כלל: ובזה ניחא מה שאיחרו התוס' סברא זו דצירוף לא הוה פסיק ריש' ולא כתבו דבר זה תיכף בריש שמעתין באוקימתא דרב אדא דמתרץ ר"ש היא שם ה"ל להתוס' למימר וצ"ל דלא הוה פ"ר דא"כ אף לר"ש אסור ולפי מ"ש ניחא דשם היה מקום לומר דשפיר הוה פ"ר אלא דאוקמי במאני' דחבריה וכסברת בעל הערוך אבל השתא דפריך אביי מידי מיחם שפינה ומוקי כר' יהודה וא"כ היא גופא קשיא למה לא חייש רב אדא לקושיא זו וצ"ל דרצה לאוקמי כהלכתא וגם אביי דחיק לאוקמי דלא כהלכתא וקשה על שניהם הא יש אוקימתא מרווחת אליבא דהלכתא ובפינהו דוקא ובמאני דידי' וכנ"ל ולכך הוצרכו התוס' עתה לחדש סברא זו דלא הוה פ"ר: ודע שקשה על דברי התוס' בריש סוגיין בד"ה והלא מצרף שכתבו וליכא לשנויי בלא הגיע לצירוף כדמשני בפ' אמר להם הממונה וכו' הנה בודאי קושיתם אינו על המקשה שהרי המקשה באמת גם שם ביומא הקשה והלא מצרף ולא אסיק אדעתיה לשנויי בשלא הגיע לצירוף וא"כ עיקר קושיתם רק על התרצן וכן מורה לשונם שכתבו וליכא לשנויי וכו' ולפי מ"ש איך היה יכול לשנויי כשלא הגיע לצירוף וא"כ משמע בהגיע לצירוף באמת אסור א"כ יהיה קשה מידי פינה ממנו מים קתני וכו' והלא בידו לשנויי פינהו דוקא אבל פינה ממנו מים אסור ולאוקמי בהגיע לצירוף וכנ"ל: בא"ד ואע"ג דאביי סובר כר"ש דהא אמר לעיל וכו' ולכאורה קשה מי הכריחם דאביי מוקי משנתנו דלא כהלכתא ודלמא הא דעביד רבה כשמואל היינו בגרירה שהוא רק איסור דרבנן דחורש כלאחר יד הוא וכמו שהביאו התוס' עצמם מגמ' דסוף פירקין דף מ"ז] אבל בצירוף שהוא לדעת התוס' מלאכה דאורייתא דלמא סבר אביי כר' יהודה דהרי לקמן בסוף פירקין רצה רב יוסף לחלק אליבא דר"ש עצמו שלא התיר ר"ש אלא בגרירה שהוא דרבנן ולא במכבה שהוא דאורייתא אלא דמותיב רבא ממוכרי כסות ע"ש לקמן.

והיינו להוכיח דר"ש עצמו מתיר גם באיסור תורה אבל אכתי אין הכרח שהאמורא שפוסק בגרירה כר"ש שיפסוק ג"כ באיסור תורה כר"ש. ונראה דהתוס' לשיטתייהו אזלי דבסוף ד"ה ל"ש בדברי רב כתבו שגם בפינוהו יש כדי לצרף וא"כ קשה דה"ל לאביי למימר רבותא דאפילו בפינוהו אסור כדי לצרף וכמו דאמר רב אלא ודאי משום דרב דפוסק כר"י לא הוצרך לאחוז לישנא שיהיה מוכח ממשנה כר"י אבל אביי שאינו פוסק כר' יהודה אלא כר"ש הוצרך למימר לישנא דמוכח מיניה למה לא מוקי כר"ש [וכמו"ש לקמן] וא"כ אי הוה ס"ד בצירוף גם אביי פוסק כר"י הוה קשה למה לא אמר אביי רבותא דאמר רב: והא דקאמר אביי לעיל משמיה דרבה דעביד כר"ש בגרירה ולפי מ"ש להוכיח דגם צירוף פוסק אביי כר"ש א"כ קשה למה נקט גרירה שהוא רק דרבנן ולמה לא נקט צירוף לרבותא דאפילו בדאורייתא סובר כר"ש נראה דאביי קאמר לעיל כל מילי דמר עביד כר"ש וכו' והיינו הלכה למעשה א"כ יש לומר בגרירה ראה מרבה דעביד כר"ש אבל בצירוף לא אירע הלכה למעשה: ובגוף הדבר דפירש רש"י במס' יומא דצירוף דרבנן ובודאי דקשיין כל קושית התוס' שם וכאן נלע"ד דמעולם לא עלה על דעת רש"י ביומא דקאמר אפילו תימא שהגיע לצירוף למימר דר' יהודה עצמו דאומר עששיות של ברזל כונתו בהגיע לצירוף דאיהו הוא דסובר דבר שאינו מתכוין אסור והיינו אפי' בדרבנן כדמוכח מגרירה ודאי דלא התיר אלא בלא הגיע לצירוף אלא דאביי דידיה אמר אפי' תימא בהגיע לצירוף לדידן דפסקינן כר"ש היה מותר ועל זה מקשה מדמוקי אביי קרא כר' יהודה על כרחין כר"י ס"ל כדפירש רש"י שם ועל זה משני בצירוף דרבנן לא ס"ל כר"י אבל ר"י ודאי דאוסר אפילו בדרבנן כדמוכח מגרירה.

אלא דקשיא היא גופה למה מחק רש"י ואין שבות במקדש וא"כ אביי אליבא דנפשיה אמר ולא לתרץ דברי ר"י ולמה באמתלא אמר בגמ' הטעם דאין שבות במקדש והוה ניחא יותר דאביי בא לתרץ דברי ר' יהודה עצמו לכן נלע"ד הא דצירוף הוא דרבנן הוא מטעם דהוי מלאכה שאצ"ל אבל לר' יהודה עצמו ודאי דצירוף דאורייתא דהרי ר' יהודה מחייב מלאכה שאצ"ל וא"כ ניחא סוגיא דהכא וסוגיא דיומא ובהכי ניחא מה שהיה קשה לפי' רש"י דצירוף הוא דרבנן א"כ קשה בסוף שמעתין דקאמר למימרא דשמואל כר"ש ס"ל.

ולכאורה תמוה והלא לעיל בפרק במה מדליקין [דף כ"ב] מפורש פלוגתא דרב ושמואל וקאמר שמואל בהדיא הלכה כר"ש בגרירה ושם ה"ל להקשות למימרא דשמואל כר"ש ס"ל ואי משום דשם הוה אמינא דוקא בגרירה שהוא חורש כלאחר יד והוה רק, דרבנן פוסק כוותי' ולא בדאורייתא א"כ קשה הלא גם צירוף הוא לשיטת רש"י דרבנן.

אבל לפמ"ש ניחא דהא דצירוף הוא דרבנן הוא רק מטעם משאצ"ל א"כ פשיטא דקשה למה אוסר שמואל בגחלת של עץ: בא"ד ורב אדא לא חש לקושית אביי ומוקי לה כהלכתא וכו' אמנם לפי מ"ש לעיל דרב אדא דייק מלישנא דמתני' דע"כ כר"ש. אתי אין אנו אחראין לומר דמשום דרוצה לאוקמי משנתינו אליבא דהלכתא מוקי לה כר"ש אלא יכול להיות דרב אדא פוסק כר' יהודה בגרירה ואעפ"כ דחיק לאוקמי אליבא דר"ש משום דדייקא רישא כר"ש.

ולפ"ז שפיר גרסינן אמר רב אדא אמר רב ואף דפסק רב כר"י מ"מ מוקי משנתנו כר"ש משום דדייקא משנתנו כר' שמעון מדתני רישא בשביל שיוחמו ומה דמסיק בסוף הסוגיא דרב אמר ל"ש וכו' אבל שיעור לצרף אסור לאו לפרש המשנה אמר רב דבר זה דמשנתנו ודאי כר"ש וכו"ל אלא רב לעצמו אמר דבר זה להלכה למעשה לשיטתו דפוסק כר"י אינו מותר אלא שיעור להפשיר: ובזה מתורץ מה שיש לדקדק לסברתי דדייקא משנתנו כר"ש א"כ מאי פריך בסוף הסוגיא למימרא דשמואל כר"ש ס"ל ולדידי יפלא מנ"ל דשמואל כר"ש ס"ל דלמא כר"י ס"ל ומשנתנו מפרש אליבא דר"ש משום דדייקא רישא כר"ש.

אבל לפי מ"ש דגרסינן בריש סוגיא אמר רב אדא אמר רב א"כ רב גופי' מוקי משנתנו כר"ש ומה דאמר רב שיעור לצרף אסור לא לפרש המשנה אמר זה אלא להל' א"כ שמואל דפליג ג"כ להלכה אמר א"כ שפיר מקשה למימרא דשמואל כר"ש ס"ל: תוס' ד"ה ל"ש אלא וכו' ושמואל אמר וכו' משמע אפילו במתכוין ולהכי פריך וכו' כתב מהרש"א וצ"ע למאי דאוקמי בשיעור לצרף אמאי לא משמע לי' נמי אפי' במתכוין כדהוה משמע ליה מעיקרא.

ולענ"ד לא קשה מידי דבשלמא מתחלה א"כ הוה מוקי רב כאוקימתא דאביי ממש א"כ קשה למה לא אמר כלישנא דאביי ממש דעדיף טפי שמלשון זה מוכחא מתני' כר"י והוה ליה לרב למימר ל"ש אלא פיננהו כדאמר אביי ממש אלא ודאי משום דרצה לומר לשמואל לישנא דאפי' לצרף לרבנותא דלצרף לכתחילה שרי ולכך נקט גם לרוב לשון זה אבל לצרף אסור וא"כ מוכח דשמואל מתיר לצרף לכתחילה ולכך מקשה ולצרף וכו' מי שרי אבל כדמסיק ל"ש אלא שיעור לצרף ולפירוש רש"י מוקי רב משנתנו כרב אדא ובפינה ממנו מים מחלק בין לצרף ובין להפשיר ולא מצוי לאחוז לישנא דאביי וקושיא מעיקרא ליתא א"כ שוב מהי תיתי לפרש לשמואל דלצרף לכתחלה ג"כ שרי: ולא עוד אלא שאני תמה על הרש"א שהרי סברא זו לדקדק בדברי רב שלא אמר ל"ש אלא פיננהו מוכרח מדבריהם שכתבו לקמן בשיטת ר"י דרב מוקי כאביי לגמרי דפיננהו עם המים וכו' וכי קאמר אביי אבל המיחם שפינה ממנו מים הה"ד דמצוי למימר בד"א בשיעור להפשיר וכו' אלא ניחא ליה למינקט פיננהו משום דמלשון זה דייק דאתי' כר"י ע"ש וא"כ קשה להיפוך על רב למה לא נקט לישנא דאביי ל"ש אלא פיננהו וכו' כיון דמפרש לגמרי כאביי.

וצריך לומר דרב יותר ניחא להשמיענו חידוש דאפילו בפיננהו יש לפעמים איסור צירוף דהיינו במלאוהו כולו ואביי ניחא לי' למינקט ל"ש אלא פיננהו שמזה דייק דלא כרב אדא וכל זה לשיטת התוס'. אבל לשיטת רש"י בריש מימרי' דרב ל"ש אלא להפשיר אבל לצרף אסור ופירש"י לצרף שפינה ממנו מים וא"כ רב מוקי כאביי ממש בלי שום חידוש דין והוה לי' לרב למינקט לישנא דאביי ממש שהרי מלשון זה מוכחא משנתנו כר' יהודה אע"כ כמ"ש דמשום דרצה לומר לשמואל דאפי' לכתחלה שרי להכי גם לרב נקט לשון זה: ומה שעלה על דעת הרש"א בזה נלע"ד דס"ל שאין זה דקדוק כלל למימר דהוה לי' לרב לאחוז לישנא דאביי.

דבשלמא אביי דפוסק כר"ש להלכה וכמו"ש התוס' בד"ה מיחם וכו' ומ"מ מוקי משנתינו כר' יהודה משום הך דיוקא דמידי מיחם שפינה ממנו מים קתני ולכך אחז לשון ל"ש אלא פיננהו דבשביל לשון זה נדחק לאוקמי משנתינו דלא כהלכה. אבל רב דפוסק הלכתא כר' יהודה א"כ אין צריך שום הוכחה וטעם למה מוקי משנתינו כר' יהודה ולכך לא הוצרך למימר הך לישנא כלל: אמנם לפמ"ש לעיל דפלוגתא דרב ושמואל לאו אמשנתינו קאי והא דמוקי רב אדא משמיה דרב משנתינו כר"ש משום דדייקא משנתינו כר"ש בלא"ה ניחא דבשלמא אביי דקאי לפרש המשנה נקט לישנא שיהיה מוכח מהמשנה אבל רב אדרבא משנתינו מוקי כר"ש דרב אדא בריש שמעתין משמי' דרב קאמר ועכשיו רב קאי להלכה ולא לפרש המשנה ולכך לא אחז לישנא דאביי דמלשון זה הוה משמע שמוקי משנתינו כר' יהודה והא ודאי ליתא: *דף מ"א ע"ב תוס' ד"ה מיחם וכו' אבל בדבר שהוא מדרבנן לא וכו' ומיהו בלא"ה ק' לפי וכו' גם מהא דאמרי' לעיל דאמבטאות של כפרים אסור לטייל בהם מפני שמזיע יש להוכיח ג"כ דלא כרש"י דהא ע"כ באינו מתכוין איירי דאי במתכוין אפי' דכרכים נמי אסור ואפ"ה דכפרים אסור אף דאינו מתכוין משום דהוי פסיק רישי' אע"ג דזיעה אינו אלא מדרבנן: דף מ"ב ע"א גמ' למימרא דשמואל כר"ש ס"ל והאמר שמואל וכו' כבר הקשו התוס' בד"ה אפילו של עץ.

נמי וכו' דמה ס"ד דמקשה דמשום דסבר שמואל כר"ש בדבר שאינו מתכוין יסבור כמותו במשאצ"ל. ונלע"ד דהא כבר כתבתי לעיל דלשיטת הערוך דבפ"ר דלא ניחא לי' מותר לכתחילה נוכל לומר דצירוף שפיר הוה פ"ר ודלא כסברת התוס' לעיל ד"ה מיחם וכו'] והא דמשני ר"ש ואף דמודה בפ"ר מ"מ מיירי במאני דחבריה וכדברי הערוך אבל לר"י בפ"ר אף דלא ניחא ליה ודאי חייב אפילו חטאת כדמוכח מכיבה עליונות והובערו תחתונות שהביאו התוס' לעיל.

והנה בהחילוק שיש בפסיק רישיה בין ניחא ללא ניחא כתבו התוס' לקמן דף ק"ג ד"ה בארעא דחבריה הטעם דהוי מלאכה שאצ"ל. וכן מורה לשונם בשמעתין בסוף ד"ה מיחם וכו' אבל ביומא פסחו על שתי סעיפים ומשמע שם בדבריהם שכתבו שם באמצע הדיבור (דף ל"ה ע"א) ולא דמי לחותה גחלים להתחמם וכו' ופטור לר"ש כיון שאינו נהנה כלל וכו' וא"כ בבירור לא נתכוין להבעיר אבל בההיא דהבונה כיון שהוא נהנה אנן סהדי שהוא מתכוין וכו' עיין שם בדבריהם ומשמע דלענין כוונה עצמה אף שעושה בלא מתכוין מ"מ במה דנהנה אנן סהדי שמתכוין אלא שהתוס' כתבו כל זה לר"ש בפסיק רישי' אבל במה דלא הוה פ"ר בכל גווני מותר לר"ש דהא דומיא דמודה בפ"ר פליג באינו פסיק רישיה ובפ"ר דמודה היינו בניחא ליה ממילא מאי דפליג ומתיר באינו פ"ר היינו אפי' בניחא ליה: ולפי זה יש לפנינו לומר לר"י דאוסר אינו מתכוין ובשום מקום לא מצינו שיאמר ר' יהודה בפירוש אינו מתכוין אסור אלא דמתוך דבריו אנו לומדים שאוסר בגרירה וכיוצא בו וא"כ יש לפנינו לומר דר"י פליג אדברי ר"ש דלדידי' שוה אינו פסיק רישיה לפסיק רישיה וכמו שהדין בפ"ר לדברי ר"ש כמו כן לר"י באינו פסיק רישיה ועד כאן לא אסר ר' יהודה אלא בניחא ליה ואף שאינו מתכוין להדיא מ"מ כיון דניחא ליה אנן סהדי שמתכוין אבל במידי דלא ניחא ליה מודה ר"י שמותר ובגרירה מיירי בארעא דידיה וניחא ליה דודאי שהחריץ שעושה הוא תיקון דאי הוה מקלקל לא

הוא צריך הגמ' לומר דהוה חורש כלאחר יד ומעתה אם נאמר סברא זו להלכה דר' יהודה אינו אוסר דבר שאינו מתכוין אלא בארעא דידיה א"כ גם בצירוף יש לחלק לר"י בין מאני' דידיה ובין מאניה דחברי' וכל זה אי נימא שהקולא לא ניחא ליה הוא משום דניחא ליה מיקרי יותר מתכוין משום דאנן סהדי וא"כ גם לר"י י"ל סברא זו באינו פסיק רישי' אבל אם נימא עיקר החלוק בין ניחא ליה וכו' הוא משום מלאכה שאצ"ל א"כ תינח לר"ש אבל לר"י אין שום חילוק כלל ומינה דגם לר"ש אין לחלק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה אלא באיסורי שבת אבל בכל התורה כולה דלא שייך משאצ"ל גם לר"ש אין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה: ומעתה נבין כוונת דברי הגמ' למימרא דשמואל כר"ש ס"ל וכו' דהא כיון דמוקמינן למתני' כר"ש ואףדצירוף הוה פ"ר כרב דהכא מיירי במתני' דחבריה והוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה וכמוש"ל והי' סבור המקשה שעיקר קולא דר"ש בלא ניחא ליה היינו משום משאצ"ל וא"כ מכלל דשמואל סבר כר"ש אף במשאצ"ל ושפיר הקשה אפילו של עץ והתרצן דמשני בדבר שא"מ סבר כר"ש ובמשאצ"ל סבר כר"י ולכאורה מאי דאמר בדבר שא"מ סבר כר"ש הוא מיותר שכבר אמר בדברי המחשה ולא הוה לי' לשנות רק במשאצ"ל סבר כר"י ואי משום שרצה לומר שאף בזה סובר כר"ש אפ"ה בזה סובר כר"י ולאפוקי מדעת המקשה א"כ הוה לי' למימר בלשון הזה נהי דסובר כר"ש בדבר שאינו מתכוין אפ"ה במשאצ"ל סובר כר"י ולדידי ניחא בחד מתרי טעמי או שהחילוק בין המקשה להתרצן דלדעת המקשה הוה מצרף פסיק רישיה והי' סבור עיקר ההיתר בלא ניחא לי' הוא משום משאצ"ל והתרצן השיב לו דמצרף לא חשיב פ"ר וא"כ כך הם דברי התרצן לא כשעלה על דעתך דגם בפ"ר סובר כר"ש לא כן הוא בדבר שאינו מתכוין הוא דסבר כר"ש אבל לא בפ"ר וממילא במלאכה שאצ"ל פוסק כר"י.

אי נמי שגם לדעת התרצן הוה מצרף פ"ר אלא שלדעת המקשה עיקר היתר לא ניחא לי' הוא משום דהוה משאצ"ל וניחא לי' הוה צריכא לגופא והתרצן סובר ההפרש בין ניחא ללא ניחא לי' הוא שלא ניחא מיקרי אינו מתכוין משא"כ ניחא לי' מיקרי מתכוין והכי משני לי' בדבר שאינו מתכוין דהיינו בלא ניחא לי' סבר כר"ש ולא כשעלה על דעתך שהטעם בזה הוא משום מלאכה שאצ"ל אלא הטעם בזה דמיקרי אינו מתכוין.

ועל פי סברת הנ"ל עמדתי על עומק דברי הרא"ש שכל חקרי לב נלאו ולא מצאו ידיהם לעמוד על דבריו בפרק שמונה שרצים סימן ט' שכתב שם לענין לשתות משקין לרפואה והוא משקה המסרס וכתב הרא"ש ולא שייך דברי בעל הערוך דאומר לא אסר ר"ש פ"ר אלא בניחא ליה דהיינו דוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא לי' מדפריך הש"ס בפרק כל התדיר גבי המתנדב יין מזלפו ע"ג האישים והא קמכבה אע"ג דלא ניחא לי' כיבוי והקשה מהר"ל מפראג והלא מסיק שם בזבחים דלר"ש באמת שרי ועיין בבה"ז שהביא דבריו וכל שינויי דידיה דחוקים ועיין במג"א סימן ש"כ ס"ק כ'.

ולדידי דברי הרא"ש כראי מוצקים והנה זה פשוט שאין כוונת הרא"ש שבעל הערוך עצמו לא התיר רק בשבת ולא בשאר איסורים שבעל הערוך הביא כמה ראיות משאר איסורים ומסוגיא זו עצמה דזבחים הביא הערוך ראייה והרא"ש העתיק דברי הערוך

בפרק הבונה. אבל כוונת הרא"ש לפי שהרא"ש דחה כל ראיות הערוך שם גם מה שהביא מדיני שבת ועכשיו קאמר הרא"ש כאן שאפילו אם נרצה לסמוך על דברי הערוך בדיני שבת אבל עכ"פ בשאר איסורים אי אפשר לסמוך על דבריו שהם נגד סוגיית הגמ' בפרק כל התדיר ומביא ראיה מהמקשה שהקשה והא קמכבה.

והנה בודאי שקושית מהר"ל מפראג באמת קשה שהרי מסיק דלר"ש שרי אבל עיקר כוונת הרא"ש לפי דעתי דבר שכבר כתבתי שאם נימא הקולא בלא ניחא משום דהוי מלאכה שאין צריך לגופה ממילא שייכא סברא זו רק לר"ש אבל לר"י לא שייכא קולא זו דלר"י אין חילוק אפי' בשבת בין צריך לגופי' או לא ומינה דגם לר"ש לא שייכא קולא זו רק בשבת אבל לא בשאר איסורים דבשאר איסורים גם לר"ש אין חילוק בין צריך לגופי' או לא.

אבל אי נימא הקולא של לא ניחא ליה משום דזה הוה אינו מתכוין גמור משא"כ בניחא ליה זה מתכוין גמור דאנן סהדי דנהנה ומתכוין א"כ גם בשאר איסורים שייך חילוק זה לר"ש בפסיק רישיה ומינה דאף לר' יהודה אין לנו ראי' שאוסר אינו מתכוין באינו פסיק רישי' אף בלא ניחא ליה שהרי לא שמענו מר"י איסור אינו מתכוין מפורש רק ממה שאוסר גרירה דמטה וכסא וכיוצא והרי בידינו לומר דמיירי בארעא דידי' וא"כ המקשה שהקשה על שמואל והא קמכבה אף דלא סליק אדעתא דשמואל כר"ש והוה סבר דשמואל ס"ל כר' יהודה אכתי היא גופא מנ"ל דאוסר ר' יהודה דבר שאינו מתכוין אף בלא ניחא לי' דמכבה ודאי דלא ניחא ליה לכבות אלא ודאי דסובר המקשה דלר"י אין שום סברה לחלק בין ניחא וכו' כיון שאוסר מלאכה שאין צריך לגופה ומינה דגם לר"ש בשאר איסורים אין חילוק ואף דמתיר זילוף דשמואל שם לר"ש היינו משום דלא מיחשב פסיק רישיה כמו"ש רש"י ובמה דאינו פ"ר ודאי דמותר לר"ש אף בניחא ליה אבל בפ"ר דאוסר ר"ש אין שום חילוק בשאר איסורים בין ניחא ללא ניחא.

ואמנם לסברת הפוסקים דזילוף ע"ג גחלים מיקרי פ"ר ואפ"ה מתיר שמואל לר"ש וצריך לומר באמת הטעם משום דהוה פ"ר דלא ניחא ליה וזה אחת מראיות הערוך שהביא מדהתיר זילוף ע"ג גחלים וצריך לומר שגם בשאר איסורים הדין כן ולפ"ז נוכל לומר דגם ר"י אינו אוסר דבר שא"מ (בניחא) [צ"ל בלא ניחא] ליה א"כ קשה בשמעתיך דקאמר לימא דשמואל כר"ש ס"ל והרי גם לר"י מותר וצריך לומר דצירוף מיקרי פ"ר לדברי המקשה ופ"ר ודאי דאוסר לר"י אפי' בלא ניחא ליה ולכך מוכח דסובר כר"ש.

ולפי זה רב דאמר שיעור לצרף אסור ולפרושי מתניתין קאתי ולא כמו"ש לעיל בתחילת הסוגיא דרב שמעתא באנפי נפשי' קאמר ועכשיו אני אומר דשטחית הלשון לא שנו משמע דלפרושי מתני' קאתי וקשה למה לא אחז לישנא דאביי ל"ש אלא פינהו שהוא לשון יותר מורווח לפירוש המשנה דמזה מוכח שהמשנה אוסרת הצירוף וכמו"ש התוס' וצריך לומר כמו"ש לעיל דרב דפוסק כר' יהודה אין צריך שום הוכחה דפשיטא דמוקמינן מתני' כר"י כהלכה.

אלא דקשה היא גופה מנ"ל דמשנתנו במאני' דידיה ודלמא מיירי במאני' דחברי' והוה לא ניחא ליה ואף לר"י מותר אם הצירוף אינו פ"ר וא"כ הוה לי' לרב למימר לישנא דאביי ל"ש אלא פינהו ומזה הוה מוכח דמיירי במאני' דידיה אלא ודאי דרב סובר דלר'

יהודה אין שום סברא לחלק בין מאני' דידיה או לא שהרי הוא אוסר מלאכה שאין צריך לגופה ומינה דלרב אוסר לזלף ע"ג גחלים משום מכבה אפילו לר"ש אם זילוף הוא פ"ר דבשאר איסור ר"ש במלאכה שאין צריך לגופה שוה כמו לר"י ובזה עמדתי על דברי הרמב"ם בפרק י"ו מה' מעה"ק הלכה י"ו שכתב וכיצד עושין ביין הבא בפ"ע נותן עליו מלח ומנסכו כולו ע"ג השיתין ככל הנסכים והנה תמהו עליו איך פסק דלא כשמואל שאמר בפרק כל התדיר דף צ"א ע"ג המתנדב יין מזלפו ע"ג האישים והנה בכל הדברים שכתב מפרשי דבריו לא מצאתי דבר ברור דאיך יוכל הרמב"ם לדחות דברי שמואל מהלכה במקום שאין אמורא חולק עליו אבל לפמ"ג נראה דהרמב"ם סובר דזילוף מיקרי פסיק רישי' שודאי מכבה ושמואל סובר כדברי הערוך דאפילו בשאר איסורים מתיר ר"ש פ"ר דלא ניחא ליה ולפ"ז גם לר"י יש לומר כן במה שאינו פסיק רישיה וכמו שכתבתי וא"כ בצירוף במאני' דלאו דיליה מותר לר"י אף בשיעור לצרף ומי הכריחו לרב לאוקמי משנתנו במאני' דיליה לאסור בשיעור לצרף.

ואם היה הוכחה מדאמר פיננהו וכדברי אביי ה' לו לומר בלשון שאמר אביי אלא ודאי דרב סובר שאין סברא לחלק לר"י בין ניחא ללא ניחא שהרי ר' יהודה מחייב במלאכה שאין צריך לגופה וכנ"ל וא"כ ממילא גם לר"ש בשאר איסורים אין לחלק ודלא כשמואל ולכן דחה הרמב"ם דברי שמואל בזילוף והמקשה שהקשה למימרא דשמואל כר"ש אף דלשמואל יש לומר דקאי גם לר"י ובמאני' דלאו דיליה מ"מ המקשה היה סובר דצירוף הוה פ"ר וא"כ ודאי דשמואל כר"ש והתרצן דחה לחלק בין דבר שאין מתכוין למלאכה שאין צריך לגופה.

עוד נלע"ד לתרץ דברי הרמב"ם והוא כאשר נדקדק בסוגיא דזבחים דמסיק לא קשיא הא לר"י והא לר"ש ומעולם לא מצינו בש"ס על לשון אמורא שיאמר לשון זה הא כפלוני וכך הוה לי' למימר לא קשיא הא ר"י ושמואל דאמר כר"ש. ועוד כיון דמשני ברייתות הקשה הוה לי' למימר הני ר' יהודה לא למימר הא ר"י ועכ"פ הא ר"ש ודאי תמוה אם ה' הכוונה על דברי שמואל ולכן נלע"ד שכל זה מדברי המקשה שהמקשה ידע שיש בידו לדחות דהך ר' יהודה ושמואל סבר כר"ש ולכן הביא שני ברייתות.

ברייתא חדא סתם ופסקינן כדברי ר"ע לספלים ולא הזכיר שום הוכחה לזה וברייתא שני' דתני ג"כ לספלים ומביא לזה הוכחה דאי לאישים הא כתיב לא יכבה וא"כ קשיין אהדדי דלמא ברייתא חדא אמרה הוכחה זו וברייתא אידך לא אמרה הוכחה ועל כרחין צריך לומר דלא קשיא הא ר"י ולר"י שפיר איכא והא ר"ש ולר"ש ליכא הוכחה ואעפ"כ עכ"פ לדניאסובר גם ר"ש שהוא לספלים וא"כ נסתרו דברי שמואל.

ועל זה לא משני הגמ' מידי ונדחו דברי שמואל ולכך פסק הרמב"ם דלא כשמואל ומה דקאמר כאן בסוגיין למימרא דשמואל כר"ש ס"ל וכו' על המקשה קמתמה שהוצרך להביא שני ברייתות ולא סגי לי' בחזא משום דלא תימא הא מני ר"י היא ועל זה מקשה למימרא דשמואל כר"ש ס"ל והאמר וכו' אבל לא של עץ וא"כ על כרחין כר' יהודה סבירא ליה [עד כאן מצאתי]: גמ' ולמאי דסליק אדעתא מעיקרא וכו' ואמר ר"נ וכו'.

הא דהוצרך להקדים ואמר ר"נ הלכה כר"ש בן מנסיא ולא אמר בקיצור ולמאי דסליק אדעתא דספל הרי הוא כאמבטי. אם כן לר"ש ב"מ רחיצה בחמין ליכא משום דאיכא

למימר אין הכי נמי דליכא וכל הנך ברייתות דלעיל דדף ל"ט ודף מ' ע"א דמבואר בהו בשבת רחיצה בחמין דלא כר"ש בן מנסיא אבל לר"נ דאמר הלכה כר' שב"מ ור"נ תלמיד רב ושמואל ורב ושמואל לעיל בדף מ' ע"ב תרווייהו התירו חמין שהוחמו מע"ש אלא דלרב אפילו כל גופו אבר אבר ולשמואל פניו וידיו ורגליו וא"כ לר"נ פריך שפיר ואלא רחיצה בשבת בחמין ליכא: שם מי סברת ר' שמעון ב"מ אסיפא קאי ארישא קאי.

והקשה מהרש"א בתוס' ד"ה מי סברת וכו' דמי הכריחו לומר דר' שמעון ארישא קאי ודלמא אסיפא קאי אלא דרב יוסף דאמר ספל הרי הוא כאמבטי אליבא דת"ק קאי דמתיר בכוס בכל גווני וקאמר דספל הרי הוא כאמבטי ואינו מותר אלא חמין יסוך צונג עיין שם במהרש"א ולדידי יפלא דספל הרי הוא כאמבטי משמע שהוא ממש כאמבטי וא"כ אין לחלק בין ת"ק לרשב"מ.

ומה שהביא מהרש"א ראייה מדברי התוס' דלקמן בד"ה נותן אדם שכתבו דדברי ר"ח דספל אינו כאמבטי יש לפרש דקאי אר"ש בן מנסיא וכו' עיין שם אומר אני וכי לא יש הפרש בין לשון שלילה דספל אינו כאמבטי ללשון ספל הרי הוא כאמבטי ללשון שלילה די אם שלול ממנו אף לדבר א' כבר אינו כמוהו ושייך לומר שאינו כאמבטי אבל לשון ספל הרי הוא כאמבטי לגמרי מדמהו לאמבטי וכיון שהוא אומר זה מסברא א"כ מצד הסברא אומר שספל יש להחמיר בו כאמבטי אם כן לר"ש בן מנסיא יש להחמיר בו כאמבטי ולקמן בדברי התוס' נאריך יותר: שם אמר ר"ה ברי' דר"י חזינא לרבא דלא קפיד אמנא מדתני ר"ה נותן אדם קיתון של מים וכו' וכתב הרי"ף דמסקנא דשמעתין דהלכתא כב"ה דקאמר ר"ה ברי' דר"י חזינא לרבא וכו'.

וכתב הרא"ש דסבר הרי"ף אף למסקנא אכתי ר"ש ב"מ ארישא קאי וקאתי ר"ה לאפוקי מרב נחמן דפסק כרשב"מ [ופסק זה קולא הוא להקל באמבטי חמין לתוך צונג עיין ברא"ש] וכתב הרא"ש שאין הכרח לזה ומצינן לאוקמי פסק דרב נחמן גם למסקנא ולומר דלמסקנא ר"ש ב"מ אסיפא קאי דדוקא לפי ההוה אמינא של רב יוסף הוכרחנו לומר דארישא קאי אבל לרב חייא קאי אסיפא ורב הונא ברי' דר"י לאפוקי מרב יוסף אתי דאמר ספל הרי הוא כאמבטי וקאתי רב הונא לומר דרבא לא קפיד אספל והתיר בו כמו בכוס דלא כרב יוסף עיין ברא"ש.

ואני אומר דשמעתין קשיתיה לרי"ף לפרש כן שאם אנו מפרשים דרב הונא לאפוקי מרשב"מ א"כ כשבא לדחות ולומר שאני התם דמפסיק כלי הוא שפיר דדחי ואומר לעולם הלכה כרשב"מ ואסור צונג לתוך חמין ושאני הכא דמפסיק כלי. אבל אם נפרש דאתא לאפוקי מרב יוסף א"כ רב אשי [צ"ל רב הונא] שבא לדחות דברי רב הונא ברי' דר"י הכי קאמר לעולם כרב יוסף דספל כאמבטי ושאני הכא דמפסיק כלי א"כ כיון דמקיים דברי רב יוסף דספל כאמבטי א"כ למה אמר ר' חייא קיתון של מים לתוך ספל של מים הוה לי' למימר רבותא יותר שאפילו לתוך אמבטי מותר בהפסק כלי שהרי אם מותר בספל מותר גם באמבטי לרב יוסף דספל הרי הוא כאמבטי.

אלא ודאי כפי' הרי"ף דרב הונא ורב אשי לא לדחות ולקיים דברי רב יוסף אתי אלא לדחות ולקיים דברי רב נחמן ורב אשי [צ"ל רב הונא] אתי לקיים דברי רב נחמן ושאני

הכא דמפסיק כלי ולכן אפי' בספל מותר אפילו צונן לתוך חמין אבל בלא הפסק כלי אפי' כוס אסור צונן לתוך חמין ודוק.

אמנם יש לדחות ולומר דלמסקנא [רשב"מ] אסיפא קאי ור"ה ורב אשי לדחות ולקיים דברי רב יוסף והא דלרב אשי אמר ר' חייא לתוך ספל ולא אמר רבותא יותר אפילו לאמבטי יש לומר דאף דמועיל הפסק כלי בספל מ"מ באמבטי ממש אינו מועיל ואף דלרב יוסף ספל הרי הוא כאמבטי ולא לגמרי כאמבטי קאמר לכל מילי וכסברת מהרש"א ותוס' הנ"ל אך למה שכתבתי דלשון דספל כאמבטי לגמרי משמע א"כ ניחא דעת הרי"ף ויבואר אחר זה בדברי התוס': בתוס' ד"ה מי סברת וכו' היינו דוקא למה דס"ד וכו' וא"ת למה דס"ד דארישא קאי וכו' כוס נמי הרי הוא כאמבטי וכו' ולכאורה יפלא דקושיא זו היה להם להקדים בתחילת הדיבור קודם שפירשו דרשב"מ אסיפא קאי.

ונראה דלכאורה אין מקום לקושיא זו דהרי רב יוסף היא גופה קמ"ל דר"ש ב"מ ארישא קאי והכי קאמר ספל הרי הוא כאמבטי ואם כן על כרחין רשב"מ ארישא קאי. אלא דקשה הרי מזה עדיין אין הוכחה דרשב"מ ארישא קאי אלא בצירוף דברי ר"נ דהלכה כרשב"מ וכולי האי הוא עפ"י קושיא דאל"כ רחיצה בחמין בשבת ליכא ועדיפא ה"ל לרב יוסף לומר כוס הרי הוא כאמבטי ואז ממילא שמעינן דרשב"מ ארישא קאי דאל"כ איך משכחת כוס כאמבטי לא לת"ק ולא לר"ש בן מנסיא אלא ודאי דארישא קאי וגם שמעינן דהלכה כרשב"מ דלת"ק כוס אינו כאמבטי אלא ודאי דלרב יוסף בספל גופה קמ"ל שהיא כאמבטי ושפיר הקשו דמאי קמ"ל והוכרחו לתרץ דלב"ה קמ"ל.

אלא דאכתי יש לתרץ כמו שכתבתי דהיא גופה קמ"ל דרשב"מ ארישא קאי ומה שכתבתי דהוה ליה למימר כוס הרי הוא כאמבטי די"ל דאף דכוס הוא כאמבטי לרשב"מ דאסור צונן לתוך חמין כמו באמבטי אכתי יש הפרש דבאמבטי אסור צונן לתוך חמין אפילו בהפסק כלי משא"כ בכוס דאפילו לרשב"מ דאסור צונן לתוך חמין מ"מ בהפסק כלי שרי אבל ספל לגמרי הרי הוא כאמבטי דאפילו הפסק כלי לא מהניא להכי קאמר ספל הרי הוא כאמבטי ולא קאמר כוס הרי הוא כאמבטי.

אלא דלפי זה מוכרח הוא דלרב יוסף דספל הרי הוא כאמבטי דאפילו הפסק כלי לא מהני א"כ קשיא במסקנא דשמעתין דקאמר ר"ה לרב אשי דלמא שאני התם דמפסיק כלי והנה למסקנא דשמעתין רבא דלא קפיד אמנא היינו לאפוקי מרב יוסף וכמו שכתב הרא"ש לדחות דברי הרי"ף וא"כ ר"ה דאמר לרב אשי שאני התם היינו לקיים דברי רב יוסף וא"כ איך קאמר שאני התם דמפסיק כלי והרי מוכח דלרב יוסף לא מהני בספל הפסק כלי.

אלא ע"כ דגם לרב יוסף מהני בספל הפסק כלי והוה לי' לרב יוסף לומר כוס הרי הוא כאמבטי ושפיר הקשו התוס' לומר דמה קמ"ל רב יוסף בספל יוכל זה כשכבר הקדימו בריש הדיבור דלמסקנא ר' שמעון ב"מ אסיפא קאי אבל אי הוה אמרינן גם למסקנא ארישא קאי רשב"מ וא"כ רב הונא בריה דר"י ורב הונא דאמר לרב אשי לדחות ולקיים דברי רב נחמן קאי כפי' הרי"ף ולא לדחות ולקיים דברי רב יוסף וא"כ לרב יוסף שפיר י"ל דספל הוא כאמבטי ולא מהני הפסק כלי א"כ לא היה מקום לקושית התוס' ודו"ק:

ומעתה הרי"ף לא ניחא לי' בתירוץ התוס' דרב יוסף לב"ה אתי לאשמועינן שהרי אין הלכה כב"ה ועל כרחין צריך לתרץ כפי שתירצתי דהיא גופה קמ"ל דארישא קאי ומוכרח לומר מדנקט ספל ולא נקט כוס דבספל לא מהני לרב יוסף הפסק כלי א"כ ממילא מוכח דדברי ר"י ברי' דרב יהושע לדחות דברי רב נחמן בא כפירוש הרי"ף ודו"ק: בתוס' ד"ה נותן אדם וכו' וי"ל דהשתא קמ"ל בין חמין לתוך וכו' דההיא דספל אינו כאמבטי הוה אמינ' דקאי ארשב"מ וכו'.

והנה יפלא אכתי הוה ליה למימר ספל הרי הוא ככוס ושפיר הוה ידעינן הכל [ואולי דגם בזה הוה אמינא לחצאין דספל הוא ככוס שאינו אסור חמין לתוך צונן דאמבטי אפי' חמין לתוך צונן אסור אבל אינו ככוס לגמרי להתיר אפילו צונן לתוך חמין ואולי מזה יש ראייה למהרש"א לעיל בדברי התוס' בד"ה מי סברת לחלק בדברי רב יוסף דספל כאמבטי אפ"ה אינו לגמרי כאמבטי רק לת"ק ולא לר"ש ב"מ] ועוד קשה תינח דלא סגי בהך מימרא דספל אינו כאמבטי לחוד אבל איפכא קשה דסגי ליה לר' חייא במה דתני נותן אדם קיתון של מים וכו' ולמה ליה לר' חייא למיתני כלל הך דספל אינו כאמבטי.

ונראה דפלוגתא דר' חייא ורב יוסף הוא פלוגתא רחוקהבב' קצוות את אשר אסר ר' חייא התיר רב יוסף ואת אשר אסר רב יוסף התיר ר' חייא דלרב יוסף ספל כאמבטי א"כ רשב"מ ארישא קאי ויצא לנו לרב יוסף חומרא בכוס דאסור צונן לתוך חמין לרשב"מ דהילכתא כוותיה אבל באמבטי נשאר קולא דמותר חמין לתוך צונן דבאמבטי לא פליג רשב"מ כלל.

ולרשב"מ שוים אמבטי וכוס ולר' חייא ספל אינו כאמבטי ור' שמעון בן מנסיא אסיפא קאי ויש לנו קולא בספל וכוס להתיר אפי' צונן לתוך חמין מה שאסר רב יוסף ונגד זה יש לנו חומרא לאסור אמבטי לגמרי אפילו חמין לתוך צונן מה שמתיר רב יוסף. ואי הוה אמר ר' חייא רק ספל הוא ככוס או הוה אמר רק מימרא שניה דנותן אדם קיתון וכו' אף דשפיר הוה ידעינן הקולא להתיר ספל וכוס אפילו צונן לתוך חמין אבל אכתי הוה אמינא דרשב"מ ארישא קאי ור' חייא דאמר נותן וכו' אי ספל הוא ככוס בא לפסוק הלכה כת"ק ודלא כרשב"מ וכאשר באמת כן הוא לרי"ף ולכן אמר ר' חייא מתחלה ספל אינו כאמבטי ושוב הראה שאין די לו בזה לחוד דאכתי איכא למימר דספל אינו כאמבטי דרשב"מ לאסור אפילו חמין לתוך צונן אבל חמין לתוך צונן אסור ולכך תני ברייתא שניה נותן אדם וכו' להתיר גם זה וממילא מוכח דרשב"מ ארישא קאי א"כ אין לנו באמבטי שום איסור לשום תנא רק צונן לתוך חמין ובאמרו ספל אינו כאמבטי על כרחין להתיר צונן לתוך חמין אתא א"כ מימרא שני' דנותן אדם קיתון וכו' מיותר אלא ש"מ דר' שמעון ב"מ אסיפא קאי.

והרי"ף שפסק דרשב"מ ארישא קאי אולי סובר כתי' השני של התוס' דההיא דלעיל היינו הך דהכא שבזה מתורצים שני הקושיות של התוס' ודו"ק: ע"ב גמ' אין נותנין כלי וכו' הנה בגמ' נאמר על זה ב' טעמים לרבה ולרב יוסף ולרב יצחק לכל מר כדאית ליה ובאמת היה לנו טעם אחר והוא מטעם המבואר לעיל דף כ"ט לא יקוב אדם שפופרת וכו' שהוא שמא יסתפק ממנו ואף שאין שייך כלל בשמן הנוטף כבוי מ"מ אסור הסיפוק משום מוקצה וגזרי' נתינת הכלי אטו סיפוק ואין לומר שהיא גזירה לגזירה כיון שמוקצה

דרבנן שהרי הרמב"ם בפ"י מה' שבת ה' י"ב כ' טעם איסור נתינת כלי מנוקב על הנר ג"כ שמא יסתפק מן המוקצה.

ואף שבאמת יש לתמוה על הרמב"ם ומה חסר לו באיסור הכיבוי ונקט איסור המוקצה נלע"ד דלדעת הערוך שהביאו התוס' בדף ק"ג ע"א בד"ה ל"צ וכו' שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לגמרי לר"ש ואפילו לכתחילה א"כ מטעם כיבוי ליכא שום איסור שהרי אינו מכוין לכבות ואף שהוא פ"ר מ"מ לא ניחא ליה בכיבוי זה: ונלע"ד שהרמב"ם במתק לשונו המתיק שלא שייך בסוגיא זו דנתינת כלי תחת הנר גזירה שמא יסתפק שהרמב"ם כתב שם גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר עכ"ל.

וא"כ כאן בסוגיא שמן זה המטפטף מן הנר להכלי כבר ה' בנר ונמאס ואין לגזור בו שמא יסתפק. ותדע שזה כוונת הרמב"ם שא"ל שכוונת הרמב"ם דא"כ איך הותר כלל הדלקת נר שמן בכלי בשבת ונגזור שמא יסתפק מן השמן שבנר עצמו ולכן הוצרך הרמב"ם לחדש ששמן שבנר מאיס זה אינו דמשמן שבנר ודאי בלא"ה אינו טועה להסתפק.

ותדע שהרי אם חיבר הכלי שיש בו השמן אל הנר בסיד או בחרסית מותר והרי אין חיבור זה גורם שיומאס השמן שבכלי המנוקב הזה שהרי אף שהכלי מחובר אל הנר מ"מ השמן אינו בנר אלא ודאי שכיון שהוא מחובר כבר אינו טועה וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לחדש סברת המיאוס אלא ודאי שהרמב"ם בא לתרץ סוגיא דשמעתין וכו"ל: אבל אין לומר דלהכי אי אפשר לפרש טעם משנתנו משום גזירה שמא יסתפק משום דמשנתנו כר"י מדקתני ואין ניאותין ואף שהתוס' בד"ה ואין ניאותין כתבו דשפיר איכא לאוקמי כר"ש דגם לר"ש שמן הנוטף אסור בשעה שהנר דולק והוכיחו זה מדאמר לקמן אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק.

וע"כ שמן הנוטף קאמר דאי שבנר עצמו למה לי טעם מוקצה והא בלא"ה אסור משום כיבוי אומר אני זהו התוס' לשיטתם בדף ק"ג שחולקים על הערוך וס"ל דפסיק רישיה אף דלא ניחא ליה איסורא מיהו איכא לר"ש אבל לשיטת הערוך אי משום כיבוי היה מותר לר"ש להסתפק אפי' שמן שבנר בעודו דולק דאינו מכוין לכיבוי וגם לא ניחא ליה בכיבוי והוה פסיק רישיה דלא ניחא ליה לכך הוצרך לטעם מוקצה דמצותו אבל שמן הנוטף שכבר בטל ממצותו ליכא ביה איסורא לר"ש ומשנתנו כר"י ולר"י ליכא לפרש משום שמא יסתפק דהרי ר"י מתיר לעיל ליתן עפ"י הנר ולא חייש לשמא יסתפק: זה אינו דהרי אמרינן לעיל טעמא דר' יהודה משום חומרא דשבת בדיל מיניה וא"כ בשלמא לר"י שודאי חייב משום מכבה דלר"י אפילו בפסיק רישיה דלא ניחא ליה אפילו חיוב חטאת איכא וכמו שהוכיחו התוס' לעיל (דף מ"א ע"ב) בד"ה מיחם שפינה מהך דמתכוין לכבות העליונות והובערו התחתונות ע"ש וא"כ שפיר לא חייש לר"י שיסתפק דמשום חומר חיוב סקילה בדיל מיניה אבל שמן זה הנוטף שאין בו רק איסור מוקצה שהוא קל גם ר"י מודה דגזרינן שמא יסתפק אמנם אומר אני דשפיר יש לתרץ דלהכי לא מפרש הטעם משום שמא יסתפק משום דלר"י לא גזרינן ואין לומר דהיכא דליכא איסור כיבוי רק איסור מוקצה גם ר"י מודה דגזרינן דא"כ היא גופא קשיא איך מתיר לעיל בשפופרת

של ביצה ובקערה אף דליכא למימר לדידיה שמא יסתפק בעודו דולק מ"מ ניחוש שמא יסתפק לאחר שכבה ואסור רק משום מוקצה.

אלא ודאי דבשום איסור שבת לא גזרינן שמא יסתפק ממנו לר' יהודה]: ולשיטת התוס' דמשנתנו כר"ש הא דלא מפרשינן הטעם משום שמא יסתפק אולי ס"ל כיון דהסיפוק עצמו לר"ש לית ביה משום מכבה דדבר שאינו מתכוין אף שהוא פ"ר מ"מ גם לשיטת התוס' החולקים על הערוך וס"ל דאסור מ"מ מודו דחיובא ליכא רק איסור דרבנן כדמוכח שם בדף ק"ג בגמ' דמוקי בארעא דחבריה וא"כ כיון שנגזור שמא יסתפק הוה גזירה לגזירה ולעיל דגזרינן בשפופרת של ביצה אולי לאו ר"ש הוא ת"ק דר"י רק ר"מ: אלא דקשיא אכתי גם לשיטת הערוך נוקי משנתנו שמא יסתפק ממנו ונוקי כר"מ דאית ליה מוקצה מחמת איסור לקמן דף מ"ד בשלמא לשיטת התוספות דמוקי משנתנו כר"ש והסביר הרש"א טעמא דידהו דדחקי לאוקמי כר"ש משום דמסיים ואין ניאותרין הימנו דמשמע הא טלטול שרי וא"כ ממילא ליכא לאוקמי כר"מ דר"מ אוסר במוקצה מחמת איסור גם הטלטול אבל מאן דלא מוקי משנתנו כר"ש שפיר קשה לוקי כר"מ ומשום שמא יסתפק.

ונראה משום דמשנתנו ודאי בשבת מיירי ואף שלדברי רש"י במשנתנו משמע שגם מבעו"י אסור ועיין בתוי"ט מ"מ נראה עיקר האיסור הוא בשבת דוקא דכל הני ג' טעמי שבגמ' אי משום הצלה שאינה מצויה או משום ביטול כלי מהיכנו או משום אין כלי ניטל כל הני טעמי לא שייכי רק בשבת ומה שאסרום מבעו"י הוא משום חשד שיראה בלילה הכלי תחת הנר יחשוד שנתנו בלילה ומסידור המשניות מוכח דמשנתנו מיירי בשבת שתחלת הפרק מיירי בדינים הנוהגים בע"ש ואח"כ ממשנה דמוליאר הגרוף שוב כל המשניות בשבת עצמו מיירי ואי ס"ד דמשנתנו בע"ש מיירי הוה ליה לסדר משנה זו אחר משנת כופח וא"כ דמשנתנו בשבת מיירי ואיסור ע"ש הוא רק משום חשד על כרחין אין הטעם משום שמא יסתפק דא"כ עפ"י הדין אסור בע"ש כמו בשבת ומזה הוכיחו בגמ' שאין הטעם משום שמא יסתפק ונחלקו בו אמוראי בטעם המשנה כל חד כדאית ליה וזה כוונת רש"י בתחילת המשנ' אין נותנין כלי בשבת: שם ואם נתנוהו מבעוד יום מותר.

בדין נתינת כלי תחת הנר לקבל שמן מבעו"י אם מותר לכתחילה או לא מלשון רש"י שפירש במשנתנו מותר להניחה שם משמע מיהו דלכתחילה אסור ליתנו אפי' מבעוד יום ובתוס' כאן משמע בהדיא דמבעו"י מותר לכתחילה ועיין תוי"ט. והנה לכל הני תלתא טעמי דמתפרשי בגמ' לטעם משנתנו דלרבה הטעם משום הצלה שאינה מצויה ולרב יוסף משום ביטול כלי מהיכנו ולר"י משום אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל לכל הני טעמי אין טעם לאסור מבעו"י: אמנם לכאורה הוה אמינא בה טעם משום כשם שאמרו בפרק שני לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו' שהטעם שמא יסתפק ממנו א"כ גם במשנתנו יש לאסור אפי' מבעו"י שמא יסתפק בשבת והשמן הנוסף מוקצה הוא ואסור להסתפק ממנו ואני תמה באמת לדעת התוס' למה יהיה מותר לכתחילה ולמה נתינת שפופרת אסור ואין לומר דשם בשפופרת יש איסור תורה משום מכבה ולהכי חששו שמא יסתפק וכן כ' הרמב"ם בפ"י המשנה בהך דלא יקוב שפופרת שאם יסתפק

הרי זה מכבה אבל כאן בשמן הנוטף שאין בו איסור מכבה לכך לא גזרו שמא יסתפק שהרי אפי' יסתפק אין כאן אלא איסור מוקצה שהוא דרבנן אמנם הרמב"ם בחיבורו פרק ה' מה' שבת ה' י"ב כתב הטעם בשפופרת שאם יסתפק מן השמן מסתפק מאיסור מוקצה.

ובאמצע כתבי עיינתי בפני יהושע שהרגיש בכלזה : כל מה שאני תמה אם אפילו מבעו"י אסור ליתנו א"כ למה נקטה האיסור בשבת שהרי תחילת המשנה בשבת מיירי מדקאמר אח"כ ואם נתנוהו מבעוד יום מכלל דעד עתה בשבת איירי וא"כ מאי איירא בשבת אפי' מבעוד יום אסור ליתנו. ואם נימא דהך רישא להכי קתני שבת לאסור אפי' דיעבד ונימא דאין נותנין כלי לאו דוקא אלא אין מניחין אותו שם אפי' כבר עבר ונתנו תינח לרב יוסף שהטעם משום ביטול כלי מהיכנו א"כ אפי' כבר נתנו ועדיין לא נטף לתוכו השמן צריך ליתנו משם שלא יבוטל הכלי מהיכנו.

אבל לרבה משום הצלה שא"מ ולרב יצחק משום אין כלי ניטל וכו' והרי כבר נתנו והטריח עצמו להצלה וכבר נטל כלי שלא לצורך ומה בצע בלקיחתו משם: והתוי"ט רצה לפרש האיסור לכתחילה משום גזירה שמא יטלטל הכלי וגם עליו קשה כנ"ל: אמנם הנלע"ד האיסור לכתחילה משום הרואה שיחשוד שנתן בלילה.

ולפי זה נקטה המשנה עיקר האיסור בשבת גופי' שמזה נצמח האיסור לכתחילה בע"ש. ואי אפשר לומר האיסור בע"ש כל זמן שלא נאמר האיסור בשבת: והנה ברש"י הדבר מבואר שגם מבעו"י אסור ליתן לכתחלה כדמשמע מפירושו במתני' להדיא ובתוס' לכאורה מפורש הדבר להיתר ואמנם נוכל לומר שגם התוס' מודים לדינא לרש"י שאסור מבעוד יום לכתחלה.

וטעם האיסור הוא משום דלמא יסתפק ממנו וע"ד שכתבתי לעיל. אמנם אי משנתנו שאמרה אין ניאותין ממנו הוא דוקא לר"י דאית ליה מוקצה א"כ לדידיה איך אפשר לאסור שמא יסתפק והרי ר"י מתיר לעיל במשנה דלא יקוב שפופרת שמותר ואיך יאסור כאן נתינת כלי שמא יסתפק.

ולמימר דתנא דמתני' סבר כוותי' בחדא במוקצה ופליג עלי' בחדא בהך דלא חייש שמא יסתפק זהו דוחק. והא חזינן לקמן בשמעתי' בברייתא דפורסין מחצלת דמקשה אי ר"ש לית לי' מוקצה אי ר"י כי לא מכוין מאי הוי ולא ניחא ליה למימר דסבר כוותי' במוקצה ופליג עליה באינו מתכוין הרי שלא אמרו כן לפעמים בש"ס אלא מדוחק וא"כ נוכל לומר דהני תרי דבורי תוס' דהיינו ד"ה ואם נתנוהו וד"ה ואין ניאותין בדבור א' נאמרו וזה כוונת התוס' ואם נתנוהו וכו' הלשון דחוק וכו' ועל זה באו כמתרץ בדבור שלאחריו ואין ניאותין איכא למימר כר"ש וא"כ דאתי' כר"ש שפיר קאמר לשון דיעבד דלכך אסור שמא יסתפק ממנו: אלא דלפי זה קשה מאי חסר לאוקמי משנתנו כר"מ דאית ליה מוקצה מחמת איסור לקמן (דף מ"ד ע"א).

והנה כבר הבאתי לעיל מ"ש הרש"א בכוונת התוס' דרצו לאוקמי כר"ש משום דתנן במשנתנו אין ניאותין ממנו הא טלטול שרי ולכך מוקי לה כר"ש, ולדידיה אפי' בשעה שדולק מותר לטלטל שמן הנוטף דלענין טלטול לא שייך הוקצה למצותו וע' לקמן בדברי

התוס' מה שיש להקשות בדבריו: רש"י ד"ה כלי תחת הנר וכו' א"נ וכו' ע' מ"ש לקמן בדף מ"ב בגמ': גמ' אמר ר"ח אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת התרנגולת וכו' ויש לדקדק כיון דהא לא שמעינן ליה אלא מדיוקא דמתני' כמ"ש רש"י למה שביק שמן דתנן במשנה ונקט ביצה וכאשר דקדקו התוס'.

ואי משום דבעי למימר אבל כופה וכו' וכתלי' התוס' קשה גם בשמן הוה מצי למימר כן אעפ"י שאמרו אין נותנין כלי תחת הנר לקבל השמן אבל כופה על הנר קערה שלא תאחז בקורה. ואי משום דבזה לא קמ"ל מידי דמשנתנו היא כופין קערה על הנר קשה גם ביצה תנינן בבריית' אבל כופה עליה כלי.

אלא ודאי דאי מברייתא הוה מוקמינן בצריך למקומו כדמוקי רב יצחק וקמ"ל רב חסדא אפי' בא"צ למקומו א"כ גם בכופין קערה ע"ג הנר נמי ישמיענו רבותא דאי ממשנתנו הוה אמינא בצריך למקומו וקמ"ל רב חסדא גם בא"צ למקומו: בשלמא לשיטת התוס' דגם לדבר הניטל קמ"ל רב חסדא דאסור הצלה שאינה מצייה אם כן יש לומר דלכך אחז ביצה ובכל מיני תרנגולת מיירי בין תרנגולת העומדת לאכילה ובין העומדת לגדל ביצים ותרנגולת העומדת לאכילה הביצה אינה מוקצה ביום טוב למאן דס"ל בביצה [דף ג'] טעם ביצה משום מוקצה ואפי' בשבת לדעת הרבה פוסקים דס"ל דחלב בהמה העומדת לאכילה אפי' בשבת לא מיקרי מוקצה וקמ"ל דאפ"ה אין נותנין כלי תחת התרנגולת אבל כופה עלי' אפי' עומדת לגדל ביצים דהצלה מצוי' מותרת אפי' לדבר שאינו ניטל: אבל לשיטת רש"י דלרבה ג"כ רב חסדא אינו אוסר כי אם בדבר שאינו ניטל קשה למה שביק שמן ואחז ביצה: ובזה תירצתי מה שיש לדקדק לדברי התוספות בברייתא דחבית שנשברה בראש גגו.

לא גרסינן טבל הן אמת דמזה מוכח שיטתייהו של התוס' דאף לדבר הניטל אוסר הצלה שא"מ א"כ הוא מוכרח מקושיתו של אביי דאל"כ לא הקשה אביי כלום כיון דלא שנינו טבל. אבל לאביי גופי' קשה מנ"ל לפרש דברי רבה כפי' התוס' ודלמא כפירוש רש"י ואין כאן קושיא.

ולפי מ"ש הוכיח אביי מדברי רב חסדא מדשביק שמן ונקיט ביצה: אבל לשיטת רב יוסף משום ביטול כלי קשה למה שביק שמן ונקט ביצה: ולכן נלע"ד דרב חסדא לאו אמשנתנו קאי ומשנתנו נוכל באמת לפרש משום שמא יסתפק אבל רב חסדא אברייתא ששנינו אבל כופה עליה מכלל דנתינה תחתיה אסור משום הצלה שא"מ וקמ"ל כפיית כלי מותר אפילו באין צריך למקומו וכיון דקאי אברייתא לכך נקט ביצה: ועפ"י מ"ש נראה ליישב מה שהקשה הרב מו"ה לייב קרוי"ש במה שכתבו התוס' לקמן דף מ"ג ד"ה ושני ליה ליישב אליבא דרב יצחק למה תני האיסור בשמן וההיתר בנצוצות משום דר' יצחק אית ליה ביטול כלי נשאר א"כ קושיית מהרש"א [לקמן] אביי שהקשה בין לרבה בין לרב יוסף א"כ איך היה הוא מפרש טעם משנתנו.

ותקשה לו משנתנו. ומה שתי' הרש"א שהי' מפרש הטעם משום אין כלי ניטל והי' ניחא ליה לאוקמי האיסור באין צריך למקומו וההיתר בצריך למקומו קשה דאכתי יקשה קושית התוס' לפי ההוה אמינא של אביי למה תלי ההיתר בשמן והאיסור בניצוצות ע"כ קושית הרב הנ"ל.

ואני אומר דקושיא זו היא רק על תירוץ השני של התוס' שיישבו דר' יצחק אית ליה דרב יוסף אבל לתי' הראשון לא קשה כמובן. וא"כ י"ל דרש"א סבר כתי' הראשון של התוס'.

ועל התוס' לא קשה די"ל דאביי היה סבור טעם המשנה משום הצלה, שא"מ כדברי רבה אלא שהיה סובר כסברת רש"י דוקא לדבר שאינו ניטל ולכך לא היה יכול להקשות מחבית שנשברה דלא גרסינן טבל לגי' התוס' וא"ת אכתי היה לו להקשות מברייטא שני' שהקשה לרב יוסף דשם הגי' טבל י"ל דהי' סבור דטבל מיקרי מוכן לשבת להקרא דבר הניטל וכמו שסליק אדעתא דהתוס' בביצה דף ל"ו.

ומה שהקשה אח"ז לרב יוסף היינו משום שהיה סובר כשם שטבל מוכן הואיל ואם עבר ותיקנו כן ביצה שבכלי לא מיקרי ביטול כלי הואיל ואם עבר והשליכו מותר וכמו שהקשו התוס' באמת בד"ה טבל מוכן וכו' והתרצן השיב לו כתי' התוס' טבל מוכן הוא כמות שהוא כמו שחילקו התוס' וניצוצות איכא למימר שזה אינו הצלה לדבר שאינו ניטל שאין כונתו להציל הנצוצות אדרבא כונתו שלא ישרפו הנצוצות את השולחן והרי זה הצלה לדבר הניטל אבל רב חסדא דשביק שמן ונקיט ביצה אלא ודאי כונתו משום דאיירי אף בביצה שאינה מוקצה וכנ"ל הקשה שפיר: ואף שהתוס' כתבו יישוב אחר למה ששביק שמן ונקיט ביצה יש ליישב כוונת התוס'.

שהרי כבר שדיתי נרגא ביישוב של התוס' דגם בשמן יכול לומר דבר והפוכו. ונראה דלרב יוסף צריך לסיים אבל כופין על הביצה שהוא רבותא יותר מכופין על הנר דהא יש בידינו סברא לומר כשם שתירצו בעה"מ וסייעתיה על מה שנקרא נתינת כלי תחת השמן ביטול כלי אף שבידו לנער משום שאין רצונו לנער שלא יפסיד השמן הכי נמי יש לומר שכפיית כלי על הביצה מיקרי ביטול כלי אף שיכול ליטלו משם כיון שאין רצונו ליטלו כדי שלא תשבר הביצה.

אלא שאנחנו רואים שרב יוסף מתיר וס"ל כיון שאינו מונח תוך הכלי לא מיקרי ביטול כלי ועכ"פ רבותא גדולה היא משא"כ כפיית כלי על הנר לא מיקרי ביטול כלי שהרי אינו עושה רק שלא תאחוז בקורה ולאחר שתכבה יקחנו משם ואין כאן ביטול כלל. זה כונת התוס' שכתבו משום דבעי למימר כופין עליה כלי נקט ביצה והיינו לרבותא כנ"ל וכל זה לרב יוסף שהטעם משום ביטול כלי אבל לרבה משום הצלה שא"מ מה לי כפיית כלי על הביצה ומה לי כפיית כלי על הנר זה שכיח ביצה באשפה וזה שכיח דליקה בבתי גחיני ולכך לרבה לא שייך תי' התוס' וצריך לחי שני' להורות שאף לדבר הניטל אסור הצלה שא"מ ושפיר הקשה אביי: ועל פי סברא הנ"ל שכתבתי שגם בכפיית כלי יש מקום לומר שמיקרי מבטל כלי מהיכנו נלע"ד ליישב מה שיש לתמוה שאביי הקשה מתחלה מברייטא דהיינו חבית שנשברה ואח"כ מקשה ממשניות דניצוצות וכופין קערה והוא תמוה שמתחלה היה לו להקשות ממשנתנו.

ונראה משום שיש בידינו לומר דמה דאמר רבה הצלה שא"מ לא התירו ג"כ כוונתו על איסור ביטול כלי מהיכנו אלא דבביטול כלי גופי' חילק דלהצלה מצויה מותר לבטל כלי מהיכנו ולהצלה שאינה מצויה אסור אלא דקשיא דא"כ למה הוצרך לומר דתרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה אפילו אינה עשויה הלא אין איסור הצלה שאינה מצויה

אלא בצירוף ביטול כלי והרי בכפיית כלי ליכא ביטול כלי ובלא"ה מותר אמנם לפמ"ש דיש מקום גם בכפיית כלי לומר ביטול כלי א"כ שפיר יש לפרש כנ"ל.

והנה לקמן בדברי רב יוסף לא הקשה אביי מנצוצות רק סתם גמ' וא"כ אביי ידע דנצוצות אין בהם ממש וליכא בהו ביטול כלי וא"כ קושית אביי לרבה מברייתא דטבל הקשה בפה מלא דאפי' אם נדחק לומר דגם בכפיית כלי שייך ביטול וא"כ יש לפרש דברי רבה שאינו אסור כ"א בצירוף שניהם יחדו שיהיה הצלה שא"מ וגם יהיה ביטול כלי קשה שפיר מטבל שישנם ג"כ שניהם יחד.

אבל מניצוצות וכופין קערה ואינך שלא הקשה מהם אביי לרב יוסף משום דידע שלא שייך בהם ביטול כלי לא היה בידו להקשות גם לרבה דאולי גם רבה כונתו בצירוף ביטול כלי ולכן הקדים קושית חבית של טבל ואח"כ הקשה ממשניות הללו דרך את"ל שרבה לא כיון לביטול כלי: רש"י ד"ה אעפ"י שאמרו וכו' ומדיוקא דמתני' שמעינן לה דדמי לנותן כלי תחת הנר לקבל בו השמן עכ"ל רש"י ולשונו תמוה דין איסור נתינת שמן [צ"ל כלי] מדיוקא שמעינן הלא מפרש הוא במשנה והוה ליה לרש"י למימר ממשנתנו שמעינן לה דדמי לנתינת כלי וכו'.

אמנם לפמ"ש לעיל דע"כ לא אסור ותינת כלי משום סיפוק דא"כ גם בע"ש אסור ניחא. דהא ודאי אי נימא איסור נתינת כלי הוא משום שמא יסתפק א"כ לא דמי ביצה לזה דביצה זאת התרנגולת מטילתה בחוץ ואפי' אם מטילתה בחדרו מ"מ לאו על שלחנו הוא משא"כ שמן המטפטף נוטף על שולחנו ופוק חזי דאטו אסור להחזיק מוקצה בביתו ואם כן לא דמי לשמן כלל אבל מדיוקא שפיר שמעינן מדלא אסר מבע"י מצד הדין ואסר רק בשבת מכלל שאין הטעם משום סיפוק אלא מטעם גוף הצלה אם כן גם ביצה דומה לה: ועלה בדעתי לפרש עוד כונה אחת ברש"י שכתב דמדיוקא שמעינן לה והוא עפ"י מ"ש המג"א בסי' רס"ה ס"ק ב' בשם מוהרי"ל דמותר ליתן כלי מבעו"י תחת השלחן ובלילה לסלק השולחן משום דגרם ביטול כלי מהיכנו מותר וכו' ע"ש שהאריך.

והנה לטעם שמא יסתפק ממנו גם זה אסור ופשוט הוא וכוונת רש"י מדיוקא דמתני' דתנן אין נותנין כלי תחת הנר משמע דוקא נתינה ממש אסור הא לסלק השולחן מותר מכלל שאין הטעם משום שמא יסתפק אלא טעם אחר וא"כ גם ביצה דומה לו. אבל הדרנא בי דהרי לטעם הצלה שא"מ גם סילוק השולחן אסור דעכ"פ טורח בסילוק השולחן בשביל הצלה שא"מ.

ודע דעל גוף דינו של מוהרי"ל שהחליט המג"א להתיר אני מסתפק. דלדעת ר' יצחק שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל אם כן גם אין השולחן ניטל לצורך השמן שהוא דבר שאינו ניטל ואין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל.

ואם נימא דהשולחן נוטל לצורך הצלת עצמו שלא יטיף מן השמן וכנזכר שם במג"א א"כ לר' יצחק גם נתינת כלי תחת השמן יהיה מותר לצורך הצלת שולחן ונימא דלר' יצחק אין איסור נתינת כלי אלא אם אין הנר למעלה מן השולחן אבל אם הוא על השולחן מותר ואי נימא דר' יצחק ס"ל גם ביטול כלי מהיכנו א"כ ניחא דעל השולחן ודאי אסור

משום ביטול כלי מהיכנו אבל סילוק השולחן הוא רק גרם ביטול כלי וטלטול השולחן אינו לצורך דבר שאינו ניטל רק לצורך עצמו.

וכבר נזכר סברא זו דר' יצחק אית ליה גם ביטול כלי מהיכנו לקמן דף מ"ג ד"ה ושני ליה וע"ש מ"ש בזה: ועכ"פ דלטעם הצלה שא"מ גם סילוק השולחן ממקומו אסור וא"כ איך נימא דכונת רש"י מה שכתב מדיוקא דמתני' הא ממה דתנן אין נותנין מכלל דסילוק השולחן שרי מזה הוכרח רב חסדא שאין הטעם משום שמא יספק א"כ איך מפרש משום הצלה שא"מ הרי גם בזה אסור סילוק השולחן: תוד"ה ואין ניאותין וכו' הלשון דחוק וכו' הנה באמת זה קושיא גדולה על משנתנו דנקט לשון דיעבד על המותר לכתחילה והתוס' לא עשו מזה אפילו לשון קצת קשה וכתבו הלשון דחוק.

ובדבור שאחריו ואין ניאותין וכו' איכא לאוקמי כר"ש וכו'. כבר הבאתי לעיל דברי הרש"א דפי' בכונת התוס' דרצו לאוקמי כר"ש משום דתנן במשנתנו אין ניאותין משמע הא טלטול שרי ולכך מוקי לה כר"ש ולדידיה אפי' בשעה שדולק מותר לטלטל שמן הנוטף דלענין טלטול לא שייך הוקצה למצותו: ואני אומר לפי זה דמשנתנו קתני אין ניאותין ולהתיר טלטול א"כ איך כתבו התוס' לאוקמי כר"ש הא ליכא לאוקמי רק כר"ש דלר"י גם הטלטול אסור ועוד קשיא שהרי התוס' בד"ה ושני ליה בצריך למקומו נסתפקו אם לרב יוסף מתני' אתי' כר"ש ולסברת מהרש"א ע"כ כר"ש אתי דאי כר"י למה לא נקט איסור טלטול: ועוד עיקר הדבר שכתב מהרש"א דלר"ש שמן הנוטף מותר בטלטול אפילו בשעה שהנר דולק.

ולדעתי זה ליתא דהרי עד כאן לא נסתפקו התוס' בד"ה ושני ליה וכו' אם לרב יוסף משנתנו כר"ש אלא משום שאחר שכבה מותר אבל אי גם לשעה מיקרי מבטל כלי מהיכנו גם לרב יוסף אתי כר"ש ולפי דברי מהרש"א איך אתי כר"ש והרי לא נתבטל כלל אפי' לרגע שהרי אינו נאסר בטלטול כלל וכבר ראיתי למוהרש"א שהרגיש בזה בד"ה בעודן עליו עיין שם בתוס' בסוף הדבור וכו' מוהרש"א אף שמותר בטלטול מ"מ כיון שהשמן אסור בהנאה מיקרי ביטול שאם יריקו בכלי אחר הרי מבטל כלי שני מהיכנו וזה דוחק גדול ועוד דתינח אם ביטול כלי מהיכנו היינו משום דדמי לסותר וכמו שפירש"י בדף קנ"ד יש מקום לומר כיון שהשמן אסור בהנאה ונשאר בכלי א"כ אי אפשר לעשות בו דבר אחר ומיקרי סותר אבל לפי מה שפירש"י כאן דדמי למחברו בטיט א"כ כיון שמותר בטלטול לא דמי למחברו כלל וע' בתוס' ד"ה דמבטל: אבל לענ"ד נראה דכשם לר"ש שמן הנוטף אסור באכילה כל זמן שהנר דולק אף שעתה שכבר נטף כבר ביטל ממצותו מ"מ מתחלה הקצהו והרי הוא לאחר שנטף כאלו היה בנר כן הוא לענין טלטול הרי הוא אחר שנטף כאלו היה בנר וכשהיה בנר היה אסור בטלטול משום שמא יכבה [אולי צ"ל בסיס לדבר האסור] כן גם עתה אסור בטלטול ומ"ש בתוס' וטלטול דנר עצמו אינו אסור משום דהוקצה למצותו לכונה אחרת כווננו משום שכתבו מתחלה דלא שמן שבנר עצמו וכו' משום דאסור משום מכבה אלא כלומר שמן המטפטף מהנר ועל זה היה קשה להם ודלמא לעולם שמן שבנר עצמו ולענין טלטול אמר שהוקצה למצותו שלא יטלטל הנר עם השמן משום שהוקצה למצותו ועל זה אמרו דהטלטול לא משום מוקצה למצותו נאסר רק משום בסיס לדבר אסור.

אלא דאכתי אין אני מחליט דבר זה לחלוטין שיהיה השמן אסור בטלטול דהרי אי השמן אסור בטלטול גם אחרי שנטף משום שכבר היה אסור בעודו בנר משום בסיס נשאר באיסורו גם אחרי שנטף אף דלא שייך בטלטול הוקצה למצותו א"כ גם לענין אכילה שהוקצה למצותו תיפוק ליה שבעודו בנר כבר היה אסור משום מכבה ולכך גם אחר שנטף נשאר באיסורו כל משך הדלקת הנר.

ודוחק לומר דהואיל לענין איסור אכילה אסור אחר שנטף משום הוקצה למצותו ואין חילוק בין עודו בנר לנוטף א"כ גם לענין טלטול לא רצו לחלק והדבר צריך תלמוד: ונחזור למש"ל דמאחר דדחיתי דברי הרש"א מעתה דברי התוס' מחוסרין הבנה דמה בעו בזה ואם כוננת לאוקמי גם כר"ש כי היכי דתייתי אליבא דכ"ע הוה להו למימר דאתיא גם כר"ש דהרי כר"י ודאי פשיטא דאתי.

והנה המגיני שלמה כ' על דברי התוס' שהלשון דחקום והוה לי' למימר אבל מבע"י נותנין שמזה נראה לו ראייה לדברי הרמב"ן והרשב"א הביאן הר"ן דתנאי מהני למוקצה מחמת איסור ובזה מיושב קושיא זו דאי תני מבע"י נותנין א"כ ע"כ ר"ל שנותנים הכלי תחת הנר לקבל בו את השמן וא"כ תו לא הוה מצי למיתני ואין ניאותין ממנו דכיון דנתנו מבע"י לקבל בו הוה תנאי ואפשר דעדיף מתנאי דעשה מעשה אבל השתא דתני ואם נתנוהו מבעוד יום מותר ר"ל שאם כלי מונח שם מבע"י א"צ ליטלו משם ועיקר הרבותא דרשאי להניחו שם אבל הנתניה ליכא רבותא דלא אדעתא דהכי נתנו וע"ז תני אין ניאותין וכו': והנה דבריו נכונים בסברא זו שאם נתנו תחלה בעוד יום על דעת לקבל השמן הוה כתנאי.

אמנם בגוף דין זה אם תנאי מהני למוקצה מחמת איסור לדעת התוס' לא מהני וע' לקמן בדבריהם דף מ"ד ע"א בד"ה שבנר ושבקערה מסקי דלא מהני תנאי לשמן שבנר לר"י אחר שכבה ולר"ש לשמן המטפף אלא שבדברי התוס' שם קשה לי שכתבו וא"ת ומ"ש נר שכבה דאסור לטלטל לר"י מסוכה רעועה דעלמא דמהני בה תנאי כדאמר לקמן בשמעתיך ואם התנה הכל לפי תנאו ומוקי לה במס' ביצה בסוכה דעלמא ורעועה דמאתמול דעתי עליה מר נמי דעתי עלי' שיכבה ואמאי אין מועיל תנאי להסתפק ממותר השמן ולר"ש נמי יועיל תנאי להסתפק מן השמן המטפף בשעה שהנר דולק וי"ל דהתם סוכה דעלמא היתה עשויה מזמן גדול ועתה בה"ש אינו בידו מהם ויושב ומצפה מתי תפול אבל נר עיקר הקצאתו הוא בה"ש ודחי' בידים לצורך שבת וחמיר טפי ולא מהני בי' תנאי.

והנה עיקר לשונם בהקושיא הוא תמוה דהיכן מצא ומפורש דלא מהני בנר תנאי עד שהקשו למה לא יועיל תנאי והרי לא מצינו פלוגתא דר"י ור"ש אלא בסתם דר"ש מתיר אפי' בסתם משום דסתמא מצפה ור"י אוסר והרי גם בסוכה רעועה דעלמא אוסר ר"י בלא תנאי ואפ"ה ע"י תנאי מהני. ואם באו התוס' לפסוק דלא מהני תנאי בנר משום הטעם דמסקי בסוף דבריהם משום דנר עיקר הקצאתו בה"ש הי' להם לכתוב זה דרך פסק ולומר ונראה דבנר אינו מועיל תנאי אבל להקשות דרך קושיא הוא תמוה דהיא גופה מנ"ל דאינו מועיל תנאי ולהקשות: ונראה דס"ל להתוס' דאי אמרי' דמועיל תנאי הי' להזכיר שאם התנה הכל לפי תנאי כדרך שהזכיר בסוכה ומדסתם בכל מקום לאסור

נר שהדליק בו באותו שבת מכלל דלא מועיל תנאי וכל זה מוכח לר"י אבל לר"ש לא מיירי רק מן נר הדולק ובעוד שהוא דולק בודאי לא מהני תנאי ולשמן המטפטף אינו מפורש בדברי ר"ש לאסור רק מדברי ר' יוחנן דאמר הטעם משום דהוקצה למצותו משם ילפי התוס' דאסר גם שמן המטפטף כמפורש בדברי התוס' דף מ"ה ע"א ד"ה אלא שמן וכו' וא"כ מדברי ר"ש אין לנו הכרח אם מועיל תנאי אם לא רק הואיל וכבר מכה דברי ר' יהודה אנו מוכרחים לחלק בין סוכה לנר שוב אמרינן גם לר"ש דאינו מועיל תנאי לשמן המטפטף והא דלא הזכיר ר"ש בכוס וקערה ועששית שאם התנה הכל לפי תנאו זה לא קשה לשיטת התוספות דגם בסוכה אינו מועיל תנאי כי אם בסוכה רעועה וא"כ כוס וקערה ועששית אינו דומה רק לסוכה בריאה וממילא אם היה לנו איזה הכרח כדי לתרץ איזה משנה ולומר דלר"ש אינו מועיל תנאי יש בידינו לומר כן כיון שאין לנו מפורש ולא שום הוכחה בדברי ר"ש שיהי' סותר לזה: ומעתה אני חוזר לדברי התוס' שכתבו בד"ה אין ניאותין וכו' הלשון דחוק וכו' ובאמת זה קושיא גדולה היא ועל זה באו בדבור הסמוך ועיקר כוונתן לתרץ דלמה דעיקר טעם המשנה לומר ואין ניאותין ובנתנו מתחלה אדעתא דהכי שפיר מהני תנאי ולכך אין כאן קושיא רק הלשון דחוק דבשביל הסיפא לא היה לו להניח כחא דהתירא דרישא אבל קושיא אין כאן כיון שיש בידינו תירוץ של המגיני שלמה.

אלא דהי' קשה להתוס' היאך אפשר דבמשנתנו יהי' הכוונה להתיר ע"י תנאי והלא משנתנו כר' יהודה אתי מדקתני ואין ניאותין ולר"י ודאי לא מהני תנאי לשיטת התוס' ולכן באו התוס' בדבור הסמוך בד"ה ואין ניאותין וכו' דאיכא לאוקמי כר"ש וכו' ונימא דאף דלר"י לא מהני תנאי אבל לר"ש מהני תנאי.

ומה שיש לדקדק עוד בזה ע' לקמן: בתוס' בד"ה הצלה שא"מ וכו' דלא גרסינן בהך ברייתא טבל וכו' ונראה לו לפרש דלא התירו לטרוח בכל דבר אפי' בדבר הניטל הנה התוס' הוכיחו דבריהם מקושית אביי לפי הוכחתם דל"ג בהך ברייתא טבל אבל הקושיא תסוב לאביי עצמו מנ"ל לאביי לפרש כפי' התוס' דאפי' לדבר הניטל אסור ודלמא כוונת רבה כפירש"י לדבר שאינו ניטל הוא דלא התירו וא"כ ליכא קושיא מהך ברייתא טבל כלל: ואם נימא כונת אביי דהא רב חסדא אמתניתין קאי מה דאמר אעפ"י שאמרו וכמ"ש התוס' בד"ה אעפ"י ומסתמא מוקי מתני' כר"ש דהלכתא כותי' ולר"ש שמן הנוטף מותר בטלטול לסברת מהרש"א הנ"ל וא"כ אפילו לדבר הניטל לא התירו הצלה שא"מ א"כ קשה קיצור דהיינו קושיית מהרש"א דאמאי לא היה קשה לאביי בלא דברי ר' חסדא על גוף משנתנו שאסרה ליתן כלי תחת הנר מברייתא דנשברה לו חבית וכו' וליכא למימר כתירוץ מהרש"א דאביי רצה לפרש טעם משנתנו משום דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל דהרי אם היה רוצה לפרש משנתנו כר"ש ליכא לאוקמי כר' יצחק דהא שמן הנוטף דבר הניטל הוא לסברת מוהרש"א.

וגם בלא"ה לר"ש דלית ליה מוקצה לא שייך כלל למימר אין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל. וכדמוכח מדברי מוהרש"א במה שכתב בתוס' בד"ה ושני ליה וכו' ודוק שם בדבריו ותמצא דאפילו במוקצה דבע"ח דאסור בטלטול לר"ש אפ"ה לא שייך למימר אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל וא"כ קשה ממ"נ אי אביי רוצה לומר משנתנו

כר"ש קשה קיצור לירמי מתני' אברייתא ואי נחא ליה לאוקמי מתני' כר"י קשה סתירה מה מקשה לרבה ודלמא כונת רבה כפי' רש"י: אמנם לפמ"ש לעיל נחא.

דמשנתנו הוה נחא לי' למימר הטעם משום דלמא אתי להסתפק ממנו וזה דוקא בשמן שבנר שהוא על שולחנו וגם לא היה בדיל משמן זה קודם השבת אבל ביצה שנולדה לא שייך דלמא אתי להסתפק דאטו כל מוקצה צריך ביעור בשבת מן הבית. ולכן לא הקשה אביי על משנתנו אבל רב חסדא דאמר אעפ"י שאמרו אין נותנין א"כ על כרחין שהוא מפרש טעם משנתנו משום הצלה שאינה מצויה דאל"כ היכן אמרו בכל המשניות שאין נותנין כלי תחת התרנגולת כמו"ש התוס' בד"ה אעפ"י וכו': אלא דאכתי לא נחא דעתי בהא דמנא ליה לאביי לפרושי דברי רבה בשיטת התוס' עד שהוא מקשה מברייתא דנשברה חבית ודלמא פירוש דברי רבה הוא כשיטת רש"י.

ואי משום דמסתמא מתני' כר"ש דהילכתא כותי' כמו"ש לעיל זה אינו דהא לרב חסדא קיימינן ואיהו כר"י ס"ל מדאמר כופין עליה כלי ואי ס"ד דס"ל כר"ש יקח הביצה בידיו ואם כן דר"ח כר"י ס"ל מהי תיתי נימא דמסתמא מפרש משנתנו כר"ש. ועוד במוקצה מחמת איסור אין הלכה כר"ש אלא כר"י וכדלקמן בדף קנ"ז ע"א והיינו בדחאו בידים עיין שם בתוס'.

ולתרץ דברי אביי ע"פ דברי מוהרש"א שכתב בתוס' בד"ה ואין ניאותין דמשנתנו כר"ש מדלא אסרה הטלטול כבר כתבתי לעיל לדחות דברי מוהרש"א: אמנם לפי מה שבארתי לעיל בד"ה ואין ניאותין דע"כ משנתנו כר"ש אתי מדלא קתני נותנין לכתחילה א"ו דע"כ מהני תנאי ולהכי לא מצי למיתני נותנין לכתחילה ולא יהנה ממנה דהא הוי כתנאי וע"כ אתי' כר"ש דלר"י באמת לא מהני תנאי.

אלא דכל זה אנו מוכרחים לאוקימתא דרבה או לרב יצחק אבל לרב יוסף שהטעם הוא משום ביטול כלי מהיכנו א"כ איכא למימר דמבעו"י נותנין אפי' לכתחלה והא דנקט אם נתנוהו מותר לשון דיעבד לדיוקא דאפי' דיעבד דוקא אם נתנוהו מבעו"י מותר אבל אם נתנו משחשיכה אפי' אסור להניחו שם ומחוייב ליטלו משם קודם שינטף לתוכו.

אלא שכבר כתבתי דלרב יוסף הוא דאיכא למימר דאפי' דיעבד מחוייב ליטלו לפי שאם נוטלו קודם שימיה לא עשה איסור ולא ביטל מהיכנו אבל אם יניחנו עד שיטיף ממילא עשה איסור למפרע שביטל כלי מהיכנו ולכך לרב יוסף שפיר נסתפקו התוספות בד"ה ושני ליה אם משנתנו כר"ש דלרב יוסף אין הכרח לאוקמי דוקא כר"ש אבל לרבה ולרב יצחק צריך לאוקמי כר"ש ולמימר באמת דלר"ש מועיל תנאי והא דכתבו התוס' בדף מ"ד בד"ה שבנר דגם לר"ש אינו מועיל תנאי היינו משום דנקטו בכל שיטה זו עיקר האיסור לבטל כלי מהיכנו וא"כ משנתנו בלא"ה נחא ואז ממילא כיון דלר"י אינו מועיל תנאי למה יעשה בחנם פלוגתא בין ר"ש ובין ר"י במה שלא נחלקו בפירוש: וא"כ לפי זה דלאוקימתא דרבה ודאי משנתנו כר"ש א"כ על כרחין דאפילו לצורך דבר הניטל לא התירו הצלה שאינה מצויה ושפיר הקשה אביי מברייתא דנשברה חבית בראש גגו אף דלא מיירי שם בשל טבל ודו"ק: דף מ"ג ע"א גמ' בבתי חדתי וכו' הנה לדעת רש"י דדוקא לדבר שאינו ניטל הוא דאמר רבה דהתירו הצלה שאינה מצויה הוה מצי לשנויי בדלף הראוי כדמשני לרב יוסף ודע דלהגהת אשר"י דגם לרבה דאמר הצלה שאינה

מצויה לצורך מקומו היה מותר [וכמוש"ל] א"כ בכל הנך קושיות דמקשה לרבה היה יכול לשנויי בצריך למקומו: שם אמר ר"י כשם וכו' הנה ר"י לחלק יצא שהרי הגמ' הביא דר"לאפלוגי עלי' דר"פ.

והוה ליה למימר ר' יצחק אמר ואף אי נימא דר' יצחק ס"ל גם טעמא דרבה ורב יוסף אלא שבא לחדש דגם לכפות כלי אסור ע"מ חולק הוא על ר"ח וגם יש לפנינו לומר אשי דפליגי בפלוגתא רחוקה דר' יצחק לית ליה ביטול כלי כלל וכמו כן לית ליה הצלה שא"מ כלל רק ס"ל כל עיקר טעם האיסור הוא רק משום אין כלי ניטל ור"ח לית ליה אין כלי ניטל ורק טעם האיסור משום ביטול כלי או משום הצלה שאין מצויה עוד יש לומר דגם רבה ור' יצחק אית להו דאין כלי ניטל כר' יצחק אלא שהם באו לחדש דאפילו בצריך למקומו אסור לרבה משום הצלה שא"מ ולר"י משום ביטול כלי והם בצריך למקומו ור"י מיירי באינו צריך ולא [פליגי א"נ נוכח לומר דר' יצחק לית ליה דרב חסדא כלל ובצריך למקומו הכל מותר אבל ר"ח אית ליה דרב יצחק ומה דאמר אבל כופין מיירי למקומו ואפ"ה נתינה אסור משום ביטול כלי ור' יצחק להקל בא ולומר כשם שאסור ליתן כך אין כופין ששניהם שוים: והנה ר' יצחק דאמר כשם וכו' דמשמע ששוים באיסור א"כ על כרחין לא ס"ל לא כרבה ולא כר"י דאל"כ איך אמר כשם והרי תחת התרנגולת אין נותנים אפילו בצריך למקומו ולכופף כלי אין איסור אלא באין צריך למקומו ולפי זה איך נסתפקו התוס' בד"ה ושני ליה אם ר' יצחק אית ליה טעמא דר' יוסף ועיין לקמן בדברי התוס': ונראה דיש להוכיח גם לאידך גיסא דעל כרחין ר' יצחק אית ליה עכ"פ חד מהנך טעמי דלעיל או טעמא דרבה משום הצלה שאינה מצויה או דרב יוסף משום ביטול כלי.

דהא יש לדקדק בדברי ר' יצחק למה לא תלי דבריו במשנתנו כמו שאמר ר"ח אעפ"י שאמרו והיינו משנתנו כמבואר בתוס' בד"ה אעפ"י וכו' הכי נמי הוה ליה לרב יצחק לומר כשם שאמרו אין נותנין כלי תחת וכו' כך אין כופין וכו' ודאי דגם ר' יצחק ס"ל מדאסרה המשנה בשמן והתירה בניצוצות מכלל דבשמן הטעם מוחלט לאיסור אפי' בצריך למקומו מטעמי דרבה או מטעמיה דר' יוסף ולכן אין ללמוד איסור כפיית כלי ממשנתנו שטעמא אחרינא איכא בשמן.

ואז ממילא יותר אמרינן דס"ל טעמא דר' יוסף מטעמא דרבה ולפי שטעם ביטול כלי מוסכם יותר בכמה מקומות בגמ'. ולכן כיון דאיכא הוכחה לכל צד נסתפקו התוס' אי ס"ל לרב יצחק טעמיה דר' יוסף או לא: וגם בכוונת דבריו שאמר כשם יש להסתפק אי כונתו להשוותן לגמרי והוא הדרך הראשון שכתבתי ולהכי לא אמר סתם אין כופין כלי ואז היה ק"ו שאין נותנין כלי תחת התרנגולת אלא שרצה להשוותן לגמרי ולאפוקי מרבה ור"י] או להיפוך דלהכי אמר כשם כדי שנידוק למה אמר כשם שאין נותנין ולא אמר כשם שאמרו אין נותנין אלא להורות שבמשנה יש טעם אחר דהיינו ביטול כלי מהיכנו: והנה הבעה"מ בשלהי שבת דוחה דר' יצחק מהלכה דרבים פליגי עליה עולא במס' ביצה ור' חסדא בשמעתיך ורבה ור' יוסף מפרשי מלתא דר' חסדא וא"כ סבירא להו כוותיה ואמנם לדרך האחרון שכתבנו לעיל דר' חסדא אית ליה דר"י צ' נסתר ראי' זו: אלא דע"כ ר' חסדא לא מיירי בצריך למקומו דאי בצריך למקומו א"כ קשה מאי קמ"ל באמרו אבל

כופין וכו' פשיטא מהי תיתי לאיסור דהרי רש"י בד"ה אבל כופה עלי' כלי כ' ולא תימא אין כלי ניטל וכו' ואי בצריך למקומו פשיטא דשרי ואי היא גופה קמ"ל דבצריך למקומו לא שייך אין כלי ניטל קשה פשיטא תנינא אבל כופה עלי' כלי ואפי' נימא ברייתא לא שמיע ליה מ"מ אכתי קשה מתני' היא נותנין כלי לקבל ניצוצות ולכלל הפחות בצריך למקומו שרי וכן מתני' דכופין עליו קערה: אלא דלפמ"ש לעיל שיש מקום לומר דגם בכפיית כלי יש בו ביטול כלי א"כ שפיר שמעינן חידוש ולעולם דבצריך למקומו מיירי ור' חסדא אית ליה דר' יצחק ור' יצחק לית ליה דרב חסדא וא"כ מנ"ל להבעה"מ לדחות דברי ר' יצחק מהלכה: אמנם מדחזינן דפריך בדף קנ"ד על רב הונא והא קמבטל כלי אף דלא שמעינן מרב הונא בהדיא דאית ליה כן מכלל דכ"ע ס"ל ביטול כלי וכמו שנזכר גם בשמעתין בתוס' ד"ה בעודן עליו וא"כ ליכא למימר דר' יצחק לית ליה דרב חסדא ועל כרחין צריך לומר איפכא דר' חסדא לית ליה דר"י ושפיר דחה בעה"מ דברי רב יצחק מהלכה: שם כשם שאין נותנים וכו' כבר דקדקתי לעיל אמאי לא קאמר כשם שאמרו ונקט פסק לעצמו ולא תלה דבריו בדברי התנאים כמו ר"ת ונראה לפי מה שהוכחתי לעיל דר"ח ע"כ לאו אמשנתנו קאי ומשנתנו נוכל באמת לפרש משום שמא יסתפק אבל ר"ח אברייתא קאי ששנינו אבל כופה עליה כלי מכלל דנתינה תחתי' אסור משום הצלה שא"מ וקמ"ל כפיית כלי מותר אפי' באין צריך למקומו.

וא"כ איך יוכל ר' יצחק למימר כשם שאמרו על הך ברייתא והרי בברייתא היתר הכפיי' מפורש. ואי בצריך למקומו מיירי ברייתא אם כן גם הנתינה מותר אי רב יצחק לית ליה דרב יוסף: שם איתיבי' כל הני תיובתא ושני' בצריך למקומו.

הנה במסכת ביצה דף ל"ו איתא מימרא דרב יצחק ולא אותיב שם הני תיובתא רק מדלף ושני בדלף הראוי וטעמא בעי למה לא אותיב שם כל הני תיובתא. ונראה משום דודאי המקשה דמותיב לא נעלם ממנו דאיכא לאוקמי בצריך למקומו אלא שהיה קשה לו קושית התוס' בסוף ד"ה ושני ליה שהקשו למה צריך בכל הני משניות לאשמועינן דצריך למקומו שרי.

ובזה ניחא מה דאמר איתיבי' כל הני תיובתא ולמה על רב יוסף הקשה מכל הני משנה בפ"ע אף שכבר אותיב לרבה מכל א' והיה לו לומר על דברי רב יוסף בקיצור איתיביה כל הני תיובתא ואף שבאמת אין זה קושיא מתרי טעמי חדא שעל רבה הקשה ממשנה דכופין קערה וזה אינו קושיא כלל לרב יוסף ואיך יהיה יכול לומר כל הני תיובתא.

ועוד בשלמא בדברי ר' יוסף שאינו יכול לכלול על כל הני תיובתא בחד שינוי וצריך לתרץ כל א' לפי שהוא לכך הוצרך להביא כל תיובתא באפי' נפשיה ולשנויי משא"כ לרב יצחק שכולל הקושיא בחד וגם התירוץ לכולם בצריך למקומו ולכך כללינהו יחד אך לפמ"ש ג"כ ניחא שלא היה יכול להקשות משום משנה לחוד שהיה יודע דיכול לאוקמי בצריך למקומו ולכך הקשה מכולם יחד וכקושית התוס' ושני ליה בצריך למקומו וכת' התוס' שיש רבותא בכל חד: והנה קושית התוס' הוא רק אם ר' יצחק לית לי' דרב יוסף אבל אם ר' יצחק אית ליה דרב יוסף אין כאן קושיא כמבואר בדברי מהרש"א דהשתא בלא"ה צריכי כולהו להורות דלא שייך בהו ביטול כלי מהיכנו.

אלא דאעפ"כ צריך לאוקמינהו גם בצריך למקומו משום דר' יצחק וא"כ לא היה מקום להמקשה להקשות. אלא שכאן במס' שבת מדאמר ר' יצחק כשם שאין נותנין וכו' והיינו לומר ששויים הם בדינם נתינת כלי תחת התרנגולת כמו כפיית כלי וא"כ מכלל דלית ליה דרב יוסף וכמו שכתבתי לעיל בדרך הראשון ומשו"ה אותבי' כל הני תיובתא משא"כ בביצה דשם אמר סתם אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל ולא הזכיר כלל מנתינת כלי תחת התרנגולת וא"כ איכא למימר דשפיר סבר כרב יוסף ולכן לא אותבי' כל הני תיובתא לפי שידע תשובתם בצדם בצריך למקומו וגם התרצן לא היה מקום לחדש תירוץ אחר רק בצריך למקומו וזה כבר ידע המקשה ולכן לא אותיב שם רק הנך דמשני תירוץ אחר וכמו שכתבו התוס' כאן בד"ה כופה עליה וכו': אלא דאכתי קשיא הך ת"ש אחת ביצה שנולדה בשבת וכו' דפריך מיני' כאן ולא במס' ביצה ושרי בכאן גם התרצן לא חידש לו דבר רק בצריך למקומו ועל ברייתא לא שייך צריכותא שכמה דברים השנויים במשניות נשנו בברייתות וא"כ אם ידע מסברא דצריך למקומו מה קושיא מתחלה ואם לא ידע למה לא הקשו גם במס' ביצה: והנה במאי דמשני ה"נ בצריך למקומו יש לדקדק א"כ למה חילקה הברייתא בין טלטול הביצה לכפיית הכלי הוה ליה ליפלוג בדידי' בכפיית כלי עצמו שאם צריך למקומו של הכלי מותר ואם לאו אסור וממילא ידעינן שאין מטלטלין הביצה שאם הביצה מותר בטלטול א"כ למה יהא אסור בכפיית הכלי עליה.

ואפשר לומר דאכתי הוה אמינא דמותר לטלטל הביצה כר"ש דלית ליה מוקצה והא דאסור כפיית הכלי היינו אומרים דגם להטיל ביצה במקום מדרון לא שכיחא והוי הצלה שאינה מצויה שאסור לדעת התוס' אפילו לדבר המטלטל וכמו"ש התוס' בריש סוגיין בדברי רבה ואם תקשה מה מועיל א"כ מה שצריך למקומו של הכלי יש לומר כדעת הגהת אשר"י שגם לענין הצלה שאינה מצויה מהני צריך למקומו וא"ת איך אפשר לטעות כך והרי ר' יצחק לית ליה סברא דרבה כלל כשם שהוכחתי דאמר כשם שאין נותנים משמע דשויים בדינם ממש וכו"ל בתחילת הסוגיא.

י"ל אף שאליבא דאמת לית ליה מ"מ הברייתא לא סגי לה למימר רק איסור כפיית כלי משום דעכ"פ יש לטעות ולומר הטעם משום הצלה שאינה מצויה וזה הוא החילוק שבין המקשן להתרצן המקשה סבר מדלית לי' דרביצחק סברה דרבה א"כ ליכא למיטעי כלל משום הצלה שא"מ. והקשה שפיר מהך ברייתא.

וליכא לאוקמי בצריך למקומו דא"כ ליפלוג בדידה וממילא ידעינן איסור טלטול הביצה. והתרצן השיב לו בצריך למקומו.

ואעפ"כ איכא למיטעי משום הצלה שאינה מצויה כנ"ל. וכל זה כאן בסוגיא דשבת דמוכח דלית ליה לר"י סברה דרבה מדאמר כשם וכו'.

אבל בביצה שאין שום הוכחה דר' יצחק לית ליה דרבה לכן לא הקשה כלל מהך ברייתא דאיכא למידחי בצריך למקומו ודו"ק: תוד"ה ושני ליה וכו' א"נ ר' יצחק אית ליה נמי דאסור לבטל כלי מהיכנו ולהכי וכו'. ואני תמה ע"ז דאם אית ליה לר' יצחק ביטול כלי אם כן מנ"ל כלל דאין כלי ניטל והרי אבוהון דכל איסור ביצה הוא משנתנו דדמי לשמן וכדפירש"י בריש סוגיא וכיון שיש לנו טעם משום ביטול כלי מנ"ל לחדש סברא דאין

כלי ניטל: ואולי ר' יצחק למד סברה זו מבריייתא דלקמן דף קנ"ד ע"ב היתה בהמתו טעונה טבל וסבר ר"י דאעפ"י שמשתברין קאי גם אטבל ודלא כמו"ש התוס' בשמעתיך בד"ה טבל מוכן אליבא דר' יוסף וכיון דסבר ר"י דקאי גם אטבל וס"ל ג"כ דטבל מוכן הוא ולא שייך בו משום ביטול כלי אלא על כרחין משום אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל וטבל עצמו דבר שאינו ניטל הוא: ובזה ניחא דהתוס' כתבו דר' הונא [צ"ל ר' יצחק] אית ליה ביטול כלי ומנ"ל הא ודלמא רב הונא [ר' יצחק] אית ליה הצלה שאינה מצויה כסברת רבה [ואולי משום דיותר ראוי לומר דאית לי' ביטול כלי דאשכחן בכמה מקומות דפריך הש"ס והא קמבטל כלי מהיכנו [כמוש"ל] ובשלמא לסברת הגהת אשר"י דלענין הצלה שאינה מצויה מועיל בצריך למקומו וא"כ אכתי היה קשה למה נקט האסור בשמן וההיתר בניצוצות והרי בצריך למקומו גם שמן מותר בין לטעם הצלה שא"מ ובין לטעמא דאין כלי ניטל וכו' ובאין צריך למקומו גם ניצוצות אסורים: ודע שגם מדברי רש"י משמע דגם לרבה מועיל בצריך למקומו שהרי רש"י פי' במשנתנו אין נותנין כלי משום בשמן מוקצה היא וקסבר אין כלי ניטל בשבת אלא לצורך דבר הניטל א"נ קסבר אסור לבטל כלי מהיכנו.

והנה אחז רש"י טעמי דר' יצחק וטעמי דרב יוסף ושבק טעמי דרבה. ואי נימא דרש"י דחה טעמי דרבה מהלכה וטעמא דר' יצחק ורב יוסף סובר להלכה מלבד שאין דרכו של רש"י בפירושו לפסוק הלכה אלא דקשה למה הקדים טעמי דרב יצחק המאוחר בסידור הסוגיא לטעמי דרב יוסף המוקדם אלא על כרחין דרש"י לא דילג טעמי דרבה כלל.

אלא [משום] דס"ל דגם רבה דוקא בדבר שאינו ניטל אסור ומטעם אין כלי ניטל אלא דסובר דלהצלה מצויה התירו ליטול אף לצורך דבר שאינו ניטל וא"כ רש"י בטעם משום אין כלי ניטל אחז טעמא דרבה ג"כ והיא מוקדם בסוגיא וא"כ כיון שלרש"י רבה משום אין כלי ניטל וכו' מועיל גם לרבה צריך למקומו והא דלא משני לרבה בצריך למקומו הוא משום דדרך הש"ס למשבק רווחא לסוגיא להגדיל תור' ומשני דבר שיוכל אח"כ להרחיב הסוגיא גם לר' יצחק ואם היה משני תיכף לרבה בצריך למקומו לא היה שוב יכול להקשות לר' יצחק ותדע דהרי לרש"י עכ"פ אין איסור לרבה אלא לצורך דבר שאינו נוטל כמו"ש התוס' בשמו וא"כ היה יכול לשנויי בכלים תחת הדלף בדלף הראוי ולמה משני בבתי חדתי אלא למשבק רווחא להקשות אח"כ לרב יוסף: ועכ"פ גם לרבה מועיל בצריך למקומו וא"כ לא היו התוס' יכולים לשנויי דר' יצחק אית לי' דרבה אבל אי נימא דלא כהגהת אשר"י ונימא דלרבה אינו מועיל צריך למקומו א"כ מנ"ל להתוס' דר' יצחק אית ליה ביטול כלי ודלמא אית ליה הצלה שאינה מצויה כרבה ולהכי שמן אסור אפי' בצריך למקומו אמנם לפמש"ל [בריש סוגיין] דר' יצחק למד הא דאין כלי ניטל מבריייתא דהיתה בהמתו טעונה טבל וכו' ואס"ד דסבר הצלה שא"מ לא התירו א"כ היא גופה מנ"ל דאין כלי ניטל ודלמא איסור נתינת כלים בטבל גופיה אסור משום הצלה שא"מ.

אלא ודאי דר' יצחק לית ליה דרבה רק דרב יוסף ובטבל לא שייך ביטול כלי דטבל מוכן הוא לענין ביטול כלי: ובכוונת התוס' דר' יצחק אית ליה ביטול כלי שהקשיתי א"כ מנ"ל לר' יצחק כלל שאין כלי ניטל נלע"ד עוד בזה ונדקדק כיון דאית ליה ביטול כלי א"כ

איך קאמר כשם וכו' והא לא דמו דנתינת כלי תחת התרנגולת אסור אפי' בצריך למקומו וכפיית כלי מותר בצריך למקומו ונראה דר' יצחק סובר אין לחצי שבת וא"כ אין הכלי נאסר משום ביטול כלי מהיכנו שהרי בידו לנער וסברת הבעה"מ והר"ן שאין ברצונו לנער לית ליה לר' יצחק וא"כ אין איסור נתינת הכלי משום ביטול מהיכנו אלא בנותנו בין השמשות אבל בשבת עצמו אין בו איסור ביטול כלי ואין אסור אלא משום אין כלי ניטל.

ובזה נלע"ד מה שפירש"י במשנה, נותנין בשבת לרבנותא כתב כן דלא תימא דוקא בשבת הוא דאסור דאז שייך ביטול כלי אבל בשבת עצמו מותר קמ"ל רש"י אפי' בשבת ורש"י ס"ל סברת המפרשים משום שאין רצונו לנער או סברת הסוברים דגם למקצת השבת אסור לבטל מהיכנו ור' יצחק ס"ל דמשנתנו מיירי בכל גווני בין בה"מ ובין בשבת ולכך לא מצי למיתני היתר השמן בצריך למקומו דהרי בה"ש אסור אפי' בצריך למקומו ואמר ר' יצחק כשם שאין נותנין כלי תחת התרנגולת בשבת עצמו דנתינת הכלי תחת התרנגולת לא מיירי מן הסתם בין השמשות דלא שכיח שתלד בה"ש שתרגולת אינה יולדת בלילה אלא בלית לה זכר עד ששים בתי כמבואר בביצה דף ז' וא"כ בשבת איירי ואז באמת אינו אסור רק באין צריך למקומו ושפיר קאמר כך אין כופין וכו': ובזה ג"כ ניחא דלא מצי למימר דאית ליה הצלה שא"מ כרבה דא"כ אף בשבת אסור אף בצריך למקומו למאן דלא ס"ל כהגהת אשרי ולא שייך כשם: [ולפי"ז שפיר הוכיח ר' יצחק סברת אין כלי ניטל משום דהמשנה סתמה ותני אין נותנין ומשמע אפילו בשבת עצמה ואז לא שייך ביטול כלל: ודע דלכאורה יש לתמוה מה נסתפקו התוס' אם ר' יצחק אית ליה ביטול כלי והרי ודאי ביטול כלי מוכח מברייתא דתני אבל כופין עלי' כלי וכו' והך ברייתא בצריך למקומו מוקי לה ר' יצחק וא"כ קשה ניתני רבותא יותר אחז ביצה וכו' אין מטלטלין וכו' אבל נותנין כלי תחת התרנגולת שתטול ביצתה לתוכה שהוא ודאי רבותא יותר מכפיית כלי עליה אלא ודאי דזה באמת אסור משום ביטול כלי וכמו שכתב לעיל בד"ה אר"ח וכו' ואי משום שיש לדחות לעולם לאו משום ביטול כלי אלא משום הצלה שא"מ כדמוקי רבה קשה לו יהי' כן הלא עיקר כוונת התוס' לתרץ על מה ששנינו האיסור בשמן ולא בהיתר ג"כ בשמן הצריך למקומו ואם כן גם אי סבר כרבה נכון אבל אי נימא כדעת הגהת אשר"י א"כ גם אי סבר כרבה אכתי מצי למימר ההיתר בשמן בצריך למקומו [אלא דלפ"ז ע"כ ברייתא לאו משום טעמא דרבה אסרה נתינת כלי תחת התרנגולת שהרי ברייתא בצריך למקומו איירי]: דף מ"ד ע"א מתני' מטלטלין נר חדש אבל לא ישן הנה העיקר חסר מהמשנה דהוה ליה למימר של חרס דהא של מתכות אפילו ישן מותר.

ואמנם לפמ"ש הרשב"א בחידושו מדהקדים מטלטלין נר חדש ואח"כ אמר אבל לא ישן ולא תני בהיפוך א"כ עיקר הדבר שריותא דחדש אתי לאשמעין ש"ש דכל חדש מותר ואכ"ל המיוחד לכך. ומעתה לפי זה משנתנו מיירי גם במיוחד לכך.

ובזה באמת גם ישן של מתכות אסור דהיינו יחדו והניח דאסר רב גם למסקנא ולשיטת התוס' בד"ה ה"נ מסתברא דרב כר' יהודה ס"ל א"כ ס"ל דאין חילוק בין מטה לנר והוא נמי שיטת התוס' בד"ה ומה נר שהקשו על פירש"י דתקשי ליה נמי מנר של מתכות א"כ

ש"מ דס"ל שאין לחלק בין נר למטה ושלא כדברי התוס' בסוף ד"ה הא אין וכו' ולפי זה משנתנו בפה מלא דברה מטלטלין נר חדש בין יחדו ובין לא יחדו ואפי' של חרס דלהכי עבידא אפ"ה בכל גווני מותר אבל לא ישן ג"כ בין של חרס ובין של מתכות בשל חרס אפי' לא יחדו מוקצה מחמת מיאוס הוא ושל מתכות אם יחדו דהוה לי' יחדו והניח דאסר רב.

אלא דלפ"ז דמתני' איירי גם בשל מתכות קשה דלמה במשנתנו אמר ר"ש חוץ מן הנר הדולק בשבת ולא סיים כבתה מותר לטלטלה ובברייתא סיים כבתה מותר לטלטלה ויבואר לקמן: רש"א כל הנרות מטלטלים חוץ מן הנר הדולק בשבת. הנה בברייתא מהיום כבתה מותר לטלטלה משום דשם ר"ש על דברי ר"מ קאי ור"מ גם בשל מתכות איירי והוה אמינא דבשל מתכות הוא דמתיר ר"ש אחר שכבתה דמוקצה מחמת איסור לחוד לית ליה אבל בשל חרס אף אחר שכבתה כיון שיש כאן תרתי דהיינו מוקצה מחמת מיאוס ומוקצה.

מחמת איסור מודה ר"ש ועיין בתוס' בד"ה לדברי המתיר אוסר שכתבו סברא זו לה"א אליבא דר"מ וא"כ י"ל באמת דר"מ סובר כן קמ"ל בברייתא מותר לטלטלה אפי' בשל חרס אבל במשנתנו דלא איירי רק בשל חרס דר"י במוקצה מחמת מיאוס איירי במשנתנו ועל זה קאמר ר"ש חוץ מן הנר הדולק בשבת דמוכח מיני' הא בשעה שאינו דולק דהיינו כבתה מותר אפי' בשל חרס א"כ לא הוצרך לסיים כבתה מותר דממילא משתמע.

אבל לפי מ"ש למעלה דמשנתנו כוללת ג"כ כל הנרות בין של חרס ובין של מתכות הדרא קושיא לדוכתה שהרי גם במשנתנו יש לטעות דוקא בשל מתכות מתיר אחר שכבתה ויש ליישב דבמשנתנו קאמר ר"ש כל הנרות א"כ ממילא משתמע כל הנרות אפי' של חרס אבל בברייתא לא הוזכר בדברי ר"ש כל הנרות רק בדברי ר"מ ור"ש סתם קאמר חוץ מן הנר ושפיר יש לטעות דלא קמיירי רק בשל מתכות והוצרך לכבא יתירה דכבתה מותר אפי' של חרס: וע' לקמן: גמ' רש"א כו' חוץ מן הנר הדולק בשבת כבתה מותר לטלטלה כבר כתבתי במתני' ליישב מאי דהוצרך לומר כאן כבתה מותר וכו' ובמתני' די לו באמרו הדולק בשבת ונדקדק עוד במשנתנו בדברי ר"ש דמסיים חוץ מן הנר הדולק בשבת למה הוצרך לומר בשבת פשיטא דבשבת קיימינן ואטו שנינן ברישא מטלטלין וכו' אבל לא ישן בשבת והרי סתם משנה שנה אבל לא ישן ופשיטא דלאו בחול עסקינן ונראה משום דלקמן (דף מ"ה ע"ב) רצה רב יוסף לפרש טעמא דר"ש דאסור בעודו דולק משום שמא יכבה אלא שרבא אותביה ומוקי טעמא משום בסיס לדבר האסור ובאמת לפי טעם זה היה מקום להתיר אם היה מונח על המנורה גם דבר היתר כמו לחם וכיוצא מבעוד יום דהוה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר והוא דעת היש מי שמתיר המבואר בשו"ע או"ח סי' רע"ט סעיף ג' והשו"ע דחה דבריו עיי"ש אבל אי הטעם משום שמא יכבה ודאי שאסור אפי' ע"י דבר היתר המונח עליו ולפי זה יש מקום לומר הא דאסור בשעה שהוא דולק היינו אפי' ע"י דבר המותר להטעם משום שמא יכבה הא כבתה מותר ע"י דבר היתר דהוה בסיס לדבר האסור ומותר אבל אי לאו דבר היתר אף אחר שכבתה אסור לפי שכבר איתקצאי לבה"ש משום בסיס לדבר האסור ובשעה שהוא דולק אסור אף שמונח עליו דבר היתר וליכא משום בסיס מ"מ אסור

משום שמא יכבה אבל משום דבר זה שמא יכבה לא שייך לומר מיגו דאיתקצאי בה"ש דאפי' יטלטלנו ויכבנו אין בו איסור תורה דדבר שאינו מתכוין הוא.

והכי סלקא דעתיה דרב יוסף לקמן דף מ"ו למימר טעמי דר"ש משום שמא יכבה ואסור מדרבנן ועוד דאיסור הטלטול הוא רק משום ספק שמא יכבה לכך לא אמרינן מיגו דאיתקצאי אי לאו דבר היתר המונח שאז אסור משום בסיס ולא משום ספק לכך אמרינן הואיל ואיתקצאי לכך צ"ל בבא יתירה כבתה מותר שמותר מצד עצמו אף בלא דבר היתר המונח דלית ליה לר"ש כלל הואיל ואיתקצאי לבה"ש וכל זה בברייתא דיש לפרש טעמא דר"ש בשעה שהוא דולק משום כיבוי ואף שלקמן אותביה רב יוסף ממתני' דמוכרי כסות מוכרין כדרכן היינו שאין לפרש טעמי דר"ש משום כיבוי אבל עכ"פ ר"ש עצמו נזהר בדבריו כאן שלא ליתן מקום לטעות וא"כ היה הה"א לפרש טעמי דר"ש משום כיבוי ולומר בהא הוא דמתיר בכבתה אבל באין שם דבר המותר שאסור משום בסיס גם אחר שכבתה אסור קמ"ל בבא יתירה כבתה מותר אפי' משום בסיס אינו אסור ולא אמרינן לר"ש כלל מיגו דאיתקצאי וכל זה בברייתא אבל במשנה דקאמר ר"ש הדולק בשבת וכבר דקדקתי לעיל הוא בשבת מיותר וצריך לפרש כונתו דאתי להורות דלא תטעה לפרש כדברי רב יוסף שהטעם משום כיבוי ולפי זה אף ביו"ט אסור דכיבוי אסור גם ביו"ט קמ"ל בשבת אבל ביו"ט שרי שאין כאן איסור כיבוי דהוה דבר שאינו מתכוין וא"כ האיסור משום בסיס ואפ"ה אינו אסור רק בשעה שדולק אבל בברייתא אף דגם שם קאמר בשבת אין זה ראייה דבדברי ר"מ דקאמר חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת הוצרך לומר בשבת שאם היה אומר סתם שהדליקו בו משמעותו אף שהדליקו בו בחול והיינו נר ישן ומה בין ר"מ לר"י והוצרך לומר שהדליקו בו בשבת שהטעם משום מוקצה מחמת איסור ולעולם דאיכא לפרש גם ביו"ט וחדא מינייהו נקט ואגב דקאמר ר"מ בשבת נקט גם ר"ש בשבת ואין ראייה להתיר בכבתה אף היכי דהוא בסיס לאיסור לבדו לכך הוצרך לומר כבתה אין וכו', ובזה ניחא מה דפירש"י בד"ה חוץ מן הנר הדולק וכו' אסור שמא יכבה הנר וכאן יש לדקדק תרתי חדא למה לא פירש"י במשנתנו בדברי ר"ש הטעם משום כיבוי ועוד למה נקט רש"י טעמי דרב יוסף והוא נדחה לקמן ומסקי' הטעם הנח לנר שמן ופתילה שהם בסיס לדבר האסור ולפמ"ש ניחא דבמשנתנו מדוקדק מדאמר בשבת דהיינו למעוטי יום טוב א"כ אין הטעם משום כיבוי וכאן כונת רש"י לפרש היתור בסוף דברי ר"ש כבתה מותר וכו' והיינו משום דמריש דבריו שאמר חוץ מן הנר הדולק יש לטעות דהיינו במונח דבר היתר והטעם משום שמא יכבה לכך פירש"י בריש דבריו של ר"ש הטעם משום כיבוי ובדברי רש"י יבואר עוד בזה: רש"י ד"ה חוץ מן הנר וכו' אסור שמא יכבה כבר כתבתי לעיל ליישב מה דנקט רש"י טעמא דרב יוסף דלקמן ולא כדמסקינן שם דמשום בסיס עוד נלע"ד ונתרץ ג"כ דברי הגמ' לקמן (דף מ"ו ע"ב) רמי לי' אביי לר"י וכו' כבתה אין לא כבתה לא והוא תמוה דלמה לו לדייק מסיפא והא קתני ברישא בהדיא חוץ מן הנר הדולק בשבת והתוס' שם בד"ה כבתה אין וכו' כתבו דכן דרך הש"ס אע"ג דמצוי לאתויי מרישא דקתני בהדיא חוץ מן הנר וכו' מייתי סיפא לדייק מינה ע"כ.

והנה אם קבלה היא נקבל אבל הוא נגד השכל ולקמן כתב יישוב ע"ז]. אמנם לענ"ד נראה דבאמת קושיתו היא מדיוקא דהנה לקמן דף מ"ה אמרי דאין מוקצה לר"ש אלא

שמן שבנר וכו' הואיל והוקצה למצותו וכו' וכתבו שם התוס' בד"ה אלא וכו' דלאו דוקא שבנר דזה אסור משום מכבה אלא שמן המטפטף קאמר וכו' אמנם ברש"י שם משמע דעל שמן שבנר ממש קאמר ולפ"ז קשה קושית התוס' דזה בלא"ה אסור משום מכבה.

ונראה דהתוס' לשיטתייהו שכתבו בדף מ"ב ע"ב ד"ה ואין נאותין דהטלעול לא שייך לאסרו משום הוקצה למצותו שאין ביטול מצוה בטלעול וא"כ רש"י ס"ל דגם הטלעול אסור משום מוקצה למצותו והטלעול לא שייך לאסרו משום מכבה. אלא דלכאורה דברי התוס' נכונים שאין ביטול מצוה בטלעול.

אבל לענד"נ דדעת רש"י שיש ביטול מצוה בטלעול דהרי בטלעול שייך שמא יכבה כמבואר בדברי ר' יוסף בדף מ"ו אלא שרביא השיב שאינו חייב משום מכבה דהוי ליה דבר שא"מ ולפי זה אומר אני אף דאין חייב משום מכבה מ"מ כיון שיכול לבוא לידי כיבוי והא דאיי שכיכבה כלתה מצוה של הדלקת הנר בשבת וא"כ שפיר יש ביטול מצוה בטלעול.

ואמנם אומר אני שכל מצות הדלקת הנר בשבת הוא כל זמן שדולק כדרכו אבל כשכבה והולך ליכא מצוה שהרי בודאי באותה שעה מחשיך אורו יותר משמנים שאין מדליקין בהם ואיכא חשש שמא יטה או שמא יניחנו ויצא כמו בשמנים שאין מדליקים. אלא שע"כ מדליק כדי לקיים מצות הדלקת הנר בשבת וזה דוקא אם הוא דולק כדרכו אבל משעה שכבה והולך אף שלא כבתה לגמרי שוב אין כאן מצוה וא"כ משום הוקצה למצוה היה ראוי להתיר אז הטלעול אבל משום איסור כיבוי אסור דר"א בר"ש היא דסבר שמשכבה והולך ליכא איסור כיבוי ואביו דהיינו ר"ש עצמו פליג עלי' ולכך אסור אפילו בכבה והולך.

וזה דדייק לקמן כבתה אין דהיינו כבתה לגמרי אבל לא כבתה לא דהיינו אפי' בשעה שכבה והולך ועל זה לא שייך הוקצה למצותו ועל כרחין משום חיוב הכיבוי עצמו ועל זה פריך הא דבר שאינו מתכוין הוא. ומשני משום בסיס לדבר האסור.

וזה כוונת רש"י כאן דהוקשה לו למה הוצרך ר"ש לסיים כבתה מותר לטלטלה שהרי הטעם משום בסיס וזה שייך ג"כ בכבה והולך ולכן הוצרך ר"ש לומר דברי שא יש לפרש הטעם משום הוקצה למצותו וגם בטלעול יש חשש ביטול מצוה דשמא יכבה וא"כ ה"א דבכבה והולך מותר קמ"ל כבתה אין וכו' והטעם משום בסיס [וע' לקמן דף מ"ו מ"ש עוד ביישוב דברי רש"י]: גמ' אמר אביי וכו' ופליג עליה בחדא ופירש"י בד"ה כבה אין וכו' דלא שמעי' ליה לר"ש דקשרי במתני' אלא מותר שמן שבנר ע"כ.

ולכאורה קשה דאיך קאמר אביי דפליג עליה בחדא והלא פליג עליה בתרתי דר"ש אוסר שמן המטפטף לדעת התוס' משום מוקצה למצותו ור"א בר' שמעון מתיר ולפמ"ש לעיל דמהכא מוכח דכבתה דקאמר ר"ש אי אפשר לפרש רק כבתה ממש ולא כבה והולך כדמפרשינן נר הכבה המוזכר בדברי ר"א בר"ש וכן מוכח דקדוק הלשון כבתה דלשון כבתה ובפרט הכבה שפיר יש לפרש לשון הווה שכבה והולך אבל כבתה לשון עבר הוא וא"כ מוכח מהך ברייתא עצמה דר"א בר"ש פליג עליה דאבוה בחדא.

ומעתה נוכל לומר דהא דקאמר דר"א בר"ש פליג בחדא דהיינו בהך ברייתא פליג בחדא אבל מה שפליג בשמן המטפטף לא הוזכר מחלוקת זו בברייתא זו ואמנם לדברי רש"י שמביא ראיה דפליג על אבוה בחדא דאלו אבוה סבר כבתה אין וכו' מברייתא דמותר שמן וא"כ סבר רש"י דמברייתא זו אין ראיה דפליג רק מברייתא דמותר השמן וא"כ מביא כאן מה דפליג בברייתא אחרת לכאורה הדרא קושיא לדוכתה דהרי פליג גם בשמן המטפטף.

אמנם לרש"י לא מצינו שיפרש דלר"ש יהיה שייך מוקצה למצותו בשמן המטפטף: אלא דהא גופא קשיא למה הוצרך רש"י להביא ראיה מברייתא דלעיל שהרי בהך ברייתא מפורש דר"ש אומר כבתה מותר לטלטלה דמשמע כבתה כבר וכבר הוכחתי מדברי רש"י עצמו דכבתה אי אפשר לפרש כלל לשון כבה והולך ומ"ש מהרש"א בזה דמברייתא זו לא שמענו דאוסר ר"ש רק הטלטול לכך הוצרך להביא ראיה מברייתא דלעיל דאוסר הסיפוק אני תמה דאם הטלטול אסור ק"ו הסיפוק שלעולם חמיר מוקצה דאכילה ממוקצה דטלטול כמבואר בדף קכ"ח ע"א: ונלע"ד משום די"ל דסבר ר"ש הנר הוא בסיס לשלהבת אבל לא השמן ועיין בדף מ"ז ע"א בתוד"ה הנח וכו' ומ"ש התוס' שם דא"כ הוה ליה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר.

יש לומר דלפי מ"ש לעיל בעודו דולק ממש בלא"ה אסור משום מוקצה למצותו דיש חשש ביטול מצוה שיכבה ובעודו כבה והולך דליכא שוב מצוה מ"מ גם לר"ש ליכא משום כיבוי וא"כ יכול לשאוב השמן ממנו. וכיון שיכול לסלק הדבר ההיתר נשאר רק בסיס לדבר האסור ולכך אסור לטלטל הנר.

אבל השמן מותר להסתפק אז ממנו וא"כ לא פליג ר"א על אביו. ולכך הוכרח להביא ראיה ממותר השמן.

דאפי' השמן אינו מתיר רק אחר שכבה. ומה שהיה צריך לקמן לומר שגם השמן הוא בסיס הוא משום דמצינו דר"ש אינו מתיר כי אם מותר השמן אבל בכבה והולך אוסר גם השמן א"כ ממ"נ אי סובר שאין בו משום כיבוי א"כ למה אוסר השמן וצריך לומר שגם השמן בסיס.

ואי סובר שיש בו משום כיבוי אם כן אי אפשר לנער והוה ליה בסיס גם לדבר המותר ולמה אוסר טלטול הנר. ולכך הוצרך לומר שגם השמן הוא בסיס אלא דלפ"ז דלרש"י אין איסור לר"ש בשמן המטפטף נסתר קושית הגמ' שהקשה והתניא מותר השמן שבנר ושבקערה וכו'.

דהנה הרשב"א הקשה כיון דמודה ר"ש בכוס וקערה דנפישו א"כ אפילו בנר עכ"פ השמן שבו ליתסר דלענין השמן הרי הוא כגדול שאין דעתו עלי' שהרי דרכו דדולק והולך עד שיכלה השמן שבו י"ל כיון שנותן דעתו על הנר עצמו ומצפה אימתי תכבה נרו אף על המותר השמן נותן דעתו אבל בגדולי' לגמרי מסלק דעתו מהם עכ"ל הרשב"א ותירוצו דחוק ואני אומר שיש לתרץ בענין אחר דאף שדרך השמן שיהיה דולק והולך עד שיכלה השמן מ"מ דרכו להיות מטפטף ויהיב דעתו על השמן המטפטף וממילא יהיב דעתו שכל מה שלא יודלק דעתו עליו ומה לי מטפטף ומה לי אם נשאר בנר לאחר שכבה

ולפי זה אי נימא דשמן המטפטף מותר גם בשעה שהנר דולק ושלא שייך בשמן המטפטף הוקצה למצותו א"כ גם בכוס ועששית מותר שמן המטפטף וכיון דיהיב דעתו על שמן המטפטף ממילא גם אם אירע שכבה מותר הניתר בכוס ולא אסר ר"ש בכוס וקערה ועששית כי אם טלטול הכוס והקערה והעששית וכל מותר מותר שהרי יהיב דעתו שיהיה מטפטף.

ולפי זה מאי מקשה הגמרא ממותר שמן שבקערה שם לענין מותר שמן איירי וכאן לענין טלטול הקערה מיירי בשלמא לשיטת התוספות דשמן המטפטף ג"כ אסור משום מוקצה למצותו לר"ש כל זמן שהנר דולק א"כ בכוס וקערה גם על שמן המטפטף לא יהיב דעתו שהרי היה סבור שהכוס לא יכבה כלל.

ויהיה גם המטפטף אסור. אבל לרש"י שהוכחתי שגם המטפטף מותר גם בעודו דולק קשה: ונלע"ד דדעת רש"י דבשלמא אם לא היה שמן המטפטף מותר רק אחר שכבה א"כ שפיר יש לומר להתיר שמן הנותר בנר משום דאף שאינו מצפה שיכבה נרו בעוד יש שמן שבנר מ"מ מצפה מתי יכבה נרו בשביל שמן המטפטף וכיון שמצפה על כיבוי הנר בשביל השמן מצפה ג"כ על השמן שנשאר במקרה בנר אבל כיון ששמן המטפטף מותר גם בעודו דולק א"כ אינו מצפה כלל על כיבוי הנר ומה מועיל מה שמצפה על שמן המטפטף להתיר שמן שבכוס.

ובזה נלע"ד מה שבתחלה מסדר הש"ס דברי אביי דקאי על ר"א בר' שמעון דפליג בחדא וכו' ואח"כ מסדר על אבל כוס וקערה ועששית וכו' והלא זה קדים בבירייתא ונעל"ד שעיקר קושית המקשה מ"ש הני הוא קושיית הרשב"א דמ"ש הני המותר השמן אין דרכו להשאר אלא שהיה אפשר לתרץ דדעתו על שמן המטפטף אבל עכשיו דאמר אביי דפליג רק בחדא א"כ גם לר"ש מותר שמן המטפטף אפילו בעודו דולק ואינו מצפה כלל על כיבוי הנר בשביל השמן וא"כ מ"ש הני ומתרץ דנר זוטא דעת' עליה בשביל הנר עצמו וכתירוץ הרשב"א: בתוס' ד"ה לדברי המתיר אסור וכו' ומסיק דאפי' בשל מתכות אוסר ר"מ וה"נ אמרי' בפ"ק דחולין עד כאן לא קשרי ר"מ וכו'.

הנה אין כונת התוס' דמש"ה מסיק כאן דגם ר"מ אוסר משום דידע מהך דחולין אלא כונת התוס' דמסיק ד"ה אסור דגם ר"מ אוסר דאל"כ לא קמ"ל מידי דר"י ור"ש פשיטא דאסרי שר"ש בפירוש קאמר אבל כוס וקערה וכו' ור"י ג"כ תנינא חוץ מן הנר שהדליקו בו ומאי קמ"ל ר' זירא ולהקשות היא גופא קשה למה הגיה בדברי ר"ז הוה לי' להניח דברי, ר' זירא כבראשונה דלדברי האוסר מותר היינו ר"מ ולהמתיר אסור היינו ר"ש ג"כ אינו נכון דלא מצינו שר"מ לחוד חולק עם ר"ש ובמקום מחלקותו של ר"מ ור"ש פליג ר"י ג"כ וא"כ איך קאמר סתם לדברי האוסר מותר בשלמא לפרש דברי האוסר על ר"י לחוד ודברי המתיר על ר"ש לחוד שפיר י"ל וכוונתו על משנתנו ששם מכרו רק ר"י ור"ש וזו עיקר כונת קושית המהרש"א דנימא דהמקשה נמי הוי ידע [הא דר"מ מההיא דחולין] כוונתו כי היכי דהוה ידע התרצן אבל לפי מ"ש ניחא וגם התרצן לא כוון להך דחולין ומה דקאמר ד"ה משום דא"כ פשיטא.

ומה שהביאו התוס' הך דחולין היינו לומר שגם בחולין מסקנת הש"ס כמו כאן: בד"ה מטה וכו' נראה דאפילו לצורך גופו וכו'. הנה באמת לא נשאר סברת רב קיים בזה

דמותיב ליה ממשנתנו ומוקי מלתא דרב בייחדו והניחו וא"כ מה בעו התוס' כאן בזה אם הכונה לאסור גם בצורך גופו וכבר הרגיש בזה הפני יהושע בספרו עיין עליו.

והנלע"ד דלדעת התוס' לעיל דף ל"ו ע"א ד"ה הא ר"ש דלר"ש לא הותר כלי שמלאכתו לאיסור רק לצורך גופו וכן מוכח שם מדבריהם בד"ה הא ר"י דנר אפי' של מתכות מיקרי מלאכתו לאיסור וק"ו של חרס. ולפי זה הא דמתיר ר"ש נר ישן היינו לצורך גופו ומכלל דר"י אוסר אפי' לצורך גופו ואי הוה אמרינן כרב דאוסר במטה שיחדה למעות היינו דוקא מחמה לצל א"כ מאי פריך רב מנר דשם איירי לצורך גופו ומקומו ולכן הוצרך התוס' לחדש דגם במטה אוסר אפילו לצורך גופו ומקומו: ומעתה נלע"ד לתרץ שיטת רש"י במה דהקשו התוס' עליו כמבואר בד"ה ומה נר עיין בדבריהם.

ואני אומר שדעת רש"י כדעת הרשב"א בחידושו לקמן ריש פ' כל הכלים דנר לא מיקרי מלאכתו לאיסור שהנר אינו עושה שום מלאכה אלא שנעשה בסיס לאיסור עיין שם ולפי זה מותר לר"ש אפי' מחמה לצל ולר"י ג"כ אינו אסור נר ישן רק מחמה לצל אבל לצורך גופו ומקומו מותר אבל הא ודאי דנר בעודו דולק אסור גם לצורך גופו ומקומו שהרי בשעת דליקתו הוא בסיס לשלהבת והשלהבת לאו כלי כלל הוא ואסור בודאי לצורך גופו ומקומו ועוד דלר"י אסור גם משום כיבוי דאיהו סבר דבר שא"מ אסור וכיון שהנר אסור בה"ש לצורך גופו ומקומו ממילא אסור כל היום דהרי ר"י אית לי' מיגו דאיתקצאי לבה"ש וכו' ומעתה מתורץ קושית התוס' דבשלמא על תחלת דברי רב שאוסר בייחוד לחוד אף שאינו אוסר רק מחמה לצל מ"מ גם נר ישן אינו אסור לר"י רק מחמה לצל וא"כ למה נקט אבל לא ישן הוה לי' למינקט אבל לא המיוחד לכך.

אבל במסקנא דרב אוסר בייחוד והניחשוב לא קשה מנר של מתכות שהדליקו בה באותה שבת ולא נקט המיוחד והדליקו בחול משום דבהדליקו באותה שבת בא אסור גם לצורך גופו אבל במיוחד והניח דאוסר רב אינו אסור רק מחמה לצל ושלא כדברי התוס': והא דכתב רש"י עצמו בד"ה הניח וכו' ולא דמי לנר של מתכות דשרי ר"י דהתם בלא ייחדו ולדידי הוה לי' לרש"י לומר אפי' בייחוד ולצורך גופו ומקומו נלע"ד דמדנקט ר"י כל נרות של מתכות מטלטלין מכלל דשל חרס אסור אפי' לא הדליקו באותה שבת א"כ על כרחין דלא מיירי בצורך גופו או מקומו דאי לצורך גופו או מקומו אפי' של חרס שרי כנ"ל וא"כ דלא מיירי לצורך גופו ואפ"ה מתיר בהדליקו בחול לכן הוצרך רש"י לומר דמיירי בלא ייחדו.

עוד נלע"ד לתרץ דברי רש"י דהנה רש"י פ' דההוכחה של מיתבי דאותיבי' רנב"י הוא ממה דתנן אבל לא ישן ולא קאמר אבל לא המיוחד לכך. ולכאורה יפלא דלמא קמ"ל רבותא ישן אפי' בלא ייחדו וכבר הרגיש בזה בחידושי הרשב"א.

ולע"ד נראה דעת רש"י דלא משכחת לה ישן שלא יהיה מיוחד לכך דכיון שהוא ישן מאוס הוא לשאר דברים וממילא הוא מיוחד לכך א"כ שפיר הקשה דלמה נקט אבל לא ישן דאית בי' תרתי מיוחד ומאוס הרי גם במיוחד לחוד נאסר אבל בשל מתכות אפי' היה ישן אינו מיוחד לכך שהרי ראוי למלאכה אחרת א"כ לא קשה למה נקט שהדליקו בו ולא נקט המיוחד והדליקו בחול דשם שפיר יש לומר דקמ"ל שהדליקו במשנתנו דע"כ מיירי בו בשבת אסור אפי' באינו מיוחד לכך**הגהת נכד המחבר ולפי מ"ש

רבינו לעיל במתני' בייחדו והניח ומבואר דינו של רב בלא"ה מתורץ קושתם על רש"י דלהכי לא קתני חוץ מייחדו והדליקו בו בחול דיותר ניחא לי' למינקט רבותא לאסור הדליקו באותו שבת ולא ייחדו שזה הדין לא נזכר בשום מקום ממה שיזכיר איסור ייחדו והדליקו בו בחול שכבר נזכר במשנה: אמנם לפי מ"ש דמיירי מתני' בכל הנרות א"כ גם ר"מ מיירי ג"כ בכל הנרות א"כ כבר מפורש דר"מ אוסר מוקצ' מחמת איסור לחוד ונשאר קושיית תוס' בד"ה לדברי המתיר דמאי קמ"ל ואמנם הא ליתא דאכתי לא שמעי' אלא בייחדו** ע"ב גמ' ורב כר"י ס"ל.

הנה סליק אדעתא דמקשה דרב. אפי' אליבא דר"ש אמרה לשמעטא וסובר דמונח עליה מעות דומה לכוס וקערה שאין דעתו להיות מצפה שיוקח משם המעות בשבת והקושיית הרשב"א בחידושו ועל זה הקשה לו ממוכני ולכן השיבו דלר"ש באמת שרי וכפי שכתב הרשב"א דג"כ מצפה מתי יפלו המעות ורב כר"י סבירא ליה: שם ורב כר"י ס"ל הנה לפי שיטת התוס' ד"ה הא נר וכו' דנר ומטה שוים כמש"ל במתני' א"כ ר"מ ודאי דמתיר ייחדו והניח שהרי כל נר של חרס לשיטת התוספות הוי יחדו כמבואר בדבריה' בד"ה והרי נר וכו' וכיון שהוא ישן כבר הודלק בו ואפ"ה מתיר ר"מ א"כ ס"ל דייחוד והניח אינו אוסר ור' יהודה לא אשכחן דפליג עליה.

והא דאוסר ר"י נר ישן הוא משום מיאוס וא"כ מנ"ל לרב דאוסר ר' יהודה מטה שיחדה והניח עליה מעות ששם אין הקצאה מחמת מיאוס ולמה נעשה מחלוקת חדש בין ר"מ לר"י לחנם. אמנם לפי מש"ל דטעמי' דרב מדסתם במשנתנו ולא פירש בשל חרס ש"מ דגם בשל מתכות איירי ובלא יחדו ודאי מתיר ר"י כמבואר בדבריו דכל הנרות של מתכות מטלטלין וכו' ומוקי לה רש"י בשמעתי' בלא יחדו ובמשנתנו דאסר גם בשל מתכות איירי ביחדו: דף מ"ה ע"א גמ' דאמר רב מניחין נר ע"ג דקל בשבת ואין מניחין נר ע"ג דקל ביו"ט הנה קשה לי דלקמן מ"ו ע"ב רצה ר' יוסף לפרש טעמא דר"ש משום מכבה אלא דאותבי' רבא משום דהוה דבר שאין מתכוין.

ולפי זה לר"י דאוסר דבר שא"מ א"כ אין אנו צריכין לר' יהודה לטעם דהוה בסיס אלא בלא"ה אסור משום שמא יכבה וכיון שהיה אסור בה"ש איתקצאי לכולי יומא דיו"ט והנה רב גם בדבר שא"מ ס"ל כר"י דהרי קאמר לעיל דף כ"ג ע"א אין הלכה כר"ש בגרירה וא"כ לרב אסור הטלטול גם ביו"ט וא"כ קשה מה לי שבת ומה לי יו"ט: וצריך לומר דעד שלא ידע טעמא דנעשה בסיס רצה רב יוסף לדחוק דיש חשש כיבוי בטלטול הנר אבל כיון דאותביה רבא וצריך להמציא טעם בסיס שוב אמרינן שאין שום חשש שמא יכבה בטלטול הנר שאין דרך לכבות הנר בטלטולו וגם לר"י אין שום טעם רק משום בסיס ושפיר קאמר רב לחלק גבי דקל בין שבת ליו"ט ולפי זה שמוכח מדברי רב שאין דרך כלל לכבות ע"י הטלטול א"כ שוב צדקו דברי התוס' לעיל דף מ"ב ע"ב בד"ה ואין ניאותין דטלטול הנר לא שייך לאסור משום הוקצה למצותו משום שאין ביטול מצוה בטלטולו.

ומ"ש לעיל לתרץ דברי רש"י דשפיר יש ביטול מצוה בטלטולו משום שמא יכבה ואף שאינו חייב משום כיבוי דהוה דבר שא"מ מ"מ עכ"פ מתבטלת מצות נר שבת בכיבוי וממילא אסור הטלטול משום הוקצה למצותו ועכשיו שהוכחתי שאין חשש כלל שמא

יכבה ע"י הטלטול נסתר דבר זה: ודעת רש"י נלע"ד דלהכי מחלק רב בין שבת ליו"ט משום דבביצה דף ק"ב מבואר דכיבוי הנר ביו"ט לצורך דבר אחר מותר לר' יהודה דס"ל לכם לכל צרכיכם ובאמת הלכה כר"י אלא שאין מורין כן וא"כ היה מותר לטלטל הנר בין השמשות של יו"ט לצורך דבר אחר דאז גם אי יכבה לא איכפת לן דגם הכיבוי מותר ולא איתקצאי לבין השמשות כלל ולכך אין מניחין ע"ג דקל ביו"ט.

ובלמוד הישיבה אמרתי עפ"י זה לתרץ קושית הב"י בסי' רע"ט על הכלבו מה שהשיב על חכמי צרפת אלא משום שהוא רק לחדד התלמידים לא רשמתי: שם אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הנה בכוס וקערה מודה ר"ש כמבואר בדף הקדום בגמ' ויותר הוה לי' למימר אלא שמן שבכוס וקערה שאסור אף אחר שכלתה מצותה דהיינו לאחר שכבה והוא מוקצה מחמת איסור גם לאחר שכלה זמן המצוה.

ואי משום דשם דחי' בידים ואין בידו להעביר הדחיה משא"כ בחטים שזרען שאף שדחי' בידים מ"מ [אי לאו] שהם מוקצים בידו להעביר הדיחוי דמטעם זה לא ילפינן לאסור חטים שזרען מדאסור ר"ש בכוס וקערה [ואי לאו דברי הרשב"א הוה אמינא אנא דלהכי לא ילפינן מכוס וקערה דהם עיקר הקצאתם הוא בין השמשות ודחי' בידים לצורך שבת וחמיר טפי מחטים שזרעם שלא היתה זריעתם בה"ש ולא לצורך שבת וכמבואר בדברי התוס' בדף מ"ד ע"א בסוף ד"ה שבנר עיין שם] וזה דומה טפי לחטים שזרעם דג"כ לית בהו משום מצוה.

ועל דרך שהקשו התוס' דהוה לי' לומר אין מוקצה לר"ש אלא גרוגרת וצימוקין כמבואר בדבריהם בד"ה אלא וכו' ובאמת רש"י נשמר בדבריו לדחות קושית התוס' ופי' אין מוקצה לר"ש בדבר הראוי פי' כונתו דלהכי לא נקט גרוגרת וצימוקין משום דאינהו לא דמו לחטים שזרעם שהמה ראויים וגרוגרת וצימוקין אינם ראויים כמבואר בירושלמי שהם מסריחין.

אבל מה [שאני מדקדק דהוה לי' למימר אלא שמן שבכוס זה צריך יישוב ונראה משום דיש לדקדק למה האריך ר"י בתשובתו ודי לו להשיב] דלא שנא וממילא [דמותר החטים] והביצים. אמנם נלע"ד דר' יוחנן השיב חזא דאית ביה תרתי השיב על חטים להיתר ואנר הודיע חידוש דשמן שבנר בשעה שדולק אסור והיינו שמן המטפף וכמו שפירשו התוס' שזה לא שמענו מר"ש מפורש בשום ברייתא אבל כוס וקערה מפורש לעיל בברייתא ועל כרחין ר"ש קאמר ליה דאי ר"י מאי אבל כמבואר לעיל דף מ"ד ע"א ובזה מתורץ גם קושיית התוס' דהוה לי' למימר גרוגרת וצימוקין ולדידי נחא שזה כבר מפורש בדברי ר' לקמן וכמפורש בדברי התוס' [דר"י לא פליג עלי' דר'] וכיון דכבר אמרה ר' לא הוצרך ר' יוחנן למימר לרשב"ל משא"כ שמן המטפף מצד הסברא היה לנו לומר שיהיה דינו [כמו שמן הנשאר] לאחר שכבה שהרי בשמן זה עכשיו כבר בטלה לה מצותה שכבר אינו בנר וקמ"ל דאפ"ה כיון ששאר הנר עדיין דולק מקרי גם לשמן הזה זמן מצותו: שם ולית ליה הוקצה למצותו הנה הפני יהושע הקשה האיך ס"ד דדוקא בעינן הוקצה הוקצה למצוה ולאסור א"כ איך אסור ר"ש בכור בביצה דף כ"ו ע"א ומשום מוקצה כמבואר לקמן דף מ"ו ע"ב דרמי ליה אביי לרבה וכו' והרי בבכור לית בי' הקצאה למצוה ואני אומר אי משום הא לא איריא דבכור הוקצה מחמת איסור תורה

משא"כ שמן שבנר לר"ש הכיבוי עצמו שאין צריך לגופה היא וא"כ הוקצה רק מחמת איסור דרבנן.

ואף שכתבתי במקו"א [שגם בכיבוי] יש איסור תורה משום ביטול מצות הדלקת הנר בשבת שהוא לענ"ד מן התורה שזה עיקר עונג שבת שלום ביתו ואם אין שלום אין כלום מ"מ זה באין שם נר אחר אבל ביש שם נר אחר אין כאן רק איסור כיבוי ועוד שאיסור ביטול עונג שבת זה ג"כ משום] הוקצה למצותו.

אמנם מבכור שנולד בו מום מעיו"ט דג"כ אסור לר"ש כדמוכח בביצה דף כ"ו וכן לקמן בדף מ"ו) ע"ב בתוס' ד"ה מי יימר. ובזה ליכא איסור דאורייתא וא"כ איך סליק אדעתא דגמ' דלר"ש לא מהני מוקצה מחמת איסור לחוד ובעי תרתי: ולכן נלע"ד דודאי היכא [דאין דעתו עלי' ידע דמהני לר"ש] מוקצה מחמת איסור לחוד ותדע דהרי ר"ש אסור כוס וקערה והיינו הטלטול ובטלטול ליכא מוקצה למצוה וכמו"ש התוס' בשמעתין וא"כ אין כאן רק מוקצה מחמת איסור שהיה בה"ש בסיס לדבר האסור וזה ודאי דרבנן ואפ"ה אסור וצריך לומר דאין דעתו עליו ולא סליק אדעת' למימר דבעינן תרתי אלא בדבר שדעתו עליו או שהוא בידו כמו חטים שזרעם אבל בכור אין דעתו עליו שזה תלוי בהחכם ימי יודע דמזדקיק לי' חכם כדלקמן דף מ"ו ע"ב: ועכ"פ יצא מדברינו שאפי' לפי ההוה אמינא דבעינן מוקצה למצוה ולהאיסור מ"מ גם איסור דרבנן בכלל שהרי שמן אין בו איסור רק מדרבנן דכיבוי מלאכה שאצ"ל.

ולפי זה קשיא ממאי דמקשה מדתני ר' חייא בר"י אין נוטלין עצים וכו' ושויין בסוכת החג וכו' ומנ"ל להוכיח מזה דמוקצה למצוה לחוד מהני לר"ש דהרי איכא למימר ושויין בסוכת החג בחג היינו ביו"ט ראשון של חג דאיכא תרתי מוקצה למצוה ומוקצה לאיסור סתירה דהרי בברייתא לעיל סיככה כהילכתה וכו' פירש"י שעיקר הקושיא מחוה"מ וא"כ בברייתא דר"ח בר"י שאינו מפורש שאסורה גם בחוה"מ אין כאן הוכחה שאסור למוקצה למצוה לחוד] ורציתי לומר דר"ש מתיר היינו ברעוה ונפולה כדמוכח בביצה דף ל' דאי בברייתא] האיך היה מתיר והרי סתר אהלא ואפי' בנפלה אכתי לא מהני לר"ש דהתם אדם יושב ומצפה] מתי תכבה נרו אבל הכא מי מצפה אימתי תפול סוכתו אלא ודאי [דברעוה מיירי] וכדמוקי לה שם בביצה והרז"ה כתב דברעוה ליכא איסור תורה בסתירתה [וא"כ לא] איתקצאי לאיסורו דבאיסור דרבנן שבידו לא שייך מוקצה [כמו גבי טבל משום שאם] עבר ותיקנו [מתוקן] ולא נשאר רק מוקצה למצותו.

[וא"כ קשה] דגם בשמן שבנר ליכא איסור תורה ואעפ"כ מיחשב הוקצה לאיסורו וצריך לחלק בין טבל דלית ביה הוקצה למצותו משא"כ בסוכה אף שהיא ג"כ] דרבנן אפשר לומר דאף דבפני עצמו לא מיחשב מוקצה לאיסורו מ"מ להצטרף למוקצה [למצותו שפיר שייך מוקצה וא"כ לפ"ז הדרא הקושיא לדוכתא דמה מקשה] מסוכת החג ודלמא ביו"ט ראשון איירי ונראה דשפיר הקשה וכמ"ש דברעוה ליכא איסור תורה וא"כ מוכן הוא [אמנם היינו אם בא ליהנות מהעצים אחר נפילה אבל קודם לכן ודאי לאו מוכן הוא שהרי טבל ודאי דאסור בטלטול בעודו טבל [כמו"ש התוס' לעיל בדף מ"ג] ע"א בד"ה טבל וא"כ בשמן המטפטף דעלי' קאמר ר"י אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק וא"כ עדיין הנר דולק.

ואף שבמה שכבר נטף לא שייך איסור כיבוי ובידו היה להטיפו שהרי אין כאן רק איסור דרבנן ובאיסור דרבנן אם תיקנו מתוקן וק"ו בזה שנטף מעצמו מ"מ הרי דבר האוסרו בתחלה עדיין קיים וכמו שכתבו התוספות בביצה דף ל"א ע"ב בד"ה ונפחת לחלק בין טבל שאם תיקנו מתוקן אף שהיה בה"ש טבל ובין מעות שעל הכר שאפי' נסתלק המעות השבת אסור לטלטל הכר הואיל והיו עלי' בה"ש והרי גם טלטול המעות הוא דרבנן וכתבו ביישוב הדבר דגבי טבל שוב אין המוקצה בעולם משא"כ במעות אף שנסתלקו מן הכר מ"מ עדיין המעות בעולם.

וכן נמי כאן בשמעתין גבי סוכה רעועה ונפולה לאחר שנפלה סילק איסור סתירה מן העולם ובה"ש ג"כ לא היה רק איסור דרבנן ברעועה משא"כ בנר כיון שעדיין דולק אף ששמן כבר נטף ממנו מ"מ עדיין המוקצה בעולם ודו"ק. [ולדעת הרבה [פוסקים] צריך לומר דלר"י באמת לא אמרינן אפי' באיסור דרבנן שמוכן הוא רק לר"ש וזה דעת הטור והמג"א בס"י תקי"ח סוף ס"ק י"ג שהקשה ממוכני לא דק דשם המוקצה עדיין בעולם]: אלא שאני אומר דעל כרחין [אין זה אמת] דבטלטול לא שייך איתקצאי למצותו.

דהא למאי דמסיק כעין שמן שבנר הואיל ואיתקצאי למצותו איתקצאי לאיסורו וא"כ קשה למה הזכיר ר' יוחנן כלל הוקצה לאיסור הוה ליה לומר אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק [הואיל] והוקצה למצותו אמנם רש"י אסברא לן דהא קמ"ל דלא אמרינן למצותו אלא כל משך דליקתו ואח"כ כלתה מצותה ועיין פ' אלא דגם בזה קשה מאי קמ"ל דהא ברייתא היא מותר השמן שבנר ר"ש מתיר ואם מתיר מה שבנר לאחר שכבה ק"ו המטפטף.

ואמנם נלע"ד דהא קמ"ל [דמשום דלא תימא] כי היכי דגבי סוכה אף שנפלה אמרינן איתקצאי למצוה והרי עתה כבר נפלה [וכלתה מצותה] אלא כיון [דע"כ זמן] המצוה קיים וא"כ גבי שבת ג"כ נימא אף שכבה נר זה מ"מ זמן מצות הדלקת נר שבת קיים ויהי' אסור [נר זה] בלילה אבל ביום כלה זמן מצוה הדלקת הנר דשרגא בטיהרא מאי מהני וא"כ ה"א מותר השמן דמתיר ר"ש היינו ביום אבל בלילה אסור קמ"ל ר' יוחנן דלא הוקצה למצותו רק בשעת איסורו ממש בעודו דולק.

וההפרש בין סוכה שנפלה לנר שכבה דסוכה אפשר עוד להעמידה בחוה"מ וחזרה למצותה אבל נר שכבה אי אפשר להדליקו בשבת [וכבר כלתה] מצותו: אלא דאי אמרינן דבטלטול שייך ג"כ איתקצאי למצותו והרי ר"ש אמר לעיל (דף מ"ד ע"א) כבתה מותר לטלטלה ועל נר אמר כן ונר זוטרא הוא ומסתמא כבה בלילה וכבתה מותר היינו תיכף שכבתה מכלל דכשכבתה כלתה מצותה וא"כ מאי קמ"ל ר' יוחנן אלא ודאי דבטלטול לא שייך כלל איתקצאי למצותה כסברת התוס' וכל זה למסקנא דכאן אבל לפי ההוה אמינא דר' יוחנן תרתי בעי הוקצה למצוה ולאיסור וא"כ טובא קמ"ל אין לנו הוכחה דבטלטול לא שייך איתקצאי למצוה וא"כ שפיר נוכל לומר דהא דאסור ר"ש כוס וקערה הוא משום דאיכא תרתי איתקצאי למצותו ולאיסור אבל סוכה דעלמא מתיר אפי' אינה רעועה ובזה הוא דאמרינן ושוי' בסוכת החג בחג שאסורה דאיכא תרתי ולא מיירי כלל ברעועה ונסתר קושיית הגמרא מברייתא דר"ח בר"י.

והדרא קושיא לדוכתה דדלמא סוכת החג בחג היינו ביו"ט עצמו דאיכא תרתי מצוה ואיסור: ואין לומר דא"כ איך נקט ושויין בסוכת החג והרי גם בסוכת החג אינם שוים דלר"ש מותר בחוה"מ ולר"י אסור גם בחוה"מ. כדמוכח מברייתא ראשונה דסיככה כהילכתה וכו' דהרי לזה לא יועיל אף אם נימא דר"ש אסור ג"כ בחוה"מ אכתי אינם שוים דר"י אסור עד מוצאי יו"ט האחרון של חג ולר"ש על כרחין ביו"ט האחרון של חג מותר וכמו שכתבו התוס' ד"ה עד מוצאי יו"ט האחרון: ואמנם דבר זה [עצמו] שמביא רש"י בברייתא ראשונה הוכחה מחוה"מ לא ידעתי מי הכריחו לזה והרי גם מיו"ט עצמו מוכח שם [דבנוי סוכה] מיירי ובהו ליכא איסור סתירה וכמו"ש התוס' בביצה (דף ל' ע"ב) ורש"י עצמו סובר שם כן בסוף ד"ה אביי אמר] וא"כ ליכא בזה [רק הוקצה] למצותו.

ולפרש דברי רש"י שנדחקו בברייתא ראשונה לפרש ההוכחה מחוה"מ נלע"ד דס"ל דלא שייך בזה הוקצה כלל. שהרי כתבו התוס' לעיל דף כ"ב דנויי סוכה בעודה קיימת אסירי מן התורה משום ביזוי מצוה [וזה דוקא קודם שנפלה] אבל כשנפלה לא שייך ביזוי מצוה ואז אסירי משום מוקצה.

[ולפי זה מאן יימר] דאסור להסתפק מהן שנאמר בברייתא ראשונה מיירי בנפלה דלמא בעודה קיימת ומשום ביזוי מצוה ואף שבודאי מה שאסורה כל יו"ט האחרון ע"כ הטעם משום מוקצה אפי' בעודה קיימת דבנוי ליכא איסור סתירה וביזוי מצוה נמי ליכא ביו"ט האחרון שכבר כלתה מצותה ועיקר האיסור רק משום דאיתקצאי לבה"ש משום ביזוי מצוה איתקצאי לכולי יומא.

וזה בלא"ה לא אתי כר"ש כמו שכתבו התוס'. וצ"ל שקושיית התוס' מדתני סיככה כהילכתה ולא תני סתם עיטרה לסוכה וכו' אסור להסתפק מכלל דאתי לכלול גם הסכך בכלל איסור הסיפוק וקשה אם הנויי סוכה אסירי ק"ו לסיכך ומאי למימריה וצריך לומר לפי שרצה לאסור אף בנפלה ובסיכוך על כרחין בנפלה מיירי: מ"ו ע"ב גמ'.

רמי ליה אביי לרבה תנן מותר השמן וכו' אלמא לר"ש לית ליה מוקצה הנה הביא ברייתא דר"ש ליהליה מוקצה ושביק משנתנו דר"ש אומר כל הנרות מטלטלים חוץ מן הנר הדולק בשבת הרי מכאן דלית ליה מוקצה אפילו מחמת מיאוס ומחמת איסור שהרי במשנתנו בשל חרס מיירי ומתיר ר"ש ואינו אסור רק בשעה שדולק ואחר שכבתה מותר ולמימרא דשם אינו מוקצה רק מחמת איסור דרבנן דהוא בסיס לשלהבת משא"כ בבכור שנולד בו מום ביו"ט דהוה מוקצה מחמת איסור תורה שבבכור הוא שוחט קדשים בחוץ.

דא"כ גם ממותר השמן אין כאן קושיא דאף שהסתפק חייב משום מכבה מ"מ הכיבוי עצמו לר"ש הוה משאצ"ל ועיין בתוס' בד"ה דכל היכא וכו': והפני יהושע תירץ דמוקצה דנר לא היה קשה לו דר"ש אדר"ש דיש לחלק בין מוקצה לאכילה דחמיר למוקצה דטלטול ע"ש ולענד"נ לדקדק עוד אם אביי לא סליק אדעתיה לומר דאדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו א"כ למה הוצרך לדלג ממסכת למסכת ולהקשות מבכור השנוי במס' ביצה ולמה לא קשיא ליה בהך דשבת גופי' לעיל (דף מ"ד ע"א) אבל כוס וקערה וכו' ומ"ש הני וכדמקשה לעיל ותירוץ הגמ' לעיל דכי קשרי ר"ש בנר זוטא דדעתיה

עלוהי לא ידע אביי שהרי לא אסיק אדעת' דיושב ומצפה אימתי תכבה נרו ואי נימא דאביי סליק אדעתא שפיר דיושב ומצפה שתכבה נרו אלא שהיה סבור שגם בבכור יושב ומצפה.

הא תינח אם קושיתו מבכור שנפל בו מום מעיו"ט אפשר שסבר ששייך יושב ומצפה שיתירו החכם יותר ממה שמצפה בכוס ועששית שיארע שיכבה. אבל אם קושיתו מבכור שנפל בו מום ביו"ט הא ודאי שיותר מצפה בכוס ועששית שיארע בו דבר שיכבה או שיכבנו הרוח ממה שיצפה על בכור תם שיפול בו מום: ונראה עפ"י מ"ש הרשב"א לעיל (דף מ"ד ע"א) במה דמחלק הגמ' בין נר דזוטא ודעתיה עלוהי משא"כ בכוס ועששית מודה ר"ש.

והקשה הרשב"א א"כ מותר השמן למה מותר לר"ש והלא דרכו להיות דולק עד שיכלה השמן. ותירץ הרשב"א בדוחק כיון דדעתו על הנר ומצפה מתי יכבה ממילא מצפה גם על השמן [ע' לעיל].

ואני אומר כיון דבשעת כיבוי מתיר השמן עצמו בטלטול שיכול לטלטלו עם הנר ממילא הותר באכילה על דרך שאמרו ר' יוחנן ושמואל בביצה דף ו' באפרוח שנולד ביו"ט דשרי הואיל ומתיר עצמו באכילה. הכי נמי השמן הזה הואיל ומתיר עצמו בטלטול הותר נמי באכילה.

וא"נ רבי יהודה לשיטתו דלדידיה גם הטלטול נשאר באיסורו: ולפי זה דאמרי' הואיל כדר' יוחנן ושמואל ודלא כרב שם בביצה אם כן גם בכור ראוי שיהיה מותר כשנולד' בו מום ביו"ט הואיל ומתיר עצמו באכילה ולכן מכוס וקערה לא הקשה על מותר השמן דבכוס וקערה אינו מתיר עצמו כלל אבל במותר השמן הואיל והותר בטלטול הותר באכילה.

והקשה מבכור שיש ג"כ הואיל. ובזה מתורץ לפי דעת המקשה דהטעם משום מוקצה למה לא רמי דר"י אדר"י.

ותינח לפי דמסקי התוס' שזה תלוי באם רואין מום ביו"ט שפיר. אבל מתחלה קודם שבאו התוס' לסברא זו כתבו בפה רך דאי משום מוקצה הא לר"י דאית ליה טפי מוקצה שרי התם משמע מדבריהם שלא קשה להם אלא איך יהי' ר"י מיקל טפי מר"ש.

והוה להו להתוס' לכתוב בלשון תימא דאי משום מוקצה א"כ קשיא דר"י אדר"י. אמנם לפי מ"ש לא קשה דר"י אדר"י דאיכא למימר דשאני התם דהואיל ומתיר עצמו באכילה שעד הנה היה אסור משום קדשים מתיר עצמו ג"כ משום מוקצה משא"כ במותר השמן ליכא שום הואיל לשיטת ר' יהודה שאינו מתיר עצמו לשום דבר.

לכך לא כתבו רק דאיך שייך דמוקצה יהיה חמיר לר"ש טפי מר"י דלר"ש יהי' מהני הואיל בבכור ולר"י לא יהיה מועיל: ולכן לא היה קשה לו ממשנה דכל הנרות מטלטלים דידע דאדם יושב ומצפה לכביית נרו. אלא דבשמן היה קשה לו קושית הרשב"א שעל השמן אינו מצפה וצריך לומר הואיל א"כ גבי בכור יש לומר ג"כ הואיל: ומתיר אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו דהיינו כתי' הרשב"א כיון דיהיב דעתיה על הנר יהיב דעתו גם על השמן: אלא דלפי זה קשיא מאי דאמר בביצה דף כ"ו ע"א) והא מוקצה

היא ופ"י רש"י ופשיטא דאסור לר"י בכמה משניות דאית ליה מוקצה ולפי מ"ש מאי קשיא והרי צריך להשמיענו דלא אמרינן הואיל ומתיר עצמו באכילה: ולכן נלע"ד כפי מ"ש בחידושי למס' ביצה צל"ח ביצה שם) דלא שייך בבכור הואיל ומתיר עצמו דאדרבא אוסר עצמו להקרבה ומתוך שנאסר לגבוה הותר להדיוט ועכ"פ לא מיקרי מתיר עצמו: אלא דקשיא מרא דשמעתא דס"ל באפרוח דאמרי' הואיל ומתיר עצמו וכו' ר' יוחנן היא ורבי יוחנן ס"ל בע"ח נדחין.

ולפי זה כל בכור בע"ח נדחה מהקרבה שהרי כיון שאין בית ונדחה שוב אין נראה. ור' יוחנן דאמר אפי' דיחוי מעיקרא נדחה בבע"ח וא"כ כבר היה אסור לגבוה וממילא ע"י המום מתיר עצמו להדיוט וא"כ לאו מוקצה הוא וקשה מ"ט דר"ש דאוסר: וגם על הגמ' בביצה קשה דמקשה והא מוקצה הוא ופשיטא דאסור ומאי פשיטא הא צריך להשמיענו דלא אמרי' הואיל ומתיר עצמו.

ובפרט לר' יהודה דאליבא דר' יהודה גם רב מודה דבע"ח נדחין כמבואר ביומא (דף ס"ד ע"ב) [ואולי בדיחוי מעיקרא אליבא דרב גם לר"י לא שמיה דיחוי]: ואליבא דר' יוחנן קשה באמת מאי טעמא דר"י דאוסר בנולד בו מום ביו"ט וכדמוכח בביצה מדקאמר ואם לאו לא ישחוט. והרי לר' יוחנן ראוי לומר הואיל ומתיר עצמו בשחיטה ולר' יוחנן גם דיחוי מעיקרא שמיה דיחוי.

ואף דבזבחים (דף נ"ט) כתבו התוס' דנפגם המזבח מסופק אם מיקרי דיחוי הואיל ובידו לתקן מ"מ בבכור בזמה"ז ודאי לא שייך שבידו לבנות מקדש ובודאי לא מיקרי דחוי. ואולי גם זה מיקרי דחוי.

ועוד למאן דאמר מקריבין אעפ"י שאין בית לא מיקרי דיחוי: ומעתה יש בידינו לחלק דבנוולד בו מום עובר מעיו"ט ואז בודאי כבר נאסר לגבוה ושוב נולד בו מום ביו"ט שפיר אמרינן הואיל ומתיר עצמו בשחיטה דעד עתה היה אסור לגבוה ולהדיוט ועכשיו הותר להדיוט ובזה אנו מבינין שם דברי הגמ' בביצה דקאמר מ"ד לשחטיה.

ולכאורה תמוה מאי מהני שהיה בו מום עובר. ולפי מ"ש ניחא דמ"ד דדעתיה עלוהי שע"י מום זה מתיר עצמו להדיוט וממילא הותר לשחיט' קמ"ל: ובזה ניחא דרש"י פי' שם קמ"ל דאסור משום מוקצה אי נמי דעבר ואסקי' היינו לכל מר כדאית ליה.

לר' יוחנן דאמרי' הואיל ומתיר וכו' אין כאן מוקצה ואסור רק משום דעבר ואסקי' ולרב דלא אמרי' הואיל אסור משום מוקצה: ועוד נלע"ד שאפי' נימא דבכור בזמה"ז כבר נדחה מלגבוה ושייך הואיל ומתיר עצמו מ"מ בנוולד בו מום בעיו"ט לא שייך הואיל ומתיר עצמו שכבר היה מותר מאתמול מן התורה אלא שמדרבנן צריך ראיית חכם ולא שייך הואיל ומתיר אלא היכא דמתיר מאיסור תורה כמו באפרוח משא"כ מאיסור דרבנן לא אמרי' הואיל.

ועיקר קושיית הגמרא ממפירין נדרים דלכאורה שם הטעם הואיל ומתיר עצמו משום נדר משא"כ בבכור שאינו מתיר עצמו רק מאיסור דרבנן. ולכתחלה הקשה ממותר השמן שג"כ אינו מתיר עצמו רק מאיסור טלטול שהוא דרבנן ודומה לבכור: ואמנם רבה משני תלתא מי יימר.

וע' בתוס' דלאו דוקא ובחדא סגיא וא"כ היא גופא קשה לא ה"ל לומר אלא הך מי יימר דמזדקק ליה חכם. ואמנם הרמב"ם כתב בנולד בו מום ביו"ט הטעם שאין רואין משום גזירה שמא ישחטנו.

וזה כתב במום שנולד ביו"ט ובמום שנולד מעיו"ט מבואר ברמב"ם שאין מבקרין אותו אבל לא ביאר מה דינו בדיעבד. והרב המגיד נסתפק בזה בדיעבד מה דינו להרמב"ם.

וכן פירש טעם הרמב"ם בנולד מעיו"ט שאין רואין משום גזירה אטו נולד ביו"ט. ולדעת זה רחוק לגזור גזירה לגזירה ואמנם כל זה אם היינו אומרים שאם בקרו מבוקר אבל אי גם בנולד מעיו"ט אם בקרו אינו מבוקר אם כן הטעם פשוט שאין רואין שמא ישחטנו ומעתה אנו עומדים על דעת הרמב"ם שאינו אוסר בדיעבד שאם היה אוסר א"כ למה אחז בלשונו שנולד בו מום ביו"ט.

ואמנם הנלע"ד דעת הרמב"ם משום מתקן אסור לראות אבל דעתו דבדבר הניתר מיד שייך מתקן אבל אם נשאר איסור בו ביום לא שייך מתקן וא"כ בנולד מעיו"ט דלא שייך בי' מוקצה בודאי שאסור לראות משום מתקן אבל בנולד מעיו"ט שאסור משום מוקצה וא"כ לא מיחשב מתקן והיה ראוי להתיר הראי' לכן הוצרך למיתב טעם משום שמא ישחטנו: ומעתה יובן לנו פירש"י דבכל הסוגיא במס' ביצה משמע מדברי רש"י דר"ש משום קנס אוסר אפי' בדיעבד לא משום מוקצה א"כ נסתר כל סוגית הגמרא כאן דמשמע דמשום מוקצה אוסר דשם בביצה מפרש רש"י טעמו דר"ש בנולד מעיו"ט דזה אינו מוקצה ואסור משום קנס וכאן סוגיתנו בנולד ביו"ט דאסור משום מוקצה: אלא דקשיא כיון דר"ש אוסר ע"כ גם היכא דלא שייך מוקצה ומשום קנס א"כ מנ"ל להקשות כאן ולפרש טעמא דר"ש משום מוקצה ודלמא גם בנולד ביו"ט טעמו משום קנס.

ואף דפירשתי חילוק זה בדעת הרמב"ם היינו לדידן דאית לן מוקצה מחמת איסור כר' יהודה וממילא בנולד ביו"ט איכא מוקצה ולא שייך מתקן כיון שעכ"פ אסור בו ביום והוצרך הרמב"ם לפרש טעם איסור הראיה משום שמא ישחטנו אבל ר"ש דלית לי' מוקצה דלמא גם בנולד ביו"ט לית ליה מוקצה וממילא היה ראוי להיות מותר ע"י המום ומיחשב מתקן ואסרו הביקור משום מתקן וממילא אפי' בדיעבד אסור משום קנס ומנ"ל להגמרא להקשות: ולכן נלע"ד דרש"י סבר דבע"כ צריכי תרי טעמי טעם קנס וטעם מוקצה.

דהנה ר"ש אמר כל שאין מומו ניכר וכו' ומדאמר כל משמע דמיירי בין בנולד מעיו"ט ובין בנולד ביו"ט וסובר רש"י דלענין מוקצה יותר שייך בנולד בעיו"ט מבנולד ביו"ט דהרי ר"ש לית ליה מוקצה כ"א בגרוגרת וצמוקין דהיינו דחאו בידים ואם כן בנולד בעיו"ט ולר"ש דאין רואין ביו"ט וכבר ידע אתמול שאסור להראותו למחר ואפ"ה לא הראהו לחכם מבעו"י דחייה בידים ושייך מוקצה ובנולד ביו"ט א"כ לא היה אפשר להראותו בידים מאתמול ולא דחייה בידים ולא שייך מוקצה ואסור משום קנס ובנולד מבעו"י סובר רש"י דלא שייך קנס ולא מיחשב מתקן כולי האי כדפי' רש"י במס' ביצה (דף כ"ו ע"א) בסוף העמוד ולכן סובר רש"י דמה דאוסר במסקנא גם בנולד מעיו"ט על כרחין מטעם מוקצה אסרו ואין להקשות היא גופא מנ"ל להגמ' כאן דמעיו"ט לא שייך קנס והטעם משום מוקצה ודלמא גם מעיו"ט שייך קנס ונראה דהרי התוס' לעיל (דף

מ"ג ע"א) בד"ה טבל הקשו מ"ש גבי טבל דאמרי' מוכן הוא שאם תיקנו מתוקן ומ"ש גבי בכור דאם בקרו אינו מבוקר ואדא בר אוכמי דאמר דאם בקרו אינו מבוקר אמרינן דמשבש ותני ונשאר בקושיא.

והנה מה שהקדימו דאדא משבש ותני משמע דלאדא לא קשיא טבל. ולכאורה גם לאדא קשה בנולד ביו"ט מודה אדא שאם בקרו אינו מבוקר ומ"ש מטבל וצריך לומר דשאני טבל שבידו לעבור משא"כ נולד ביו"ט אטו בידו שיולד בו מום.

ולפי זה נלע"ד דגם בנולד מעיו"ט לא קשיא ולא מידי דטבל בידו לעבור אבל במום אין בידו שיעבור החכם ויראה ביו"ט. וכדברי רבה בשמעתין מי יימר דמזדקק לי' חכם.

ואמנם זהו אי הטעם משום מוקצה אבל אי הטעם משום קנס הקושיא עצומה ומה טבל שאיהו בעצמו עבר על דברי חכמים ואפ"ה לא קנסוהו ק"ו במום שהחכם עובר ובעל הבית לא עבד איסור למה נקנסו. ולכך הוכיח רש"י דבנולד בעיו"ט לא מיחשב מתקן שכבר היה בידו מעיו"ט ולפי זה לא שייך בטבל קנס כלל דכל טבל בידו מעיו"ט וממילא מוכח שני הטעמים טעם מוקצה מוכח מדאסור מעיו"ט ובזה לא שייך קנס כדמוכח מטבל וצריך לומר הטעם משום מוקצה וכאן שייך מוקצה דדחייה בידיים ואסור אפי' בדיעבד משום שאינו בידו ובנולד ביו"ט לא שייך מוקצה לר"ש דלא דחי' בידיים והטעם משום קנס ואסור אפי' בדיעבד דמתקן גמור הוא.

משא"כ בטבל שאינו מתקן גמור הוא שכבר היה בידו לתקן אתמול אלא דלשון רש"י שכתב במסכת ביצה שם שלא היה מחוסר אלא ראיית חכם לא שייך בטבל: ונלע"ד כוונה אחרת בדברי הרמב"ם דודאי גם הרמב"ם סובר משום מתקן אלא דסובר דומיא דטבילת כלים שכלי שנטמא בעיו"ט אין מטבילין אותו ביו"ט [אבל] בנטמא ביו"ט כיון דלא היה אפשר מאתמול מטבילין ולא חשו למתקן הכי נמי בנולד בו מום ביו"ט לא היה להם לחוש לתיקון לכן הוצרך הרמב"ם לומר הטעם שמא ישחטנו.

אבל בנולד מעיו"ט הטעם משום מוכן ולפי זה בנולד ביו"ט הטעם שמא ישחטנו וצריך טעם אשחיטה עצמה למה נאסרה וצריך לומר משום מוקצה וסובר רש"י דהני תלתא מי יימר דוקא ולכן בנולד מעיו"ט דליכא תלתא מי יימר למה אסור וצריך רש"י לפרש משום קנס וסוגיא זו ופלפולה משום נולד ביו"ט דאז ליכא רק משום מוקצה: ומעתה נתרץ שיטת התוס' דהני תלתא מי יימר לאו דוקא והקשית א"כ לא היה לו לרבה לומר רק חד מי יימר דמזדקיק ל' חכם ונראה דהני תלתא מי יימר כולהו חד נינהו ולפעמים שייך זה ולפעמים זה דבנולד ביו"ט א"כ ראיית החכם היה ראוי להיות מותר רק משום שמא ישחטנו והשחיטה עצמה למה אסורה.

ולכא למימר מי יימר דמזדקיק ליה חכם שהרי אין איסור בראיית החכם למה לא יזדקק ליה וצריך לומר מי דמתיילד בו מום וממילא אסור משום מוקצה ואסרו הראייה משום השחיטה ובנולד בו מום מעיו"ט דליכא מי יימר דמתיילד שהרי כבר נולד המום אלא שאז הראייה אסור משום מתקן ולכן אפי' בדיעבד אסור משום מוקצה דמי יימר דמזדקיק לי' חכם שהר' הראייה אסורה: והנה בהיה בו מום מעיו"ט וביו"ט הוה ליה קבוע אז בודאי היה ראוי להיות מותר משום מוקצה שהרי בכאן ודאי שכבר היה אסור

לגבוה ולהדיוט ועכשיו מתיר עצמו בשחיטה ונסתלק המוקצה וא"כ שנסתלק המוקצה א"כ גם ראיית החכם היה ראוי להיות מותר שאין כאן משום מתקן כיון שהמום קבוע עכ"פ לא היה מאתמול והרי זה דומה לכלי שנטמא ביו"ט.

ולכא למימר דאכתי מוקצה הוא משום מי יימר דמזדקיק ליה חכם שהרי במקום שהראייה מותר לא שייך מי יימר דמזדקיק לי' חכם דאם היה שייך מי יימר דמזדקיק אף במקום שהראייה מותר לא היה לו לרבה לומר אלא מי יימר דמזדקיק: ולכן נלע"ד דעד כאן לא אמרי' דבמקום שהראייה מותר לא אמרי' מי יימר דמזדקיק אלא במקום שאין כאן אלא מי יימר הזה אבל במקום שיש מי יימר דהוה מום אף דמשום הך מי יימר לחוד לא נאסרה משום דאמרי' הואיל ומתיר עצמו בשחיטה מ"מ כיון שמצטרף גם מי יימר דמזדקיק אף שהראייה מותר מ"מ ע"י תרי מי יימר נשאר המוקצה וממילא אסור הראייה ומה דקאמר את"ל דהוה בו מום והיינו מום עובר מאתמול מי יימר דהוה קבוע היום ובהצטרף גם מי יימר דמזדקיק ליה חכם לא מהני מה שמתיר עצמו: העולה מזה דבמקום תרי מי יימר אף דמי יימר דמזדקיק אין בו שום איסור אמרי' מי יימר דמזדקיק: ובזה מתורץ קושיית מהרש"א ומוהר"ם דמקשי על דברי התוס' בד"ה מי יימר וכו' דעל קושיית הגמ' ונשאלין לנדרים לא שייך תירוץ התוס' דהרי הם בודאי לא יתירו נדר שהודר לדבר מצוה וא"כ אין כאן שום איסור ולדידי נחא דבשלמא הבעל מיפר בלי שאלה ופתח וליכא אלא חד מי יימר דמזדקיק בעל שיהיה איסור אבל חכם שצריך פתח יש תרי מי יימר חד מי יימר דמזדקיק חכם ואת"ל מזדקיק מי יימר שימצא פתח להתיר ובמקום תרי מי יימר לא בעינן שיהיה בו צד איסור: אלא דקשיא לפי זה מאי מקשה ממפירין שאני התם דאמרי' הואיל והותרה לענין איסור נדר הותרה נמי גם לענין מוקצה משא"כ במום מ"מ נ"א נולד ביו"ט לא שייך הואיל ומתיר דאדרבא אוסר עצמו לגבוה ואם נולד מעיו"ט לא שייך ומתיר עצמו שכבר הותר אתמול מן התורה ובנולד מום עובר מערב יום טוב יש תרי מי יימר: ולכן נלע"ד חילוק אחר דאמרי' גבי אפרוח מי יימר ובמום לא אמרי' דצריך להבין גוף הדבר שמתוך שהותר האפרוח לשחיטה הותר משום מוקצה וצריך לומר דכל טעם מוקצה הוא משום דמקצה דעתו מזה ואינו מצפה עליה משא"כ באפרוח הזה שעל כרחו צריך להיות מצפה על לידתן שיתיר עצמו בשחיטה שהרי אין לו שום היתר אחר אפי' בחול ומתוך שמצפה על הלידה מועיל לו גם לענין מוקצה וכדרך שכתב הרשב"א במותר השמן מתוך שמצפה על כיבוי הנר משום הכלי מועיל שמצפה גם השמן השמן משא"כ בנוולד בו מום מעיו"ט שהאיסור משום ראיית החכם ובידו היה להראותו ולא הראהו ודחי' בידים ולכך אסורה הראייה ביו"ט ובמקום איסור לא אמרי' הואיל ומתיר עצמו שאינו מצפה שיעשה החכם איסור ובנולד ביו"ט שאין בו איסור ראייה מצד הראייה רק מצד השחיטה צריך לומר ד' אמרי' הואיל ומתיר עצמו כמו גבי אפרוח דשאני אפרוח דאין בו אלא חד מי יימר דמתילד אפרוח לזה מועיל הואיל ומתיר עצמו אבל כאן דיש תרי מי יימר דמתילד בו מום ואת"ל דמתילד בו מום מי יימר דמזדקיק חכם אף שהוא היתר מ"מ מוקצה הוא.

ולפי זה שפיר מקשה מבעל ששם דומה לאיסור כמו שכתבו התוס' ובאיסור לא מהני מה שמתיר עצמו משום נדר ומנשאלין מקשה אף שאין בו איסור מ"מ איכא תרי מי יימר דהיינו שימצא פתח ומשני סגי בג' הדיוטות ולכך לא חשיב מי יימר כלל במקום

שאינן בו איסור אלא דלפי זה קשה דברי התוס' בד"ה התם שכתבו והה"ד דהוה מצי למימר מי יימר דמזדקק ל"ג' הדיוטות דודאי לא מזדקקי משום דאין רואין מומין ביו"ט.

ולפי מ"ש על כרחין צ"ל מי יימר דמזדקק חכם משום נולד ביו"ט שאין בו איסור ראיית מומין ואז הדיוטות ודאי מזדקק וכמו גבי נדרים עד כא, מצאתי]: גמ' מי אמר ר' שמעון כבתה וכו' כבתה אין לא כבתה לאכבר דקדקתי לעיל במתני' דשביק רישא המפורשת ומדייק מסיפא ומ"ש התוס' בד"ה כבתה אין וכו' כן דרך הש"ס אע"ג דמצי לאתויי מרישא דקתני בהדיא חוץ מן הנר הדולק בשבת מייתי סיפא לדייק מינה עכ"ל, הנה לו יהיה כדבריהם שכן דרך הש"ס למשבק רישא מפורשת ולמיפרך מסיפא מ"מ ודאי שאין דרך הש"ס למשבק מתניתין ולדייק מברייתא וא"כ עכ"פ קשה למה שבק אביי משנתינו שמפורש בה ר"ש אומר חוץ מן הנר הדולק בשבת ורמי לרב יוסף ברייתא ונראה דיש לומר דגם אביי סליק אדעתא טעמא דבסיס אלא דסליק אדעתיה דבשלהבת לא שייך לומר בסיס דשלהבת אין בו ממש.

אלא שהיה סובר שעיקר האיסור הוא הפתילה וכמו שרצו לומר התוס' באמת לדייק בד"ה הנח וכו' דמה הוצרך לומר בפתילה טעם דנעשה בסיס שהרי היא עצמה דבר איסור עיין בדבריהם. ואביי סליק אדעתיה כקושיית התוס' דעיקר האיסור הוא הפתילה וכולהו בסיס להפתילה.

אלא דלפי זה אין הפרש בשעה שדולק או אחר שכבה שהרי הפתילה הוא בתוכו גם אחר שכבה. ואמנם יש לפנינו לומר דבשעה שדולק לרביתא קאמר דיש לנו לומר שהנר הוא בסיס אבל השמן אינו בסיס וא"כ בשעה שהוא דולק מיחשב בסיס לדבר איסור ולדבר המותר ולנער השמן אי אפשר דבשעה שדולק הוא חייב משום מכבה וא"כ היה לנו מקום להתיר הטלטול נר אבל אחר שכבה שאז אפשר לנער השמן א"כ ודאי אסור לטלטל הנר משום דהוא בסיס להפתילה אבל בשעה שהוא דולק שאי אפשר לנער הוה אמינא דמיחשב בסיס לדבר איסור ומותר ויהי' מותר לטלטלו קמ"ל דאפ"ה אסור לטלטלו ואם כן לכאורה ליכא קושיא מרישא ולא מהמשנה ועיקר הקושיא מדמתיר כבתה מכלל דלא ה"ל בסיס דאם כן אחר שכבתה הוא יותר בסיס אלא דאכתי היה יכול להקשות מרישא דגם ברישא על כרחין הדולק דוקא ואחר שכבתה מותר דאל"כ ר"ש היינו ר"מ שגם ר"מ אינו אוסר כי אם בהדליקו בו בשבת אלא שר"מ אוסר גם אחר שכבה ואי ס"ד דגם ר"ש אוסר אחר שכבה ר"ש היינו ר"מ וכל זה בברייתא אבל במשנה לא נזכר בדברי הת"ק שהדליקו בו רק סתם נר ישן והוא דברי ר' יהודה שאוסר גם מוקצה מחמת מיאוס וא"כ איכא למימר דגם ר"ש מודה בהדליקו באותו שבת משום בסיס לפתילה ודולק דקאמר לרביתא כנ"ל ומה דפליג על ת"ק היינו במה שהת"ק אוסר נר ישן אף שלא הדליקו בו באותו שבת כלל ולכך מהמשנה ודאי דלא היה יכול להקשות רק מברייתא ועל זה תירצו התוס' שדרך הש"ס דשביק רישא וכו': ומעתה נוכל לקרב אל השכל דברי התוס' שכתבו דדרך הש"ס דשביק רישא המפורשת וכו'.

ואומר אני שלפי מ"ש גם מרישא לא היה יכול להקשות רק מכח דברי ר"מ ולהוכיח דא"כ ר"ש היינו ר"מ ויותר טוב להקשות מדברי ר"ש בעצמו בסיפא. אמנם כוונת התוס' שבודאי צריך לאתויי לסיפא להורות דר"ש מתיר בכבתה וא"כ אינו חושש במה

שהוא בסיס להפתילה אבל כונת התוס' במה שמדייק כבתה אין לא כבתה לא למה לו להוכיח זה מדיוקא והלא דבר זה מפורש ברישא דנר הדולק אסור וכונתן דדבר זה דאסור בשעה שהוא דולק אין צריך לדיוקא מסיפא.

ועל זה תירצו שכן דרך הש"ס ופירוש הדברים שכיון שעל כרחין מוכרח הוא לאתויי סיפא שוב מדייק זה ג"כ מסיפא אף שמפרש ברישא: ועכ"פ עיקר קושיית הגמ' מדמתיר בכבתה מכלל דלא חייש במה דבסיס לפתילה וא"כ אמאי אסור בשעה שדולק ועל זה משני שאין הטעם משום דפתילה הוא דבר איסור דהפתילה לא מיחשב דבר איסור וכמבואר בתוס' לקמן לחלק בין פתילה לשברי פתילה אלא הנח וכו' דכולהו בסיס לשלהבת והשלהבת הוא הדבר האיסור עוד נלע"ד בכונת הש"ס דמקשה מדיוקא מדקתני כבתה אין וכו' דהנה לקמן (דף ק"כ ע"ב) אמרי' נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה לייט עלה רב ומסקינן דבהא אפילו ר"ש מודה דפסיק רישיה וכו' ובשו"ע סי' רע"ז נר שמונח אחורי הדלת אסור לפתוח הדלת כדרכו וכו' וכתב המג"א דט"ס הוא דאעפ"י שפותח בנחת מ"מ הרוח מנשבו ואסור והג"ה זו צריך להיות בסוף הסעיף כשקבוע בדלת עצמה שאוסר משום שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן או מרחיקו דשם אסור רק כדרכו אבל בנחת שרי וכן משמע בגמ' (ד' מו ע"ב) דשרי לטלטל הנר ולא אמרי' שמקרב השמן או מרחיקו ואין איסור בזה אלא משום דהוה בסיס וכו' ע"ש במג"א.

ולפי זה נ"ל דגם הטלטול דנר עצמו לא שרי אלא בנחת אבל כדרכו דרך הילוכו אסור משום מבעיר או מכבה דזה הוה פסיק רישיה אלא דבנחת מותר דלא הוה פסיק רישיה ואף דלפעמים מכבה מחמת הטלטול זה הוה דבר שאינו מתכוין ושרי ולפי זה נוכל לומר דר"ש קאמר כל הנרות מטלטלים אפי' טלטול כדרכו חוץ מן הנר הדולק בשבת אסור כדרכו משום מבעיר ומכבה ולפעמים הוא פסיק רישיה אבל בנחת באמת גם בשעה שדולק שרי.

ולפי זה נוכל לומר דר' יהודה דאוסר נר שהודלק אף אחר שכבה ור"ש דשרי לשיטתייהו אזלי דהנה דבר שיש לו היתר בה"ש בטלטול לא שייך בו מיגו דאיתקצאי לבה"ש שהרי גם בה"ש לא איתקצאי לגמרי וכמו"ש הר"ן בשמעתין במטה שהיה עליה מעות בה"ש אסור דוקא במניח אבל בשכח לא איתקצאי לבה"ש דהרי בצריך למקומו שרי וכמו"ש הר"ן עיי"ש ולפי זה ר"ש לטעמי' בדבר שא"מ שרי וא"כ אפי' בשעה שדולק אין אסור לטלטל רק כדרכו אבל בנחת שרי וא"כ לא שייך מיגו דאיתקצאי לבה"ש שהרי גם בה"ש היה היתר לטלטל בנחת ולכך מותר אחר שכבה לטלטל כדרכו ור"י לטעמי' דדבר שא"מ אסור וא"כ כל זמן שדולק אפי' לטלטל בנחת אסור משום שמא יכבה ואיתקצאי לגמרי בה"ש וממילא איתקצאי לכולי יומא אלא דלפי זה קשה דהרי אי הוה אמר ר"ש היתר הטלטול בנחת אפי' בשעה שדולק רק דמותר דאז לא משכחת כיבוי כלל אבל במה שאמר ההיתר אחר שכבה אכתי לא ידעינן היתר הטלטול בנחת בשעה שהוא דולק דאכתי יש חשש כיבוי ואף ששמענו לר"ש במקום אחר שמתיר דבר שא"מ מ"מ בברייתא זו לא שמענו והי' לו לומר ההיתר טלטולו בעודו דולק בנחת ולא היה צריך

לומר ההיתר אחר שכבה אלא ודאי מדלא אשכח שום היתר כי אם בכבתה ש"מ שבעודו דולק ליכא שום היתר.

וזה כונת הגמ' לקמן דמרישא לא היה יכול להקשות דהוה מוקמינן איסור הטלטול בנר דולק היינו טלטול כדרכו ומשום פסיק רישיה ולהכי דייק מסיפא כבתה אין וכו' מכלל דבלא כבתה ליכא שום היתר אף בנחת דליכא פ"ר ועל זה מקשה והא דבר שא"מ הוא ובזה נלע"ד בכוונת רש"י לעיל (דף מ"ד ע"א) ד"ה חוץ מן הנר וכו' אסור שמא יכבה הנר עכ"ל וכבר דקדקנו לעיל למה נקט רש"י טעמי' דרב יוסף שהוא נדחה ומסקי' טעמא משום בסיס וע' לעיל ובמ"ש כאן יכול להיות קיים טעמי' דרש"י אף לפי המסקנא דהנה הי' קשה לרש"י למה לי סיפא דכבתה מותר הא מוכח מרישא דדוקא בשעה שהוא דולק ולכן פירש רש"י טעמא דרישא משום שמא יכבה והיינו ע"י פסיק רישיה ומיירי בחוזק ואף דהיה יכול לפרש משום מבעיר ג"כ מ"מ סירכא דמשנה דלקמן נקט ולהכי איצטריך סיפא כבתה מותר דוקא כבתה אבל לא כבתה אסור אפילו בנחת: סליק פרק שלישיבמה בהמה דף נ"א ע"ב מתני' במה בהמה יוצאה הא דחשיב אלו ולא קחשיב כל שאר מיני בהמות כמו פרד וחמור וכן חתול לכל מר כדאית ליה אי לת"ק דחנניא במיתני ואי לחנניא בסוגר נלע"ד דודאי כלל הוא דכל אחת יוצאת בזה שמשתמרת ואטו תנא כי רוכלא יחשוב כל מיני בהמה.

אבל חשיב הנהו לפי שגמל יש חילוק בין הזכר לנקבה שזה יוצא באפסר וזה בחטם ולובדקים לפי שהוא חלוק משאר חמורים ששאר חמורים יוצאים באפסר וזה יוצא בפרומביא וסוס בשיר לפי שרצה לומר וכל בעלי השיר וכו' ורצה לומר יוצאים ונמשכים לכל מר כדאית ליה לשמואל יוצאים ונמשכים דוקא לאפוקי כרוכים ולרב הונא שיוצאים כרוכים: ובזה נלע"ד כונת רש"י במשנתנו נאקה דרומי"ל והנה בחטם פי' רש"י בגמ' מפרש ואם כן גם בנאקה היה לו לומר בגמ' מפרש דהרי רש"י עצמו פי' בגמ' מאי נאקה בחטם דתרווייהו בעי מאי נאקה ומאי חטם וע"פ דברינו ניחא דכונת רש"י לפרש מדוע נקטה משנתנו דוקא הני ד' מינין גמל ונאקה ולובדקים וסוס [והוה ליה לפרט כל מיני בהמות וצריך לומר דחשיב הני שיש חילוק באותו מין עצמו וכו"ל ולכך פירש"י פירושו של נאקה שנדע שהוא גמלא נקבה וכפירוש הערוך ואולי במדינתו של רש"י היו קורין לה דרומי"ל.

אלא דקשיא למה לא תנן במשנתנו חמור סתם שאינו לובדקים וכשם שהגמל לפי שיש חילוק במינו בין גמל סתם לנאקה שנאן התנא לתרווייהו דהיינו סתם גמל ונאקה. כן בחמור יש חילוק במינו בין סתם חמור לחמור הבא מלוב.

והוה לי' למיתני תרווייהו וכך הוה ליה להתנא למיתני הגמל והחמור יוצאים באפסר ונאקה בחטם ולובדקים בפרומביא: ואמנם לפי הנראה חמור עכ"פ לא צריך שמירה יותר מגמל ופוק חזי שהב"ח מתיר גמל בפרומביא והרי חמור אסור בפרומביא ואף שהאחרונים הט"ז והמ"א בריש סי' ש"ה חלקו על הב"ח בהך מ"מ עכ"פ הסברא אמת שהגמל צריך שמירה יותר מחמור והרי בברייתא דארבע בהמות קחשיב סוס ופרד וגמל וחמור ומדהתחיל בסוס ש"מ דמלמעלה למטה קחשיב וחשיב חמור באחרונה והקדים גמל לחמור וא"כ שוב לא צריך למיתני חמור במשנתנו שאם גמל יוצא באפסר ומשתמר

בו ק"ו שחמור משתמר באפסר ומותר בו: ולמיחש דהוי נטירא יתירא שאולי חמור לא צריך אפילו אפסר הנה למאן דמתיר נטירא יתירא א"כ לא צריך למימר שאין זה חשש אלא אפילו למאן דאוסר נטירא יתירא ג"כ יש ליישב דהנה רש"י פי' לקמן כרוכים היינו לנוי ובאפסר אשכחן דשייך בו כרוכים שהרי אמרינן לקמן מולאות של בית רבי יוצאות באפסריהן בשבת ובאמת התוס' הקשו על רש"י דהא משמע דלנוי לכ"ע אסור ואני אומר שפרה שא"צ שמירה כלל לכך לא מיחשב לנוי אבל דבר שמשמרת בו אף שהיא שמירה יתירה מ"מ כבר אורחא לצאת בה דבחול ודאי אין קפידא בנטירא יתירא וכיון דאורחא הוא שוב מיחשב לנוי [וע' בר"ן] ואם כן אין חשש בחמור באפסר לכ"ע וגמל באפסר איצטריך דלא תימא שהיא שמירה פחותה ולא מינטרא בי' וא"כ גם נוי אינו: שם ונאקה בחטם ולובדקים בפרומביא הנה לא שמרה משנתנו הסידור של השמירות דממ"נ הוה לי' למיתני או כסדר ממטה למעלה או מלמעלה למטה והתנא כיון שהתחיל באפסר ואזל ממטה למעלה הוה לי' למיתני בתר אפסר פרומביא ושיר ואח"כ חטם שהיא השמירה הגדולה מכולם ולמה הכניס התנא חטם באמצע [וכבר כתבתי לעיל] לתרץ מה שפירש"י נאקה דרומי"ל ולמה לא פי' נאקה מפ' בגמ'.

והנה הפני יהושע כתב דלכך סמך נאקה לגמל משום ששניהם ממין א' זה זכר וזה נקבה ולכך רש"י הוה קשה לי' שינוי הסדר במשנתנו פי' נאקה דרומי"ל דהיינו גמלא כפי' הערוך ומשום דזה הוא לתרץ קושיא לכך פי' פירושו במשנה משא"כ בחטם אין לנו תירוץ על שום קושיא רק להבין פירושו הרחב רש"י וכתב בגמ' מפרש.

עוד נלע"ד דהנה עמ"נ בין אי נימא נטירא יתירתא מותר ובין אי נימא נטירא יתירא אסור ניחא הסדר. דאם נימא נטירא אסור אם כן נאקה וגמל בדיוקא נשנו בין למעלה ובין למטה דהיינו שלא להוסיף ושלא לגרוע בשמירתן אבל לובדקים וסוס נשנו רק שלא להוסיף אבל מותר לגרוע שהרי מותרים גם באפסר ואם נטירא יתירא מותר וא"כ לובדקים וסוס לאו דוקא כלל בין למעלה ובין למטה וגמל ונאקה עכ"פ בדוקא שלא לגרוע לכך הקדים הני שהם בדוקא והניח לאחרונה לובדקים וסוס שאינם בדוקא: גמ' אמר רבב"ח נאקתא חיוורתא בזממא דפרזלי הנה מכאן הוכחתי דבשאר מינים כל אותן מינים שוה דאם גם בשאר מינים יש חילוק בין סתם ובין מורדת אין כאן רבותא דחילוק שבין הני מינים דמשנתנו שיש חילוק באותן מינים שאם במין אחד חילקו בבהמה יחידית שמרדה ק"ו שיש לחלק באותו מין חלוק לגמרי כמו נאקה שחלוקה לגמרי הנקבות מהזכרים וכן לובדקים כל חמורים הבאים מלוב חלוקים משאר חמורים.

ודלא כדעת הסמ"ג והמ"מ המובא בשו"ע סי' ש"ה סעיף ד' ואף דרבותא שהוא בתרא מסיק לקמן בפרה במוסרה במורדת היינו לענין פרה אדומה שאין שום איסור בשעת מעשה ואפילו עבודה גמורה ומשא גמור רשאי להוציא עליה ואין שום איסור בשעת המעשה רק שאח"כ לא יעשנה לפרה אדומה. וא"כ לא שייך לאסור מפני מראית עין דאטו הרואה שהיא במוסרה ידע שאח"כ תקבע לפרה אדומה אבל בשבת יש לאסור מפני מראית עין שהרואה אותה יוצאה בשבת בשמירה יתירה לא ידע שהיא מורדת.

ומה שהביא הפ"י ראייה מסוגיא דלקמן (דף נ"ד) דמקשה וחדא פרה הוה לי' לראב"ע וכתב הפ"י דמאי קושיא ודלמא אף שהיה לו פרות הרבה מ"מ חדא מורדת הויא ואותה

הפרה יצאה ברצועה שבין קרניה אלא ודאי דמורדת גם רבנן מודו דמותר לצאת בה. הנה משם אין ראי' דאולי סוגיא דלקמן היא אליבא דשמואל דאמר לנוי אסור לשמר מותר.

ואם כן על כרחין פרתו של ראב"ע שסיים התנא שלא ברצון חכמים היינו לנוי דלשמר גם לרבנן מותר ולדידי' הקשה וחדא פרה הוה לי' לראב"ע וכו': ואמנם נלע"ד להביא ראייה לדברי סמ"ג והמ"מ ממה דאמר כתנאי וכו' וקשה מנ"ל דחנניא מתיר נטירא יתירא ודלמא בחי' בסוגר במרדה מיירי וחנוניא לא חייש למראית עין וחכמים חיישי למראית עין אבל נטירא יתירא ממש לאותו בהמה אסור לכ"ע אלא ודאי דמורדת ודאי מותר לכ"ע: שם אמר ר"ה בר חייא משמיה דשמואל הלכה כחנוניא ויש להקשות תרתי דשמואל ל"ל דקאמר הלכה כחנוניא וגם קאמר לקמן לנוי אסור ולשמר מותר.

דבשלמא בהך דלנוי אסור לשמר מותר לחוד לא סגי דמהך אין ראייה שפוסק כן שמואל להלכתא דאולי המשנה מפרש כך כי היכי דלא תקשי סתמא דשבת אסתמא דפרה שקשרה במוסרה שהוא סתם משנה בפ"ב דפרה והני שנויי דאמוראי בתראי דמיירי מעיר לעיר או במרדה או שאני פרה דדמי' יקרים לא ס"ל.

אבל איפכא קשה ונימא הלכה כחנוניא לחוד. ולשיטת הרז"ה שיש חילוק בין נטירא יתירא דחנוניא ובין נטירא יתירא דפרה ברצועה שבין קרניה ולהכי סובר הרז"ה שגם רב סובר הלכה כחנוניא עיין בדבריו היה ניחא קצת.

אבל לשיטת שאר הפוסקים דכל נטירא יתירה שוה שנטירא יתירא דחנוניא היינו ממש כמו גמל בחטם. א"כ קשה כיון דאמר שמואל הלכה כחנוניא למה ליה למימר לשמר מותר.

ולפי מ"ש לעיל ניחא דאי הוה אמר הלכה כחנוניא אכתי לא הוה ידעינן דחנוניא מתיר נטירא יתירה והוה מוקמינן פלוגתייהו במרדה דחנוניא לא חייש למראית עין ות"ק חייש למראית עין: אלא דבאמת זה בלא"ה אינו קשיא דהרי אמוראי נינהו דר"ה בר חייא אמר משמיה דשמואל הלכה כחנוניא בר אבין משמיה דשמואל לשיר מותר.

ואיכא למימר דשמואל באמת לא אמר אלא חדא ומר אמר בהך לישנא ומר אמר בהך לישנא: אלא דאיפכא קשיא האיך מ"ד דאמר משמיה דשמואל הלכה כחנוניא קשה. כיון דבאמת מתיר שמואל נטירא יתירא דמוכח ממאי דאמר לשמר מותרא"כ איך אמר משמיה רק הלכה כחנוניא והרי מזה אינו מוכח דמתיר נטירא יתירא דאיכא לפרש פלוגתייהו במרדה.

אלא ודאי מוכח דס"ל [כמו"ש לעיל] דליכא למיטעי בהא דמרדה אי אפשר שיאסרו רבנן: דף נ"ב ע"א גמ' הכי אמר אביך משמיה דשמואל הלכה כחנוניא והקשו הרשב"א והרש"א דלמה לו לרבה בר רב הונא להשיב ללוי מה דאמר שמואל הלכה כחנוניא והלא בעסקיו רעים הוה ליה מרדה וגם לרב מותר ויותר מזה קשה הא רבה בר רב הונא הוי ורב הונא מתלמידיה דרב והרי רב ס"ל דאין הלכה כחנוניא ואיך פשיט ליה רבה בר רב הונא כחנוניא.

והראב"ד באמת הוכיח מזה שהלכה כשמואל ולא כרב והביאו הרשב"א בחידושו ואמנם לפי מ"ש לעיל (דף נ"א) ניחא דבאמת לא השיב לו לפסוק כחנניא אלא בא ליפשוט איבעי' שלו דמרדה מותר גם לענין שבת והוא מדאמר אבוך משמיה דשמואל הלכה כחנניא. וקשה הלא שמואל באמת מתיר נטירא יתירא ולמה אמר הוא משמיה רק הלכה כחנניא שמזה אין להוכיח להתיר נטירא יתירה דהרי איכא לאוקמי במרדה ויותר הוה ליה למימר משמיה דשמואל דלשמר מותר וצריך לומר דגם בחנניא ליכא למיטעי דמיירי במרדה דא"כ לא היה אוסר הת"ק ואם כן מוכח מאבוך דמרדה מותר גם לרב ודוק.

וממילא נדחה גם ראיות הערוך: ובגוף הדבר שפוסק הראב"ד כשמואל ונתקשה הראב"ד בעצמו מהא דאמוראי בתראי דהיינו אביי ורבא ורבינא שפריקו לקמן קושיית הגמ' בקשרה במוסרה פריקו אליבא דרב עיין בדבריו נלע"ד לתרץ שלא יהיה ראיה מהני אמוראי לרב. ואף שהראב"ד בעצמו לא כיון לזה: והנה התוס' בד"ה קשרה וכו' כתבו דהוה מצי לשנויי הא מני חנניא הוא.

ואני אומר דאי חנניא הוא ונטירא יתירא לא הוי משאוי א"כ למה נקט מוסרה דהיינו אפסר ניתני רבותא יותר דהיינו אפי' פרומביא אלא ודאי מוכח דהך תנא ס"ל נטירא יתירא אסור ואפ"ה מתיר מוסרה דס"ל דמוסרה אורחא הוא בפרה. והנה בכרוכים נחלקו שמואל ורב הונא.

ושם ודאי הלכתא כרב הונא כדמסיק דשל בית רבי יוצאים כרוכים בשבת ורש"י פירש כרוכים היינו לנוי והתוס' הקשו דהרי פרה לנוי לכ"ע אסור ואומר אני דמידי דצריך שמירה ואורחא למיזל בזה לשמירה ממילא הוא נוי ג"כ כיון דדרכה לצאת בה הוא נוי משא"כ פרה שאינה צריכה שמירה כלל.

וכמו שפ"י רש"י בהדיא בשמעתין. דפרה מינטרא בלא אחיזה אלא מוליכה לפני' א"כ אפי' מאן דמתיר לשמר היינו דמתיר שמירה יתירה אבל עכ"פ אינו אורחא.

וכיון שאין דרכה לצאת בה תמיד אינו תכשיט ואסור. ולפי זה לפי דעת שהקשה מקשרה במוסרה דמוכח דאורחא דפרה במוסרה לפ"ז אפי' כל דברי רב דאוסר לשמר ונפרש המשנה ולא ברצועה שבין קרניה כשמואל דהיינו לנוי אסור מ"מ לשיטת שמואל ניחא דאיהו אוסר כרוכות.

אבל אכתי קשה לן המשנה עצמה ולא ברצועה שבין קרניה אמאי יהיה אסור אפי' לנוי כיון דדרכה של פרה במוסרה והוצרכו הני אמוראי בתראי לפרש במוליכה מעיר לעיר או במרדה או דשאני פרה אדומה דדמיה יקרין כדי לתרץ הא דרב הונא ולא בשביל שפוסקים כרב ושפיר קם פסק הראב"ד: ועפ"י מ"ש שדבר שמשמרת בו אורחא לצאת בה וממילא הוא לה נוי ותכשיט ומותר אף לנוי נלע"ד דדבר שאותו מין משתמר בו אף שזה הוא עסקיו רעים ולא סגי ליה בשמירה זו מ"מ כיון שמינו סגי להו בשמירה זו מותר גם הוא לצאת בה שעכ"פ נוי הוא לו.

שאותו מין דרכו לצאת בה [ונאקה שהוא גמלא נקבה אסורה באפסר לפי שאין שום גמלא נקבה משתמרת בו ולכן הנקבות דחיוורתא כולם ניכרים והוי כמו מין אחר] ובזה

נלע"ד לתרץ שלש קושיות [עד כאן מצאתי [ובליקוט נמצא עוד ג' קושיות. א' למה לא בעי בהיפוך חמור שעסקיו רעים אם מותר באפסר.

ב' למה אמר רב יוסף ואתי לאתויי ולמה לא אמר משום משוי. ומ"ש הרש"א משום דעז לא בעי נטירא.

הנה הרשב"א כתב להיפוך דעז הוי כפרה מורדת. ג' קושית התוס' אם נטירא יתירא אסור למה לובדקים יוצאים באפסר ויוצא בפרומביא] עד כאן ליקוט: גמ' שם תסתיים דשמואל הוא דאמר לנוי אסור לשמר מותר כ' הרז"ה וז"ל איכא מאן דקשיא לי' דשמואל אדשמואל משום דא"ש הלכה כחנניא ואמר ר"י א"ש מחליפין וכו' ול"נ תרי גווני הוי נטירא יתירתא שאין ב"א עושין כן בחול כלל בשבת הוי משאוי וזה גמל בחטם.

ובהא אפי' שמואל מודה כאסהדותי דקא מסהיד משמיה דריב"י וכל נטירותא יתירתא שמקצת ב"א עושין כן בחול בשבת לא הוי משאוי וזה חתול בסוגר כחנניא. מידי דהוה אלובדקים באפסר ויוצא אף בפרומביא ולא אמרי' משאוי הוא לדברי הכל ובפרה ברצועה שבין קרניה לשמר איפלגו בה רב ושמואל רב מדמי לה לגמל בחטם ושמואל מדמי לחתול בסוגר לחנניא וכו' עכ"ל: והנה מה שהקשו על שיטת הרז"ה דא"כ איך קאמר תסתיים דשמואל הוא דאמר לשמר מותר.

דאתמר ר"ה ב"ח א"ש הלכה כחנניא ולשיטת הרז"ה קשה ואכתי דלמא סובר שמואל דפרה ברצועה היא נטירא יתירא יותר מחתול בסוגר וכדס"ל באמת להרז"ה אליבא דרב נלע"ד לתרץ דאי ס"ד דשמואל אמר לנוי ולשמר אסור וא"כ רב קאמר לשמר מותר ואם כן על כרחין גם רב ס"ל הלכה כחנניא דאי ס"ד דס"ל כת"ק אם כן אם אוסר חי' בסוגר ק"ו שאוסר פרה ברצועה אלא ודאי דגם רב ס"ל הלכה כחנניא והא ודאי דבאיסורא יותר סמכינן על רב מעל שמואל ואם כן למה אמר ר"ה ב"ח משמי' דשמואל הלכה כחנניא יותר עדיף ה"ל לומר משמי' דרב הלכה כחנניא אלא דבאמת שמואל הוא דאמר לשמר מותר.

אבל רב אמר בין לנוי ובין לשמר אסור: ומה שהקשו עוד על שיטת הרז"ה דאם כן איך קאמר לעיל כתנא והרי לשיטת הרז"ה גמל בחטם גם חנניא מודה דאסור. נלע"ד ג"כ לתרץ והנה הרי"ף והרא"ש כתבו דהך תנא לובדקים וגמל יוצאים באפסר הוא למיפשט האיבעי' דנטירא יתירא אסור ולאסור גמל בחטם אתי, וכבר נתקשו מדבריהם כל מפרשי הש"ס.

דמאי אולמא הך ברייתא מהך דד' בהמות דדחינן דדלמא לאסור נאקה באפסר אתי: ומלבד קושיא זו קשה איך שייך למיפשט מברייתא דבר שהוא מחלוקת תנאים. ומאי אולמא דהך ברייתא מת"ק דחנניא.

ואמרתי שע"י ברייתא זו אתי למיפשט מסתם משנה. דהא ודאי אף דנטירא יתירא תנאי הוא מ"מ הך דלובדקים באפסר לא אשכחן פלוגתא וא"כ קשה משנתנו דתנן ולובדקים בפרומביא ניתני רבותא יותר דלובדקים מותר באפסר וצריך לומר דקמ"ל פרומביא לרבותא להך גיסא דלא נימא דדוקא אפסר מותר אבל פרומביא אסור משום נטירא יתירא וקשה אי לרבותא להך גיסא א"כ ניתני לובדקי' בחטם.

אלא ודאי דבחטם באמת הוה נטירא יתירא ואסור ואם כן פשיטא לי' ע"י בריית' זו ממשנתנו לאסור לובדקי' בחטם וק"ו שגמל אסור בחט': אלא דקשה דא"כ ל"ל ברייתא זו הא גם מברייתא דד' בהמות הוה מצי למיפשט ממשנתנו. דהרי ברייתא מתיר סוס באפסר וא"כ קשה למה תנן במשנתנו וסוס בשיר שהיא שמירה יותר מאפסר.

כמבואר ברמב"ם ובחידושי הרשב"א ולמה לא תנן רבותא יותר שסוס מותר באפסר וצריך ג"כ לומר דנקט שיר לרבותא דלא הוי נטירא יתירה וא"כ קשה ניתני רבותא עוד יותר דסוס מותר בחטם אלא ודאי דבחטם באמת אסור משום נטירא יתירא וכנ"ל יש לומר דמסוס בשיר אין ראייה דיש לומר דלהכי נקט סוס בשיר משום דבעי למיתני וכל בעלי השיר וכו'.

ולמיתני יוצאין ונמשכין לכל מר כדאית ליה לשמואל דוקא נמשכין ולמעוטי כרוכים ולרב הונא להתיר כרוכים וכן משום דבעי למיתני ומזין עליהם וכו' וכל זה לא שייך בחטם: שאינו בא מנוי אדם לנוי בהמה ואולי גם שאדם מושך בהם בהמתו דקאמר לקמן ע"ב לא שייך בחטם: ובזה תירצתי ג"כ מה דלא שמרה המשנה סידור של השמירות כמו שדקדקנו לעיל במתני' אבל לפמ"ש כאן בלא"ה ניחא דסוס בשיר רוצה לסמוך לכל בעלי השיר ולהאריך בה בדיני טומאה וטהרה.

לכך הניחו באחרונה ולובדקים סמך לסוס ששניהם בשמירה ממוצע יותר מאפסר ופחות מחטם. עוד נלע"ד דהך תנא למיפשט הבעיא אתי משום דהך תנא מתיר לובדקים באפסר וסוס כבר שנינו לעיל דמותר באפסר והנה זה פשוט דפרומביא עכ"פ שמירה מעולה כמו שיר ואולי יותר משיר שהרי פלפלו הפוסקים אם סוס מותר בפרומביא והרא"ש כתב דסוס יוצא ברסן דרסן שלנו כמו שיר שלהם דלדידן נטירותא דסוס ברסן ורסן היינו פרומביא כמפורש בפ"ה המשנה להרמב"ם וכמבואר בשו"ע ריש סי' ש"ה ובמג"א ס"ק ב' ומכל אלו נראה דפרומביא הוא קצת יותר משיר ולהכי כתב הרא"ש דלדידן נטירותא דסוס ברסן.

וא"כ על כרחין לובדקים מותר בשיר מדמותר באפסר ובפרומביא ק"ו שמותר בשיר שהיא ממוצע בין אפסר לפרומביא ואס"ד דנטירא יתירא מותר א"כ סוס מותר בפרומביא בודאי ולמהלא כללה המשנה לובדקים לסוס בחד בבא ונימא הלובדקים והסוס יוצאים בפרומביא או בשיר ולשיטת רש"י דפי' כרוכים לנוי הקשו התוס' דהרי ברצועה שבין קרניה לכ"ע אסור לנוי ל לרב ובין לשמואל והר"ן תירץ שיש בהמות שדרכן גם בחול לנוי וא"כ לכך לא כללה ללובדקים בשיר משום דבעי למימר יוצאים בשיר והיינו כרוכים ואולי לובדקים אין דרכן גם בחול לנוי.

וכל זה לרב הונא דיוצאים כרוכים אבל לשמואל יוצאים נמשכים אם כן הדרא קושיא לדוכתא ונכללילי' בחד וצריך לומר לדידיה באמת חד מהני אסור או דלובדקים] אסור בשיר משום שהיא שמירה פחותה או שסוס אסור בפרומביא משום נטירא יתירא. ועד כאן לא התירו הפוסקים סוס ברסן אלא סוסים שלנו שדרכם אף בחול כן ואם סוס אסור בפרומביא משום נטירא יתירא ק"ו שנאקה אסורה באפסר דשמירה פחותה יותר מדאי ודאי יותר אסור משמירה מעולה וכדחזינן דבהא אמר לא תיבעי לך ובהא מיבעי' לי'

וק"ו אם נפרש דלהכי לא כלל לובדקים והוה משום דלובדקים אסור בשיר ק"ו דנאקה אסורה באפסר.

נמצא דבכל גווני מוכח לאסור נאקה באפסר אבל נטירא יתירא שפיר מספקא לי' משום דאולי הא דלא כלל לסוס ולובדקים הוא לאסור לובדקים בשיר משום שמירה פחותה אבל סוס בפרומביא שהוא שמירה יתירה מותר וכדשנינו בברייתא ד' בהמות יוצאים באפסר ומותר לובדקים באפסר משום דגם זה אורחי' וכמו"ש התוס' א"כ ק"ו שמותר בשיר א"כ על כרחין משנתינו לאסור סוס בפרומביא וממילא מוכח דק"ו דגמל אסור בחטם.

ומה דדחי בגמ' לא למעוטי נאקה באפסר לא מדברי שמואל אלא סתם גמ' דחה זה לדידן דקיי"ל כרב הונא דיוצאים כרוכים וא"כ בלא"ה לא קשיא דניכלליה ללובדקים בהדי סוס וכנ"ל. ובזה יתורץ קושיית התוס' בד"ה אדרבא תסתיים וכו' תימא לרשב"א וכו' ולדידי ניחא דודאי מה דדחי לא למעוטי נאקה באפסר ודאי אינן מדברי שמואל.

דלשמואל מוכח מהך דד' בהמות לאסור אפי' סוס בפרומביא. ובזה ניחא מה דקאמר מחלפים לפני רבי של זו בזו ופי' רש"י שהאיבעי' הוא על שניהם דהיינו נאקה באפסר וגמל בחטם וק"ו לגירסת הרי"ף של זו בזו ושל זו בזו מהו ואח"כ קאמר נאקה באפסר לא תיבעי לך.

ולדידי ניחא דמחלפין לפני רבי באמת על תרווייהו מספקא להו. דרבי לשיטתו דמולאות של בית רבי יוצאות באפסריהן כרוכים וא"כ להכי לא כללה המשנה לובדקים עם סוס וכנ"ל אבל מרא דשמעתא כאן הוא רב יהודה אמר שמואל וקאמר רב יהודה נאקה באפסר לא תיבעי לך ל"ך דייקא דלדידך דאסרת עכ"פ מוכח לאסור נאקה באפסר: ובזה ניחא מאי דמסיק לא למעוטי נאקה באפסר ונתקשו הרמב"ן והרשב"א דכל זה הוא מימרא שאינה צריכה שהרי כבר אמר לא תיבעי לך וא"כ בלא"ה ידעינן זה ולדידי ניחא דמתחלה לא מצד הסברא קפשיט לה אלא מצד ההוכחה ממשנתינו ולשיטת שמואל וכבר כתבתי דהך דיחוי לא למעוטי נאקה באפסר הוא לשיטת רב הונא ואינו מוכח ממשנתינו אפי' לאסור נאקה באפסר ובא ר' יוסי לומר ד' בהמות לאסור נאקה באפסר: והנה לפי זה במתניתא דתני לובדקים וגמל יוצאים באפסר קשה למה לא כללה המשנה גמל ולובדקים בחד וניתני הגמל והלובדקים יוצאים באפסר או בפרומביא.

אלא ודאי דבאמת גמל אסור בפרומביא וק"ו שאסור בחטם. ואולי זהו כוונת הרי"ף והרא"ש שמהך ברייתא שפיר איפשוט לאסור נטירא יתירא מוכח כאן לאסור גמל אפי' בפרומביא ומה שסיימו הרי"ף והרא"ש בתר הך תנא באפסר אין בחטם לא משום לובדקים נקט חטם אבל גמל אפילו פרומביא אסור.

ועכ"פ יצא לנו שמוכח מזה לאסור גמל בפרומביא וגמל בפרומביא הוא דומה לחי' בסוגר לדברי הרז"ה ששני מיני נטירא הם ועל זה מסיק כתנאי אבל על גמל בחטם באמת לא שייך כתנאי: שם או יוצאין כרוכין או נמשכין לפמ"ש לעיל במתני' דלהכי לא תנן ג"כ חמור באפסר משום דממילא ידעינן דמותר למ"ד דנטירא יתירא מותר.

ולמאן דאוסר מ"מ כיון שמשמרת בו אף שהיא שמירה יתירה מ"מ נוי הוא כיון דאורחא לצאת בחול ע"ש נוכל לפרש ג"כ פלוגתא דר"ה ושמואל דרב הונא דהוא מתלמידי דרב ואוסר נטירא יתירא וקשיא למה לא תנן במשנתנו חמור באפסר ק"ו מגמל ליכא דאולי לגבי חמור הוה נטירא יתירא לכך לשיטתו אומר דכרוכים מותר והיינו לנוי נמי מותר אבל שמואל לשיטתו דנטירא יתירא מותר ובלא"ה ניחא מה דלא תני חמור משום דהוא ק"ו מגמל ולכך אומר כרוכים לימשך: ליקוט [דף נ"א ע"ב רש"י ד"ה לאו למעוטי גמל בחטם וה"ק ד' בהמות וכו' כונתו דליכא לפרש דד' בהמות הללו אינם יוצאים רק באפסר דהא חזינן סוס יוצא בשיר אמנם כונתו ע"פ דברי הרז"ה דמעט תוס' שמירה לא דקדקו חכמים ולכך פירש"י דד' בהמות משתמרים באפסר ולכך ממילא אסורים בחטם דמשמירה דאפסר לשמירה דחטם הוא הפרש גדול]: סליק פרק במה בהמה פרק ששי במה אשה יוצאה דף נ"ז ע"ב א"ר ינאי כבול זה איני יודע מהו אי כבלא דעבדא תנן וכו'.

יש לדקדק דאי כבלא דעבדא תנן איך שייך למחשבי' טפי בהדי תכשיטי נשים ובתוס' ד"ה אי כבלא דעבדא וכו' נדחקו בזה. והנלע"ד דודאי הרב עושה חותם לעבד כדי שיהי' ניכר שהוא עבדו וגם להכניעו להעבד אבל שיעשה העבד לעצמו צריך איזו סברא דלמאי יעשה דבר בזיון לעצמו ורציתי לומר שכונת העבד כאשר יראו אותו הולך בלא ציצית ובלא תפילין וכן אינו עושה שום מ"ע שהזמ"ג ולא יכירו שהוא עבד ויחשדוהו שהוא רשע לכך נושא סי' עבדות להציל א"ע מחשד וכל זה שייך בעבד אבל בשפחה הרי היא לענין מצות כישראלית וליכא שום סברה שתעשה לעצמה סימן שפחות.

ותמיד לא שייך בה חותם כי אם מה שיעשה לה רבה. וכונת המשנה להורות דאפילו עשה לה רבה ג"כ אסור ואי הוה תני גבי עבד הוה מוקמינן דוקא עבד איהו לנפשיה וכדמוכח לקמן במימרי' דשמואל (דף נ"ח ע"א) דיותר יש לגזור בעביד לנפשיה והוה אמינא דבעביד לי' רבו מותר דלא חיישינן כלל דלמא מיפסיק וקמ"ל תנא גבי שפחה להורות דאפילו עבד רבה ג"כ אסור.

אלא דחייש דשמואל מוקי בכבלא דעבדא ומוקי משנתנו בעביד לנפשיה וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' למה נזכר כבול באשה ולא באיש: ולכן נלע"ד דסתם חותם שעושים לעבד הוא בכסותו לפי שאין דרך האיש לישא על הצואר שום דבר וסתם חותם של שפחה הוא על הצואר לפי שדרך האשה לישא תכשיטין על הצואר תולים לה גם החותם על הצואר ואף שזה אינו לנוי ותכשיט מ"מ כבר רגילות לשאת לתלות על הצואר דרך מלבוש.

ועוד שהוא שנוי בין שאר תכשיטין והם על הצואר כגון קטלא ועיר של זהב וא"כ גם זה דומיא דידהו ומתני' קמ"ל דאפי' על הצואר אסור לכך שנתה משנתנו כבול באשה. ואף דגם בעבד לפעמים נושא על הצואר וכדאמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו וכו' מ"מ לא שכיחא כ"כ ובזה א"ש קושית הגמ' לקמן דמקשה מי אמר שמואל הכי וכו' ומאי קושיא ודלמא גם משנתנו בחותם שבכסות מיירי ולפי מ"ש ניחא דא"כ למה נשנית גבי אשה ולקמן יבואר עוד ע"ש: שם א"ר אבוה מסתברא כמ"ד כיפה של צמר תנן ותנ"ה יוצאה אשה וכו' הנה מתחילה לא נסתפק מה נקרא כבול כי זה ברור שכיפה

נקרא כבול וגם כבלא נקרא כבול אבל ספיקאשלו מאיזה כבול מיירי משנתנו וא"כ מאי ראייה מייתי מהך ברייתא והלא הך ברייתא במחלוקת שנויה ואכתי דלמא משנתנו כרשב"א אתי' וכבול היינו הך דוקא כבלא דעבדא אבל כירה שפיר דמי ונלע"ד דהנה ר' אבוה אמר מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר ותנ"ה משמע שמסתברא היא סברא מעצמה בלי התנ"ה ומסברא הוא משום דבשלמא כיפה של צמר שייך למיתני באשה אבל כבלא דעבדא לא שייך דוקא באשה וכמו שהקשו באמת התוס' והוצרכו לדחוק שהוא משום איידי דבעי למיתני סיפא כבול ופיאה נכרית וכו' ולכן אמר ר' אבוהו דמסתברא כמ"ד כיפה של צמר ואז ניחא המשנה מצד עצמה וא"צ לומר איידי והנה למ"ד כבלא דעבדא והיא גופה קשיא כיון דגם כיפה מיקרי כבול מי דחקו ליכנס בפירצה דחוקה ולומר שכוונת המשנה על כבלא דעבדא ולא על כיפה וצריך לומר שאיהו סבר שאין שום סברה לאסור כיפה של צמר כלל ועל זה מביא ר' אבוהו תנ"ה וכו' ואשכחן עכ"פ ת"ק דברייתא דאוסר כיפה של צמר.

אלא שיש לפנינו ב' דרכים. או דמשנתנו כת"ק ומיירי בכיפה או דמשנתנו כרשב"א ומיירי בכבלא דעבדא וכיון שהברירה חפשית בידינו א"כ שוב מסתברא דכיפה של צמר וכו' ושייך שפיר בלי דוחק גבי אשה וע' עוד בסמוך.

שם רשב"א אף בכבול לרה"ר הלשון דחוק מאי אף והלא רק בכבול מתיר ובהגהות שבריש מכילתין הוגה בכבול אף לרה"ר ואני אומר שהפירוש הוא ע"פ מה שהקשה הרשב"א בחידושו בשם רמב"ן מאי טעמא דת"ק דאוסר והלא תחת השבכה הוא ומ"ש מטוטפת וסרביטין הקבועין בשבכה ותירץ הרמב"ן דהכיפה אינה כולה תחת השבכה וכו' עיין שם.

ואני אומר יש כיפה שהיא כולה תחת השבכה ויש שלפעמים קצתה מגולה ות"ק לא חילק שאם תתיר את זו לפעמים תהי' מקצתה מגולה וג"כ תלך בה ורשב"א חילק בין כיפה לכיפה וקאמר אף בכיפה לרה"ר לומר שאף כיפה יש שמותר לרה"ר וקאמר כלל על זה דהיינו כל שהוא למטה וכו' ולפי זה גם לרשב"א יש עכ"פ כיפה שאסורה ובלא"ה ניחא התנ"ה דאפילו לרשב"א שפיר מסתברא בכיפה של צמר משום דמתני' בתכשיטי אשה מסתמא איירי: רש"י ד"ה אי כבלא דעבדא חותם שעושים לעבד בכסותו לסי' הוכחה שהוא עבד וכו' והוא תמוה דהוא נגד דברי הגמ' דמוקי משנתנו בעביד איהו לנפשיה ואסור גם בשל צואר ולענד"נ משום דקשיא ליה לרש"י דר' ינאי קאמר אי כבלא דעבדא תנן אבל כיפה של צמר שפיר דמי או כיפה של צמר תנן וכ"ש כבלא דעבדא ולכאורה יותר הוה לי' לספוקי דאי כיפה של צמר תנן דוקא כיפה לא אסרו כי אם ברה"ר אבל כבלא אסור אפי' בחצר.

וכאשר באמת נדחקו התוס' למה יהיה מותר בחצר עיין בדבריהם בד"ה אי כבלא דעבדא וכו' וצריך לומר כסברת הרשב"א דהרי כל אותן שאסרו בחצר הוא משום גזירה שמא יצא ברה"ר אבל חותם עבדים שגנאי הוא לו ועל כרחו הוא נושא כל שאתה מצריכו להסירו נהנה הוא וזכור הוא ואינו שוכח וסובר ר' ינאי שאין שום מקום להסתפק בזה כלל לאסרו בחצר שאין שום מקום טעם לגזור בזה חצר אטו שיצא בו גם לרה"ר וכל זה שייך בעביד לי' רבו א"כ על כרחו הוא נושא וכל שאתה מכריחו להסירו נהנה הוא

אבל בעביד איהו לנפשיה אינו נהנה בהסרתו שהרי ברצונו נושאו ובבלי הכרח הוא עביד לנפשיה ושפיר יש מקום לגזור גם בחצר וא"כ למה לא אמר ר' ינאי אבל כבול אף בחצר אסור אלא ודאי שר' ינאי מיירי בעביד ליה רבו ולא מיירי בעביד לנפשיה וא"כ על כרחין דבכסותו מיירי דבציוארו מותר בעביד ליה רבו וכמימרי' דשמואל ולכך פירש"י שעושים לעבדים בכסותן [וע"ע בדברי תוס' מה שיש לדקדק ע"ז ושם יפורש בדרך אחר].

תוס' ד"ה אי כבלא דעבדא תנן וכו' ולקמן דפירש"י דבכיפה מודו כ"ע דכבול הוא כיפה של צמר קשה לר"י דהא משמע הכא למ"ד כבלא דעבדא תנן שרי כיפה של צמר אפילו לרה"ר עכ"ל ואני אומר שמה דאמר אי כבלא דעבדא תנן אבל כיפה של צמר ש"ד היינו שיש כיפה של צמר ששפיר דמי ולכך לא מוקמינן משנתינו בכיפה משום דסתמא קתני ומ"ד כיפה היינו שבאמת כולם אסורים וכת"ק וכספיקו דר' ינאי אם משנתינו כת"ק או כרשב"א וכמוש"ל בגמ' וא"כ שפיר פירש"י דסיפא בכיפה מיירי לכ"ע והיינו באותו שלכ"ע אסור לר"ה ואם תאמר הרי גם סיפא תנן סתמא כבול ולא חילק.

יש לומר דסיפא לאו לאסור מתני' אלא להתיר בחצר והרי עכ"פ אמת הוא שכלם מותרים בחצר ואף שלמ"ד כבלא וכו' יש כיפה שמותרת ג"כ ברה"ר מ"מ הרי בחצר ודאי מותר וא"כ שייך למיתני סתמא שהרי בענין ההיתר כולם מותרים ואין חילוק אלא לענין הדיוק דדייקינן לחצר ולא לרה"ר ולכך סתם ותני כבול משא"כ ברישא אי ס"ד דכבול היינו כיפה של צמר לא היה לו לסתום שהרי יש כיפה שמותר אפילו לרה"ר ולכך פירש שמואל דכבלא דעבדא תנן: בא"ד דהא משמע הכא וכו' שרי כיפה של צמר אפילו לרה"ר והק' הרש"א דטפי ה"ל לאקשוויי מהך מתני' דהתם למאי דפירש"י דבכבול של כיפה דוקא איירי לכ"ע דשרי בחצר אבל בכבלא דעבדא לכ"ע אסור אף בחצר.

ובמתני' דהכא קתני למאן דמפרש לה בכבלא דעבדא דדוקא בר"ה אסור ולא בחצר למאן ולפי מ"ש לעיל בדברי רש"י דלהכי לא מספקא ליה לר' ינאי בכבלא דעבדא לאסור אף בחצר דהא כיון דגנאי הוא לו ועל כרחו הוא נושאו כל שאתה מצריכו להסירו נהנה הוא ואינו שוכח וא"כ לק"מ קושית הרש"א דהרי זה לשון רש"י שם בדף ס"ד ע"ב במשנה בד"ה לחצר אכבול ואפיאה נכרית קאי דאסרי לעיל למיפק ברה"ר ואיצטריך לאשמועי' דבחצר מותר וכבול דסיפא דמתני' לא איפלגו בה אמוראי דלכ"ע כיפה של צמר והנה אין הכונה כמו שהבין הרש"א דלהכי פי' רש"י דלכ"ע כיפה משום דכבלא אסור גם בחצר אלא נהפוך הוא דעל מה שכתב רש"י דאיצטריך לאשמועי' דבחצר מותר על זה סיים רש"י דכבול שהוצרך לומר שהוא מותר בחצר מכלל שהיה איזה סברא לגזור שמא יצא מחצר לרה"ר לא נחלקו בו דודאי כיפה תנן ובזה היה מצד הסברא לומר דגזרינן גם בחצר והוצרך התנא לפרש ההיתר בפירוש אבל בכבלא דעבדא ההיתר הוא משנה שאינה צריכה דודאי מותר בחצר שאין מקום בזה לגזור שמא יצא ברה"ר שהרי נהנה הוא בהסרתו וכסברת הרשב"א לעיל.

וכדמוכח מדברי ר' ינאי שלא נסתפק כלל לאסור כבלא גם בחצר אלא דעדיין יקשה לפי מאי דפירשתי לעיל בדברי רש"י דלהכי מוקי רש"י בדברי ר' ינאי בעביד ליה רבו ולא

בעביד לנפשיה דכיון דאינו נהנה בהסרתו שהרי ברצונו נושאו ובבלי הכרח הוא עביד לנפשי' ושפיר יש מקום לגזור גם בחצר וא"כ למה לא אמר ר' ינאי אבל כבול אף בחצר אסור.

א"כ קשה לשמואל דמוקי משנתינו בעביד לנפשיה ואפ"ה אינו אסור רק ברה"ר וכמפורש במשנה ולרש"י זה אינו דבר פשוט כ"כ להתיר וכמוש"ל וא"כ לשמואל שפיר נוכל לפרש גם כבול דסיפא בכבלא דעבדא ושפיר איצטריך לפרש ההיתר בחצר בעביד לנפשיה וא"כ איך כתב רש"י דלא נחלקו בו תמורת דכיפה של צמר הוא והרי שמואל שפיר חלוק הוא ומוקי גם סיפא בכבלא דעבדא: ונלע"ד כוונה אחרת בדברי רש"י דלעיל דפי' בדברי ר' ינאי בחותם שעושים בכסותן ויפורש ג"כ דברי הגמ' לקמן מי אמר שמואל הכי וכו' וכבר דקדקנו לעיל דמאי קושיא ודלמא גם משנתינו בחותם שבכסות מיירי ואומר אני דמה דאמר ר' ינאי דאי כבלא דעבדא תנן כיפה של צמר שפיר דמי וכן מה דאמר אי כיפה תנן וכ"ש כבלא דעבדא דמשמע דעכ"פ כבלא דעבדא חמיר יותר מכיפה של צמר כל זה שייך בכסות דאית בי' תרתי חששות.

חדא שמא יטלנו ויביאנו וחדא שמא יקפל הבגד אבל בחותם שבצווארו דלא שייך בו חשש קיפול ואין בו חשש שמא יטלנו ד' אמות ברה"ר הוא שוה לכיפה של צמר. והנה בדברי שמואל דלא סיים בדבריו אבל כיפה של צמר שפיר דמי לגירסת רש"י דלא גרס לעיל בריש סוגיין הך איתמר רב אמר וכו' וכדמוכח מרש"י דפירש בדברי שמואל דפליג על ר' אבוה והנה היא גופה טעמא בעי למה לא סיים שמואל אבל כיפה שפיר דמי אלא ודאי דשמואל דמוקי בכבלא דעבדא מיירי גם בשל צוואר וזה הוא שוה לכיפה של צמר ומקשה שפיר ומי אמר שמואל וכו' ולפי זה ר' ינאי דסיים בדבריו אבל כיפה שפיר דמי על כרחין דמיירי בשל כסותו שזה חמיר יותר מכיפה של צמר ושפיר פי' רש"י בדברי ר' ינאי שעושים בכסותן: ובזה מתורץ ג"כ קושיית תוס' על פירש"י דבכבול דסיפא כ"ע מודו דכיפה של צמר דהא הכא משמע דלמ"ד כבלא דעבדא שרי כיפה של צמר אפילו לרה"ר והנה באמת לא כחזרש"י לקמן כ"ע מודו סתם אבל זה לשון רש"י וכבול דסיפא דמתני' לא איפלגו בה אמוראי דלכ"ע כיפה של צמר.

והנה אמוראי דפליגי בסוגיין המה ר' אבוה ושמואל וכן פירש רש"י להדיא בדברי שמואל דפליג על ר' אבוה אבל ר' ינאי לא שייך למחשביה בפלוגתא שר' ינאי מסתפק ולא החליט לשום צד וא"כ רש"י דפי' לקמן לא איפלגו בה אמוראי כונתו על שמואל ור' אבוה ועליהם סיים דכ"ע דכיפה של צמר תנן ובדברי שמואל באמת לא סיים אבל כיפה של צמר שפיר דמי: וא"ת א"כ דלשמואל ג"כ כיפה של צמר אסור א"כ במה חולק על ר' אבוה י"ל דבהא פליגי דר"א אמר כיפה תנן וק"ו כבלא דר"א על ספיקו דר' ינאי קאי וא"כ ליכא ק"ו רק על כתית וכמו שכתבתי.

אבל בשל צוואר מותר אפילו בעביד לנפשיה ושמואל אומר כבלא תנן שמפרש משנתינו גם בשל צוואר: דף נ"ה ע"א גמ' ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל יוצא העבד בחותם שבכסותו וכו' עיין מ"ש לעיל בפ"י קושיית הגמ'. ואמנם אכתי קשה דאף דמוכח דמיירי בצוואר מ"מ דלמא מיירי בשל מתכות ומי דחקו לאוקמי בעביד לנפשיה: ונלע"ד דהנה שמואל דאמר דכבלא דעבדא תנן קשה מי דחקו דאפילו תימא דסבר הלכה כרשב"א

דבכיפה של צמר איירי ורצה לאוקמי סתם משנה אליבא דהילכתא הרי גם לרשב"א משכחת לה כבול האסור מוש"ל דלהכי קאמר רשב"א אף בכבול לומר דיש חילוק בין כיפה לכיפה ויש כיפה שמותר אף בר"ה דהיינו כל שהוא למטה מן השבכה וכו'.

ונראה דטעמא דשמואל משום דאיהו סובר כרשב"א וכיון דמשנתינו סתמא קתני ולא בכבול ולא חילק משמע דכל כבול אסור מכלל דלא איירי בכיפה דאי בכיפה הי' לו לחלק בין למעלה משבכה ובין כולה למטה. ובזה א"ש קושית הש"ס ומי אמר שמואל הכי והא"ש יוצא העבד בחותם שבצווארו וכו' וכיון דכל עיקר טעמי' דשמואל דקאמר כבלא דעבדא תנן ולא מוקי משנתינו בכיפה משום דבכיפה יש חילוק ומשנתינו סתמא ולא בכבול ואי ס"ד דגם בכבלא דעבדא יש חילוק בין של צוואר ובין בכסותו א"כ תו אין שום ייתור במה דמוקי בכבלא דעבדא ועדיפא ה"ל לאוקמי משנתינו בכיפה דבנשים קיימינן ומתרין הא דעביד איהו לנפשיה ובזה באמת אין חילוק דבכל גווני אסור ולכך מוקי בכבלא דעבדא.

ואף שאכתי יש חילוק בין עביד לנפשיה ובין עביד לי' רבו מ"מ משנתינו סתמא בעביד לנפשיה מיירי דומיא דכל הני דמשנתנו דמיירי במה דליכא אימתא דאדון בהסרתם ולכך לא מוקי לי' בעביד לי' רבו ובשל מתכות משום דאכתי יש חילוק בין כבול של מתכות ובין של טיט ומשנתנו סתמא ותני לאסור.

ובזה נבין דעת קדושים של הרי"ף שהביא רק מסקנא דסוגיא לחלק בין של מתכות לשל טיט כדמשני לקמן ארומיא דברייתות ולא הביא חילוק בין עביד לנפשיה ובין עביד לי' רבו דבעביד לנפשיה אפי' של טיט ושל צוואר אסור. והנלע"ד בזה דבזה פליגי רב ושמואל דרב מוקי משנתנו בכיפה ושמואל מוקי בכבלא דעבדא.

ולכאורה הרי זה הוא פלוגתא דתנאי דברייתא שהביא ר' אבוה ורב כת"ק ושמואל כרשב"א והוה ליה להש"ס לקבוע פלוגתייהו אהך ברייתא ונימא רב הלכה כת"ק ושמואל הלכה כרשב"א ולכן נלענ"ד דבין רב ובין שמואל בהא קיימי בחדא שיטתא דהיינו שיש כיפה שאסורה ויש שמותרת והיינו אם כולה תהה השבכה מותרת ואם מקצתה מגולה אסורה וכדברי הרמב"ן וא"כ או דנימא דפלוגתייהו דת"ק ורשב"א במקצתה מגולה וכסברת הרמב"ן ואז רב ושמואל כת"ק קיימי או דנימא להיפוך שהת"ק אוסר גם בכולה תחת השבכה משום שאינו רוצה לחלק בין כיפה לכיפה ורשב"א מתיר דוקא בכולה תחת השבכה.

וכמו שכתבתי אני לעיל וקיימי רב ושמואל כרשב"א ואמנם פלוגתייהו בכבלא דעבדא. רב סבר דאפי' בעביד לנפשיה ג"כ מותר בשל טיט ובשל צוואר דבכוונה אינו פוסקו וכמו שהזכירו התוס' סברא זו בד"ה במאי אוקמי' וא"כ אפי' נוקמא בכבלא דעבדא אין לנו ייתור דאכתי יש חילוק בין כבול לכבול וא"כ יותר ניחא לאוקמי בכבול דכיפה שהרי משנתנו בנשים קאי ושמואל סובר דבעביד לנפשיה אסור אפילו של צוואר ושל טיט לכך מוקי בכבלא דעבדא כדי שלא נימא דמשנתנו מחלקת דאם כן לא הוי לי' למיסתם: ובזה נבין מה דאמר לקמן ברומיא דהני תרתי ברייתות דתני חדא יוצא העבד בחותם שבצווארו ותניא אידך לא בחותם שבצווארו ולא בחותם שבכסותו.

וקאמר לימא הא דעביד ליה רבו והא דעביד איהו לנפשיה. ולכאורה יפלא ומה זו התמיה ולמה לא נימא הכי והלא כבר תירץ כן לעיל ומה חסר לו לתרוצי גם רומיא דברייתות כן.

ולפי מ"ש ניחא דא"כ מוכח דבר זה מברייתא דעביד לנפשיה בכל גווני אסור א"כ קשה על רב למה מוקי משנתנו בכיפה והרי עדיף לאוקמי בכבלא דעבדא דאסור בכל גווני בעביד לנפשיה. ועל זה אידי ואידי דעביד ליה רבו ולא קשיא כאן בשל מתכות בשל טיט בשל צוואר בכל גווני שרי אפי' עבד לנפשיה.

וכיון דדבר זה בעבד לנפשיה פלוגתא דרב ושמואל הוא ולרב אין חילוק בין עביד ליה רבו ובין עביד איהו והלכה כרב באיסורי לכך השמיט הרי"ף חילוק זה ולא הביא רק החילוק שבין מתכות לטיט ולקמן בסמוך יבואר עוד כוונת הרי"ף ובדרך אחר: שם וכי הא דאמר ליה שמואל לר"ח ב"ש כולהו רבנן כו' לא ליפקו בסרבלי חתימי לבר מינך דלא קפדי עלך דבי ריש גלותא וקשה לפי מאי דמחלק שמואל בין עביד איהו לנפשיה [ובין עביד ליה רבו] ובעביד איהו לנפשיה חמיר יותר דאפילו בשל צוואר ובשל טיט אסור משום דגזרינן שמא יטלנו בידים שאין עליו מורא הרב כיון דעביד איהו לנפשיה א"כ איך קאמר ליה כולהו וכו' לא ליפקו בסרבלי וכו' לבר מינך דלא קפדי עלך דבי ריש גלותא אדרבה כיון דלא קפדי ראוי לאסור יותר ויותר אצלו מכולהו שאר רבנן דבכולהו רק החשש דילמא מיפסק ובדידיה החשש שמא יטלנו בידים דאיהו כיון דלא קפדי עליו דינו ממש כעביד לנפשיה: בשלמא לפירוש רבינו האי שזה דבי ריש גלותא אינו סימן עבדות רק סימן שנתן המכס א"כ מהי תיתי יטלנו שהרי אינו שום חרפה לו שיטלנו והחשש רק שיפול מהסודר ומחמת אימה שיאמרו שהלך בלא נתינת המכס יקפלונו ובמה שאין מקפידין עליו אין כאן לא בושא ולא אימה לכך מותר אבל בכבלא דעבדא דאיכא בושא שפיר יש חשש שיטלנו בידים וכל זה לפירוש רבינו האי אבל לפירוש רש"י שגם חותמו דר"ג הוא סימן עבדות לר"ג קשה וצריך לחלק בדוחק ולומר שמה שהם עבדים לריש גלותא אינו בושא.

ואמנם לפי מה שכתבתי לעיל בדברי ר' ינאי דלכך שנה התנא דין כבלא דעבדא בדיני אשה משום דאיש דרכו למיעבד לנפשיה כדי להוציא נפשו מחשד מה שאינו מקיים מצות שהעבדים פטורים אבל שפחה אינה צריכה לזה שהיא שוה בקיום המצות ככל הנשים ולכך אין דרכה למיעבד לנפשיה א"ש ג"כ הכא] דודאי הסברא הוא להיפוך דבעביד לנפשיה קיל יותר דודאי לא יטלנו דלמה יטלנו אי משום בושא מתחלה מאי קסבר שעשאו לנפשיה ומדעשאו לנפשיה ודאי אינו בוש בדבר.

אבל הנלענ"ד משום דלעולם שהוא בושא ומתחלה עשאו בהכרח להוציא עצמו מחשש שיראנו שאינו מקיים מצות עשה. , ואם כן כשיגיע עת שלא יהיה לפניו מ"ע יש לחוש שיטלנו אז משום בושא וכל זה בעבד כנעני אבל הני דר"ג מי שאינו מקפיד עליו ר"ג ואעפ"כ נושא החותם א"כ אינו בוש בדבר כלל דאי היה בוש א"כ בתחלה מאי קסבר מי הכריחו לקובעו להחותם בכסותו ולכך שרי: שם לא הא והא דעביד ליה רבי' וכאן בשל מתכות וכאן בשל טיט.

כבר כתבנו לעיל ליישב דברי הרי"ף דלא הביא מסקנא דסוגיא לחלק בין של מתכות לשל טיט ולא הביא חילוק בין עביד איהו לנפשיה ובין עביד ליה רבו דבעביד לנפשיה אפי' בשל טיט ובשל צוואר אסור ועיין שם עוד נלענ"ד ויתורין ג"כ מה שהקשה הש"ס ומי אמר שמואל הכי. והנה כבר כתבנו דבעבד שייך עביד לנפשיה אבל בשפחה מסתמא הוא בעבד לה רבה וכונת משנתינו להורות דאפי' בעביד ליה האדון שיש אימת האדון ואפ"ה אסור דחיישינן דלמא מיפסיק וכדמסיק בגמ' וכל זה למסקנא: ובתחילת הסוגיא דשמואל אמר כבלא דעבדא תנן הקשה ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל יוצא העבד וכו' וקבע שמואל דבר זה שמעתא לנפשיה ואי ס"ד דשמואל מוקי משנתינו בכבלא דעבדא היה לו לקבוע דבריו על משנתינו ולומר הא דתנן ולא בכבול לא שנו אלא בכסותו אבל בצווארו מותר ומשני ל"ס הא דעבד לי' רבו פי' משנתינו איירי בעביד ליה רבו מדשנובאשה וכנ"ל ואי הוה שמואל מפרש משנתינו ולחלק בין צוואר לכסות ה"א דבעבד לי' רבו הוא דמחלק כן משום דכאן ליכא למיחש שיטלנו בידיים מפני אימת הרב לכך מותר בצווארו והא דעבד איהו לנפשיה פירוש הא דאמר שמואל יוצא העבד מיירי בעבד איהו לנפשיה דהרי שמואל בעבד מיירי ולא בשפחה וקמ"ל שמואל דגם בעבד לנפשיה ג"כ מותר בצווארו משום דלמשקל בידיים לעולם לא חיישינן וכמו שכתבו התוס' בד"ה במאי אוקימתא והחשש הוא רק שיקפול טליתו והיינו בכסותו.

ומקשה במאי אוקימתא להא דשמואל פירוש להא דמוקי שמואל משנתנו בכבלא דעבדא בעביד ליה רבו חותם שבכסותו אמאי לא דבשלמא בעבד לנפשיה יש חשש שמא יכסנו כמו"ש התוס' בד"ה במאי אוקימתא אבל בעבד לו רבו ג"כ לכסותו מתיירא ומשני דלמא מיפסיק וכו' דיותר מתיירא כשיראה רבו שהוא מופסק לגמרי וכמו"ש התוס' ד"ה דלמא מיפסיק וכו' וא"כ אדרבה סוגיא זו דגם בעבד לנפשיה יש חילוק בין צווארו לכסותו ומותר בשל טיט בצווארו וכפסק הרי"ף ממש: ובזה ג"כ אתי שפיר מה דאמר ברומיא דהני ברייתות דתני חזא יוצא בחותם שבצווארו ותניא אידך אין העבד יוצא וכו' לימא הא דעביד איהו וכו' פירוש וא"כ מוכח מברייתא דבעבד לנפשי' ג"כ אסור בחותם שבצווארו וכו' וא"כ על כרחין הא דאמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצווארו בעביד ליה רבו מיירי ואם כן הדרא הקושיא לדוכתא דהוה לי' לשמואל לקבוע דבריו על משנתנו ולומר לא שנו אלא בכסותו וכו' ומשני אידי ואידי וכו' וכאן בשל מתכות ובהא אסרה הברייתא חותם שבצווארו אבל בשל טיט לא נזכר בברייתא לאסור בשל צוואר כלל אפי' בעבד איהו לנפשיה.

ואם כן לעולם דגם בעביד איהו לנפשיה ג"כ מותר בשל טיט בשל צוואר ושמואל דאמר יוצא העבד וכו' גם בעביד לנפשי' מיירי ולכך לא קבע דבריו על משנתנו והא דלא קאמר אידי ואידי בעביד לנפשיה וכאן בשל מתכות וכו' שהרי לדידי' גם בעביד לנפשיה יש חילוק בשל טיט בין של צוואר לכסות נלענ"ד דאם כן ברייתא מיירי בעבד לנפשיה וכבר שנינו בברייתא דמותר בצווארו וקשה על שמואל דקאמר יוצא העבד מאי קמ"ל תנינא ואטו שמואל ברייתא אשמועינן ולכך מוקי ברייתא בעביד לי' רבו וקמ"ל שמואל דאפילו בעביד לנפשי' ג"כ יש חילוק בין צווארו לכסות: אי נמי נלענ"ד מה דמשני אידי ואידי בעביד ליה רבו ולא משני אידי ואידי בין עביד ליה רבו ובין עביד לנפשי' וכאן בשל טיט וכו' משום דעכשיו שעל כרחו המציא דבחותם של מתכות גם בשל צוואר

אסור ואם כן יש לומר דמשנתינו בסתמא בשל מתכות איירי דומיא דתכשיטי נשים וכמו שכתב הפני יהושע ג"כ ולכך לא מצי לקבוע שמואל דבריו על משנתינו ולומר לא שנו אלא בשל כסות שהרי בשל מתכות גם בשל צוואר אסור ולכך קבע שמואל שמעתא לנפשיה ומיירי בשל טיט ובזה חילק בין צוואר לכסות ועכשיו כיון שאין לנו הכרח לאוקמי לשמואל בעביד לנפשי' תו הדר ביה לגמרי מסברא הראשונה וס"ל דבדעביד לנפשי' אין לאסור בשל טיט כלל לא בצוואר ולא בכסות דלמקפל לא חיישינן שהרי אינו מתיירא מהרב כאן שהוא עשאו לעצמו גם אי יפול ויפסוק לא יקפלנו ולמשקל בידים ג"כ לא חיישינן דהרי כיון שהוא עשאו לעצמו א"כ מתחלה מאי קסבר שעשאו ולבסוף למה יטלנו וגם למיחש שיקפל כסותו ממ"נ קודם שיפסק למה יקפל אם מפני הבושה ג"כ מתחלה מאי קסבר שעשאו לעצמו אם כן אינו בוש ואם מפסקי ג"כ לא יקפלנו שהרב לא יקפיד שהרי לא הרב עשאו ואם כן אין הרב מקפיד עליו ואין איסור בשל טיט כלל כי אם בכסותו ועביד לי' רבו שאז אם יופסק יוקפל תליתו שלא ירגיש הרב שנפסק ובעביד לנפשיה לעולם אין איסור בשל טיט כ"א בשל מתכות ואם כן אין חילוק בין צוואר לכסות דבשל מתכות תמיד יביאנו שלא יפסיד שהוא שוה ממון: ובזה נבין דעת רבינו הרמב"ם ז"ל בפ' י"ט מה' שבת הלכה י"ח יוצא העבד בחותם של טיט שבצוארו אבל לא בחותם של מתכות שמא יפול ויביאנו.

הנה השמיט הרמב"ם דבדעביד לנפשי' אסור אפי' בשל טיט שבצוארו וזה מתורץ על דרך שתירצתי דברי הרי"ף. אמנם עוד השמיט הרמב"ם דבחותם שבכסותו ג"ר בשל מינו אסור.

וכבר הרגיש בזה הרב המגיד וכתב וז"ל שם ברייתא יוצא העבד בחותם וכו' והקשו ממאי דתניא לא יצא העבד לא בחותם שבצוארו ולא בחותם שבכסותו ותירצו הא דתני יוצא בשל טיט והא דלא יצא בשל מתכות ומכאן שבכסות אף של טיט אסור. ורבינו לא הוצרך להזכירו אחר שהזכיר בצווארו בדוקא ע"כ דברי הרב המגיד: והנה הברירה היה ביד הרמב"ם לאחוז בלשונו להיפוך ולפרש בהדיא החילוק שבין צווארו לכסות ולסמוך על הדיוק בחילוק שבין טיט למתכות וכך היה יכול לומר יוצא העבד בחותם של טיט שבצווארו אבל לא שבכסותו והיה מפורש בהפרש שבע צוואר לכסות והוה דייקנין מדנקט בלשונו של טיט מכלל דבשל טיט הוא דיש לחלק בין צוואר לכסות הא בשל מתכות בכל גווי אסור והנה ההפרש שבין צוואר לכסות מפורש בהדיא במימרא דשמואל וברייתא הראשונה.

אבל ההפרש בין טיט למתכות אינו מפורש לא בדברי שמואל ולא בברייתא רק מכח שקלא וטריא דרומיא דשני הברייתות מסיק בגמ' לחלק בין טיט למתכות. ואם כן הרמב"ם שבק החילוק שבין כסות לצואר ולא פירש בפירוש ואחז החילוק שבין טיט למתכות ופירשו בפירוש יציבא בארעא וכו' ואיפכא הוה ליה לפרש ההפרש שבין צוואר לכסות ולסמוך אדיוק בהפרש שבין טיט למתכות: אבל לפי מ"ש הדבר נכון דבשלמא האיסור של מתכות הוא דבר ברור דבכל גווי בשל מתכות אסור בין עביד ליה רבו בין עביד איהו לנפשיה בין בצוואר בין בכסות דלעולם איכא למיחש שמא יופסק ויביאנו בידו שהוא דבר שיש בו דררא דממונא וכן ההיתר בשל טיט בצווארו ג"כ דבר ברור

בין עביד ליה רבו בין עביד איהו לנפשיה דשמא יטלנו לעולם ליכא למיחש דבדעביד ליה רבו אימת הרב עליו ובעביד לנפשיה ג"כ למה יטלנו ומתחלה מי הכריחו למיעבד לנפשיה.

ואם יפול ממילא ע"י שיופסק לעולם לא יביאנו שהרי אינו שוה מאומה כשנפל ונשבר. אבל האיסור בשל טיט בכסותו אינו דבר ברור דבדעביד ליה רבו אסור אבל בעביד לנפשי' מותר דבידים לא יטלנו שהרי הוא עצמו עשאו.

ואם יופסק מעצמו ג"כ לא יקפלונו שהרי אין רבו מקפיד עליו שהרי לא עשאו הרב מתחלה ואם כן אין הרב מדקדק עליו בזה. ולכך לא פירשו הרמב"ם ובחר בלשון ערומים לדבר דבר ברור וסמך על הדיוק באיסור הכסות והדיוק הוא על דרך דבצוואר הוא שמותר בשל טיט בכל גווני אבל בכסותו אינו מותר בכל גווני שאם עביד ליה רבו אסור ועכשיו נבוא לתרץ דברי רש"י שפירש בריש סוגיין בדברי ר' ינאי שאמר אי כבלא דעבדא ופירש"י שעושים לעבדים בכסותן וכבר כתבתי לעיל לדקדק דהוא נגד דברי הש"ס דמוקי משנתינו בעביד לנפשיה ואסור גם בשל צוואר.

ולכן נלע"ד דגם לרש"י קושית הש"ס שמקשה ומי אמר שמואל הכי הוא על דרך הנ"ל שכיון דמוקי שמואל ככול דמשנתינו בכבלא דעבדא לא ה"ל לו לקבוע החילוק שבין צוואר לכסות לשמעטא באנפי' נפשיה רק היה אמר לשון לא שנו אלא בככול שבכסותו אבל שבצווארו יוצא בה אלא שהתירוץ הוא ההיפוך ממה שפירשת' בדברי הרי"ף.

ובדברי רש"י התירוץ הוא על דרך זה לא קשיא הא דעביד איהו לנפשיה. פירוש משנתינו הוא בעביד איהו לנפשיה ובזה באמת גם בצווארו אסור לכך לא קבע שמואל דבריו בלשון לא שנו על המשנה: ובזה מתורץ קושית התוס' בד"ה והאמר שמואל שכתבו ולא בעי לאוקמי בחותם שבכסותו דניחא ליה לאוקמי בעביד איהו לנפשיה ומיירי בכל חותמות.

והנה דברי התוס' תמוהים דמאי חזית דמוקים בעביד איהו לנפשיה ואף דמיירי בין בחותם שבכסותו ובין שבצווארו אבל מיירי רק בעביד לנפשיה אדרבה נוקי בחותם שבכסותו ומיירי בכל גווני בין עביד לנפשיה ובין עביד ליה רבו ולדידי ניחא דא"כ הדרא הקושיא לדוכתא דהוה ליה לשמואל לומר בלשון לא שנו על המשנה.

וכל זה לשמואל. אבל לר' ינאי דלא הזכיר כלל חילוק שבין צוואר לכסות ולא איירי מזה כלל א"כ במה דאמר אי כבלא דעבדא תנן מוקמינן בחותם שבכסותו דמיירי בין בעביד ליה רבו ובין בעביד איהו לנפשיה: סליק פרק ששיכלל גדול דף ס"ז ע"ב מתני' כלל גדול וכו' כל השוכח.

הנה אמרו כל השוכח לפי שכולל כאן שני מיני שוכח שהיתה עיקרה של שבת שכוחה מעיקרא דהיינו תינוק וגר וגם הכיר ולבסוף שכח וכמסקנא דרב ושמואל לקמן בשמעתין (דף ס"ח ע"ב) דרב ושמואל דאמרי תרווייהו אפי' תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר וכו' כהכיר ולבסוף שכח דמי.

אבל לפי תחלת הסוגיא דרב ושמואל וכן לר' יוחנן ור"ל לא מיירי במשנתינו אלא בשוכח אחד דהיינו לרב ושמואל דוקא שכוחה מעיקרא ולר"י ולר"ל דוקא הכיר ולבסוף

שכח. לא ידעתי איך שייך למימר כל" ונלע"ד דהא דגר שנתגייר בין העכו"ם אף דגבי שבת משכחת לה כשלא הודיעוהו מצות שבת אבל גבי עכו"ם לא משכחת לה שוכח עיקר ע"ז שהיתה שכוחה אצלו עיקרה של עכו"ם אלא בתינוק שנשבה אבל בגר לא מיחשב גר כלל דהרי קבלת המצות מעכב בגר ואף שאין צורך להודיע לו כל המצות אבל מצות איסור עכו"ם הוא עיקר הגירות ואם לא הודיעוהו לפרוש מע"ז אינו גר וע' לקמן בדף ע"ב ע"ב בתוס' בסוף ד"ה עד כאן ולקמן בדף ס"ח ע"ב בבבביתא דמונבו דמסיים ת"ק וחייב על עכו"ם אחת אתינוק קאי ולא על גר.

ולפי זה היה מקום לומר כיון דחמירא שבת כעכו"ם גם במצות שבת לא מיחשב גר אם לא נודע לו מעולם לכך קמ"ל תנא דמתני' כל השוכח אפילו גר וכולל בין תינוק ובין גר דגבי שבת מיחשב גר אפילו לא נודע לו מצות שבת מעולם וחייב קרבן על השבת. וניחא לרב ושמואל לפי הס"ד דמתני' דוקא בהיתה עיקר שבת שכוחה אצלו ואפ"ה תנן כל השוכח אבל לר"י ור"ל דמוקי משנתנו דוקא בהכיר ולבסוף שכח קשיא מאי כל: ונלע"ד עפ"י מ"ש התוס' לקמן (דף ע' ע"ב) בד"ה העלם זה וזה וכו' וצריך לחלק בין זה לשוכח עיקר שבת דהכא אינו שוכח כל כך.

דכי מדכרי ליה מידכר. אבל שוכח עיקר שבת היינו כעין תינוק והנה בהעלם זה וזה מספקא להאמוראים שם אם חייב על כל מלאכה ומלאכה או לא.

ולפי טעם רש"י דהטעם דחייב ביודע עיקר שבת על כל שבת ושבת משום דימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק הוא משום דאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו יום שבת היה אלא שלא נזכר במלאכות שעשה והרי שגגה קמייתא משום שבת היתה וא"כ כאן בהעלם זה וזה. א"כ שגגה קמייתא גם על מלאכות היתה ולא מיקרי זה ידיעה מבינתיים.

ולא מיבעי' לסברת מוהרש"א שרצה לדחות קושיית התוס' במשנתנו בד"ה כלל גדול שהקשו על פירש"י מהך דקצר וטחן שכתב מוהרש"א דשאני התם שבשעה שנודע לו השבת היה שוגג במלאכות עיין בדבריו. וא"כ ק"ו בהא.

אלא אפילו לפי מ"ש המהרש"א שהתוס' סברי שאין לחלק בזה. היינו בשם דעכ"פ שגגה קמייתא היתה בשגגת שבת לחוד.

וא"כ הידיעה הגורמת חיוב הקרבן אחר זה הוא ידיעת השבת ואף שבין כך שכח איסור מלאכות ס"ל להתוס' דלרש"י העיקר תלוי בשגגה קמייתא אבל בהעלם זה וזה הרי שגגה קמייתא תיכף היתה שגגת שניהם ולא שייך ידיעה לחלק כי אם ידיעת שניהם וא"כ לפירש"י פשיטא לי שאינו חייב על כל שבת ושבת.

אבל לפירוש התוס' שהוא גזירת הכתוב דימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק. מספקא לי בהך דשגג בשניהם כיון שעכ"פ עתה נשכח שבת ממנו לגמרי לפי שעה.

אם זה דומה לשוכח עיקר שבת לענין שלא יתחייב על כל שבת ושבת. ולפי זה יש לנו לתרץ גם שיטת ר' יוחנן ורשב"ל דמה דתנן כל השוכח כולל הכיר ושכח עיקר שבת לגמרי וכולל העלם זה וזה ושפיר תנן כל השוכח אלא דהא תינח דאם נימא דהעלם זה וזה אינו חייב על כל מלאכה ומלאכה.

אבל אי נימא דהעלם זה וזה חייב על כל מלאכה אפילו אי נימא דאינו חייב על כל שבת מ"מ אי אפשר שתכלול המשנה בבבא דרישא דכל השוכח עיקר שבת גם העלם זה וזה. דהרי כאן תנן אינו חייב אלא אחת ובהעלם זה וזה תנן חייב על כל מלאכה ומלאכה אלא שזה אינו קשיא על ר' יוחנן ורשב"ל דנוכל לומר דסברא באמת דהעלם זה וזה אינו חייב אלא אחת.

ועכ"פ לר' יוחנן ור"ל ליכא לספוקי בהעלם זה וזה. דהרי מפורש משנתינו בבבא דרישא דכל השוכח דהיינו גם העלם זה וזה דאינו חייב אלא אחת ולפי זה כל הסוגיא דלקמן (דף ע' ע"ב) רבא ורב נחמן ורב אשי ורבינא.

שפלפלו אם העלם זה וזה חייב אחת או על כל מלאכה ומלאכה על כרחין כרב ושמואל סבירא להו. דגם תינוק שנשבה כהכיר ולבסוף שכח דמי וכיון דכל הני אמוראי ס"ל כרב ושמואל.

ובפרט לסברת התוס' לקמן (בדף ע' ע"ב) בד"ה חזינן דלמסקנא דרבינא נשאר זה דהעלם זה וזה בבעיא דלא איפשטא. א"כ גם רבינא ע"כ ס"ל כרב ושמואל ורבינא הוא בתרא והלכה כמותו א"כ אף דבכל דוכתא הלכה כר' יוחנן לגבי רב ושמואל בהא הלכה כרב ושמואל דכולהו אמוראי בתראי רב נחמן ורבא ורב אשי ורבינא בשיטתייהו דרב ושמואל קיימי ובה נבין טעם הרמב"ם בפרק ד' משגגות הלכה ב' פסק כרב ושמואל דהיינו כרבנן דמונבז וכן פסק בפ"ג משגגות הלכה ו' ולכאורה הדבר תמוה דהרי קיי"ל כר' יוחנן ורשב"ל לגבי רב ושמואל ואף דמונבז ורבנן הלכה כרבנן דאינהו רבים ומונבז יחיד מ"מ כללי דאמוראי עדיף מכללי דתנאי וכיון דר' יוחנן ורשב"ל כמונבז ובפרט דמוקמי למשנתינו כמונבז הוה ליה להרמב"ם לפסוק כמונבז ודברי הרב הכסף משנה שם בפ"ג משגגות דחוקים מאוד ולא מסתבר כלל.

ולפי מה שכתבתי והוכחתי דכולהו אמוראי בתראי ורב אשי ורבינא כולהו קיימי כרב ושמואל שפיר פסק הרמב"ם כרב ושמואל: ובמה שכתבתי ניחא דמקשה בגמ' לקמן (דף ס"ט ע"ב) תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו' אלא לר"ש ב"ל דידע לשבת במאי וכו' והנה סוגיא זו היא בשלשה מקומות בפירקין חזא הך דאמרן ועוד לקמן (דף ע' ע"ב) גבי העלם זה וזה בידו דמקשה ג"כ דידע לשבת במאי.

ועוד לקמן (דף ע"ג ע"א) בפלוגתא דאביי ורבא במתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע דמקשה ג"כ לרבא דידע לשבת במאי והנה לקמן בדף ע' בהעלם זה וזה דקאמר תנן אבות מלאכות וכו' אי אמרת בשלמא העלם זה וזה בידו חייב על כל אחת ואחת שפיר. אלא אי אמרת אינו חייב אלא אחת היכי משכחת לה בזדון שבת ושגגת מלאכות.

הניחא אי סבר לה כר' יוחנן דאמר כיון ששגג בכרת וכו' אלא לרשב"ל דאמר עד שישגוג בלאו וכרת דידע לשבת במאי וכו' וקשה לי כי היכי דאמר שם בשלמא הוה לי' למימר גם בשמעתין בהא דמקשה לרשב"ל דידע לשבת במאי הוה ליה למימר בשלמא להיפוך בשלמא אי סבר העלם זה וזה חייב על כל אחת ואחת משכחת לה בהעלם זה וזה אלא אי אמרת אינו חייב אלא אחת היכי משכחת וכו' ולמה הקשה כאן במוחלט לרשב"ל

דידע לשבת במאי בשלמא לקמן (דף ע"ג ע"א) דמקשה לרבא דידע לשבת במאי לא קאמר בשלמא אי העלם זה וזה חייב על כל א' משכחת בהעלם זה.

משום דלקמן על רבא מקשה והרי רבא מיבעי' לי' בדף ע' ע"ב מרב נחמן בהעלם זה וזה. ואי דלא משכחת לרבא שיהי' חייב ל"ט כי אם בהעלם זה וזה א"כ תיפשוט ליה מדידיה אלא ע"כ לרבא לא מיירי הך דארבעים חסר אחת בהעלם זה וזה אבל כאן דמקשה לרשב"ל קשה למה לא אמר בשלמא אי סבר העלם זה וזה וכו' ולפי מ"ש ניחא דהא מוכח לרשב"ל דמוקי משנתינו כמונבז א"כ איך תני רישא כל השוכח וכו' והלא אין כאן אלא אחד דהיינו הכיר ולבסוף שכח אלא ע"כ דגם העלם זה וזה נכלל בכלל כל השוכח.

והרי מבואר שאינו חייב אלא אחת וא"כ ודאי דלא מוקי ריש לקיש אבות מלאכות ארבעים וכו' בהעלם זה וזה וכו'. ודע דגם זה יש לדקדק בפלוגתא דאביי ורבא לקמן דף ע"ב דג"כ מקשה לרבא דסבר טעה בשיעורים פטור היכי משכחת ארבעים וכו' וקאמר הניחא אי סבר כר' יוחנן וכו' א"כ ג"כ הכא דמקשה על רשב"ל הוה לי' למימר הניחא להיפך וכד הוה לי' למימר הניחא אי סבר כאביי משכחת דטעה בשיעורין אלא אי סבר כרבא היכי משכחת לה ונראה דריש לקיש דסובר עד שישגוג בלאו וכו' משום דכתיב אשר לא תעשינה שישגוג בלאו ממילא טעה בשיעורין פטור.

שהרי זה אינו שוגג בלאו שידוע שיש לאו אלא שטעה שיזרוק שתים וזרק ארבע. ואמנם לפי מ"ש דרשב"ל ור' יוחנן מוקי משנתנו כמונבז א"כ קשה מאי מקשה הש"ס אלא לרשב"ל דאמר עד שישגוג בלאו וכתר דידע לשבת במאי והרי ע"כ לא נחלקו ר"י ורשב"ל אלא אליבא דרבנן אבל למונבז אין כאן מחלוקת דאפילו הזיד בלאו וכתר ושגג רק בקרבן חייב וא"כ שפיר משכחת דידע לשבת בכל המלאכות ושגג בקרבן של כולם וא"כ מאי מקשה ממשנתינו דמשנתנו כמונבז.

ורציתי לומר. ע"פ מ"ש התוס' בדף ע' ע"א בד"ה יכול דגם מקרא ילפינן מספר החטאות דמזה יליף דלא מחייב רבי אתולדה במקום אב וא"כ שפיר מקשה דמה יענה רשב"ל אליבא דרבנן במספר ל"ט שבקרא.

אלא דשתי תשובות בדבר חדא דאטו כ"ע דרשי הך קרא לחייב במכוון ל"ט והרי איכא תנאי דמחייבי אתולדה במקום אב **הגהות נכד המחבר דמשנתנו דאבות מלאכות סברה דלא מחייב אתולדה במקום אב כדאמר' לקמן (דף ע"ה ע"ב) אלו אבות לאפוקי מדר"א דמחייב אתולדה במקו' אב. וא"כ היא גופה דמנ"ל להתנא דלא מחייב אתולדה במקום אב.

אלא ודאי דגם הוא דריש מהך קרא דאלה הדברים כדדריש רבי בדף צז: ** ועוד הרי הבעל המאור הקשה על קושית הגמ' דהא שפיר משכחת לה שיתחייב ל"ט חטאות כגון דידע לשחרית. בשבת בקצירה ושגג בשאר ל"ח מלאכות ועשאן בשגגת מלאכות ושוב בו ביום שכח איסור קצירה.

ונודע לו איסור אחד משארי מלאכות ועשה לקצירה בשגגת מלאכות והרי עשה כולם בהעלם אחת שעכ"פ לא נודע לו שחטא עד שגמר כל ל"ט מלאכות וכולם. היה בזדון

שבת ושגגת מלאכות ומתרץ הבעה"מ א"כ מאי קמ"ל תנא דמתני' דחילוק מלאכות תנן בהדיא חייב על כל אב מלאכה וכו' וכל זה שייך על התנא אבל על הכתוב לא שייך להקשות דאיכא למימר דעיקר קרא לחילוק מלאכות אתי וממילא שמעינן מספר ל"ט בשבת אחת ועל דרך שכתב בעה"מ ועיקר קושית בעה"מ נלע"ד שהיא רק לשיטת התוספות במשנתנו דהא דחייב בשגגת שבת על כל שבת ושבת הוא גזירת הכתוב אבל לרש"י דהוא מטעם דאי אפשר שלא נודע מבינתים שאותו שבת היתה אלא שלא נזכר במלאכות שעשה ושגגה קמייתא משום שבת הוא ובשגגת מלאכות פירש"י דלהכי לא הוי ימים שבינתים ידיעה לחלק דמשום הפסק ימים אין לו לדעת כי אם בישב לפני חכמים.

ולפי זה אם באמת ישב לפני חכמים ולמד איסור המלאכות אף שלא נזכר במלאכה שעשה מקרי לרש"י ידיעה לחלק. דלרש"י ידיעה היינו ידיעת השגגה ולא ידיעת החטא ולפי זה אפילו במלאכה אחת חייב ביום שבת אחת אפילו פעמים הרבה כגון ששגג ולא ידע איסור קצירה ושוב למד איסור קצירה אבל לא נזכר שקצר ושוב שכח דין איסור קצירה וחזר וקצר ושוב למד וכו' אפילו פעמים [הרבה] הרי הכל העלם א' ואפ"ה חייב על כל א'.

והוא ממש אותו ענין של בעה"מ וא"כ אי ס"ד דמשנתנו דאבות מלאכות ארבעים היינו בהך גווני משכחת לה כמה מאות ואין זה מטעם חילוק מלאכות אלא חילוק שגגות. ונחזור לראשונות דקושיית הש"ס לרשב"ל לכאורה תמוה דהרי לרשב"ל משנתנו כמונבז.

ולכן נלע"ד דרשב"ל לא מוקי משנתנו כמונבז. משום דהך ברייתא דתני בה כלל גדול אמרו בשבת וכו' כיצד משמע דלפרש המשנה כיצד אמרה המשנה וכו' ומונבז נחלק על הדין ולא בא לפרש המשנה.

ובזה נלע"ד לפרש לשון הגמ' דקאמר מיתיבי כלל גדול וכו' קתני מיהת כיצד תינוק ומלת כיצד הוא מיותר. וכך הוה לי' לומר קתני מיהת תינוק ועוד דמשני לאו מי איכא מונבז וכו' אנן דאמרינן כמונבז קשה דקארי לה מאי קארי לה וכי לא ראה דמונבז פוטר.

אלא תוכן הדבר. דהמקשה היה סובר דר"י ורשב"ל באו לפרש המשנה ולומר דהשוכח פירושו דוקא שוכח ולמעוטי תינוק וכו' ועל זה מקשה מיתיבי וכו' קתני מיהת כיצד תינוק וא"כ כיצד לפרש באה הברייתא ופירשה פירוש המשנה ועל זה לא נחלק מונבז כי מונבז לא בא לפרשה דא"כ ה"ל למונבז לומר בזה הלשון ומונבז פוטר וכלל כיצד בהכיר ולבסוף שכח אלא ודאי דמונבז לא בא לפרש המשנה דהמשנה ודאי מחייבא בתינוק מדתנן כל השוכח וכמו שהוכחתי בתחלת הסוגיא: ומונבז לחלוק על המשנה ועל ת"ק בא.

והיתה קושיית הגמ' על ר"י ורשב"ל שהיה סבר שהם באו לפרש המשנה. ומשני לאו מי איכא מונבז וכו' אנן דאמרינן כמונבז.

פירוש אנן הוא דאמרינן רק לדינא אבל לא לפרש המשנה. והמשנה ודאי כרבנן אתי ובוזה ניחא מאי דמקשי בסוף הסוגיא לרשב"ל דבעי לאו וכתת ממה ששנינו אבות מלאכות וליכא לשנויי הא מני מונבז משום דמשנתנו ודאי כרבנן אתי.

ולפ"ז דמשנתנו גם לר"י ורשב"ל אתיא כרבנן אלא דאינהו להלכה סברי כמונבז שוב אין לנו הכרע בדעת ר"י ורשב"ל איך סברי בהעלם זה וזה א"כ מדוע מקשה בפשיטות לרשב"ל דאמר עד שישגוג בלאו וכתת דידע לשבת במאי. הא איכא לאוקמי בהעלם זה וזה והוה ליה למימר הניחא אי סבר העלם זה וזה חייב על כל א' משכחת לה בהעלם זה וזה אבל אי סבר אינו חייב אלא אחת היכי משכחת לה וגם הדרא קושיא לדוכתא כיון שאין מדברי ר"י ור"ל הכרע לענין העלם זה וזה א"כ אין מדברי אמוראי בתראי דלקמן גבי העלם זה וזה הכרע בין פלוגתא דר"י ורב ושמואל א"כ למה שביק הרמב"ם ר' יוחנן ור"ל ופסק כרב ושמואל: והנה מה שכתבתי לעיל להוכיח דר"י ור"ל ס"ל כמונבז אבל משנתנו לא מוקי כמונבז.

והוכחתי זה מכח קושית הש"ס דידע לשבת במאי וכו' כל זה לשיטת התוספות אבל לשיטת רש"י עיקר הקושיא תסובב על רבנן מקרא דאלה דברים הדברים ואי ס"ד משום תירוץ בעה"מ וקרא אינו מיותר דאיצטריך לחילוק מלאכות כבר כתבתי דלרש"י לא שייך תירוץ של בעה"מ דאי בנודע לו דין המלאכות שעשה בשחר מאי איריא ל"ט אפי' טובא דכבר יש ידיעת שגגתו: והנה התוס' הקשו על רשב"ל בד"ה אמר קרא וכו' כיון שאיהו סובר כמונבז א"כ לאו מצד הסברא דריש שגגת לאו א"כ מנ"ל דרבנן דרשי הכי ובעינן שגגת לאו, ואמרתי לתרץ דלעולם ר"ל מצד הסברא דורש כן וגם הוא ס"ל סברה זו כרבנן אך דמשנתנו מוקי כמונבז וא"ת כיון דאיהו סובר כרבנן מי דחקו לאוקמי משנתנו כמונבז.

נראה דמתני' קשיתי' ונראה לענ"ד דרב ושמואל ור"י ור"ל פליגי בהעלם זה וזה ר"י ור"ל סברי אינו חייב אלא אחת. ולסברת רש"י דימים שבנתים הוא משום שנודע שגגתו וזה לא שייך בהעלם זה וזה א"כ העלם זה וזה אינו חייב לא על כל מלאכה ולא על כל שבת ושבת ואינו חייב על הכל רק אחת כמו בשוכח עיקר שבת.

וא"כ קשה רישא דמתני' דתני שוכח עיקר שבת ניתני רבותא יותר דאפילו לא שכח עיקר שבת רק העלם זה וזה בידו ג"כ אינו חייב אלא אחת. וצריך לומר דנקט שוכח עיקר שבת לרבותא דאפילו זה עכ"פ מביא קרבן דלא תימא דבעינן דוקא שיש לו קצת ידיעה.

וקשה אם מהדר לרבותא של צד זה דעכ"פ חייב קרבן ניתני רבותא טפי דאפילו תינוק שנשבה. אלא על כרחין דזה באמת פטור וכמונבז וא"כ מתורץ קושית התוס' דבאמת רשב"ל עצמו סובר כרבנן אך מתני' קשיתי' כמונבז משום דסברי זה וזה אינו חייב אלא אחת.

אבל רב ושמואל סברי זה וזה חייב על כל א' ולא היה יכול למיתני ברישא זה וזה ולעולם עיקר רבותא של המשנה ברישא לצד פטור שאינו חייב אלא אחת. ולכן נקט הכיר ולבסוף שכח שזה רבותא טפי ולעולם דגם תינוק וגר דינו כמו הכיר ולבסוף שכח

וכיון דר"י ור"ל עצמם לדינא סברי כרבנן דמונבו שפיר פסק הרמב"ם [כרבנן]: ובוזה ניחא דהגמ' מקשה לרשב"ל דידע במאי ולא קאמר הניחא אי סבר העלם זה וזה חייב על כל א' משום דכבר מוכח דר"ל ס"ל דאינו חייב אלא אחת דאל"כ מי דחקו לאוקמי משנתינו כמונבו כיון דאיהו סובר כרבנן: ואם נרצה להניח דברי הרמב"ם מנגד נוכל לומר פרפרת בגמ' שהמקשה היה סובר דגם ר"י ור"ל סברי כרבנן אלא דמוקי משנתינו כמונבו מטעם הנ"ל וכל זה שייך אם בשוכה עיקר שבת אי אפשר לומר דהיינו תינוק וא"כ קשה ניתני תינוק לרבנותא דהרי ארבנותא דחויב מהדר ולא ארבנותא דפטורא מדלא תני העלה זה וזה.

אבל אי נימא דשוכה עיקר שבת היינו תינוק א"כ שוב לא קשיא ניתני תינוק שהרי באמת שנה תינוק ולכך מביא ברייתא וכו' קתני מיהת כיצד תינוק [אלמא] דגם תינוק היה בכלל שוכה א"כ מי דחקו לר"י ור"ל לאוקמי משנתינו דלא כהלכתא ועל זה בא התרצן לדחות דבריו ולומר שאתה סובר שר"י ור"ל עצמייהו לא אמרי כמונבו לא כן רק מי לא איכא מונבו וכו' אנן דאמרי כמונבו פירוש דגם לדינא ס"ל כמונבו וכיון דס"ל לדינא כמונבו לכך דחקינן לאוקמי מתני' כמונבו: ועוד נלע"ד דר"י ורשב"ל פליגי בסברת רש"י ותוס' ונתרץ מתחלה קושית מהרש"א שהקשה על פירש"י דלכך ימים שבינתיים הוי ידיעה משום דלא אפשר שלא שמע.

שהרי בתחלת מימרא דרב ושמואל בעי למימר דגם הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת. אף דלא שייך שם אי אפשר שלא שמע כמו שפירש"י בעצמו שם: ואמרת דהא דפירש רש"י הטעם משום דאי אפשר שלא שמע משום דקשיא ליה דאי משום [גזה"כ] א"כ אפי' שוכה עיקר שבת נמי ואי משום דיש ג"כ קרא להיפוך את שבתותי וכו' קשה נוקי הך קרא בתינוק שנשבה וכל זה למסקנא אבל להוה אמינא דרב ושמואל שבאמת רק תינוק וגר אינו חייב אלא אחת אבל היודע עיקר שבת ושכח באמת חייב על כל שבת שפיר הטעם משום גזה"כ ורש"י במשנתינו אליבא דאמת פירש.

ומתורץ קושית מהרש"א ולפי זה נוכל לומר דרב ושמואל ור"י ורשב"ל פליגי בסברת רש"י ותוס' ר"י ור"ל סברי דגזה"כ הוא וא"כ קשה אפילו שוכה עיקר שבת נמי. ואי משום קרא דאת שבתותי קשה נוקי בתינוק וגר וצ"ל דאי אפשר לאוקמי בתינוק וגר דזה פטור לגמרי וא"כ על כרחין מונבו היא משנתינו ורב ושמואל סברי כרש"י שהוא מטעם דודאי שמע.

וא"כ הכיר ושכח לא שייך טעם זה ולכך אינו חייב אלא אחת ולעולם דגם תינוק וגר אינו חייב אלא אחת ומוקי משנתינו כרבנן. ובוזה תירצתי קושית התוספות בד"ה ליתני היודע עיקר שבת וכ"ש הא תימא לר"י לרבה דדייק במתניתין דזדון שבת ושגגת מלאכות אינו חייב על כל שבת ודייק ממתניתין דהכא מדלא קתני על כל אב מלאכה של כל שבת וכו' ולדידיה היכי פריך וכו'.

ולדידי לא קשיא דלפי ההוה אמינא דרב ושמואל דהכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת. ועל כרחין גזה"כ הוא.

ולא מטעם דאי אפשר שלא שמע וכו' וא"כ דגזה"כ הוא קשה ביודע שהוא שבת נמי וצריך לומר דבאמת חייב בזה ג"כ על כל שבת. וכרב חסדא ודלא כרבה.

א"כ נסתר קושית התוס' שהקשו דלרבה לא מצי למיתני הכא דהרי לפי הה"א דרב ושמואל על כרחין לית להו הוכחה דרבה. ובזה יש לתרץ מה דמקשה כאן.

ליתני היודע עיקר שבת וכו' הא א"כ קשה למאן דבעי למימר לקמן (דף ע' ע"ב) העלם זה וזה בידו חייב על כל מלאכה א"כ ג"כ קשה אדתני היודע עיקר שבת שהוא שוגג במלאכות לחוד קשה ניתני רבותא דאפילו העלם זה וזה חייב על כל מלאכה וכ"ש הא. ונלע"ד דשם יש לומר קושית התוספות לתירוץ דנקט יודע לומר שבזה אינו חייב על כל שבת.

אלא דקשיא הא ע"כ אם בזה אינו חייב על כל שבת על כרחין לאו גזה"כ הוא דאל"כ אפי' יודע שהוא שבת נמי וכיון דלאו גזה"כ א"כ הוא רק מטעם דאי אפשר שלא שמע א"כ בהעלם זה וזה לא שייך אי אפשר שלא שמע. ונראה דנקט יודע שהוא שבת לרבותא אף שבזדון שבת שייך יותר לומר גופים מחולקים ופוק חזי דבכל סוגיא דכריתות לא הוזכר גופים מחולקים רק בזדון שבת וק"ו בהעלם זה וזה ונחזור לראשונות לתרץ דברי הרמב"ם דנוכל לומר דגם ר"י ור"ל לא באו לפסוק כמונבז רק משנתינו מוקי כמונבז.

משום דקשיא להו אי כרבנן א"כ הכיר ולבסוף שכח יהיה חייב על כל שבת דהם סברי שהוא גזה"כ. ולכך פסק הרמב"ם כרבנן דגם ר"י ור"ל סברי כרבנן.

אלא דלפ"ז מוכח דר"י ור"ל סברי כרבנן דמחייבי בתינוק ולדידהו הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ואם כן קשה האיך זיכה הרמב"ם שטרא לבי תרי שהוא פסק כרבנן דמונבז ופוסק כמשנתינו דגם הכיר ולבסוף שכח אינו חייב אלא אחת: ונלע"ד דס"ל להרמב"ם דלר"י ודאי אין לומר דמוקי משנתינו כמונבז ואיהו ס"ל כרבנן.

שהרי ר"י סובר בכל מקום הלכה כסתם משנה. אלא ודאי דגם ר' יוחנן סובר גם להלכה כמונבז.

ולפי זה דסובר להלכה כמונבז. אין אנו אחראין לומר דס"ל שהיא גז"ה ונוכל לומר דר"י ס"ל כסברת רש"י שהוא מטעם אי אפשר שלא שמע.

והא משנתינו כמונבז הוא משום דסובר דהלכה כמונבז. אבל לר"ל היה קשה להרמב"ם קושית התוס' (דף ס"ט ע"א) בד"ה אמר קרא.

ולתרץ קושיא זו צריך לומר דר"ל ס"ל באמת הלכה כרבנן אלא דמשנתיו מוקי כמונבז משום דס"ל שהיא גזה"כ ולפי זה יש כאן שלש דיעות, רב ושמואל סברי כרבנן ומוקי משנתינו כרבנן כרש"י דהוא מטעם דודאי ישמע לכך בהכיר ולבסוף שכח דלא שייך טעם זה באמת אינו חייב אלא אחת. ור"י ס"ל הלכה כמונבז ובקרא ושמרו בני ישראל דהיינו שמירה לכל שבת אין הכרע בדברי ר' יוחנן אי סובר כרש"י או כתוס' ורשב"ל ס"ל להלכה כרבנן ומשנתינו מוקי כמונבז משום דס"ל כתוס' שהוא גזה"כ: ולכך בענין אי הלכה כמונבז אי כרבנן קיימי רב ושמואל ורשב"ל בחזא שיטה דהלכה כרבנן והוה ר' יוחנן יחיד גבי תלת ופסק הרמב"ם כרבנן ובהא פלוגתא דרש"י ותוס' אין הכרע

בדברי ר' יוחנן לשום צד ודל ר"י מהכא ונשאר רב ושמואל כרש"י ורשב"ל כתוס' ופסק הרמב"ם כרב ושמואל.

דרשב"ל יחיד לגבייהו: דף ע"ב גמ' אמר רבא קצר וטחן וכו' אבל נודע לו על קצירם וכו'. הנה יש לפנינו ב' פירושים בדברי רבא.

האחד הוא פירוש רש"י דמה דקאמר אבל נודע לו על קצירה של זדון וכו' שזה נודע לו תחלה ועליו הפריש קרבן. ואף שיש לנו לדקדק בזה.

למה ברישא קתני ונודע לו על ועל טחינה וכו' ובסיפא קאמר אבל נודע לו על קצירה של זדון שבת וכו' ולא הזכיר הטחינה ג"כ הוה ל' למימר הקצירה והטחינה אמנם הדבר פשוט שאם נודע לו הקצירה והטחינה של זדון שבת תיכף מתחייב ב' קרבנות ופשיטא דשוב אינו נפטר באחד ואין כאן רבותא שטחינה במקומה עומדת.

ואף שכתבו התוס' בד"ה נודע וכו' שיש לו ברירה להביא קרבן אחד או שתיים כפי אשר יפרש בשפתים בשעת הפרשה על מה הוא מפריש. נלע"ד דשם בזית חלב כשנודע על הראשון נתחייב קרבן אחד ואח"כ כשנודע לו על השני והשלישי תיכף הברירה בידו להפריש על השני ולהפטר בקרבן אחד וגם הברירה בידו להפריש על הראשון או על השלישי וממילא יתחייב עוד אחד.

אז הברירה בידו. שמעולם לא נתחייב ב' קרבנות.

אבל כשנודע לו על הקצירה והטחינה של זדון שבת בראשונה ותיכף נתחייב בשני קרבנות שוב אף שידוע לו מקצירה וטחינה של שגגת שבת אין בידו להפטר בקרבן א' ואפילו לאביי ולכך הוצרך רבא לומר בבבא השנית ונודע לו על קצירה לחוד ואפ"ה טחינה כנגדה במקומה עומדת ובזה הוא דפליג אביי ואמנם רש"י פירש בבבא ראשונה של רבא ונודע לו וכו' כלומר או על זו או על זו.

וא"כ גם בריש דברי רבא מיירי בנודע לו על אחד ואו על זו וכו' קאמר א"כ גם בסיפא הוה ל' למימר ונודע לו על קצירה וטחינה של זדון שבת וג"כ נימא דמיירי בנודע לו על א' ואו על זו וכו' קאמר אך גם הא לא קשיא דבשלמא ברישא אין הפרש לדינא בין נודע לו על קצירה או על טחינה סוף סוף כלם נגרות בסברא אחת.

אבל בסיפא איך יאמר ונודע לו על קצירה או על טחינה שהרי יש הפרש לדינא שאם נודע לו על קצירה אז קצירה גוררת טחינה ושעמה. וטחינה השניה במקומה עומדת.

אבל אם נודע לו על הטחינה של זדון שבת. אז נהפוך הוא.

וטחינה גוררת טחינה וקצירה שעמה וקצירה השניה במקומה עומדת. וכיון שההפרש רב ביניהם לדינא איזה שנשארה במקומה לכך לא היה יכול לאחוז שניהן בלשון אחד ולומר נודע לו על הקצירה ועל הטחינה ועדיין יש לדקדק.

דהנה רש"י ותוס' נחלקו מה היא הגרירה דרש"י פי' דטחינה שעם הקצירה ראשונה היא הגרירה כיון שאין עיקר הקרבן משום קצירה דבהדה אתי וכו' ותוס' בד"ה גרירה

דגריירה סברי דקצירה חשיב גרירה משום שיש חילוק בין שגגה דידה לשגגה של האחרת שזו בשגגת שבת וזו בשגגת מלאכות.

ודע דיש לומר דאפילו לדינא יש הפרש בין פירש"י לתוס' דהיכא שקצר וטחן בשגגת שבת ושגגת מלאכות ושוב קצר וטחן בזדון שבת ושגגת מלאכות דאילו לדעת התוס' לא מיקרי זה גרירה שבין בראשונה ובין באחרונה הוי שגגת מלאכות ואף שבראשונה הוי ג"כ מצורף שגגת שבת מ"מ אכתי בשגגת מלאכות שוה קצירה ראשונה לאחרונה.

וא"כ לדעת התוס' אין כאן גרירה כלל ובכל גווני כולהו מתכפרין אפילו נודע על קצירה אחרונה והפריש קרבן מתכפר קצירה ראשונה וטחינה שטעה וטחינה שכנגדה ולדעת רש"י הקצירה ראשונה מתכפרת עמה כדין ב' זיתי חלב אבל שוב מה שאחר' מיקרי גרירה כיון שלא עליה שיפרש עיקר הקרבן.

וא"כ הטחינה עמה מיקרי גרירה וטחינה שכנגדה מיקרי גרירה דגרירה. ואין לומר א"כ לשיטת רש"י הוה לי' לרבא לומר בסגנון זה להראות שאפילו בזה ג"כ טחינה אחרונה במקומה עומדת ולאפוקי שלא נטעה לומר כסברת התוספות דדוקא היכא דשגגות חלוקין זה מזה מיקרי גרירה שתי תשובות בדבר.

חזא דהרי מרא דשמעתא הוא רבא והרי רבא לעיל ספוקי מספקא לי' ובעיא מרב נחמן העלם זה וזה בידו אם אינו חייב אלא אחת או חייב על כל א' וא' ואם כן אי נימא דחייב על כל א' וא' א"כ בין בשגגה ראשונה ובין באחרונה מ"מ חייב שתים ועוד דאז היה מקום לטעות בהיפוך. דדוקא היכא דאין חלוקים כ"כ בשגגות אז קצירה מכפרת קצירה לפי שאין כאן גרירה כלל.

אבל היכא דחלוקין בשגגות אפילו קצירה אינה גוררת קצירה לפי שאין אומרים כלל גרירה וכסברת רבא בההיא דחלב וחלב. לכך הוצרך לומר ששגגה ראשונה היתה בזדון מלאכות ואפ"ה קצירה גוררת קצירה וטחינה שעמה: אלא דזה אינו.

דאיך אפשר למיטעי דזה לא מיקרי כלל גרירה א"כ למה טחינה שכנגדה במקומה עומדת והרי אין כאן חילוק שגגות והכל מתכפר בלא גרירה ועוד שהרי בהדיא אמר רבא קצירה גוררת קצירה וכו' והרי דשפיר מיקרי גרירה ואף שהתוס' הקשו באמת מזה על שיטת רש"י והביאו ראיה לשיטת ר"י דמה שקצירה גוררת קצירה מיקרי גרירה מלשון הגמ' דקאמר קצירה גוררת קצירה מ"מ נלע"ד לתרץ שיטת רש"י דלא יוקשה מזה על שיטת רש"י.

דמסוף דברי רבא בנודע לו על קצירה של זדון שבת דקאמר קצירה גוררת קצירה וטחינה שעמה אין כאן קושיא דמשום טחינה שעמה נקט לשון גרירה אלא ודאי עיקר קושית התוס' על רש"י הוא מריש דברי רבא. בנודע על קצירה וטחינה של שגגת שבת דקאמר קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה שהזכירה מקצירה לקצירה ומטחינה וטחינה לשון גרירה ולדעת רש"י נשמר מזה ולכן פירש דברי רבא ונודע לו על קצירה וטחינה היינו או על זה או על זה והנה אם נודע לו על קצירה אז הקצירה לקצירה לא מיקרי גרירה אבל טחינה לטחינה מיקרי גרירה שהרי עיקר הקרבן לא על הטחינה הופרש.

ואם נודע לו על הטחינה לחוד אז נהפוך הוא שטחינה לטחינה לא מיקרי גרירה אבל קצירה לקצירה מיקרי גרירה שעיקר הקרבן לא על הקצירה הופרש וא"כ שפיר קאמר רבא קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה. וג"כ או זה קאמר ולצדדים קאמר שאם נודע לו על הטחינה אז קצירה גוררת קצירה ואם נודע על הקצירה אז טחינה גוררת טחינה ואף שבכל דבריו הקדים הקצירה לפי שבתחלת דבריו אמר קצר וטחן שוב בכל דבריו הקדים הקצירה אבל עכ"פ גם לרש"י קצירה גוררת וכו' דנקט דוקא הוא וגרירה הוא.

וא"כ ליכא למיטעי ולומר דלרבא לא מיקרי זה גרירה. ועכ"פ יצא מדברינו שגם קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה דקאמר רבא הם תרתי דסתרי אהדדי ואם זה מיקרי גרירה זה לא מיקרי גרירה ואו או קאמר ואפ"ה נקט רבא ונודע לו על הקצירה ועל הטחינה והיינו או או ואף שאין הגרירה שוה בהו.

א"כ גם בסוף דבריו בנודע על הקצירה של זדון שבת הוה לי' ג"כ למימר ועל הטחינה ואו או ואף שאין שוים בדין שאם נודע הקצירה אז הטחינה במקומה ואם נודע הטחינה אז הקצירה במקומה הרי גם ברישא אינם שוים. יש לומר דבשלמא ברישא בכל ענין הם שווים עכ"פ בדין דבכל ענין כולהו מתכפרי.

אלא שההפרש בטעם אם הקצירה מטעם שני זיתי חלב והטחינה מטעם גרירה או להיפוך ובזה שייך למימר או או אבל בנודע זדון שבת שחולקים בדין ממש אם הקצירה במקומה או הטחינה לא שייך למימר או או וכל זה לפי פירוש רש"י בשמעתין דהאי אבל נודע לו על קצירה של זדון שבת דקאמר היינו שעלי' הפריש הקרבן.

אבל לעד"נ נראה דאדלעיל קאי דבבא ראשונה דרבא אמר שבתחלה נודע על קצירה וטחינה של זדון מלאכות ואח"כ נודע על קצירה וטחינה על שתיהן של שגגת מלאכות והורה בזה דכולהו מתכפרי. ועל זה סיים אבל נודע לו על קצירה של זדון שבת והיינו ג"כ שבתחלה נודע לו על קצירה וטחינה של שגגת שבת כמו ברישא אלא שברישא נודע לו אח"כ על קצירה וטחינה של שגגת [צ"ל זדון] שבת ובסוף דבריו מיירי שבסוף לא נודע לו רק על הקצירה של זדון שבת לחוד.

אבל הטחינה לא נודע כלל אפילו לבסוף אז טחינה שכנגדה במקומה עומדת דס"ל לרבא דכשם שעיקר הכפרה בחטאת אי אפשר בלא ידיעה בתחילה דחטאת בעי ידיעה כך אפי' במה שמתכפר ע' גרירה ג"כ אי אפשר להתכפר בלא ידיעה ולא מטעם שיש חילוק בין גרירה לגרירה דגרירה כדמסיק בסוף אלא אין חילוק ולא מיירי כאן כלל מדין זה וכל דברי רבא בנודע תחילה על שגגת שבת שאין כאן גרירה דגרירה וטעם שטחינה במקומה הוא מטעם העלם הידיעה ואביי סבר שם הטחינה אחת וכיון שנודע לו על טחינה אחת או הודע חטאתו מיקרי כאלו נודע גם על השניה כך הי' סבור המקשה פירושה דשמעתא ועל זה מקשה ומי אית לי' לרבא גרירה פירוש אפי' בנודע והלא בשלשה זיתי חלב בפלוגתא דאביי ורבא וקאמר רבא הביא קרבן על השלישי שלישי ושני מתכפרין ראשון אינו מתכפר והרי הראשון כבר נודע קודם שאכל השלישי ואפ"ה סבר רבא דאינו מתכפר דלא ס"ל גרירה כלל אפי' בנודע ואביי פליגי וס"ל גרירה אפי' בלא נודע שהרי אמר אפי' הביא על א' מהם נתכפרו כולם ובשלמא הביא על השלישי כבר נודע לו

הראשון אבל כשמביא על הראשון יכול להיות שלא נודע לו השלישי עדיין ואפ"ה בכל ענין אמר אביי נתכפרו כולם [ובזה אביי דלא כר"י ולא כר"ל לקמן דלכ"ע כפרה מחלקת ויבואר לקמן [ע"ב] בדברינו על הרמב"ם] והנה הקשה דברי רבא אהדדי ומשני בתר דשמעה מאביי סברה ועל זה מקשה אי הכי טחינה נמי תגרור טחינה שהרי אביי ס"ל דאפי' בלא נודע אמרי' גרירה כנ"ל ומשני אלא גרירה אית לי' וכו' פירוש שעתה הודיענו שאין הפירוש בדברי רבא כמו שפירשתי ובאמת גם לרבא אין חילוק בין נודע ללא נודע דסברה מאביי בהך דזיתי חלב אבל כאן הפירוש כמו שפירש"י דנודע על הקצירה של זדון שבת היינו שעליו הפריש ויש כאן גרירה וגרירה דגרירה וגרירה אית ליה וגרירה דגרירה לית לי' ולכן מתחלה לא הקשה אי הכי טחינה נמי אף שלא אסיק אדעתיה לחלק בין חד גרירה לתרי מ"מ הי' סבור שהטעם משום העלם הידיעה משא"כ עתה שחידש לו שסברה מאביי להך דזיתי חלב הקשה שפיר אי הכי וכו' והמציא לו שיש חילוק בין גרירה לגרירה דגרירה: דף ע"א ע"א גמ' מילתא דפשיטא לאביי ורבא מיבעי' לר"ז הנה יותר הוה לי' למימר מילתא דפשיטא לאביי ורבא להך גיסא פשיטא לי' לרב אסי לאידך גיסא ועיין מהר"ם ונלע"ד שהרי יש לפנינו לפרש חלוקין לחטאת לאו למימר דחייב שתים ממש קאמר אלא הכי קאמר חלוקין לחטאת שלא מיקרי לגמרי שגגה אחת אלא צריך לומר גרירה ונ"מ ששוב לא אמרינן גרירה לגרירה ולכך לא מיצטרפי ור"ז שהקשה וכל היכא דחלוקין וכו' מטעם ק"ו הקשה ומה בשני תמחויין לר' יהושע דחלוקין לגמרי אפ"ה מצטרפי ק"ו כאן שחלוקין רק להיות נקרא גרירה ולכך לא הי' יכול לומר דפשיטא לרב אסי לאידך גיסא דאדרבא רב אסי הוא ממש כרבא אבל ר"ז דמספקא לי' קשה כיון דהוא עצמו היה סבור דאף תמחויין לר' יהושע דחלוקין ממש לחטאת מצטרפי א"כ למה נסתפק בטחון כחצי גרוגרת וכו' אם מצטרפי אלא ודאי שנסתפק אולי חילוק שגגת שבת עם שגגת מלאכות הוא ממש כשני מינין איסורין נפרדין כמו חלב ודם א"כ לפי ספק זה ודאי שמסופק ממילא אם שייך גרירה דבשני מינין איסורין ודאי לא אמרינן גרירה ולא שייך בהן גרירה כלל: דבעי ר"ז קצר וטחן כגרוגרת וכו' רש"י פי' דאו או קאמר או קצר או טחן.

והדבר יפלא דלמה אחז ר"ז שתיהן והיה די לו להזכיר אחת מהן והיה נ"ל דר"ז תרתי בעי מיני בעי מיני' בכל א' גרוגרת שלם אי חלוקין לחטאת ובחצי גרוגרת אי מצטרפי וכך הוא הבעי' קצר היינו כסתם קצירה שהיא כגרוגרת וטחן כחצי גרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר ג"כ כסתם קצירה שהיא כגרוגרת וטחן כחצי גרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות מהו שיצטרפו הקצירה עם הקצירה להפטר בקרבן א' והטחינה עם הטחינה לחומרא להתחייב חטאת.

אלא דלפי זה שהוא שאל שתים הוצרך להשיב לו שתים והשיב לו חלוקין לחטאת ולא מצטרפי על הקצירה השיב דחלוקין לחטאת ועל הטחינה השיב דלא מצטרפי ואין לנו הכרח לומר דטעמא יהיב למילתא דבשביל זה שחלוקין לחטאת לבד דלא מיצטרפי אלא שבלא שום טעם פשוט לו הדין דלא מצטרפי וחלוקין לחטאת השיב לו על שאלתו וא"כ לא הקשה לו כלום וכלהיכא דחלוקין וכו' דהא קשה ונימרי' ר"ז לנפשיה הרי לפי סברתו אף במקום דחלוקין לחטאות מצטרפי א"כ מתחלה מה שאל מהו שיצטרפו אלא צריך לומר דאטו ליכא מידי דלא מצטרף והיה מסופק אולי גם זה לא מצטרף רק על תשובתו

שהשיב חלוקין וכו' ויהיב טעמא למה אין מצטרפין בשביל שחלוקין על זה הקשה וכל היכא וכו' אבל לפי מאי שפירשתי דאיהו שאל שתיים והשיב לו שתיים א"כ נסתר הקושיא שהקשה וכל היכא וכו' לכן נלע"ד דדוקא קצר וטחן הוא דמספקא לי' לר"ז אי חלוקין לחטאות אבל כשעשה בכל שגגה רק מלאכה אחת לא מיקרי גרירה וכמו שיבוא: ונקדים מ"ש התוס' בד"ה גרירה דגרירה וכו' דקצירה הגוררת קצירה מיקרי גרירה ואף דחלב וחלב לא מיקרי גרירה מ"מ קצירה וקצירה שאני שהאחד בשגגת שבת והאחד בזדון שבת.

והנה בני מו"ה שמואל שי' נסתפק אם בחלב וחלב דומיא דקצירה וקצירה דהיינו שאכל חתיכה חלב בשגגת איסור שלא ידע שחלב אסור ובזדון חלב שידע שחתיכה זו חלב ושוב אכל חתיכה חלב בשגגת חתיכה שלא ידע שחתיכה זו חלב ובזדון איסור חלב שידע שחלב אסור אם גם זה מיקרי ב' מיני שגגות ולא יתכפר בקרבן א' כי אם מטעם גרירה ולפי זה משכחת בחלב וחלב שמתכפרים בלא גרירה כששניהם בשגגת איסור או שניהם בשגגת חתיכה ומשכחת לה ב' זיתי חלב בהעלם אחד דבעי גרירה כשמחולקים באופן ההעלם האחד בשגגת חתיכה והשני בשגגת העלם.

ובזה אפשר לתרץ שיטת הרמב"ם שפסק בפ"ו משגגות ה' י"א הך דרבא דראשון ושני מתכפרים ושלישי אינו מתכפר ופסק בפ' ז' ה' יו"ד דקצירה גוררת קצירה והוא תרתי דסתרי אהדדי כדמשמע בשמעתין דקאמר בתר דשמעה מאביי סברה והכ"מ נדחק שם ביישוב הדברים והח"צ בתשובה סי' קס"ד קאמר דגרסינן אלא דגרירה אית ליה גרירה דגרירה לית לי' ועכשיו הדר בי' ממאי דקאמר בתר דשמעה מאביי סברה אלא מחלק בין הנושאים והך דחלב מיקרי גרירה דגרירה וגם דבריו הם תפל בלי טעם ואמנם לדברינו א"ש מתחלה הי' סבור דהך דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחת היינו ממש העלם של זה בהעלם של זה ואם כן אין כאן אלא גרירה אחת והקשה דרבא אדרבא ולבסוף קאמר אלא גרירה אית לי' וכו' ואז מוקי הך דאכל ב' זיתי חלב באכל זית ראשון בהעלם חתיכה ואת השני בהעלם האיסור וקורא אותו העלם אחד שלא נודע שחטא ואז גם זית השני עם הראשון מיקרי גרירה כסברת התוס' שזה בשגגת איסור וזה בזדון איסור וא"כ השלישי הוא גרירה דגרירה.

ואת השלישי שוב אכל כמו העלם הזית הראשון והוא עם השני מיקרי ג"כ גרירה ולכך הביא על השלישי ראשון אינו מתכפר: ואמנם בגוף הסברה של בני מוהר"ש דגם בחלב וחלב מציינו חילוק שגגות האחד בשגגת איסור והאחד בשגגת חתיכה והשבת לו דשאני שבת שיש הפרש בדין בין השגגות שבזה יש חילוק מלאכות ובה אין חילוק מלאכות משא"כ חלב שאין הפרש שום דין בין שגגת חתיכה לשגגת איסור: ולפי זה נוכל לומר דגם בשבת לא מיקרי גרירה שגגת שבת ושגגת מלאכות אלא בעשה באמת ב' מלאכות בכל שגגה שאז באמת יש הפרש ביניהם אבל כשלא עשה בכל שגגה כי אם מלאכה א' לא מיקרי גרירה שאז אין הפרש בין שגגה לשגגה ובה מתורץ קושית הרשב"א בתוס' ד"ה גרירה הנ' שהקשה על שיטת ר"י דמשכחת פלוגתא דאביי ורבא בשלש קצירות ולפי מ"ש לא קשיא ולא מידי דבקצירה לחוד לא מיקרי גרירה כלל ונחזור לראשונות דלהכי נקט ר"ז קצר וטחן דדוקא כשעשה שניהם הוא דמספקא לי' אם מצטרף שבה

יש הפרש בין שגגה לשגגה לענין חילוק מלאכות וכו"ל אבל כשעשה מלאכה אחת אין הפרש בין שגגה לשגגה לא מיקרי גרירה וליכא לספוקי בהא כלל: תוס' ד"ה גרירה דגרירה לית לי' וכו' וקשה לרשב"א לפ"ז הוי מצי למצוא פלוגתיהו דאביי ורבא אפי' בשלשה קצירות כגון וכו'.

ע' מש"ל בגמ' ליישב קושית הרשב"א עוד נלע"ד ויתורץ ג"כ מה שהקשו התוס' בריש פירקין בד"ה כלל גדול וזה לשונם פי' בקונ' ימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק שאי אפשר שלא ישמע בינתיים שאותו יום שבת הי' אלא שלא נזכר במלאכות וקשה להר"ר אליעזר דאמר' בגמ' קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכת קצירה גוררת קצירה אלמא אעפ"י שנודע לו קודם קצירה לאחורונה שאותו יום שבת הי' שהרי בזדון שבת קצר ואפ"ה לא הוי ידיעה וחשיב העלם אחת כיון שלא נודע שחטא שהרי סבור שהמלאכה מותרת: ואני אומר אי משום הא לא איריא דהרי משכחת תרי גווני שבת.

או שאינו יודע שהיום שבת או שהוא תחילת ליל שבת סובר שעדיין לא חשיכה. וא"כ בשלמא בטועה שסובר שהיום הוא יום אחר ואינו שבת א"כ כאשר שוב קצר בזדון שבת ושגגת מלאכות שוב נודע לו ההעלם הראשון וכדעת רש"י שכששמע שהיום שבת אף שלא נזכר במלאכה הוי ידיעה לחלק.

אבל הכא מיירי בקוצר וטחן בתחילת ליל שבת וסובר שעדיין לא חשיכה וזהו שגגת שבת שלו. ואחר שעה או שתיים שוב אינו מסתפק שאז ודאי כבר הוא שבת וקצר וטחן בזדון שבת זה לא נודע לו ההעלם.

שגם עתה הוא סבור שקודם שעה בשעה שעשה בראשונה עדיין לא חשיכה ולכן הוא העלם א' ואינו חייב אלא חטאת אחת [וכמו כן מחלק הח"צ בתשובה סי' קס"ד בין ידיעה לידיעה בהא דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחת ונודע לו על אחת וכמו שיבא לשונו לקמן ע"ב]. ומעתה יתורץ נמי קושית הרשב"א דהרי שניה שהיתה בשגגת מלאכות תיכף כשעשה שלישית בזדון מלאכות נודע לו העלם השניה אלא שלא נזכר המעשה והוה ידיעה לחלק.

וגם לאביי אי אפשר להתכפר השלישית אפילו עם השניה אלא שהתוס' הקשו זה על ר"י ור"י מדויל ידיה משתלם שהוא חולק במשנתינו על רש"י וסובר דזה לא מיקרי ידיעה והנה מה שכתבתי לעיל לתרץ שיטת רש"י בריש פירקין דימים שבינתיים הוי ידיעה שאי אפשר שלא שמע שהיום שבת והקשו התוס' מסוגיא זו דקצר.

וטחן וכתבתי ששגגת שבת כשמעתין היינו שסבור שעדיין לא חשיכה. אלא דלפ"ז קשה איך קאמר מילתא דפשיטא לאביי ורבא מספקא לי' לר"ז.

ודלמא ר"ז באמצע יום שבת בעצם היום איירי שאז לא משכחת שגגת שבת כי אם בטועה שהיום הוא יום חול. וא"כ כאשר שוב קצר בזדון שבת הרי כאן ידיעת העלם הראשון.

לכן מחולקים לחטאת וזה היה ספיקו של ר"ז. אם כרש"י דזה מיקרי ידיעה או כתוס' דבעינן ידיעת החטא ופשיט ליה כרש"י ואביי ורבא מיירי כמו שכתבתי לעיל שהיה מסופק אם חשכה ליל שבת.

ולכן אינן מחולקים לחטאת. אמנם אי נימא כמוש"ל דלמאי דמסיק גרירה אית לי' וכו' הדר בי' ממאי דמתרץ לעיל בתר דשמעה מאביי סברה ומתחלה היה סבור דהך דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחת בהעלם אחת ממש איירי העלמו של זה כעלמו של זה ואין כאן אלא גרירה אחת ומקשה דרבא אדרבא.

ומסיק אלא גרירה אית ליה ומוקמינן להך דזיתי חלב דאכל זית ראשון בהעלם חתיכה והשני בהעלם איסור וכסברת בני שהבאתי לעיל דגם בחלב וחלב יש לחלק בין השגגות ולא יתכפרו כ"א מטעם גרירה [ולהכי הביא קרבן על הראשון שלישי אינו מתכפר דהוי גרירה לגרירה וכמוש"ל. ולפי זה אי אפשר לומר דאביי ורבא סברי כשיטת רש"י דכשקצר בזדון שבת הרי כאן ידיעת העלם הראשון ומחולקים לחטאות דהא אי הך דזיתי חלב כשחלוקים בשגגות מיירי א"כ כשאכל הזית השני בהעלם ההיפוך מהעלם הראשון ממילא נודע לו העלם הראשון אלא שלא נזכר באכילתו והיינו ממש מה שכתב רש"י במשנתנו שזה הוא חלוק לחטאת וא"כ אביי ורבא סבירא להו.

שאפילו זה לא מיקרי חלוק לחטאות על זה קאמר מילתא דפשיטא כו' מספקא לר"ז: ע"ב גמ' ונודע לו וחזר ונודע לו ר"י אמר מחייב שתיים וכ' רש"י בד"ה וחזר ונודע דהא דאביי ורבא דאמרי לעיל ונודע לו על אחד מהם וחזר ואכל אלמא דחדא הוא אי ס"ל פלוגתא דר"י ור"ל בקודם הפרשה אינהו דאמרי כר"ל ואי ס"ל לאחר הפרשה איהו מיירי קודם הפרשה נודע על השני ודברי הכל אין חלוקין לחטאות עכ"ל רש"י.

והנה שביק רש"י פלוגתא דרבא ואביי בקצירה וטחינה הקדום בסוגיא. ואחז פלוגתא דזיתי חלב המאוחר.,

ולא עוד.

אלא דאיכא למימר אפילו להיפוך דמזיתי חלב לא קשיא כלל ואתי שפיר אפי' אליבא דר' יוחנן ומקצירה וטחינה הוא דקשיא והוא דאיכא למימר דאף ר' יוחנן דאמר חייב שתיים אבל מודה הוא דמטעם גרירה הוא מתכפר באחת שאם לא נודע לו כלל רק על שתיהן כאחת אז מתכפר הראשון והשני בקרבן א' שמעולם לא נתחייב יותר אבל כאן נתחייב שתיים ומצד גרירה הוא דמתכפר ונ"מ שאם אכל אח"כ כזית בהעלמו של שני שוב אין מתכפר משום דהוה גרירה לגרירה ולפי זה כדמסיק לעיל דגרירה אית ליה לרבא גרירה דגרירה לית לי' שוב אין הכרח לומר בתר דשמעה מאביי סברה אלא דרבא סבר דידיעות מחלקות כר' יוחנן וא"כ הכזית השני אינו מתכפר עם הראשון אלא ע"י גרירה וממילא השלישי הוא גרירה דגרירה.

משא"כ בקצירה וטחינה דודאי מיירי רבא במאי דקאמר ונודע לו על הקצירה והטחינה היינו או על זה או על זה כמו שהוכחתי לעיל מדאמר קצירה גורת קצירה ואי בנודע על שתיהן אין כאן גרירה כלל לדעת רש"י. וא"כ דמיירי או על זה ואי ס"ד דרבא סבר דידיעות מחלקות אם כן הטחינה ראשונה בעצמה צריך גרירה שהרי נודע לו על הקצירה

ואיך גוררת טחינה אחרונה והרי הוי גרירה לגרירה: ואומר אני אדרבה זהו טעמו של רש"י שלא הקשה מקצירה וטחינה דכאן שפיר יש לומר רבא כר' יוחנן ור"י חייב שתיים קאמר מצד הדין דלא מיחשב ב' זיתי חלב כהעלם א' אבל מ"מ מודה שמתכפר בגרירה וכנ"ל ובנודע על קצירה ועל טחינה דקאמר רבא היינו על שתיהן יחדיו והקרבת על שניהם מפריש והא דקאמר קצירה גוררת וכו' היינו מטעם זה עצמו אף שהקצירה הראשונה והאחרונה היו בהעלם א' מ"מ הרי נודע לו וחזר ונודע לו והידיעה מחלקת בין קצירה וטחינה ראשונות לאחרונות.

ולכך צריך גרירה. אבל בזיתי חלב הנה בין הראשון להשני היתה ידיעה מחלקת שהרי נודע לו על הראשון ועדיין השני הי' בהעלם ממנו.

אבל הידיעה שבין העלם השני והשלישי לא נזכר כלל ואם כן בכל גווני מיירי אפילו נודע על השני והשלישי כאחד וכן פירש הר"י בי רב ע' בכ"מ פ"ו משגגות הלכה י"א ואם כן הביא קרבן על השלישי שני מתכפר בלי גרירה שהרי בהעלם א' אכלם ובידיעה אחת נודעו לו ואם כן למה ראשון אינו מתכפר מטעם גרירה.

אלא ודאי דלית לי' לרבא כלל בהך דזיתי חלב ואם כן הביא קרבן על הראשון למה שני מתכפר והרי ידיעות מחלקות וגרירה לית לי' כלל אלא ודאי דסובר ידיעות לא מחלקי ושפיר הקשה רש"י מזיתי חלב דוקא אמנם לפי מאי שפירשתי אני לעיל דברי אביי דאפי' הביא על א' מהן נתכפרו כולם היינו אפי' בלא ידיעה כלל שהרי אמר אפי' הביא וכו' נתכפרו כלם.

וכשהביא על הראשון עדיין לא נודע לו על השלישי ואפ"ה בכל ענין אמר אביי נתכפרו כלם והדרא קושיא לדוכתא דאביי ורבא דלא כמאן. דהא אף לרשב"ל כפרה מיהו מחלקת ולר"י ידיעה או הפרשה לחוד מחלקת וכ"ש כפרה ונעמוד ג"כ על דעת רבינו הרמב"ם בפ"ו משגגות הלכה ט' שפסק להך דר' יוחנן דידיעות מחלקי ובהלכה י"א שפסק להך דרבא דשני זיתי חלב ראשון ושני וכו' והנה הכ"מ כתב דבהלכה ט' מיירי שנודע וחזר ונודע גם השני לכך חייב ב' אבל בהלכה י"א מיירי שלא נודע השני עד לאחר כפרה ועדיף יותר לר' יוחנן אף דלריש לקיש גרע והנה על דבריו [קשה] למה בהביא קרבן על השני נתכפרו כלם הרי אם הביא על השני בודאי נודע לו השני קודם שהקריב והראשון כבר נודע לו קודם שאכל השלישי.

וא"כ הראשון והשני נודע וחזר ונודע קודם כפרה הוא. ואין לומר דמיירי שחזר ושכח הראשון קודם שהביא הכפרה על השני וכן פירשו המפרשים מדסיים הרמב"ם וכשיוודע לו על הראשון ועל השלישי עיין שם.

מ"מ אומר אני שזה לא מפני להחליש הידיעה שכבר היה לו שהרי אין טעם לדברי הכ"מ לומר שאחר הכפרה קיל טפי וצריך תבלין לתבל דבריו מטעם דאם לא נודע לו א"כ מעולם לא נתחייב חטאת על השני דבחטאת כתיב או הודע וכיון שעדיין לא נתחייב הועיל הכפרה שלא יחול עליו החיוב אבל נודע וחזר ונודע כבר נתחייב בב' חטאות ולא פקע חיובו ואם כן אם כבר נודע כבר חל עליו החיוב ומה בכך שחזר ושכחו בשביל זה לא פקע חיובו והחכם צבי בתשובותיו סי' קס"ד תירץ וכן הוא בקרית ספר לחלק בין

ידיעה לידיעה ואם אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד שוה בשניהם דהיינו שניהם בהעלמת איסור חלב שהי' סבור בכל פעם שחלב מותר או שניהם בהעלם חתיכה ואכל שניהם מחתיכה א' א"כ כשנודע לו על אחד מהם ממילא נודע לו גם על השני ידיעת ההעלם הראשון אלא שעתה שכח המעשה וממילא עכ"פ שניהם מישך שייכי בידיעה זו לכך אינה מחלקת לחטאת ובידיעה כזו מיירי אביי ורבא אבל ר"י ורשב"ל מיירי בשני חתיכות נפרדות ושניהם בהעלם שהיה סבור שהם של שומן וכשנודע לו על אחת שהיתה חלב אין כאן ידיעה מהשנית כלל ידיעה כזו מפרדת אותן ומחלקת לחטאות וכן כשאכל אחת בהעלם איסור שלא ידע שחלב אסור ואכילה מחתיכה אחרת בהעלם התיבה שלא ידע שחתיכה זו היא חלב כשנודע לו ההעלם הראשון ויודע שחלב אסור אכתי לא נודע לו כלל העלם השני ולכן מחלקת לחטאות: ועל זה הקשיתי דהרמב"ם מסיים בהלכה ט' ויראה לי שה"ה בבעילות ואף שהכ"מ מסתפק אי קאי על הסיפא שאם נודע לו כאחת אינו חייב אלא אחת ועל זה קאמר שיראה לי שה"ה בבעילות.

אף שא"א לבעול שתי בעילות בב"א אין פירושו נראה שאיך כתב שיראה לי שה"ה בבעילות והרי כבר פירש הדין בפירוש בריש הלכה ה' ואדרבא בריש פרק ו' כתב דין שגגות המאכלות כדין שגגת הבעילות: אלא ודאי כפי' השני של הכ"מ דקאי על ידיעות מחלקות וקאמר שגם בבעילות ידיעות מחלקות לחייב שתי' והרי בבעילות ליכא לאוקמי בגופי' מחולקים שא"כ בלא"ה חייב שתיים שגופים מחולקים וא"כ קאי על גוף אחד והיכי משכחת כאן ידיעה כי אם שנודע לו שהיא ערוה ושהיא אסורה ממילא נודע לו גם ההעלם שהי' לו בבעילה השניה רק ששכח המעשה ואפ"ה ידיעה כזו מחלקת: ונלע"ד דשפיר משכחת לה והוא עפ"י מ"ש לעיל דתרי גווני שגגת שבת הוי או שאינו יודע שהיום שבת או שהוא תחילת ליל שבת וסובר שעדיין לא חשיכה דבטועה שסובר שהיום הוא יום אחר ואח"כ חזר קצר וטחן בזדון שבת א"כ נודע לו ההעלם הראשון וכדעת רש"י שכששמע שהיום שבת אף שלא נזכר במלאכה הוי ידיעה לחלק ולהכי אמרי' לעיל בריש פירקין דחייב על כל שבת דא"א שלא שמע וכו'.

ושגגת שבת דשמעתין היינו סבור שעדיין לא חשיכה וכשחזר וקצר בזדון שבת עדיין לא נודע העלם הראשון ולהכי אינו מחלק לחטאות: והנה לפמ"ש משכחת גם בשבת ידיעה גמורה המחלקת. כגון שקצר בליל שבת בשגגת שבת שהי' סבור שעדיין הוא יום.

ושוב קצר אחר שעה בזדון שבת ושגגת קצירה ושוב נודע לו על קצירה שניה שאסורה עדיין לא נודע לו כלום מהעלם הראשון שהי' סבור שבאותו שעה עדיין לא חשכה ליל שבת. ולפי זה גם בבעילות אתה מוצא כן.

שגג בנדה והיה סבור שהיום טהורה היא ושוב שכב עם אותה הנדה בעצמה אחר יום ואף שנודע לו שהיתה נדה בראשונה אכתי יכול להיות שבשניה היתה טהורה שכבר טבלה וכן באחות אשתו שסבור שכבר מתה אשתו ושכב עם אחותה ואחר זמן שוב שכב עמה ואף שנודע שהיתה אשתו בחיים בראשונה אכתי ההעלם השני קיים וכן באשת איש: דף ע"ב ע"ב גמ' איתמר נתכוין להגביה התלוש וכו' לרש"י היינו תלוש ממש וחתך מחובר.

אבל אם תלוש שהי' סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא עצמו מחובר לרש"י זהו שוגג גמור וזה מבואר ברש"י במס' שבועות (דף י"ט ע"א) בד"ה פרט למתעסק וכן בכריתות (דף י"ט ע"ב) בד"ה מתעסק בחלב ואמנם דברי רש"י שם אחר זה בד"ה מתעסק בעריות כגון שמכין לבוא על אשתו נדה וסבור טהורה היא וכו' הוא תמוה שגם זה הוא ממש חתיכה של חלב וסבור שהוא שומן שכתב רש"י שהוא שוגג.

ולדעתי ט"ס הוא ברש"י וצריך להיות טהורה ואשתו נדה ונשמטה הטהורה ובאה הנדה וכמ"ש רש"י גבי אשתו ואחותו] ודעת תוס' דזה מיקרי מתעסק וכן חתיכה חלב וסבור שהוא שומן לדעת התוס' הוא מתעסק וצריך שוב לחלק מה בין זה לשגגת שבת שסבור זה שהיום חול ומה לי אם טועה בחתיכה וסובר שהוא של היתר או טועה בהיום ושוכח שהוא יום המותר וצריך לומר שזה שטעה ביום וסובר שהוא יום חול הוא טועה בדבר שכל העולם יודעים שאינו כמו שהוא חושב ועיין בכריתות (דף י"ט ע"ב) בתוס' ד"ה דהא וכו': אמר רבא מנא אמינא לה דתניא חומר שבת וכו' הנה לשיטת התוס' ניחא שהביא רבא ראייה מברייתא ולמה לא הביא משנה דכריתות (דף י"ט ע"א) למה נאמר בה פרט למתעסק דהוה מוקמינן בנתכוין לזה וחתך מדבר אחר.

דהיינו מתעסק דשמואל ואף דשמואל מפיק לה ממלאכת מחשבת ושם ממשנה מפיק לה מבה. הוה אמינא דר"א באמת לא ס"ל הא דשמואל ולא דריש מלאכת מחשבת וכדעת רש"י באמת שם בכריתות (דף י"ט ע"א) בסוגיא דגמ' שם ולכן הביא מברייתא שגג בלא מתכוין ועל כרחין מיירי באותו חתיכה דאל"כ דמיירי בחתיכה אחרת ממ"נ איך מיירי אי דשניהם דאיסורא לא שייך לקרותו בלא מתכוין וכמו"ש התוס' בד"ה אלא לאו.

ואי מיירי מהיתר לאיסור ובחתיכה אחרת והנה לפי מאי שדקדקתי בלשון רבינו הגדול הרמב"ם בפ"א משבת הלכה ח' כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית מלאכה אחרת שלא נתכוין לזה פטור וכו' וק"ו אמתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור שהוא פטור וכו' נתכוין לעשות דבר המותר ונעשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר אינו חייב כלום עכ"ל.

דוק בלשון הזהב של רבינו הגדול דבהנך תרי גווני דרישא כתב פטור ובבבא שלישית כתב אינו חייב כלום דלא שייך בו לשון פטור דמשמע שעשה איזה איסור אלא שהוא פטור אבל לא שייך עליו שם פטור דלאו כלום הוא ועפ"י זה תבין קושית הלח"מ שם עיין שם. אבל באמת הנלע"ד דהרמב"ם פירש פלוגתא דאביי ורבא באותו תלוש עצמו נמצא מחובר.

לכך שייך לומר לשון פטור. אבל מתלוש למחובר אחר אפילו לשון פטור לא שייך. ולקמן יתבארו דברי הרמב"ם. אבל מה שצריך לנו עכשיו דנתכוין כוין לדבר המותר ועשה דבר האסור ובדבר אחר.

לאו מידי הוא ולא שייך לשון פטור וק"ו דלא שייך למימר שגג דלאו מידי עביד. וא"כ ברייתא דקאמר שגג בלא מתכוין אי מיירי בחתיכה אחרת איך קורא אותו שוגג.

אלא ודאי דמיירי באותה חתיכה ואמנם לשיטת רש"י דבחתך מחובר אחר איירי צריך ליישב. למה לו להביא ברייתא ולא הביא משנה דכריתות ונלע"ד ויבואר ג"כ דברי הגמ' דקאמר לקמן.

שגג בלא מתכוין היכי דמי דסבור דשומן הוא וכו' והדבר תמוה. וכי נעלם מרבא שיכול אביי לאוקמי בסבור רוק הוא ובלעו.

ובשבת נתכוין להגביה וכו' וא"כ איך הביא סייעתא מזה כלל ולמימר דרבא ס"ל דברוק הוא ובלעו אפי' בחלב פטור וס"ל דלא מהני טעמא דנהנה אלא היכא דמתכוין מיהו לאכילה א"כ יקשה עלינו דברי הרמב"ם בפ"ב משגגות הלכה ז. השוגג בלא כוונה בעריות או במאכלות אסורות חייב חטאת בשבת פטור מחטאת.

כיצד היה מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו דימה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כונה לשום אכילה בעולם והרי הוא חלב ה"ז חייב חטאת. נתכוין להגביה התלוש וחתך את המחובר בלא כונה לחתיכתו ה"ז פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שביארנו במקומו עכ"ל הרמב"ם והרי שפסק ברוק ובלעו חייב ואי ס"ד דלרבא פטור איך פסק כאביי דלא כרבא [וע' לקמן]: ונלע"ד דהנה רש"י במס' כריתות (דף י"ט ע"ב) ד"ה אפי'.

כתב דאביי ורבא לית להו דשמואל כלל ולא ס"ל מלאכת מחשבת כלל. וכל פלוגתייהו דאביי ורבא בדרשה דבה דדרשינן פרט למתעסק.

ונראה דרש"י לשיטתו דאיהו סבירא לי' דאם סבר שהוא שומן והוא עצמו חלב שהוא שוגג גמור. וכמבואר בדבריו במס' שבועות (דף י"ט ע"א) וכן בכריתות גבי תינוקת כתב שאם טעה באותו תינוק עצמו וסבור שזמנו היום זהו שוגג גמור ולהכי מפרש רש"י גם סוגיא זו בתלוש וחתך מחובר אחר [וכמוש"ל].

וא"כ היא גופי' קשה ליפלוג אפי' ממחובר למחובר ורבא לפטור מטעם מלאכת מחשבת. אלא ודאי דאביי ורבא תרוייהו לית להו הא דשמואל דאמר מלאכת מחשבת אסרה תורה וזהו טעמו של רש"י דפי' בכריתות דאביי ורבא לית להו מתעסק אלא מהיתר לאיסור ואמנם פלוגתא דאביי ורבא הוא בדרשה דבה וכמו שפי' רש"י בהדיא בשמעתין.

והנה רבא סובר ברוק ובלעו לחלק בין הפרקים שאם הי' חלב בפיו וסבור שזה רוק הוא ובלעו שנתכוין עכ"פ לאותו דבר אלא שלא נתכוין לשום אכילה שהיה סבור שהוא רוק בזה מהני טעמא דנהנה לחייבו אבל אם הי' בפיו רוק וגם חלב ונתכוין לבלוע הרוק ונזדמן לו החלב ובלעו שלא נתכוין לא לשום אכילה ולא לאותו דבר כלל ובזה סובר רבא שגם בחלבים ועריות פטור ומעתה צדקו דברי רבא דרבא לית לי' דשמואל וכל עיקר הפטור לרבא הוא מטעם בה פרט למתעסק.

וזה לא שייך בנתכוין לאותו דבר עצמו כגון תלוש ונמצא מחובר וסובר רבא דאפילו נתכוין להגביה את התלוש ונמצא שהוא מחובר חייב באותו דבר עצמו ואף שזה ודאי אינו מלאכת מחשבת כיון שלא נתכוין לחתיכה כלל רבא לית לי' מלאכת מחשבת. וממילא ע"כ ברייתא דפוטרי בשבת שגג בלא מתכוין לאו באותו דבר עצמו מיירי אלא

מיירי בתלוש ונמצא [אולי צ"ל וחתך] מחובר ובזה סובר דכיוצא בזה ברוק ובלע חלב פטור ג"כ.

וא"כ על כרחין לא משכחת שיתחייב אלא שרצה לאכול חתיכת שומן ונזדמן לו חלב שנתכוין מיהת לאכילה ואף שנתכוין לאכילת דבר היתר מ"מ חייב שכן נהנה וא"כ כיוצא בזה בשבת נתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר פטור. ולכך שפיר קאמר מנא אמינא לה ואביי ס"ל דבחלבים ועריות אפי' לא נתכוין לאותו דבר עצמו רק לדבר אחר וגם לא נתכוין לאכילה ובעילה כלל אפ"ה מהני טעמא שכן נהנה לחייבו וא"כ מיירי ברייתא בנתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר ואפ"ה בכיוצא בזה בחלב ורוק חייב: ובזה נעמוד על דעת רבינו הגדול הרמב"ם פ"ב משגגות שהבאתי לעיל השוגג בלא כונה וכו' דימה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כונה לשום אכילה בעולם והרי הוא חלב ה"ז חייב חטאת נתכוין להגביה התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו ה"ז פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה וכו' עכ"ל.

והנה דברי הרמב"ם הללו כבר נתקשה בהם הרב הכ"מ במ"ש נתכוין להגביה התלוש וחתך את המחובר בלא כונה וכו' פטור דמשמע מזה דוקא נתכוין להגביה דלא נתכוין לחתיכה כלל הוא דפטור. הא נתכוין לחתוך את התלוש וחתך המחובר חייב והיינו כאביי ולא כרבא וקשה איך שבק דברי רבא ואחז דברי אביי ועוד שסותר דברי עצמו שבפ"ז משגגות הלכה י"א כתב דמתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אע"פ שנתכוין לחתיכה הואיל ולא עשה מחשבתו פטור מן החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת כמו שביארנו כמה פעמים עכ"ל הרי שפסק אפילו נתכוין לחתוך התלוש ג"כ פטור והכ"מ בפ"ב נדחק בזה: והנלע"ד בזה דבר הלמד מענינו.

והרמב"ם מחלק בין הפרקים וס"ל שאם מתכוין לאותו דבר עצמו ודומה שהוא תלוש ונמצא מחובר בזה אינו פטור אלא אם לא נתכוין לחתיכה כלל רק להגביה אבל נתכוין לתלוש זה וחתך מחובר אחר בזה אפי' נתכוין לחתיכה כיון דלחתיכה דהתירא נתכוין זה שנתכוין לו באמת ה"י היתר פטור כיון שלא נתכוין לחתיכה דאיסורא ודבר זה מתקבל מאוד: אלא דצריכין אנו להבין לעמוד על דעת רבינו איך היה מפרש פלוגתא דאביי ורבא.

אם היה מפרש כשיטת התוס' דאביי ורבא פליגי בתלוש ונמצא מחובר אפי' בזה פטור רבא אפי' במתכוין לחתוך א"כ איך יפסוק הרמב"ם דלא כרבא. ואם מפרש פלוגתייהו כרש"י דמיירי בתלוש אחר א"כ מנ"ל דבאותו דבר אפי' במתכוין להגביה דפטור ודלמא באותו דבר אפי' נתכוין להגביה וחתכו ג"כ חייב אף שהיה סבור שהוא תלוש: אמנם לפי מאי דפירשתי לעיל בשיטת רש"י ניחא והרמב"ם מפרש ג"כ כמו שפירש"י ומחלק לרבא ברוק ובלעו בין היכא שנתכוין לאותו דבר או לא נתכוין כלל וכמו"ש לעיל.

ולדינא הכריע בין הפרקים והנה בחלב [ורוק] ובלעו באמת דקדק הרמב"ם בפ"ב משגגות וכתב ה"י מתעסק עם אשה ובעלה בלא כונה לבעילה והרי היא ערוה עליו דומה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלי שום כונה לאכילה בעולם והרי היא חלב ה"ז חייב חטאת וכו' הרי שדקדק וכתב והרי היא ערוה וכו' וכן והרי היא חלב דמשמע אותו דבר עצמו והיינו כרבא אבל בנתכוין להגביה התלוש ונמצא שהוא מחובר אף שלרבא בזה

חייב היינו משום דרבא לית לי' דשמואל אבל הרמב"ם פוסק כשמואל לכן פסק נתכוין להגביה התלוש וכו' פטור וסיים טעמו מלאכת מחשבת אסרה תורה: עוד נלע"ד לתרץ המנא אמינא לה ולתרץ גם דברי הרמב"ם פ"ב משגגות ובפרק ז' כנ"ל.

והוא להיפך מדרך שכתבתי ואדרבה הרמב"ם ס"ל כשיטת התוס' דבאותו תלוש עצמו ונמצא מחובר פליגי. ואמנם רבא ס"ל בנתכוין להגביה התלוש אפי' איסור אין כאן ולא מידי עביד ולא שייך לקרותו שוגג ואביי ס"ל דגם זה מיקרי שוגג.

אבל בנתכוין לחתוך תלוש סובר אביי אפי' חיוב חטאת יש כאן וא"כ רבא לשיטתו דנתכוין להגביה לאו מידי עביד שפיר קאמר מנא אמינא לה דליכא לאוקמי בנתכוין להגביה דא"כ לא שייך למימר שגג: ובזה נעמוד על דברי הרמב"ם דבפרק ב' משגגות בנתכוין להגביה תלוש וחתך המחובר כתב סתם פטור ובפרק ז' כתב.

המתכוין לחתוך התלוש וחתך את המחובר אעפ"י שנתכוין לחתיכה הואיל ולא נעשית מחשבתו פטור מן החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת וכו' הרי שדקדק וכתב פטור מן החטאת ולא כתב סתם פטור לומר לך מן החטאת פטור אבל איסורא איכא וצריך כפרה מן השמים שעכ"פ שוגג מיקרי.

אבל בפרק ב' כתב סתם פטור דפטור לגמרי אפי' שגג בלא מתכוין לא שייך לקרותו ואף שכתב לשון פטור וכתב בעצמו בריש הלכות שבת שכ"מ שאמר בהלכות שבת פטור היינו פטור אבל אסור. והנה כלל זה לא נתן אלא על מה שכתב בהלכות שבת ולא על מה שכתב בהלכות שגגות: אעפ"י שגמבנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר כתב בפ"א מה' שבת אינו חייב כלום והיינו כמו פטור ומותר שם מיירי בנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר וכאן בהלכות שגגות מיירי שאותו תלוש עצמו נמצא מחובר: ובכל הדרכים הנ"ל מתורץ מה שהביא רבא ראייה מבריייתא ולא הביא משנה דכריתות דקאמר בה פרט למתעסק ודו"ק: שם גמ' אמר מר חומר שבת משאר מצות וכו' ה"ד אילימא וכו'.

לעיל כתבנו ליישב הא דלא הביא משנה דכריתות והביא מבריייתא והנה יהי' מאיזה טעם שיהי' עדיין יקשה למה לו להאריך ולהביא רישא וסיפא דבריייתא והאריך לפרשה רישא בע"א וסיפא בשאר מצות והרי להמנא אמינא לה לא הי' צריך להביא רק הך בבא חומר בשאר מצות משבת ששאר מצות שגג בלא מתכוין חייב ובשבת פטור וכו' ולפרש שגג בלא מתכוין היכי דמי: ונלע"ד ונפרש גם כונת רש"י במה שפירש רש"י נתכוין להגביה וכו' כגון שנפל סכין בערוגת ירק וכו'.

הרי מלבד שחלוק רש"י על פירוש התוס' שפירשו שאותו תלוש עצמו הי' מחובר אלא שדקדק לפרש בתרי מיני שהרי סכין וירק תרי מיני נינהו ובשלמא במה שמיאן בפ"י התוס' הוא משום דס"ל דשגג באותו דבר עצמו שהי' סבור שהוא היתר ונמצא שהוא איסור זה שוגג גמור אבל מי הכריחו לפרש בתרי מיני וא"כ דומיא דהכי מאיסור לאיסור חייב אפי' בתרי מיני והיינו דלא כר"י וכל פלוגתייהו רק אליבא דר"א ולמה לא יפרש דמיירי במין אחד שהי' מונח ירק תלוש בערוגה אצל ירק מחובר ונתכוין להתלוש וחתך

המחובר והוה ניהא גם לר' יהושע דכריתות למאן דאית לי' שם דמודה ר' יהושע בשם אחד עיין בסוגיא (דף י"ט ודף כ'): והנלע"ד בזה.

הוא משום דקשה לי' לרש"י שם בכריתות (דף י"ט ע"ב) דקאמר רב נחמן אמר שמואל מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה איתביה רבא לר"נ והרי תינוקות דכי מתעסק דמי וכו'. והנה מדאקשה רבא לרב נחמן משמע לדידי' ניהא והרי תינוקות דמהיתר לאיסור הוא וטעמא דקטעי לעשות מצוה הוא דפטר ר' יהושע הא אם לא טעה בדבר מצוה רק שאחד אינה מצוה ולא חיוב רק רשות ואחד חיוב דהיינו תלוש ומחובר שבתלוש אינו לא מצוה ולא חיוב גם לר' יהושע חייב וק"ו דלר"א חייב.

והרי רבא פוטר בנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר אפילו לר"א דהרי פלוגתייהו דאביי ורבא אליבא דר"א היא וכנ"ל. והרי מתינוקות מוכח דלכ"ע חייב.

לכן פירש"י פלוגתא דאביי ורבא בתרי מיני וא"כ סובר רבא דוקא בתרי מיני פטור אבל בחד מין אפ"ל בתלוש למחובר חייב ותינוקות חד מינא נינהו ועכ"פ כיון דפלוגתייהו דאביי ורבא בתרי מיני נינהו א"כ על כרחין פלוגתייהו אליבא דר"א היא דלר"י אפ"ל מאיסור לאיסור דבכה"ג דתרי מיני פטור.

וא"כ קשה מאי מיייתי רבא סייעתא מברייתא דקאמר מנא אמינא וכו' ודלמא הך ברייתא ר' יהושע ונלע"ד ע"פ מה שכתבו התוס' בד"ה אלא וכו' דליכא לאוקמי שגג בלא מתכוין שהי' צריך לתלוש ונתכוין לחתוך תלוש וכו' דא"כ מאי איריא לא נתכוין וכו' וא"כ על כרחין ברייתא ר"א היא דאי ר"י היא הא גופא קשיא למה נקט בלא מתכוין אפ"ל מתכוין נמי פטור לר"י שר"י ודאי פוטר אפ"ל מאיסור לאיסור: אלא דאכתי קשה.

ודלמא ר"י היא והא דנקט בלא מתכוין נראה משום דאף לגבי שבת הוי מצי למינקט רבותא יותר דהיינו אפ"ל מתכוין פטור. מ"מ נקט בלא מתכוין לרבותא דחלב דחייב אפילו מהיתר לאיסור.

אמנם כיון שהברירה בידו או למימר מתכוין לרבותא דשבת ויש בידו לומר בלא מתכוין דשאר מצות ניהזי אנן איזה מהם ראוי לאחוז יותר ואומר אני. דעכשיו דנקט בלא מתכוין אי אפשר לאוקמי סיפא בשחוטי חוץ.

דאם כן כי היכי דפטור בשבת מטעם בה פטור נמי גם בשחוטי חוץ ועל כרחין סיפא בחלב ורישא לא מתוקמי בחלב וצריך למימר רישא וסיפא בתרי טעמי. ומשום הכי באמת דחה ר' יוחנן הך ברייתא בסנהדרין (דף ס"ב ע"ב) וקאמר פוק תני לברא משום דר' יוחנן לא מוקי בתרי טעמי.

ואי הוה נקט במתכוין ויפטור משום מלאכת מחשבת הוה מצי למיתני בחד טעמא ורישא וסיפא בשחוטי חוץ וכמו שכתבו התוס' בד"ה אלא. ולמה נקט בלא מתכוין בתרי טעמי. אלא ע"כ במתכוין גם בשבת חייב ור' אליעזר היא ולכך לא מצי למינקט מיתכוין. וא"כ מוכח דגם לר"א שגג בלא מתכוין פטור.

וא"כ רבא דקאמר מנא אמינא לה הוא שרבא בשמעתי תרתי קאמר. דלשיטת רש"י דבמחובר אחר איירי ואפ"ה קאמר רבא פטור דלא מכוין לחתיכה דאיסורא דמשמע הא אם כיון לחתיכה דאיסורא דהיינו מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב ועל שניהם הביא סייעתא מברייתא.

דתרתי מוכח. מדאחזה הברייתא בתרי טעמי ולא נקט רישא וסיפא בחד טעמא בשחוטי חוץ ובשבת פטור מאיסור לאיסור ובשחוטי חוץ חייב אלא על כרחין דבכה"ג גם בשבת חייב ועל כרחין ר"א היא ושפיר קאמר מנא אמינא לה.

והוכרח להביא כל הברייתא ולפרש דעל כרחין רישא בעכו"ם וסיפא בשאר מצות: ואין להקשות דהרי רבא לית לי' טעמא דמלאכת מחשבת. וכמו שפירש רש"י בכריתות בהדיא מדלא פטרי אביי ורבא אלא במתכוין להיתר ואין לומר דדוקא אליבא דר"א לית להו מלאכת מחשבת שפלוגתייהו הוא אליבא דר"א כנ"ל אבל אליבא דר"א לית להו זה אינו.

דהרי מדאקשה רבא לרב נחמן מתינוקות וקאמר טעמא דקטעי בדבר מצוה הא לא"ה גם ר"י מחייב א"כ רבא ע"כ גם לר"י לית לי' מלאכת מחשבת. דדוחק לומר דבתר דשמע מרב נחמן קבלה דאם כן לא הי' רש"י מוכרח לפרש כאן פלוגתייהו בתרי מיני וכמו"ש לעיל בכונת רש"י בזה דאי בחד מינא נימרי' רבא לנפשי' מהך דתינוקות.

ואי ס"ד שפלוגתא זו היא בתר דשמע מרב נחמן הנח לתינוקות הואיל ומקלקל וכו' אם כן אפשר לאוקמי גם בחד מינא אלא ע"כ דלרש"י לית ליה לרבא מלאכת מחשבת. ואם כן בלא"ה ליכא לאוקמי בשחוטי חוץ גם אי הוה נקט לא מתכוין דהרי לר"י לרבא הפטור רק מדרשה דבה וכי היכי דפטור בשבת פטור גם בשחוטי חוץ כמו"ש התוס' בד"ה אלא.

וא"כ אכתי דלמא ר"י היא הך ברייתא ונקט בלא מתכוין לרבנותא דחלב דחייב אף בלא מתכוין: ובלע"ד דהרי יש לדקדק לשיטת רש"י דפלוגתייהו מתלוש למחובר ובתרי מיני ואליבא דר"א. דהרי [אליבא דר' יהושע ודאי] פטור דהרי אפי' מאיסור לאיסור פטור וא"כ היא גופה קשה מנ"ל לאביי דר"א פליג [בהא אר"י ודלמא] עד כאן לא פליג אלא ממחובר למחובר.

ונלענ"ד דאביי ורבא בסברא פליגי. דאביי סבר מדרשה דבה ודאי ליכא למיפטר אפי' מתלוש למחובר כיון דמתכוין אשר חטא קרינן בי'.

וטעמא דר' יהושע דפוטר הוא משום דר' יהושע אית לי' דשמואל מלאכת מחשבת אסרה תורה ור"א כיון שהוא מחייב ממחובר למחובר על כרחין לית לי' מלאכת מחשבת דלענין מלאכת מחשבת אין חילוק בין מחובר לתלוש וכיון דלית ליה א"כ גם במתכוין לתלוש חייב דהרי מתכוין לחתיכה ורבא סובר דגם ר"י לית לי' מלאכת מחשבת דרבא לטעמי' דמקשה מתינוקות דגם ר"י מחייב במין א' ואס"ד דס"ל מלאכת מחשבת אין חילוק בין מין א' לשני מינין וכמו שפי' רש"י בכריתות.

אלא ע"כ טעמא דר"י מבה וא"כ אפי' מכוון לחתיכה דאיסור ממעט ר"י מבה וע"כ לא מצינו דפליג ר"א אלא ממחובר למחובר. אבל מתלוש למחובר גם ר"א מודה וא"כ שפיר קאמר רבא מנא אמינא לה.

דאין לומר ברייתא כר"י ורבי אליעזר חולק דא"כ כיון דר"א חולק על כרחין טעמא דר"י משום מלאכת מחשבת. וא"כ אפי' בשבת פטור.

בשבת משום מלאכת מחשבת ובשחוטי חוץ חייב דלא שייך מלאכת מחשבת רק בדיני שבת: ובמה שכתבתי ניחא מ"ש התוס' בד"ה נתכוין וכו' ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה דמוקי לי' ר"א פרט למתעסק וכו' ולכאורה יפלא מי הכריחם לומר דפליגי אליבא דר"א והלא גם ר"י דריש בה וכי פירש התם במשנה בכריתות.

ולדידי ניחא דכונת התוס' דלא תימא לשיטת ר"ת להיפוך דדוקא אליבא דר' יהושע פליגי אבל לר"א דמחייב במתכוין לחתוך איסור זה וחתך איסור אחר הכי נמי דמחייב במתכוין לחתוך התלוש. וקאמרי התוס' דגם לר"א פליגי וכונתם בזה דהרי ברייתא מדנקט בלא מתכוין ורישא בעכו"ם וסיפא בשאר מצות מכלל דלא משכחת לה בשחוטי חוץ רישא וסיפא והרי משכחת לה במכוין לאיסור אחר ובשבת פטור משום מלאכת מחשבת וכנ"ל.

אלא ע"כ ברייתא ר"א היא. ואפ"ה דייק רבא מינה דמתכוין לחתוך התלוש פטור והתוס' שכתבו דגם רבא אית לי' מלאכת מחשבת היינו לר' יהושע: ובזה ניחא גם אליבא דשמואל.

דהרי שמואל בהדיא אית ליה מלאכת מחשבת. וא"כ לדידי קשה למה נקט ברייתא רישא וסיפא בתרי טעמי והלא משכחת כולה בשחוטי חוץ ובלא מתכוין: ולפי מ"ש ניחא דשמואל מוקי לה כר"א ושמואל דוקא אליבא דר"י אית לי' מלאכת מחשבת: ואמנם לפי משמעות לשון שמואל דמשני שם בכריתות (דף י"ט ע"ב) בסוף העמוד שינא וכו' דר"א סבר הרי נעשית כונתו וכו' משמע דשמואל גם אליבא דר"א אית ליה מלאכת מחשבת ודוקא היכא דעבד מלקט מלבו מחייב ר"א א"כ הדרא קושיא לדוכתא לשמואל למה נקטה ברייתא בתרי טעמי רישא בעכו"ם וכו' והא משכחת למינקט כולהו בשחוטי חוץ: ונלע"ד דדוקא רבא לשיטתו הוכרח לאוקמי ברייתא בתרי טעמי אבל לשמואל שפיר אתיא ברייתא רישא וסיפא בשאר מצות.

דהא איכא לאוקמי כולה בחלב ולר' זירא דאית לי' (דף ע"א ע"ב) דשגגת שבת עם שגגת מלאכות חלוקין לחטאות. וכבר כתבתי לעיל בסוגיא ההיא דזה דוקא בשבת אבל בחלב אף דמשכחת בכה"ג שאכל מתחלה בשגגת איסור חלב ולבסוף בשגגת חתיכה מ"מ אינם חלוקים לחטאות, דבשלמא בשבת יש הפרש בין שגגת שבת לשגגת מלאכות דכאן אינו חייב על הרבה מלאכות אלא אחת וכאן חייב על כל מלאכה ומלאכה.

וכיון שחלוקין בדין לכך אפילו במלאכה אחת חלוקין בחטאות. משא"כ בחלב.

וא"כ משכחת לה גם רישא בחלב והכי קאמר חומר שבת משאר מצות שבשבת עשה שתיים בהעלם א' דהיינו קצירה וקצירה אלא שזו בשגגת שבת וזו בשגגת מלאכה חייב על כל מלאכה משא"כ בחלב. אלא דרבא לשיטתו דאמרינן לעיל מילתא דפשיטא לי'

לאביי ורבא מספקא לר' וכו' וא"כ לאביי ורבא גם בשבת אינן חלוקין לחטאות ולכך הוכרחו לאוקמי רישא בעכו"ם וסיפא בשאר מצות אבל שמואל איכא למימר דסובר כר"ז: [ובזה ניחא נמי הא דלא נקטה הברייתא כולה בשחוטי חוץ וכקושיית התוס' דעיקר כונת הברייתא לאשמועינן דיש חילוק חטאות בע"ז: רש"י ד"ה וחתך וכו' דכתיב אשר חטא בה פרט למתעסק וכו' כבר כתבנו לעיל דאביי ורבא לית להו כלל דרשה דשמואל וכל פלוגתייהו הוא בדרשה דבה דדרשינן פרט למתעסק.

ובחנם כתב מהרש"א שהתוס' היו יכולים להקשות על רש"י דפירש דאיירי במחובר אחר א"כ למה הוצרך רש"י לפרש מטעם בה תיפוק ליה מטעם מלאכת מחשבת ע"ש וזה אינו דרש"י ס"ל דאביי ורבא לית להו מלאכת מחשבת וכנ"ל ומ"ש מהרש"א שכן הקשו התוס' בפ' ארבע מיתות. במחילה מכבודו לא מצאתי שם שהקשו כן אדרבה איפכא הקשו על שמואל למה לי טעם מלאכת מחשבת ותיפוק לי' מבה.

וגם שם על סוגיא דגמ' קאי ולא אביי ורבא נינהו מרא דשמעתא דהתם. אבל בסוגיא דידן דאביי ורבא הם בעלי פלוגתא זו.

ולשיטתייהו פירש רש"י ודאי שהוכרח רש"י לפרש דבדרשה דבה פליגי דאביי ורבא לית להו מלאכת מחשבת הואיל ואנו עסוקין באותו ענין דמלאכת מחשבת נימא בה מילתא אף שהוא חוץ לדרכינו. ואמינא דיש הפרש בין דרשה דבה דדרשינן פרט למתעסק ובין דרשה דמלאכת מחשבת דדריש שמואל למעוטי מתעסק.

ומה שיש בזה אינו בזה ומה שיש בזה אינו בזה והוא. דמלאכת מחשבת לא שייך רק בשבת.

אבל לא בכל התורה וזה מבואר מצד הסברה וגם מפורש בשמעתין בד"ה אלא שעל קושיא ראשונה שהקשו דנוקי בשחוטי חוץ. ושגג בלא מתכוין שהיה צריך לשחוט בהמת חולין ונתכוין לבהמת חולין ונמצא שהוא קדשים.

דבכה"ג בשבת פטור דבעינן מלאכת מחשבת עיין בדבריהם ולא תירצו על קושיא זו שאם בשבת פטור מטעם מלאכת מחשבת גם בשחוטי חוץ פטור כמו שתירצו אח"כ בקושיא שניה שהקשו דלוקמי כשנעשית מחשבתו אלא שהי' סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר שתירצו דבכה"ג אם בשבת פטור מאשר חטא בה פטור נמי לענין שחוטי חוץ וכו' עיין בדבריהם.

אם כן מוכח מדבריהם דדוקא מה שפטור מקרא דאשר חטא בה אין חילוק בין שבת לשחוטי חוץ דקרא דאשר חטא בה בפרשת חטאת כתיב ועל כל חייבי חטאת נאמר אבל מלאכת מחשבת נוכל לומר דדוקא גבי שבת הוא ולא בכל התורה. נמצא מה שיש בלימוד דנפיק מאשר חטא בה והוא ששייך בכל חייבי חטאות ליתא במה שממועט ממלאכת מחשבת שזה חידוש הוא בשבת ולא בכל התורה: יה"ה שיש במה שממועט ממלאכת מחשבת ליתא במה דמפיק מבה.

והוא דבה לא שייך רק בשוגג דבה גבי חטאות כתיבי. אלא ודאי דאם נתכוין להיתר ועשה איסור זה לא שייך במזיד שאין זה מזיד אבל גם בנתכוין לאיסור ועשה איסור אחר מיקרי מתעסק כגון לקצור מחובר זה וחתך מחובר אחר.

ואם היינו ממעטין מדכתיב אשר חטא בה לא הי' מועיל לפטור רק בשוגג מקרבן במזיד ובהתראה הי' חייב סקילה אבל כיון שממועט מדבעינן מלאכת מחשבת והנה שמואל אמרה מלאכת מחשבת אסרה תורה וא"כ אין חילוק בין זדון לענין סקילה בין שגגה לענין קרבן ומעתה הרווחנו לתרץ קושית התוס' בסנהדרין (דף ס"ב ע"ב) בד"ה להגביה שהקשו דלמה לי' לשמואל בשבת דפטור מתעסק משום מחשבת אסרה תורה תיפוק לי' מבה פרט למתעסק ולדידי לא קשה ולא מידי דאיצטריך טעם דמלאכת מחשבת לפוטרו גם במזיד מסקילה וכן אין להקשות להיפוך כיון דבעינן מלאכת מחשבת למה לי בה פרט למתעסק דהרי איצטריך לכל התורה כולה דהיינו כל שאר חייבי חטאות חוץ משבת: ועפ"י הקדמה זו דמלאכת מחשבת אתיא גם למזיד נמצא אי הוה קאי מלאכת מחשבת לכל התורה הוה בכל התורה כולה במזיד פטור אם הי' מתכוין לזה ועשה זה אעפ"כ בעריות ובמאכלות אסורות הי' חייב שכן נהנה ובזה עמדתי על כונת דברי רבינו הרמב"ם בפ"א מא"ב הלכה י"א הבא על הערוה מהעריות כמתעסק אעפ"י שאין כונתו לכך חייב וכן בחייבי לאוין ובשניות.

ותמה הראב"ד חייבי לאוין למה קרבן אין כאן. והרב המגיד הסכים שהוא טעות סופר ברמב"ם והכ"מ נדחק.

ואני תמה מה הרעש הזה והרמב"ם כונתו לענין מזיד. שכונתו לבוא על ממזרת לבנה ונזדמנה לו שחורה שהוא לא גרע מנתכוין בשבת לקצור לו תאנים לבנים, וקצר שחורים שפטור בשבת כמבואר בדברי רבינו פ"א משבת הלכה ט'.

ואם תאנים שחורות ולבנות מיחשב שני מינים והוה לא נתקיימה מחשבתו ופטור ק"ו בנשים שיש קפידא בין אשה יפה ולבנה לשחורה וכעורה ואעפ"כ חייב שהרי נהנה אי נמי משום דלא שייך מלאכת מחשבת אלא בשבת: תוס' ד"ה הניחא לאביי וכו' אבל מ"מ גם לאביי לא מתוקמא שפיר וכו' הקשה מוהר"ם דהרי אביי ס"ל מיראת מיתה יהרג ואל יעבור ואם עבר חייב מיתה במזיד וממילא חייב קרבן בשוגג ובשוגג אינו חייב למסור למיתה וא"כ מתוקם שפיר ברייתא מיראת מיתה עיין בדבריו והוא ז"ל תירץ דלא שייך משא"כ בשבת דהרי משכחת גם בשבת שגג בלא מתכוין דחייב וכגון מיראת עונשין דגם זה מיקרי בלא מתכוין ע"כ דבריו.

ולדידי קשיא. דאם כן גם לפי אוקימתא דגמ' קשיא דהא בתוס' בסנהדרין (דף ע"ב) בד"ה להגביה הקשו למה לי' לשמואל טעמא דמלאכת מחשבת תיפוק לי' מדרשה דבר ותירצו דהכי קאמר דבשבת פטור אעפ"י שנהנה מטעם מלאכת מחשבת.

והנה לפי דבריהם דמשכחת גם בשבת תהנה ולמסקנת דבריהם שם תרי מתעסק נינהו וכמו"ש התוס' גם בשמעתין. והיכא שאותו תלוש עצמו נמצא מחובר פטור מטעם בה ולא מטעם מלאכת מחשבת דהרי נעשית מחשבתו.

וא"כ בכיוצא בזה היכא דנהנה ראוי לחייבו גם בשבת כיון שאין פטורו אלא מטעם בה מ"ש שבת ומ"ש חלבים ועריות שהרי בה בחטאת כתיב על כל חייבי חטאות ואפי"ה חייב בחלבים מטעם נהנה וה"ה בשבת. דבשלמא מה שפטור מטעם מלאכת מחשבת זהו

רק חידוש בשבת לחוד יש לפוטרו בכל ענין אפי' נהנה וזה פשוט [וכמו שמבואר לעיל] וא"כ היכי מתוקם ברייתא שגג בלא מתכוין לשיטת התוס' באותו חתיכה ובשבת פטור. ובחלבים חייב. והרי משכחת גם בשבת שחייב וכגון שנהנה וצריך לומר דהנהו תרי תירוצי בתוס' בסנהדרין שם פליגי.

דהתירוץ הראשון דסובר דמשכחת גם בשבת נהנה סובר דגם באותו חתיכה שייך למיפטרי' משום מלאכת מחשבת ונמצא בשבת בכל ענין פטור. והתירוץ השני דמתרצי שם דבאותו חתיכה לא שייך מלאכת מחשבת ס"ל דלא שייך בשבת למימר נהנה.

ונמצא ג"כ בשבת בכל גווני פטור ושפיר קאמר משא"כ בשבת: וכל זה לתרץ שיטת מוהר"ם מלובלין אבל לפי מ"ש בלא"ה לא קשה קושית מוהר"ם מלובלין דאיך אפשר לפרש ברייתא שגג בלא נתכוין מיראת מיתה. דאם כן איך שייך לקנותו שגג בשבת כיון שהוא מותר לכתחלה.

וזה פשוט: סליק פרק כלל גדול: פרק אמר ר' עקיבא דף פ"ב ע"ב מתני' אמר ר"ע מנין לע"ג שמטמאה במשא כנדה. הנה לקמן במשנה השניה דקאמר מנין לספינה שהיא טהורה לא קאמר שהיא טהורה כים דמים יליף רק בסוף קאמר מה ים טהור וכו' א"כ גם כאן לא הוה ליה למימר בתחילת דבריו כנדה רק הוה ליה למימר מנין לעכו"ם שמטמא במשא שנאמר תזרם וכו' מה נדה וכו': ונראה לרבה דמשא הוה אבן מסמא ואבן מסמא הוא לשון הגמ' ולא לשון המשנה ובלשון המשנה יש ב' מיני משא ועיין בעה"ע ולכן קאמר מנין שמטמא כמשא וכנדה דהיינו אותו משא, שנדה מטמא ולומר דאפי' עכו"ם שהסיטה אחרים נמי מטמא: ולר"א דגם לר"ע אינו מטמא רק במשא החמור שמטמא גם במת ונבילה אבל לא במשא הקל שאינו נוהג רק כנדה וזב.

הא דקאמר שמטמא במשא כנדה ולא קאמר סתם במשא. הוא לפי שלר"א גם לר"ע עכו"ם אינה לאיברים כדמוכח בסוגיא.

דלהכי אתקש לנדה ולא לנבילה וא"כ רצה התנא לתרץ על שאמר שמטמא במשא ולא באבן מסמא. והרי איתקש לנדה.

לכן הקדים שגם במשא מטמא כנדה דהיינו כשהיא שלמה ולא לאיברים ולכן איתקש לנדה אי נמי נקט במשא כנדה לדיוקא דבמשא מטמא כנדה אבל במגע אינו מטמא. דיש הפרש באבות הטומאות עצמן לענין טומאת מגע דכל אבות הטומאות דמטמא במשא מטמאין במגע אדם לטמא בגדים שעליו בשעת מגע חוץ מנבילה ומרכב הזב שאף שמטמאין במשא אפ"ה במגע אינם מטמאים אדם לטמא בגדים שעליהם.

כמבואר ברמב"ם בפ"ו מה' שאה"ט ה' י"ב והנה לקמן בגמ' יבואר בדברינו דלרבה אף דמטמא באבן מסמא אבל לטמא אדם שיטמא בגדים אינו מטמא. וכן לר"א לר"ע דמטמא במשא ג"כ לא מטמא במגע וכמו שאוכיח שם.

ולהכי קמדייק משנתינו שמטמא במשא כנדה לומר דהא דמטמאה כנדה הוא דוקא במשא אבל במגע אינו מטמא כנדה: רש"י ד"ה תזרם כמו דוה בעו"ג משתעי. והדבר יפלא.

דמה חידש רש"י בזה ועוד דבמס' עכו"ם ששם פליגי במשנה רבנן ור"ע ורבנן מייתי קרא דשקץ תשקצנו ור"ע מייתי קרא דתזרם. והנה בקרא דשקץ לא פי' רש"י דבעכו"ם משתעי ובקרא דתזרם כמו דזה פי' רש"י גם שם במשנה תזרם וכו' בעכו"ם משתעי והנלע"ד בזה.

דבקרא דשקץ לא הוצרך לפרש דפשיטא דהאי קרא בעו"ג משתעי אמנם בקרא דתזרם כמו דזה רישי' דקרא הוא וטמאתם את ציפויי פסילי כספיקם ואת אפודת מסכת זהביכם תזרם כמו דזה וכו' והנה ציפויי פסילי וכו' וכן אפודת מסכת לאו היינו עכו"ם עצמה אלא תשמישי ונויי עכו"ם וכן פירש"י בפירושו לישעי' שם.

ואם כן תחילת הקרא במשמשיה והרי במשמשי' מודה ר"ע שאינם כעכו"ם. ולכן פירש רש"י תזרם כמו דזה בעכו"ם משתעי.

לומר אף דרישי' דקרא וטמאתם במשמשי' איירי. אמנם תזרם לאו אמשמשיה מהדר.

והדבר מוכח דאי ס"ד דאמשמשיה מהדר וקאמר כמו דזה קשה תזרם למה לי ודי באמרו וטמאתם את ציפויי וגו' ואת אפודת מסכת זהביכם כמו דזה ומהדר כמו דזה אוטמאתם דלעיל שיטמאם כמו דזה ומדקאמר תזרם משמע שעל עכו"ם קאמר כמו דזה ולא על ציפויי ואפודי הנזכרים למעלה (ומה שיש לדקדק ע"ז בגמ' יבואר לקמן בסוף הסוגיא בדברי הרמב"ם): ע"כ גמ' ר"ע אומר וכו' מה נדה מטמאה במשא אף וכו'.

הנה בדברי רבנן לא סיימו מה שרץ מטמא במגע וכו' שלא הוצרכו לזה דממילא ידעינן דינו דשרץ א"כ גם בדברי ר"ע לא הוה לי' לסיים מה נדה מטמא במשא דהא ג"כ נדע ממילא דינה של נדה. ובשלמא לר"א דאמר דמודה ר"ע דלא מטמא לכך לא היה יכול לסתום ולומר כנדה דא"כ הוה אמינא כנדה בכל דיניה וגם במסמא יטמא לכך הוצרך לפרש מה נדה במשא דדוקא למשא אקשי' לנדה משא"כ רבנן סתמי ואמרי כשרץ דלדידהו הוא ממש כשרץ.

אבל לרבה דלר"ע הוא באמת ממש כנדה קשה דהוה לי' למימר סתם כנדה ונלע"ד משום דלכאורה הי' לומר דפלוגתא דר"ע ורבנן הוא. דהנה באמת קשה למה יטמא אבניו וכו' הא הוה עכו"ם שנשתברה וכמו שהקשו התוס' בשם הירושלמי.

אלא שהם הקשו למ"ד עכו"ם שנשתברה מאל"י מותרת ואני אומר אפילו למ"ד אסורה היינו לענין איסור הנאה אבל לענין טומאה וכי עדיף אבניו ועציו מאיברים והרי עכו"ם אינה לאיברים ואם כן הי' אפשר לומר דרבנן ור"ע פליגי בזה. דרבנן אמרי אבניו ועציו מטמאים כשרץ מה שרץ ישנו לאיברים שאפי' כעדשה שרץ מטמא אף עכו"ם ישנה לאיברים ולכך מטמאי ור"ע אמר כנדה להקל בא לפי שאין אבניו וכו' מטמאים לפי שע"ז מטמא רק כנדה שאינה לאיברים אף עכו"ם אינה לאיברים לכך הוצרך לסיים בדברי ר"ע מה נדה מטמא במשא לומר שלהחמיר בא: שם במשא דכ"ע לא פליגי וכו' כי פליגי באבן מסמא.

ויש לנו לדון מה דינו של עכו"ם לרבה לענין מגע לטמא אדם לטמא בגדים. וכמו שהבאתי לעיל במתני' דיש אבות הטומאות שאינן מטמאין במגע.

והנה הא ודאי לר"ע שמתמא אפילו באבן מסמא כ"ש שמתמא במגע אדם ובגדים ק"ו משאה"ט שאינם מטמאים במסמא ואיפשוט. ואמנם הספק הוא לרבנן.

אי דוקא באבן מסמא פליגי או גם במגע לטמא אדם ובגדים פליגי דלדידהו להכי איתקש לשרץ למעט כל החומרות. ודי שאנו נותנין חומר א' מחמת תזרם כמו דוה לטמא במשא. או דלמא די מהיקשא דשרץ למעוטי מאבן מסמא אבל לענין מגע חומר נדה עליו לאדם ובגדים. ואמנם על כרחין לרבה ולרבנן אינו מטמא אדם ובגדים דאל"כ אלא דמטמא אדם ובגדים.

א"כ איך הקשה הגמ' וליקשי' לנבילה הרי צריך להקיש לנדה לטמא אדם ובגדים. ואולם על הגמ' עצמה יסוב הקושיא מנ"ל להמקשה להקשות וליקוש לנבילה עד שמכח זה מוכרח לדחות בעיא דרב חמא אליבא דר"ע שלא אליבא דהילכתא ודלמא לרבנן מטמא במגע החמור לטמא אדם ובגדים ולכך לא אקשי' לנבילה ואז ממילא אין לנו הכרח שהוקש לנדה לאיברים.

ואתיא בעיא דרב חמא גם לרבנן. ואמנם זה אינו דא"כ למה אמר רבה במשא דכ"ע לא פליגי.

הוה ליה למימר רבותא יותר במגע לטמא אדם לטמא בגדים דכ"ע לא פליגי] ואז המשא הוא ק"ו שאין לך אב הטומאה שמתמא בגדים שלא יטמא במשא. אבל להיפוך יש אבות המטמאין במשא ולא מטמאין במגע אדם לטמא בגדים כגון נבילה ומרכב הזב.

אלא ודאי באמת לרבנן אינו מטמא במגע אדם לטמא בגדים. וא"ת א"כ אדמסיים כי פליגי באבן מסמא הוה לי' למימר כי פליגי במגע אדם לטמא בגדים וכו' לרבותא דאפילו בזה מטהרי רבנן וק"ו באבן מסמא יש לומר דקמ"ל רבותא לאידך גיסא דר"ע מטמא אפילו במסמא.

ועוד דהרי בהדיא מפורש במתני' פלוגתתן במשא. ובשלמא אבן מסמא נקרא בלשון המשנה משא.

אבל מגע לא שייך לקרותו משא וע' עוד לקמן: ודע שאמרו במשנה פרק ה' דזבים משנה ג'. כל הנושא ונישא ע"ג נבילה טהור חוץ מן המסיט הנה נחלקו בפירוש משנה זו הרמב"ם והר"ש לדעת הרמב"ם אדם הנושא הנבילה טמא אפילו אינו זו ממקומו ואין הפרש בטומאת משא בין נבילה לשאר אבות ואמנם אדם הנישא ע"ג הנבילה צריך שיסיט.

וא"כ לדעת הרמב"ם בטומאת משא. היכא שהטהור נושא הטמא.

אין הפרש בין נבילה לנדה ואמנם לדעת הר"ש הנבילה לא תטמא אדם הנושאה אלא אם כן הסיט. אבל אם עמד במקומו.

ולא זו ממקומו הוא בכלל אבן מסמא שהוא פירש שם מ"ש בנדה אטו כל מת מי לא מטמא במשא. ומשני מאי במשא באבן מסמא היינו משא שלא זו ממקומו וא"כ לשני הפירושים אין לנו עסק בזה בשמעתין: שם וליקוש רחמנא לנבילה אה"נ אלא מה וכו'.

ויש לדקדק דסוף סוף קשה ליקוש רחמנא דדמי ליי יותר דדמי ליי לענין משא ולא בעי לאקושי לשרץ. ונראה משום דתזרם ע"כ להורות חומר אתי לשיטת התוספות וכמבואר בתוס' ד"ה אמר רבה ואי לא הוקש לשרץ רק לנבילה א"כ תזרם דנדה על כרחיך למסמא אתי דאל"כ מה חומר בא להחמיר שהרי גם בלא היקשא דנדה כבר הוקש למת ולנבילה ושניהם עכ"פ במשא מטמאי ושוב מה חומר בא לחדש בקרא דתזרם על כרחיך לאבן מסמא: ואין לומר דהוה ליי למיכתב תזרם גבי נבילה ולא גבי נדה דהרי לא שייך גבי נבילה תזרם לומר שנדרוש להחמיר.

שאיזה מקום הי' לנו לומר למדרש מנבילה להחמיר. מה שאינו בנדה ומת.

אם לא למדרש שישנו לאיברים כמו נבילה והרי לרבנן אינה לאיברים ואין לומר דלא נכתוב תזרם כלל. דעכשיו שהוקש לשרץ ויש מקום לומר שאינו מטמא במשא הוצרך תזרם לומר דדרשינן חומר שיטמא במשא.

משא"כ אי לא איתקש לשרץ רק לנדה ונבילה ומת. ממילא דרשינן מנבילה משא ומנדה שאינה לאיברים ומת בלא"ה איצטריך למה דדרשינן בפרק נגמר הדין [דף מ"ז] וכמו"ש התוס' בד"ה ונקשי' לנבילה ולא שייך למיכתב תזרם [ואם נימא דבאמת לא נכתוב תזרם ונקשיה לנבילה ונדרוש מנדה שאינה לאיברים.

ומנבילה משא. וממת כזית ואף דלא צריך לימוד אז לכזית דמהי תיתי שאינו בכזית.

דבשלמא אי כתב שרץ איצטריך למעוטי מכעדשה. יש לומר דמן הסתם עכו"ם מטמא כשהיא שלימה בלי שיעור כלל]: אומר אני.

דאי לא תזרם כלל הוה דרשינן כולהו קראי לחומרא נדה למסמא. ומת לאוהל.

ונבילה אין לנו ברירה כי אם למידרש לכזית דבשלמא עכשיו דכתיב בנדה תזרם למימר דנדה יש חומר מכלל דהיכא דלא גלי דרשינן להקל אבל אי לא הוה כתיב כלל תזרם הוה אמינא דכולהו קראי דרשינן לחומרא: ובזה יש ליישב נמי מה דקשה לי דלרבה אליבא דר"ע שמטמא עכו"ם באבן מסמא מדרשה דתזרם.

ומשמשיה טהורין משום דאיתקש לשרץ והיא גופא טעמא בעי. דמנ"ל להגמ' דבאמת לא דריש ר"ע הכל להחמיר עד שהוצרך לומר דלהכי איתקש לשרץ למשמשיה.

ודלמא להכי איתקש לשרץ לכעדשה. בשלמא לשיטת רש"י דאי לאו שהוקשו משמשיו כשרץ היו מטמאים אפי' במסמא כעכו"ם עצמה.

א"כ כיון דר"ע אמר בברייתא לקמן בהדיא עבודת גלולים כנדה ומשמשי כשרץ. ואי ס"ד דאיהו דריש היקשא דשרץ לכעדשה א"כ לא אייתר היקש הזה למשמשיה ומנ"ל דמשמשיה כשרץ אלא על כרחיך דלא דריש שרץ לכעדשה.

אלא לשיטת התוס' דאדרבה משמשי מן הסתם לא מטמאי כלל. אי לאו דגלי קרא כי חרם הוא גבי שקץ תשקצנו דמשמע כל דבר שהוא חרם.

וא"כ אף דדרשינן שקץ לכעדשה מכל מקום אי אפשר לנו לטמא משמשיה יותר משרץ. שהרי לא גלי בהו קרא שום טומאה כלל רק גבי שקץ תשקצנו.

ומאי דגלי קרא גלי ומאי דלא גלי לא גלי א"כ מנ"ל דלא דריש לר"ע שקץ תשקצנו גם לעבודת גלולים עצמה לענין כעדשה אמנם לפמ"ש דהשתא דגלי לן קרא דתזרם גבי נדה לדרוש להחמיר אמרי' דגלי לן קרא דאינך נדרוש לקולא ממילא מוכח דר"ע לא דריש קרא דשרץ לחומרא. ולהכי מוקי רבה אליבא דר"ע למשמשיה.

ואם תאמר הרי דבר זה עצמו מנ"ל דר"ע דריש קרא תזרם אליבא דרבה הלא לא הוכרחנו לזה אלא מכח קושיא זו דלמה הוכרח לאוקמי שרץ למשמשיה. והיא גופה קשיא מי דחקם להגמ' למימר דר"ע אית לי' תזרם ומוקי שרץ למשמשיה לימא דר"ע מוקי לכעדשה ולית לי' תזרם.

כי היכי דלר"א פליגי רבנן ור"ע בזה. דרבנן לית להו תזרם ור"ע אית לי' [וע' בתוס' ד"ה אמר רבה].

הכי נמי נימא לרבה דפליגי בהכי ולהיפוך דרבנן אית להו ור"ע לית ליה. אומר אני שרבה הקדים תזרם דאמר רחמנא וכו' משמע שזה פשוט אצלו למדרש כן.

ועוד אי ס"ד דלרבה אפשר לומר דאיכא מאן דלית לי' דרשה דתזרם א"כ מי דחקו לרבה לרבנן להוציא דבריהם מפשטן. שהם אמרו מטמאין כשרץ ופירש הוא דלאו לגמרי כשרץ אלא למעוטי ממסמא.

ודלמא רבנן כשרץ ממש אמרי ולא דרשי תזרם ודרשי מצד הסברא כולהו קראי להקל כיון שהוא רק טומאה דרבנן וכדמסיק בסוף שמעתין לרבנן אליבא דר"א, ור"ע דריש לחומרא שהרי גם עתה צריך לומר דר"ע דריש לחומרא. אם נימא דלית לי' תזרם.

ונימא דרבנן ור"ע פליגי אם יש לדרוש הני קראי לקולא או לחומרא. שזה ודאי הוא נגד השכל לומר דס"ל לרבה שאין שום סברא למימר כן דמצד הסברא נדרוש לקולא בדבר שהוא רק מדרבנן: בשלמא ר"א דסבירא לי' דר"ע ורבנן פליגי במשא.

הנה אף דכתבתי דלר"א פליגי ר"ע ורבנן בקרא דתזרם שם הוא להיפוך ולר"א מצד הסברא ליכא מסמא בעכו"ם כמו"ש התוס' בד"ה ור"א. וא"כ ע"כ לא דרשי תזרם ומטהרי אפי' משא דאל"כ רבנן היינו ר' עקיבא וליכא למימר דלמא גם ר"ע לית לי' תזרם ודריש כולהו קרא לחומרא.

וא"כ מי הכריחו להגמ' אליבא דר"א למימר ור"ע למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמשיה [אפי' להגירסא דגריס כן בגמ'] יש לומר דאי ר"ע דריש שרץ לכעדשה א"כ מת למה. וצריך לומר דמטמא באוהל א"כ למה אמר ר"ע במשא כנדה הוה לי' למימר באוהל כמת.

ואז משא בק"ו מנבילה שאינה מטמאה באוהל ומטמא במשא וכמו שיליף הרמב"ם במת גופי' משא ק"ו מאוהל עיין בפ"א מה' טומאת מת וא"כ אי הוה נקיט ר"ע אוהל אתי משא בק"ו. משא"כ עתה דנקט משא לא ידעינן אוהל.

אלא ודאי דבאמת גם לר"ע אינו מטמא באוהל ולא דריש לחומרא. וכל זה אליבא דר"א. אבל לרבה דלר"ע מטמא באבן מסמא שפיר נוכל לומר דר"ע לית לי' תזרם ודרש לחומרא ומטמא גם באוהל ונקט מסמא משום דאף אי הוה נקט אוהל לא הוה ידעינן

מסמא דהרי מת מטמא באוהל ואפ"ה אינו מטמא באבן מסמא, והוכרחתי להוכיח מדאית לי' לרבה לרבנן דרשה דתזרם וכו"ל: כי פליגי במשא ר"ע סבר וכו' גם כאן יש לנו לדון אם ר"א מטמא אליבא דר"ע גם במגע אדם לטמא בגדים והא דהוקש לשרץ לענין משמשיה אבל לענין מגע אדם חומר נדה עליו לטמא אדם ובגדים או אפשר דלהכי הוקש לשרץ למעט כל החומרות ודי שאנו נותנין עליו חומר א' מחמת תזרם כמו דוה לטמא במשא.

וכמו שכתבתי לעיל בדברי רבה ואמנם מדאקשי הגמ' ור' עקיבא למאי הלכתא איתקש לנדה למשא ולוקשי' לנבילה. ואי ס"ד דמטמא אדם ובגדים.

א"כ הוכרח להקיש לנדה. ואמנם בכאן יסוב הקושיא על הגמ' עצמה מנ"ל להקשות ודלמא לר"א מטמא ר"ע גם במגע לטמא אדם לטמא בגדים.

וכאן אין לומר כמו שהוכחתי לעיל בדברי אביי דא"כ למה אמר כי פליגי במשא. הוה לי' למימר כי פליגי במגע אדם לטמא בגדים.

יש לומר דקאמר דפליגי במשא לרבנותא דרבנן דאפילו במשא לא מטמא. וק"ו דלא מטמא במגע אדם לטמא בגדים: והנה יש מקום להוכיח להיפוך.

דעל כרחין לאוקימתא דר"א מטמא ר"ע במגע לטמא אדם לטמא בגדים. דאל"כ למה אמר באבן מסמא דכ"ע ל"פ.

הוה לי' למימר רבותא יותר. במגע לטמא בגדים כ"ע ל"פ דלא מטמא ואמנם יש לדמות לפי שבא לפרש לשון משא שהזכיר ר"ע וכבר כתבתי שאבן מסמא אינו לשון משנה ובלשון משנה דרכה לכנות אבן מסמא בלשון משא.

ובא לומר שלא תטעה בלשון משא שהזכיר ר"ע הוא אבן מסמא ולכן אמר באבן מסמא מודה ר"ע כי פליגי במשא ולומר דמשא שזכר ר"ע היינו משא ממש ולא אבן מסמא: ולפי זה גם ההוכחה שהוכחתי לעיל באוקימתא דרבה מדאמר רבה במשא דכ"ע ל"פ דמטמא ולא קאמר רבותא במגע לטמא אדם וכו' כ"ע לא פליגי ג"כ יש לדחות.

לפי [שמשא שהזכיר] ר"ע יש לפרש שני פירושים אם משא ממש אם מסמא. ואם נפרש [משא ממש] א"כ ע"כ רבנן גם במשא מטהרין.

ובא רבה לומר שמשא שהזכיר ר"ע אינו משא ממש שבזה כ"ע מודו: ואמנם נלע"ד להוכיח דע"כ לרבה אינו מטמא אדם ובגדים. דהנה כבר הוכחתי לעיל דע"כ הוצרך רחמנא למכתב תזרם גבי נדה לדרוש אינך קראי להקל.

ואי לא כתב כלל תזרם הוה דרשינן כולהו לחומרא ובהכי תירצתי לעיל הא דהוצרך להקיש לשק ולא לנבילה דדמי לי' דהנה השתא דע"כ הוצרך לכתוב תזרם וגבי נבילה לא שייך לדרוש תזרם להחמיר מה שאין בנדה ומת וכמוש"ל. והי' צריך למיכתבי' גבי נדה והיינו מוכרחים לומר דהחומר הוא אבן מסמא.

דאי משא גם בנבילה וגבי מת הוא וכו"ל. ומעתה אי ס"ד דלרבה מטמא במגע לטמא אדם לטמא בגדים א"כ שפיר [קשה] אדמקיש לשרץ נקיש לנבילה דדמי יותר.

ואעפ"כ נכתוב תזרם גבי נדה ונדרוש לחומרא שמתמא במגע אדם לטמא בגדים ומשא ממילא נדע מנבילה. אלא ודאי דבאמת לרבה אינו מטמא אדם לטמא בגדים אליבא דרבנן: ומעתה נדון לר"א אליבא דר"ע מה דין מגעו לטמא אדם לטמא בגדים.

ואומר אני. אי לא גרסינן בדברי ר"א ור"ע למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמשיה.

אלא גרסינן בריש אוקימתא דר"א באבן מסמא דכ"ע ל"פ דאינו מטמא. דהא איתקש לשרץ וכדברי רבינו שמואל בתוס' בד"ה ור"א.

אז ממילא מוכח דאינו מטמא במגע החמור הנ"ל. דהרי אז גם לר"א אליבא דר"ע קשה אדאקשי' לשרץ נקיש לנבילה וצריך לומר כמו שתירצתי לרבה אליבא דרבנן כנ"ל.

והיינו הך ואי גרסינן לי' בדברי ר"א ור"ע למאי הלכתא וכו' למשמשי' ואז בלא"ה לא קשה ונקיש לנבילה דהרי איצטריך לאקושי למשמשיה לשרץ דלטמאי רק במגע ולא במשא: ואמנם ע"כ מוכח דאינו מטמא. דא"כ קשה בדברי ר"ע גופי' דקאמר מנין לעכו"ם שמתמא במשא הוה לי' למימר רבותא יותר שמתמא במגע לטמא אדם לטמא בגדים וממילא נדע שמתמא במשא שאין לך דבר שמתמא מגע החמור הנ"ל שלא יטמא במשא וכאן אין דנקט לרבותא דרבנן.

שהרי במשנתינו לא הוזכרו רבנן כלל רק ר"ע לחודי' אלא ודאי דרק בנושא , מטמא אבל לא מגע החמור: תוס' ד"ה אבניו ועציו וכו' בירושלמי מוקי לה כגון שהשתחוה לכל אבן וכו'. הנה בגמ' דילן לא נזכר כלום מזה.

ובאמת טעמא בעי הא עכו"ם שנשתברה מאל"ה היא. ונראה דהא לכאורה קושית הירושלמי מעיקרא ליתא לדברי הרמב"ם בפ"ו מאה"ט ה"ו דמשמשי עכו"ם ישנו לאיברים וכמו שיבואר לקמן טעמו והרי כותל זה משמשין הוא.

ובאמת רש"י במס' ע"ז פירש דמיירי שהכותל עצמו הי' נעבד. ולקמן יתבאר טעמו.

אמנם פשטא דמתני' משמע שהכותל הי' דופן לבית עכו"ם וא"כ אינו אלא משמשין. ובפרט הירושלמי שלא נחית להקשות מטעם איברים אלא מטעם עכו"ם שנשתברה מאל"ה.

וזה שייך בעכו"ם עצמה. אבל משמשיה שנשתברו לכ"ע לא בטלי אמנם הירושלמי שהוכיח לעצמו שע"כ מיירי שהכותל עצמו נעבד והיא עבודת גילולים עצמו.

דאל"כ איך אמר ר"ע מטמא במשא כנדה. והרי במשמשיה מודה ר"ע והיינו טעמא דרש"י דפירש דמיירי שהכותל עצמו נעבד.

ואמנם נוכל לומר שהכותל הזה תרווייהו איתנהו בי'. שבודאי הוא משמשי עכו"ם כפשטא דמתני' שהי' ביתו סמוך לעכו"ם ומיירי ג"כ שהכותל הי' נעבד מצד עצמו ג"כ וכשנפל א"כ מצד שהי' נעבד אינו מטמא לאיברים.

ונשאר מצד שהי' ג"כ משמש לעכו"ם ומשמשי עכו"ם ישנם לאיברים. ולכך לרבנן מטמא כשרץ מצד משמשי'.

ולר"ע אם נימא בעיא דרב חמא לחומרא א"כ לר"ע ישנה לאיברים ומטמא מצד עבודת גלולים עצמה לכך מטמא כנדה: והנה כל זה לרבה אבל לר"א עכו"ם לכ"ע אינה לאיברים א"כ אי אפשר לתרץ משום משמשיה דא"כ למה לר"ע מטמא במשא דלר"א ליכא למימר דלר"ע ישנה לאיברים וכמבואר בסוגיא וא"כ גם לר"ע אינו מטמא רק משום משמשיה ולמה יטמא במשא.

ולכך על כרחך צריך לומר לר' אליעזר שהשתחוה לכל אבן. וא"כ יש מקום לומר שהירושלמי אזי בשיטת ר"א ולכך מוקי בהשתחוה לכל אבן.

ותלמודא דידן במס' עכו"ם אזיל בשיטת רבה. ולכך לא הוזכר דבר זה בתלמודא דידן: תוס' ד"ה משמשיה וכו' דמנלן דמשמשיה לא מטמו במשא ולפמש"ל בשיטת רש"י דרישי' דקרא במשמשין איירי וסיפ' בעכו"ם גופי' לק"מ דמוכח דמזכתיב תזרם פסיק טעמי' בהך קרא לחלק סיפ' מרישי' מכלל שיש חילוק בין עכו"ם למשמשיה.

וממילא נדחו דברי התוס' שכתבו דלא הוה ידעינן במשמשין שום טומאה שהרי בהדיא כתיב וטמאתם את ציפויי וגו' והיינו משמשין: ואם תאמר א"כ אמאי איצטריך לר"ע שרץ למשמשין והרי מוכח מחתזרם משמשין לא חמור מעכו"ם עצמה. ונראה דבשלמא לרבנן דעכו"ם עצמה אינה מטמאה רק במשא א"כ כיון דכתיב תזרם לחלק להקל במשמשיה על כרחין משמשיה רק כשרץ.

אבל לר"ע דעכו"ם מטמא במסמא א"כ די מתזרם למימר במשמשין נחות דרגא ולא ליטמא במסמא. ואכתי יטמאו במשא ואיצטריך שרץ לומר דמטמאי רק במגע כשרץ: דף פ"ג ע"א תוס' ד"ה מיתבי וכו' מברייתא אלים לי' למיפרך ולפמש"ל בתוס' ד"ה אבניו וכו' ניחא דמשנתינו ליכא קושיא לרבה.

ויכול רבה לשנויי אנא בעיא דרב חמא לחומרא פשטינא לה ולר"ע ישנה לאיברים א"כ אין לנו הכרח לאוקימתא דירושלמי דמוקי לה שהשתחוה לכל אבן אלא מיירי שהי' ג"כ משמשי עכו"ם ולרבנן עכו"ם אינה לאיברים ונשאר רק משמשיה ולכך מטמא כשרץ [דמשמשי עכו"ם ישנה לאיברים כמו"ש לעיל] אבל לעולם דעכו"ם עצמה מטמא לרבנן במשא ולכך הוצרך להקשות מברייתא: ע"ב גמ' אימא לחומרא למאי הלכתא אקיש לשרץ לכעדשה: הנה סוגיא זו לר"א דאמר לרבנן אינו מטמא במשא, ולכאורה הי' מקום לפניו להקשות גם לרבה דהרי עכ"פ אינו מטמא במסמא לרבנן וכן אינה לאיברים והוה לי' להקשות לרבנן אימא אקיש לנדה למטמא וכו' וכן קשה אמאי מקשי לרבנן והלא גם לד"ע הי' יכול להקשות לא מיבעי' לר"א הרי חזינן דר"ע לא דריש להחמיר שהרי מודה שאינה מטמא במסמא ומודה דאינה לאיברים אלא אפילו לשיטת רבה והרי מודה ר"ע דאינה מטמאה בכעדשה וכמו"ש התוספות בד"ה רבה אמר [צ"ל אמר רבה].

אמנם במ"ש לעיל בריש סוגיין דלשיטת התוספות דלמאן דאית ליה דרשה דתזרם דלחומרא דרשינן אמרי' דגלי קרא דאינך קראי דרשינן לקולא ולהכי לר"ע אליבא דרבה היקשא דשרץ אתי למשמשיה ולקולא וכן לרבנן אבל אי לא כתיבי תזרם כלל וכן למאן דלית ליה דרשה דתזרם אז אמרי' דגם אינך קראי דרשינן לחומרא.

ומעתה אפשר לומר דקושית הגמ' הוא דוקא לרבנן ואליבא דרבין דדרשינן לקולא משום דלרבה וכן לר"א אליבא דר"ע דדרשי תזרם אין כאן קושיא כלל [דמזכתב] בקרא תזרם דנדע לדרוש קרא זה לחומרא מכלל דאינך שאר קראי לקולא דרשינן: הנה הרמב"ם בפ"ו מאה"ט ה' ו' פסק דעבודת גלולים אינו מטמא אלא במגע והיינו כשיטת ר"א והנה לכאורה כיון דבעיא דרחב"ג אליבא דרבה אזיל אם כן הי' לו לפסוק כרבה דהוה ר"א חד לגבי רבה ור' חמא ב"ג.

והנה רציתי לומר כיון שסתם גמ' בסוף הסוגיא בהא דמקשה ורבנן אחז קושיתו בשיטת ר"א לכך קיי"ל כר"א אמנם זה הי' ניחא אם הי' הברירה ביד המקשה להקשות בין לרבה ובין לר"א ושביק לרבה ונקט לשיטת ר"א הי' זה ראוי ששיטת ר"א עיקר. אבל לפי מ"ש לשיטת רבה אין כאן קושיא כלל והוכרח להקשות בשיטת ר"א אם כן נסתר ראוי זו והדרא הקושיא לדוכתא: וראיתי עוד לרבינו שפסק דבר חדש מה שלא נזכר בגמ' שהוא ז"ל פסק (בפ"ו מאה"ט ה' ה') דעכו"ם אינה לאיברים ומשמשי' ישנה לאיברים וכתב זה חומר במשמשי' יותר מעכו"ם עצמה ע"ש והדבר צריך ביאור דמנ"ל זה: והנה כבר כתבתי לעיל דלשיטת רש"י תשמשי' עכו"ם דאית להו טומאה מהך קרא גופי' יליף לה.

דרישי' דקרא בתשמשי' איירי כדכתיב וטמאתם את ציפויי וכו' וממילא ידעינן לחלק בין עכו"ם גופי' לתשמשי' דתשמשי' אינו מטמא במשא כעכו"ם לרבנן ולר"ע באבן מסמא מדפסיק קרא הך דתזרם בין תשמשי' לעכו"ם גופי' לחלק. ומעתה לרבה איצטריך תזרם להקל במשמשי' שאינם מטמאים במשא אבל לעולם דעכ"פ לא חמירי מעכו"ם עצמה ואינם לאיברים דמנ"ל להחמיר במשמשי' יותר מעכו"ם כיון דתזרם לרבה בלא"ה איצטריך: וכל זה לרבה איצטריך תזרם להקל במשמשי' אבל לר"א אליבא דרבנן עכו"ם עצמה אינה מטמא רק כשרץ ומשמשי' על כרחך מטמאי דהרי בהדיא כתיב וטמאתם את ציפויי וכו' וא"כ תזרם למאי אתי וצריך לומר לדידי' דכל היקש לנדה לקולא אתי שאינו לאיברים ועל זה גלי קרא תזרם להורות דבעכו"ם עצמה הוא דאמר כמו דוה שאינה לאיברים.

אבל משמשי' דרישי' דקרא ישנו לאיברים: ומעתה יש לנו לומר דלר"א אף דרבנן לקולא ור"ע לחומרא לענין משא מ"מ יוצא ממחלקותם דבר חדש (שרבנן) לחומרא ור"ע לקולא דלרבנן תזרם לא איצטריך להקל במשמשי' שהרי לדידהו היא גופא אינו מטמא רק במגע ואיזה קולא תוכל להקל יותר מזה.

ועל כרחך תזרם להחמיר לענין איברים שמשמשי' מטמאים איברים ולר"ע תזרם איצטריך להקל במשמשי' שלא יטמאו במשא וממילא גם משמשי' אינם מטמאים לאיברים: והנה מה שהוכחתי דלר"א אליבא דר"ע איכא למימר דגם משמשי' אינה לאיברים ואומר אני דהא ליתא דבשלמא לרבה שפיר כתבתי דכיון דתזרם איצטריך לחלק בין משמשי' לענין משא שוב ממילא אין הכרח להחמיר במשמשי' לענין איברים ואין להקשות א"כ למה לי היקשא דשרץ הרי מתזרם ילפינן קולא דמשמשי'.

הנה זה אינו קושיא לא לרבנן ולא לר"ע דלרבנן איצטריך שרץ להורות שאינו מטמא במסמא ולר"ע איצטריך דאי מתזרם הוה נחתינן ממסמא למשא ואיצטריך שרץ לאחותי

למגע ואין להקשות כיון דכתיב שרץ למה לי תזרם. זה אינו קושיא דתזרם לא אפשר דלא ניכתבי' דאיך שייך לומר וטמאתם ציפויי וגו' ואפודת וגו' כמו דוה.

שהרי משמשי' אינם מטמאין כדוה. ואי אפשר לקרא לומר דבר שאינו אבל לר"א אליבא דר"ע מסמא אינו צריך מיעוט.

דמצד הסברה אינו מטמא במסמא כמו"ש התוס' בד"ה ור"א וא"כ קשה שקץ תשקצנו דמשמשי' למה לי. מתזרם נפקא.

אלא על כרחיך דתזרם להחמיר במשמשי' אתי לענין איברים ואיצטריך שקץ לומר דמשמשי' אינו מטמא במשא: העולה מדברינו פלוגתא חדשה בין רבה ור"א לענין משמשי' דלרבהבין לר"ע ובין לרבנן לענין איברים אין חילוק בין משמשי' לעכו"ם עצמה. ולרבנן תרווייהו אינם לאיברים.

ולר"ע בתרווייהו מיבעי' לר' חמא ב"ג אם ישנם לאיברים. ולר"א בין לרבנן ובין לר"ע עכו"ם אינה לאיברים ומשמשי' ישנם לאיברים: ומעתה נעמוד על דעת רבינו הרמב"ם ז"ל שכתבתי לעיל דמשמשי' ישנם לאיברים ועכו"ם גופי' אינו לאיברים דכר"א אתי.

ואמנם עדיין צריכין אנו להבין דלמה פסק כר"א ולא כרבה ובפרט לפמש"ל בריש סוגיין דסוגיא דגמ' דידן במס' ע"ז כרבה אזיל ולהכי לא הוזכר בש"ס דילן דלמה יהא מטמא אבניו ועציו הא עכו"ם שנשברה הוי וכמו שהי' קשה להירושלמי. דאפשר לומר דגם הכותל הי' נעבד ולר"ע מטמא משום עכו"ם גופי' דישנה לאיברים ולרבנן מטמאי מיהו משום משמשי' דמטמאי אף כשנשברה וכנ"ל.

וא"כ דסוגיא דגמ' דילן כרבה ס"ל הקושיא יותר חזקה על הרמב"ם איך פסק כר"א ולא כרבה ואולם ראיתי לרבינו בפירוש המשנה במס' עכו"ם שכתב ואין הלכה כר"ע בעכו"ם וק"ו במשמשי' עכ"ל. והוא תמוה דאיך שייך דאין הלכה כר"ע במשמשי' והרי במשמשיה לא פליגי והנלע"ד דהרמב"ם אזיל בגירסת רבינו שמואל שהביאו התוס' בד"ה ור"א דלא גריס באוקימתא דר"א ור"ע למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמשי' עיין שם.

וס"ל לרבינו דלר"א אליבא דר"ע אינו חילוק בין עכו"ם למשמשי' וכולהו מטמאי במשא ולא במסמא. ואיצטריך היקשא דשרץ לאפוקי ממסמא אלא דלפי זה קשה מה דקאמר בגמ' לעיל מיתבי עבודת גלולים כשרץ ומשמשיה כשרץ ר"ע אומר עכו"ם כנדה ומשמשיה כשרץ בשלמא לר"א ניחא ולשיטת הרמב"ם איך ניחא לר"א והלא לר"ע אליבא דר"א גם משמשי' מטמאין במשא: ונראה דהא יש לדקדק בדברי הת"ק דאמר עבודת גלולים כשרץ ומשמשיה כשרץ למה פלגינהו ולא כללינהו יחד עכו"ם ומשמשי' וכו' והנה לאוקימתא דרבה להמתרץ ניחא דעכו"ם כשרץ רק למעוטי ממסמא אבל אכתי מטמא במשא ומשמשיה כשרץ ממש ואינו מטמא רק במגע אבל לא במשא.

אבל לדעת המקשה שהי' סבור עכו"ם כשרץ ממש א"כ נכללינהו וצריך לומר דהכי קאמר עכו"ם כשרץ והיינו לקולא שאינו מטמא רק במגע אבל לא לחומרא שיטמא לאיברים ומשמשי' כשרץ ממש בין לקולא שאינו מטמא רק במגע ובין לחומרא שמטמא לאיברים והוא ממש אוקימתא דר"א ור"ע אומר עכו"ם כנדה בין לקולא שאינה לאיברי'

ובין לחומרא שמטמא במשא ומשמשיה כשרץ שמטמא לאיברים: ומעתה לר"א לר"ע אין חילוק בטומאת משא בין משמשי' לעכו"ם עצמה א"כ ממילא אין מקום לקושית הירושלמי דליהוי כעכו"ם שנשתברה דהרי איכא לאוקמי שהכותל לא הי' עצמו עכו"ם רק משמשי עכו"ם ואפ"ה ר"ע מטמא במשא ולכך שתק גמ' דילן במס' עכו"ם ולא הקשה קושית הירושלמי מעכו"ם שנשתברה משום דסתם כר' אליעזר והירושלמי קאי בשיטת רבה ולדידי' מודה ר"ע במשמשי' והוצרך לאוקמי בעכו"ם עצמה ובהשתחוה לכלל אבן לכך פסק הרמב"ם כר"א וגם פסק דמשמשי' ישנה לאיברים: עוד נלע"ד דלפי מ"ש דתזרם מוכרח לכתוב בקרא להפסיק בענין בין רישא דקרא דאיירי במשמשי' וכו' א"כ אין ראייה מתזרם דשאר קראי מדרשי להקל א"כ גם לרבה תסוב קושית הגמרא במסקנא לרבנן מנ"ל לדרוש לקולא נדרוש לחומרא וצריך ג"כ לתרץ טומאת עכו"ם דרבנן ולכך דרשינן להקל.

ולפי זה שפיר מוכח מסוף הסוגיא מדאחזו הש"ס אליבא דר"א. ושבקי' לשיטת רבה מכלל דהלכה כר"א ושפיר פסק הרמב"ם כר"א: אלא דלפי מ"ש דלא מתזרם דרשינן דשאר קראי לקולא אלא מסברא.

א"כ קשיא משנתינו שסידר רבינו הקדוש אמר ר"ע קשה והלא לא למסתם סתמא כר"ע כיון שהתחיל בלשון אמר ר"ע ועיקר כונתו לספר בהדדי הנך מנין דדמי אהדדי. והתחיל בזו לפי שסמוך לקרא דלעיל לא ימצא במכיתתו חרס וגו' כמו"ש התוס במשנתינו והי' לו להתחיל בסתם מנין לעכו"ם שמטמא במשא כנדה.

בשלמא לר"א דלרבנן מטמא רק במגע וזה נפיק משרץ א"כ הוכרח להתחיל בשיטת ר"ע דנפיק מקרא דתזרם אבל לרבה קשיא. והנה רציתי לומר ע"פ מ"ש לעיל דלרבה מצד הסברא דרשינן כולהו קראי להחמיר אלא מדכתב תזרם דרשינן שאר קראי להקל וא"כ לרבנן משא לא ידענו והוכרחנו למילף מקרא דתזרם כמו דזה דמטמא במשא ואי לאו האי קרא כלל פשיטא דהוה מטמא דהוה דרשינן שרץ לכעדשה ומת לאוהל ומשא והוה מטמא אפי' באוהל ואתי תזרם לגלות דדרשינן לקולא ואימעוט אוהל ולכך לא היה יכול להתחכם ולומר מנין שמטמא במשא תזרם וכו' אבל לפי מ"ש גם לרבה דרשינן מצד הסברא להקל וא"כ מודה הוא דילפינן משא ומדכתיב תזרם לחלק בין עכו"ם למשמשיה [ע"כ מצאתי]: דף פ"ו ע"ב גמ' וליטבלו ביני שמשי וכו'.

דעת רש"י שקושיתו יו הוא רק לר"ע אבל התוס' כתבו בשם ר"י דלר"י ולראב"ע נמי פריך דמהכא נילף דאעונות קפיד קרא. ומהרש"א הקשה דמאי קושיא אימא דקושטא דר"ע לית לי' נמי בהשכמה עלה אלא מכח הך קושיא דלקבלו תורה ביני שמשי קאמר ר"ע דהקפידה התורה גם על הלילה כדי שיהי' ה' עונות.

עוד כתב מהרש"א בד"ה וליסבלו בצפרא דשבתא וליכא למימר דלכך הוצרך לירד בהשכמה לאשמועינן דאעונות קפיד קרא אבל אי לא ירד בהשכמה לא הוה. ידעינן בעלמא וכו' וכה"ג צריך לומר לעיל דפריך והאמר רב הונא ישראל קדושים הם וכו' דליכא למימר דאיצטריך למימר להו לאשמועינן בעלמא דאעונות קפיד דמ"מ במתן תורה לא הי' צריך לירד בהשכמה עכ"ל מהרש"א והדברים דחוקים: ונראה מתחלה

להכריע כדברי רש"י שקושית הגמ' הוא רק לר"ע והנה דעת הרז"ה וכן דעת הרמב"ם בפ"ח ממס' מקואות בפירוש המשנה דראב"ע סובר ג' עונות שלמות.

והתי"ט פירש דבריו דגם ראב"ע סובר בהשכמה ירד: והנה בר' ישמעאל אין מקום לומר כן דבהדיא קאמר פעמים ארבע וכו' ודברי הרמב"ם שם בפירוש המשנה בדברי ר' ישמעאל דחוקים ובאמת בעל המאור לא הלך בעקבותיו רק בדברי ראב"ע והנה לפי זה אין מקום להקשות בדברי ראב"ע וליטבלו ביני שמי דאיכא למימר אין הכי נמי מהכא יליף ראב"ע עונה שלישית ולא ס"ל בהשכמה ירד וכעין קושית מהרש"א בשיטת ר' עקיבא ואף דרש"י פי' בהדיא בדברי ראב"ע דאפילו ליכא אלא ב' עונות היינו לפי המסקנא דלא מראש בסתר דברתי וכו' אבל המקשה לא יכול להקשות בדברי ראב"ע: ולשיטת ר' ישמעאל ג"כ לא קשה.

דהרי ר"י כר' יוסי ס"ל דמשה הוסיף יום א' מדעתו דדריש מה מחר לילו עמו וכו'. ואמרינן לקמן (דף פ"ז ע"א) ומגלן דהסכים הקב"ה על ידו דלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא.

ודקדקתי שפת יתר דקאמר צפרא דשבתא ומה היה חסר באמרו דלא שריא שכינה עד שבתא. ונראה שאם לא כיון משה רבינו בדברי הקב"ה אלא שהיתה כונתו היום ממש דהיינו יום ד' ומשה רבינו היה סבור לילו עמו והיום היינו מחר שהוא כל מעל"ע של יום ה' ומחר היינו מחר דמחר כל יום מעל"ע של יום ו' דהיינו ד' עונות שלימות אבל יום ד' בעצמו לפי הבנת משה א"צ פרישה עד רגע קודם הלילה.

ואם לא הי' כן כונת הקב"ה אם כן משה רבינו גרע והוסיף דהיינו כל יום ד' גרע וכל יום ו' הוסיף ומעתה מנ"ל דהסכים הקב"ה על ידו דלמא לעולם לא הסכים אלא שאם הי' משה רבינו עושה כפי צווי הקב"ה והי' מפרישם ברביעי בשחרית שפיר הי' הקב"ה נותן התורה ביום ו' אבל לפי שפחת עונה שלימה לא היו יכולים לטהר בליל השייך ליום ו' ולכך הוצרך לאחר הנתנה אלא דתינח שהי' לו לאחר עונה אחת שגרע משה ולא הי' יכול ליתן ביום ו' אבל עדיין הי' לו ליתן התורה בליל שבת ומדלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא ש"מ שהסכים הקב"ה והיו ימי הפרישה כל מעל"ע של יום ה' וכל יום מעל"ע של יום ו' דהיינו ד' עונות שלימות ובליל שבת טבלו ונתן להם התורה ביום שבת: ולפי זה אם באמת הי' נותן התורה בליל שבת לא הי' שום הוכחה דהסכים על ידו ואיך נוכל מעתה להוכיח עונה חמישית מדלא יהיב התורה ביני שמי שהרי לא הי' יכול ליתן אז עד צפרא כדי להודיע שהסכים על ידו וכל זה לר' ישמעאל דסובר שלא פירשו ביום ד' עד סמוך לחשיכה אבל לר"ע דבהשכמה ירד אם כן אף שהסוף משה רבינו על דברי הקב"ה עם כל זה לא פחת ולא הניח מפשטא דלישני' דקב"ה וקדשתם היום ופירשם גם ביום ד' ואם כן אף אי יהיב אורייתא ביני שמי ג"כ הי' מוכח שהסכים הקב"ה על ידו מדלא יהיב בע"ש שהרי לא פחת שום עונה.

ואם, כן לדידי' שפיר מקשה לקבלו ביני שמי להוכיח עונה ששית מכאן ואם כן יפה פירש"י דלר' עקיבא פריך: ומעתה גם קושית מהרש"א ליתא דאימת הוא הוכחה מדלא יהיב ביני שמי היינו אם בהשכמה ירד ואז מוכח אפילו עונה ששית. אבל אי לא ירד בהשכמה אם כן אפילו עונה חמישית אין להוכיח שהרי הוצרך להמתין עד הבוקר להודיע

שהסכים על ידו ודו"ק: ומעתה נבין גם קושית הגמ' למה לי' למימר והאמר ר"ה ישראל וכו' עיקר קושיא זו בין לר' ישמעאל ובין לר"ע והיא עצמה הקושיא שמפרש אח"כ ולקבלו תורה ביני שמי אלא שלמסקנא קנא הוא רק לר"ע ועתה הוא גם לר"ש וכך היא קושיתו בין לר' עקיבא למה לי' למימר וכן לר' ישמעאל נילף עונה חמשיית מדלא יהיב תורה בלילי שבת ואי משום דנדע שהסכים זה אינו דאף שפחת משה ולא הזהירם בבוקר מ"מ לא נתמעטה עונה דלמה לי' למימר בלא"ה לא שימשו דישראל קדושים הם וכו' וא"כ למה לא ניתנה בששי.

אלא ודאי שהסכים ומדלא יהיב ביני שמי ש"מ עונה חמשיית: ועל זה משני אם הי' בבית אפל. וא"כ לר' ישמעאל כיון דלא הזהירם נתמעטה עונה והוצרך להמתין עד צפרא דשבתא להראות שמסכים ולר"ע הוצרך לירד בהשכמה ושוב מקשה רק לר"ע וליטבלו וכו' להוכיח עונה ששית וכו"ל ומשני לא מראש בסתר דברתי וכו'.

ולפי זה שוב גם על עונה חמשיית ליכא הוכחה דדלמא משום הכי הוצרך לירד בהשכמה דאי לאו דירד בהשכמה לא הי' יודע לבסוף אם הסכים הקב"ה דהא דלא יהיב בששי היינו משום דנתמעטה עונה א' והא דלא יהיב בליל שבת היינו משום דלא מראש בסתר וכו' ולכך הוצרך להשכים שלא לפחות עונה ואז ידע אח"כ שהסכים הקב"ה אבל לא משום דבעינן חמש עונות.

וא"כ מנ"ל לר"ע עונה חמשיית וצריך לומר משום דבאמת לאו משום הוכחה אומר כן אלא כיון דאשכחן חמש עונות מיום הפרישה אי אפשר לנו להקל מספק א"כ לפי זה אשכחן שש עונות דליטבלו בצפרא דשבתא ונראה שש עונות: שם וליטבלו בצפרא דשבתא וכו'. עיין תוס' ד"ה וליטבלו דפירשו דמנ"ל דמשום לא מראש בסתר וכו' ודלמא משום דבעינן עוד עונה.

וכן פירש"י. אלא דרש"י פי' הקושיא אליבא דר"ע והקשה למה הוצרך להפרישן בהשכמה.

והתוס' פירשו דהקושיא לכ"ע דלמא משום עונות ומתחלה דחו התוס' פירושם והחזיקו בפירוש רש"י משום דאין להקשות דלמא אעונות קפיד שהרי הוא ג"כ קולא אי קפיד אעונות. ואח"כ חיזקו פירושם שהקושיא דניבעי תרווייהו ימים ועונות.

והנה יש לחזק פירוש רש"י דעל כרחן דוקא לר"ע פריך דאי גם לר' י' ולת"ק אם כן מאי מתרץ שלא יהיו הללו הולכים לקבל תורה וכו' דההינח לר"ע דאי בעינן שש עונות אם כן על כרחין ביום היו טובלים שבלילה עדיין לא שלמו שש עונות שאף שפירשם בהשכמה מ"מ קודם עלות השחר לא פירשם ולא נשלמו שש עונות עד יום ממש והתורה ניתנה בהשכמה בהיות הבוקר ויהיו הללו הולכים לקבל תורה והללו לטבילה אלא ודאי שטבלו בלילה וא"כ שוב ודאי אין חילוק בין טבלו בתחילת הלילה או בסופה שאפי' בסופה ליכא שש עונות שלימות.

ומקצת עונה אינה מעלה ואינה מוריד וא"כ סגי בחמש עונות. אבל לר"י ולראב"ע שלא ירד בהשכמה אם כן מכ"מ ביום אמר לו מצות פרישה אלא שיש שלא פירשו אלא עם חשיכה אבל ע"כ קודם חשיכה מעט פירשו ואם כן יש כאן מקצת עונה ראשונה ורשאים

לטבול קודם אור היום רגע א' בשבת ושלמו חמש עונות שמקצת עונה זו משלמת מקצת עונה אחרונה.

וכמו שאמר ר"ע אם יצאה מקצת עונה ראשונה וכו' ה"ה נמי להיפך. שאם יש כאן מקצת עונה ראשונה רשאים לטבול מעט קודם השלמת העונה בסופה וא"כ קשיא להו מנ"ל הא דלא ניתנה תורה בליל שבת משום דלא מראש בסתר דלמא משום שלא שלמו חמש עונות ולדידהו לא שייך למימר שלא יהיו הללו הולכין לקבל תורה שהרי הטבילה היתה בסוף הלילה וקבלת התורה הי' בבוקר אחר שכבר האיר היום: אמנם אי נימא כיון דאיכא קולא תו לא אמרי' דלמא קפיד אעונות ולתרוויהו ודאי לא חיישינן לתרי חומרי עונות וימים א"כ בלא"ה לדידהו לא קשיא.

אמנם לראב"ע בלא"ה לא ולא מידי שהרי איהו סבר כרבנן בה' עביד פרישה ולא הוסיף משה מדעתו כלום וא"כ אי נימא דלכך לא נתנה התורה עד צפרא דשבתא משום דבעינן ג' עונות אבל אי לאו הכי היה נותן בלילה א"כ היא גופא קשיא למה איחר הקב"ה להפרישם עד עם חשיכה ומתוך כך ביטלו כל ליל שבת מתלמוד תורה ומפ"ו היה לו להפרישם יום ה' בבוקר והיו טובלים בליל שבת תחלת הלילה והיו מרויחים ת"ת כל הלילה וגם פ"ו.

ומה שהיו מפסידים מפיו כל יום ה' אין ההפסד גדול כ"כ דבלא"ה לא שכיח לשמש כי אם בבית אפל או במאפיל בכסותו אלא ודאי דבלא"ה לא הי' אפשר ליתן התורה בלילה משום לא מראש בסתר. אבל לר' ישמעאל דס"ל משה הוסיף מדעתו ולבסוף הסכים הקב"ה על ידו אבל מתחלה לא הזהיר הקב"ה רק היום ומחר.

דדרש היום כמחר הוא רק אסמכתא כמו"ש התוס' לקמן (דף פ"ז ע"ב). ומשה לא הי' אפשר להזהירם קודם שהזהירו הקב"ה והקב"ה לא אמר לו מצות פרישה רק עם חשיכה והטעם שלא הזהיר רק היום ומחר משום דגלוי לפניו שלא יפלטו ש"ז אח"כ כלל רק משה הוסיף להורות דין לדורות והסכים הקב"ה על ידו וכיון שאח"כ הסכים להורות ההלכה שוב מטעם זה לא נתן התורה עד צפרא משום דבעינן חמש עונות.

וצריכין אנו לר' ישמעאל לתרץ משום דלפעמים הוא קולא ובזה ניחא נמי מה דקאמר ר' ישמעאל פעמים שהן ארבע וכו' והתוס' כתבו דגם בדראב"ע הוה מצי לשנות בענין זה פעמים וכו'. אמנם לפמ"ש בא לתרץ ר' ישמעאל הא דלא טבלו בצפרא דשבתא דהא פעמים שהן שש ואי אמרת דקפיד אעונות וסגי בחמש עונות הוא קולא שהרי פעמים שהן שש.

אבל ת"ק לא היה צריך לומר פעמים שהן וכו' דלדידי' בלא"ה לא קשיא. וא"כ מוכח כדברי רש"י דדוקא לר"ע פריך שהרי ר"י בעצמו תירץ קושיא זו בדבריו וממילא דמתורץ גם לת"ק.

אלא שלא הוצרך לזה דלדידי' בלא"ה לא קשיא כנ"ל והתוס' לשיטתם שכתבו טעם אחר למה אמר ר"י פעמים שהן ארבע וכו' ולכך אינהו לשיטתייהו כתבו שהקושיא היא ג"כ לדידהו דלמא קפיד גם אעונות לחומרא: דף פ"ז ע"א אמר חזקי' מ"ד ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה ואם שקטה וכו'.

ולמה יראה כדר"ל דאמר וכו' מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו' ויש לדקדק דהא על השקיטה ליכא קושיא דלמה לא תשקוט ועיקר הקושיא על המורא לידע איזהו מורא עלה על הארץ א"כ לא הוה לי' להקשות אלא למה יראה. ואולי כשפירש לו המורא ידע שוב טעם השקיטה.

ועוד דמשני כדר"ל וכו' והרי בקרא דמעשה בראשית כתיב יום הששי ויכולו השמים והארץ וא"כ כשם שהי' התנאי עם הארץ כך הי' התנאי עם השמים ושניהם נכללים במאמרו של רשב"ל שאמר שהתנה עם מע"ב ומעשה בראשית הם שמים וארץ וא"כ למה זה יראה הארץ ולא יראו השמים. ונראה בהקדם מה שאמרו לעיל (דף פ"ו ע"ב) והא טבולי יום נינהו אביי ב"א ור"ח ב"א דאמרי תרווייהו ניתנה תורה לט"י א"ל רבינא למרימר ניתנה קאמרת או ראוי' קאמרת א"ל ראוי' קאמינא ויש לדקדק בשלמא מה שהקשה הא ט"י נינהו היא קושיא לדינא וכמו שפירש"י ש"מ דבצרי להו חדא עונה אליבא דכולהו אבל מה ששאל שוב ניתנה או ראוי' היא שאלה שאינה לשום תועלת ומאי דהוה הוה ואין כאן נ"מ לדינא ולא למסבר קראי.

ועוד קשה על התשובה שהשיבו ראוי' קאמינא ופירש"י שלא הוצרכו לכך יעויין שם קשה וכי נביא הי' שידע שלא אירע בשום אחת שפלטה. לכן נראה דשאלה זו ששאל ניתנה קאמרת או ראוי' הוא לידע אם הלכה כראב"ע דביום שלישי טהורה או כר' ישמעאל דביום השלישי טמאה וברביעי טהורה דהרי פלוגתא דר' ישמעאל וראב"ע תלי' בפלוגתא דר' יוסי ורבנן אם בששה בסיון ניתנה תורה אם בשבעה וכדלקמן מ"ד בששי בחדש וכדמפרש הכא דלרבנן בה' עבוד פרישה ולר' יוסי בד' עבוד פרישה ומשה הוסיף יום אחד מדעתו ומפרש דדרש היום ומחר היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידינא נפקא ליה ש"מ תרי יומי לבר מהאידינא.

ומנ"ל דאסכים הקב"ה על ידו דלא שריא שכינתא עד צפרא דשבתא ובתוס' ד"ה היום כמחר כתבו דאין זה דרשה גמורה אלא משמש דהיום ממש דאי לאו הכי אין זה מדעתו ודבריהם דחוקים ועוד קשה כיון שלפי צווי הקב"ה ביום הג' טהורה לא שייך לומר שהסכים הקב"ה לדעתו של משה בדבר דנוגע לדינא.

ונראה פירושו דבאמת גם מתחלה היה הדין כן דיום השלישי טמאה. אבל הקב"ה ידע שלא שימשו כלל מן סוף יום שלישי בשבת ולכן צוה הקב"ה וקדשתם היום דהיינו יום ד' ומחר דהיינו יום חמישי וג"כ היה כונתו היום כמחר כלומר גם היום הוא כמחר שלא שמשו מסוף יום אתמול ולא שמשו כלל רק בשלישי בשבת ויכולים לטבול אור ליום ששי בשבת שאז אף אם יפלטו כבר הוא יום רביעי לשמושם ששימשו בג' בשבת ויפלטו אור ליום ששי דהיינו ליום רביעי והיא טהורה והי' דעת הקב"ה ליתן תורה בע"ש דהיינו ששי בסיון וסגי ליה לקב"ה לצוות על מה מה שצריך עתה למתן תורה.

ואף שהמה אינם יודעים איש במעשה רעהו אם לא שימשו כלל כל ליל שלפניו ולא ידעו דין פולטת ש"ז. הי' דעתו של הקב"ה בעת שיודיע להם כל דיני טומאה וטהרה בתורת כהנים שיאמר באהל מועד אז יודיע להם דין פולטת ש"ז אימת טמאה ואימת טהורה.

ומשה דריש היום כמחר ואיהו לא ידע שלא שימשו כל ליל שלפניו ואמר דלילה דהאידינא כבר נפקא לי' לכן הוסיף יום א' מדעתו והקב"ה הסכים על ידו שיש בזה עכ"פ תועלת שידעו הדין לדורות ולא יצטרך לחזור ולפרש להם דין זה באוהל מועד ולפי זה כיון, שמשה הוסיף יום א' מדעתו והם באמת לא שימשו מסוף יום שלישי בשבת ואז כבר הי' בע"ש יום רביעי והפולטת אז טהורה והתורה שניתנה בשבת לא ניתנה כלל לטבולי יום שאפי' אותן שפלטו בע"ש כבר היו טהורות ולא הוצרכו לטבול בלילה מחדש ולעיל כשהקשה והא טבולי יום נינהו שפיר הקשה דבין לרבנן ובין לר' יוסי עכ"פ לפי דעתו של משה שלא ידע שלא שימשו אתמול א"כ אותן שיפלטו בסוף מעלי דשבתא.

יצטרכו לטבול מחדש בליל שבת ויהיו למחר טבולי יום. והשיב לו ניתנה תורה לטבו"י ולרבנן יכול להיות שבאמת אירע שפלטה בסוף מעלי דשבתא וטבלו מחדש בלילי שבת וניתנה לטב"י.

אבל לר' יוסי ודאי לא ניתנה לטבו"י רק לפי דעתו של משה ראוייה היתה לע"י אבל באמת הרי לא שימשו מקודם ולא משכחת שיצטרכו לטבול מחדש בליל שבת. וכששאל לו ניתנה קאמרת או ראוייה קאמרת דינא שאל אם סובר כרבנן או כר' יוסי והשיב לו ראוייה קאמינא והכריע לו כר' יוסי.

וגם אולי גם משה ידע כונת הקב"ה על בוריו דהיום כמחר היינו דלא שימשו גם כל ליל שלפניו אבל אמר עכ"פ הם אינם יודעים איש בחבירו אם שימשו או' ל ולא ידעו הדין ומשה רצה לקבוע הלכה לדורות ולכן הוסיף יום א' מדעתו: ובמס' חגיגה (דף ט"ו ע"ב) אשכחי רבה ב"א לאליהו אמר לי' מאי קא עביד קוב"ה בהאי שעתא א"ל אמר שמעתא מפומי דכולי רבנן וכו' הרי כשמחדשין כאן איזה דין הקב"ה כב"י אומר הלכה בשם אומרו במתיבתא דרקיע ואם מפום כולהו רבנן אמר קוב"ה הלכה ק"ו מפומי דמשה.

וא"כ בשעה שהוסיף משה יום א' מדעתו להורות הלכה דפולטת בשלישי טמאה בודאי תיכף אמר קוב"ה למעלה במתיבתא דרקיע בשם משה שיפה כיון לדינא וא"כ תיכף באותה שעה ידעו בשמים דלא תשרה שכינתא למיהב אורייתא עד שבתא שהוא שבעה בסיון אבל בארץ לא ידעו עד שראו שעבר כל יום ששי ולא שרתה שכינה אז נודע בארץ שהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו של משה אבל כל יום ששי עדיין היו מסופקים שעוד היום תנתן התורה: והתוס' בד"ה כפה עליהן הר כגיגית אעפ"י שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו אש הגדולה וכו' וברש"י בחומש בפסוק יום הששי וכו' פירש ב' פירושים בהך תוספת ה' של הששי אם רומז על חמשה חומשי תורה או שהוא ה"א הידיעה הששי הידוע שהוא ששה בסיון: ואומר אני מה שכתבו התוספות שמא יחזרו בהם זה תי' מספיק על שהוצרך לכפיית ההר אבל עכ"פ לענין קיום העולם כבר נתבסס העולם ולא ועיל חזרה.

שעל הקבלה התנה וכיון שכבר קיבלו כבר נתקיים התנאי כמו שאם יעברו על התורה לא יוחזרו מע"ב לתוהו כמו"ש התוס' במס' עכו"ם (דף ג' ע"א) בד"ה נוגעין בעדותן עיין שם. כמו כן אם יחזרו מהקבלה לא מהני דכבר נתקיים העולם.

ואמנם אי נימא כפי' ראשון של רש"י בחומש דה' יתרה רומז על חמשה חומשי תורה וששה היינו ששה ימי בראשית וכל מעשה בראשית מיום ראשון עד סוף יום ששי תלויים בתנאי קבלת חמשה חומשי תורה. נמצא דלא נתייחד זמן ידוע על קבלת התורה ובכל זמן שתהי' הקבלה יתקיים התנאי ויתבסס העולם.

אבל אי נימא כפי' השני א"כ הוה התנאי דוקא על ששה בסיון ומה שקיבלו קודם לזה לא מהני ויכולים לחזור עוד בששה בסיון. והנה מה שאמרו נעשה ונשמע זה היה בחמשה בסיון כמבואר ברש"י בפ' משפטים.

והתוס' שם במס' עכו"ם בד"ה הששי הקשו תימא למ"ד בשבעה בחודש ניתנה תורה מאי יום הששי עיי"ש שנדחקו בזה ואני אומר דשני הפירושים שברש"י הם להני תרי תנאי דלר' יוסי דבשבעה ניתנה תורה הוא כפי' השני דה' היתה הם חמשה חומשי תורה. וששי היינו כל מעשה בראשית מיום ראשון עד יום ששי ולא נזכר זמן קבוע לקבלת התורה.

ופירוש שני של רש"י בחומש היינו לרבנן דר' יוסי שבששה בסיון ניתנה תורה: ועכשיו נבוא למאמר הנצב פתח השער. דדרש חזקי' מ"ד וכו' ונדקדק עוד באמרו בתחלה יראה ולבסוף שקטה דלשון תחלה וסוף שייך על ענין ידוע כמו על זמן ידוע ששייך לומר תחלת היום או סוף היום או תחלת החודש וסוף החודש וכדומה לזה שאר ענינים שייך תחילת הענין וסוף הענין אבל כאן שהיראה היתה קודם קבלת התורה והשקטה היתה אחר הקבלה הי' לו לומר קודם שקיבלו ישראל התורה יראה ואחר שקיבלו שקטה: ולכן נראה שכך הם דברי חזקי' שודאי ידע שהפירוש הוא שיראה ממורא חזרת העולם לתוהו כתנאי הראשון.

ואמנם הי' קשה לו שהרי כבר אמרו נעשה ונשמע כקושית התוס' ואם כן למה יראה ואם שעדיין יראה שמא יחזרו בהם ומועיל החזרה שלהם מקבלת התורה להחזיר העולם לתוהו אם כן למה שקטה ע"י קבלת התורה הרי על נעשה ונשמע שאמרו ברצון טוב בלא שום אונס יכולים לחזור בהם ק"ו שיכולים לחזור בהם מקבלתם ע"י כפיית הר כגיגית וכאשר באמת אמר רבא דמכאן מודעה רבה לאורייתא ואם שקטה משום שהעולם עומד על קבלה לחוד אם כן למה יראה מתחלה הלא כבר הקדימו נעשה לנשמע.

ועל זה השיב בתחלה יראה דהיינו בתחלת יום ששי בסיון שהיתה יראה שמא הפירוש הששי דהיינו הידוע ואם כן הכל תלוי בזמן ההוא. ומה שאמרו אתמול נעשה ונשמע אינו מועיל שעדיין לא הגיע הזמן שקבע לקבלת התורה ושמא יתן ביום הזה ויחזרו בהם ממה שאמרו אתמול נעשה ונשמע ויחזור העולם לתוהו.

ולבסוף היינו ביום ששה בסיון ראתה שלא ניתנה התורה באותו יום רק בשבעה בסיון נתן כדבר משה ואם כן אי אפשר לפרש יום הששי וכו' ששי הידוע שהרי לא ניתנה בששי וכקושית התוס' וצ"ל כפי' שני של רש"י דהיינו חמשה חומשי תורה ולא קבע זמן להקבלה והרי כבר אמרו נעשה ונשמע לכן שקטה תיכף בסוף היום אף קודם שהגיע יום המחרת שקיבלו התורה.

וכל זה הארץ אבל השמים שהסכים הקב"ה על ידו של משה וכבר שמעו במתיבתא דרקיע שמעתתא מפומיה דמשה לקבוע הלכה לדורות לדינא שפולטת ביום השלישי טמאה וידעו השמים שכבר הסכים הקב"ה ע"י וידעו שבשבעה בחודש תנתן התורה שוב לא נתייראו. וזה שאמר הכתוב משמים השמעת דין שאמרת בשמים הדין שחידש משה ולכן ארץ יראה אבל השמים לא נתייראו: שם גמ' אמר ר"ח ב"ח מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה וכו' ופירש"י בד"ה כפריו וכו' כך דרכו וחלוק משאר אילנות חנטת פירותיו קודם לעליו.

ובתוס' ד"ה פריו הקשה ר"ת שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות ומפרש דתפוח היינו אתרוג וריח אפך כתפוחים מתרגמין כריחא דאתרוגא וכו' אך תימא שמביא קרא דתפוח דבהאי קרא לא נמשלו וכו' וקרא דריח אפך וכו' ה"ל לאתויי טפי עכ"ל התוס': ולשון אך תימא קשה דמשמע דלפי מה שתירצו דקאי אאתרוג נתחדש להם תמיה זו והדבר יפלא דיהי' תפוח פירושו תפוח ממש או יהי' פירושו אתרוג תמיד יש לתמוה דהוה לי' להביא קרא דריח אפך דקאי על ישראל: והנה הרש"א בחידושי אגדות כתב דקרא כתפוח משמש למעלה ולמטה גם למעלה כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות כתפוח וכו' ואכתי אין דבריו מספיקים לדחות תמיהת התוספות לו יהיה כדבריו ראה לשון התוס' שסיימו דקרא דריח אפך הוה נ"ל לאתויי טפי, וכונתן דשם עיקרן בכנסת ישראל מדבר ואם כן יותר הוה לי' להביאו ונראה קישור דבריהם דהא ודאי התרגום שהיה לפני התוספות לא תרגם קרא כתפוח בעצי וכו' על אתרוג שאם היה מתרגם הך קראי גופי' על אתרוג למה להו להתוס' להביא ראיה ממרחק דתרגום של ריח אפך וגו' הוא אתרוג ותיפוק להו דתרגומי' דהך קרא עצמו הוא אתרוג.

וכן דקדק בספר בינה לעתים. וכיון שיצא לנו דתרגומי דהך קרא הוא תפוח ממש ותרגומו דריח אפך הוא אתרוג צריך לפרש שהי' לבעל התרגום איזה ראי' מהמקרא לפרש זה על תפוח וזה על אתרוג.

ואם כן אי הוה האמת כפי' רש"י דתפוח חלוק משאר אילנות היינו אומרים דתפוח ממש הוא דחלוק ולא אתרוג. ולכך הוכרח הגמ' להביא קרא דתפוח בעצי וכו' דמיירי בתפוח משא"כ קרא דריח דמיירי באתרוג אבל עתה שחידשו שהגמ' מפרש גם קרא דכתפוח באתרוג והיינו הך אם כן שפיר הקשו דהוה לי' להביא האי קרא דריח אפך וגו': עוד נלע"ד דאי כפי' רש"י חנטת פירותיו אם כן מעלה זו שייך בעץ ולא בפרי עצמו שהפרי לעולם אינו קודם שבשעת חנטה עדיין לא נקרא פרי ובשעת שנקרא פרי כבר יש העלים.

אבל העץ חונט פירותיו קודם לעלים. והך קרא דתפוח בעצי היער מיירי בעץ כדכתיב בעצי היער אבל קרא דריח אפך כתפוחים מיירי בפרי עצמו.

ולכן מביא קרא דכתפוח. אבל לפי' ר"ת שדר משנה וכו' אם כן אדרבא עיקר דבר זה עצמו בפרי עצמו שפיר הקשו שהיה לי' להביא קרא דריח אפך וכו' עוד נלע"ד דקרא דריח אפך ודאי מיירי בפרי ולא בעץ שהעץ אין לו ריח וכבר כתבתי דבפרי לא שייך קודם לעליו לפירוש רש"י.

אבל השתא שמביא מהתרגום דריח אפך היינו אתרוג ואתרוג כשם שטעם עזו ופריו שוה מדכתיב פרי עץ הדר מסתמא גם הריח שוה שפרי עץ משמע ששוה פרי לעץ ואם כן גם קרא דריח אפך יכול להיות דמיירי בעץ ושפיר הקשו דהוה ליה להביא קרא דריח אפך ואמנם לתרץ קושית התוס' נדקדק עוד בגמ' דקאמר מאי דכתיב ושוב קאמר למה נמשלו ישראל לתפוח והוא כפל לשון שהרי באמרו מאי דכתיב כתפוח היינו דוקא כתפוח והוא עצמו ממש מה שאמר אח"כ למה נמשלו לתפוח וא"כ כפל הקושיא במלות כפולות ושונות ובחד סגי והכי הוה ליה למימר מ"ד כתפוח בעצי היער וגו' מה תפוח פריו קודם לעליו וגו': ולכן נראה דכונה אחרת יש במאי דאמר מאי דכתיב כתפוח וגו' עפ"י מה דאיתא במדרש שה"ש כתפוח בעצי היער וגו' רב אחא ורב הונא בשם ר' יוסי בן זמרא התפוח הזה הכל בורחים ממנו בשעת השרב כך ברחו כל העכו"מ מן הקב"ה ביום מ"ת יכול אף ישראל כן ת"ל בצלו חמדתי וישבתי הרי אף דהאי קרא דכתפוח קאי על הקב"ה מ"מ הכונה ליתן שבח לישראל שקבלו תורתו משא"כ אוה"ע הקדמונים שלא רצו לקבל.

ולכאורה יש לתמוה מאי זה שבח לישראל הרי האומות שלא רצו לקבל אמרו כל א' טעם וכמפורש במדרש. [וזאת הברכה פ' ויאמר ד' מסיני בא כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד נגלה אלא על כל האומות בתחלה הלך לבני עשו אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתיב בה א"ל לא תרצח.

אמרו לו כל עצמן של אותן האנשים אביהם רוצח הוא שנא' והידיים ידי עשו ועל כך הבטיחו אביו ועל חרבת תחיה הלך לו אצל בני עמון ומואב א"ל מקבלין אתם את התורה אמרו לו מה כתיב בה אמרו לו לא תנאף אמרו לו כל עצמה של ערוה שלהם היא שנא' ותהרין בנות לוט מאביהן. הלך ומצא את בני ישמעאל אמר להם מקבלין אתם את התורה אמרו לו מה כתיב בה לא תגנוב אמרו לו כל עצמן אביהם ליסטים הוא שנא' והוא יהיה פרא אדם וכו' ע"כ וכן הוא בילקוט במקומו אבל לישראל אין בתורה דבר המנגד להם ודרכיה דרכי טעם וכל נתיבותיה שלום לישראל א"כ מה"ת לא יקבלו.

אלא שכל זה אם היו שומעים תחלה מה כתיב בה ואח"כ היו מקבלים לא הי' שבח אבל כיון שהקדימו נעשה לנשמע א"כ מנא ידעי ודלמא יש בתורה דבר המנגד להם אלא ודאי שהיו מקבלים עליהם יהי' מה שיהי' הם יקבלו התורה ושפיר שבחם הכתוב בצלו חמדתי וזה כונת הגמ' מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו' ואין כונת הקושיא על רישא דקרא למה נמשלו לתפוח אלא כונתו על סיפיה דקרא ולכן אמר וגו' והכונה דמסיים בצלו חמדתי גנאי לאוה"ע שלא קבלו ושבח לישראל שקיבלו על זה שאל מה זה שבח הלא לאומות הי' ראוי שיברחו מהתורה שהוא דבר המנגד להם ולישראל היה ראוי שיקבלו שהוא נתיבת שלום.

ועל זה בא המשיב ותסברא למה נמשלו ישראל לתפוח ובוזה באמת כיון על קרא דריח אפך כתפוחים דקאי על ישראל וצריך לומר מה תפוח וגו' אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע א"כ שפיר יש שבח נגד האומות ששאלו תחלה מאי כתיב בה והא דלא הביא קרא מפורש בתורה נעשה ונשמע משום דשם יש לפרש כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע היינו מה שדבר כבר נעשה ומה שעתיד לדבר נשמע.

ולכן הביא מה שנמשלו לתפוח דנעשה קאי על נשמע: ועפ"ז נלע"ד כונת המתרגם שקרא דכתפוח בעצי היער לא תרגם על אתרוג רק על תפוח ממש וקרא דריח אפך תרגם על אתרוג. וכמו שהוכחתי לעיל מדברי התוס' ועכשיו נתברר לי טעם ממש ע"ד הגמ' דקרא כתפוח מיירי בתפוח שאין לו צל.

ולכן פירשו על תפוח ממש דאולי אתרוג יש לו צל וקרא דריח אפך שנמשלו ישראל לתפוח שפריו קודם לעליו הוצרך לפרש על אתרוג שאתרוג הוא דפריו קודם שדר משנה לשנה כמפורש בתוס' ודו"ק: (שייך לעיל) תוס' ד"ה אמר רבא וכו' תימא לר"י דבמגילה גבי אסתר ברוה"ק נאמרה וכו' לבר מדשמואל דלית ליה פירכא והשתא דשמואל נמי אית לי' פירכא וכו' עכ"ל: ונלענ"ד לתרץ דממ"נ אי דרשינן קיימו מה שקיבלו כבר כדדריש כאן ממילא מוכח בלא"ה דאסתר ברוה"ק נאמרה.

והוא עפ"י מה שכבר נתבאר בדברינו במקום אחר בהך פלוגתא דאמוראי במס' גיטין [ס'] אם תורה מגילה או חתומה ניתנה. ואמרתי דלכאורה כיון דבדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בע"פ ולמ"ד חתומה ניתנה היו מוכרחים כל אותן ארבעים שנה שבמדבר ללמוד בע"פ גם תורה שבכתב והיא גופא קשיא למה לא נכתבה כל פרשה בעת צותה ולמה המתין הקב"ה ליתן רשות לכתבה עד סוף ארבעים שנה.

ונתתי טעם לפי שיש מודעא רבה לאורייתא ע"י כפיית ההר כגיגית ולמה זה יתן להם בכתב ואולי יחזרו מלקבלם ע"י טענות מודעא ולמה זה ישאר חמדה גנוזה בידם על מגן. והמתין הקב"ה עד שקיבלו שנית בערבות מואב שכרת משה ברית עם ישראל שם על התורה בלי שום כפיית הר.

ונשאר קבלת התורה שריר וקיים אז הרשה לכתבה וניתנה אז חתומה. אבל אם נימא דגם על הברית שבערבות מואב יש טענות מודעא.

ואם כן נסתר טעם זה ובודאי מגילה ניתנה וכל זה נתבאר אצלי במ"א: ודבר זה שגם נגד קבלת ערבות מואב. יש מודעא.

מבואר כאן בתוס' ד"ה מודעא וכו' והא דאמרי' שכרת משה ברית עם ישראל וכו' והשביעם על כך וכו' אור"ת דעל פי הדבור הוה וחשיב אונס וכו' והנה מדברי התוס' הללו יש מן הפוסקים שרצו ללמוד שמי שאנס את חבירו על איזה דבר ושוב התירו מאותו אונס. כל זמן שביד האונס לחזור ולאנסו עדיין אונס הראשון קיים וכל הנעשה בהמשך זמן הזה מיקרי נעשה באונס כמו כאן שהקב"ה כפה עליהן ההר בשעת קבלת התורה והרי גם בערבות מואב עדיין בידו לכפות כמה הרים חשיב אונס ויש טענת מודעא ע' בפרשת דרכים דרך הערבה דף מ"ט ע"ג ונלע"ד שאין מכאן ראי' דשאני כאן שתיכף בשעה שכפה ההר רמז להם שגם לעתיד אם יסרבו יכפול עליהם דהרי קשה למה הוצרך לכפות ההר כגיגית והלא התנה הקב"ה בשעת הבריאה אם יקבלו התורה מוטב ואם לאו יחזיר העולם לתוהו.

ואמרתי שתי תשובות בדבר. חדא שמה שהתנה בשעת הבריאה אינו נקרא עקירת טבע הבריאה שהרי התנה כן מתחילה והטביע זה בטבע מעשה בראשית שיחזרו לתוהו בשעה בסיון ההוא אם לא יקבלו התורה אבל כיון שאז ביום ההוא נתבסס העולם אף

שביד הקב"ה לשנות הטבע לגמרי מ"מ אין זה רצונו כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד על מכונו עד עת קץ.

ואם כן אף שאז היה עת רצון לפניו להחזיר העולם לתוהו דכן התנה מ"מ אח"כ לא יהי זה לרצון ויסרבו שוב לקבל בערבות מואב לכן עשה הקב"ה במעמד הר סיני דבר חדש לגמרי לכפות ההר כגיגית כדי שגם לעתיד יהי מורא זה על ראשם וממילא אין מזה ראייה למה שרצו הפוסקים ללמוד דין חדש הנ"ל מדברי התוס' ממודעא בערבות מואב דאין הנידון דומה דשאני כפיית ההר שגם מתחלה רומז על העתיד ואמנם נתתי עוד טעם על צורך כפייתההר דלא סגי בתנאי של יום הששי וכו' משום שהתוס' הקשו בד"ה כפה עליהן וכו' אעפ"י שכבר אמרו נעשה ונשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו אש הגדולה וכו' והנה נעשה ונשמע אמרו בחמישי בסיון כמו שפירש"י בפ' משפטים וכשהגיע ששה בסיון ולא חזרו בהם כבר נתבסס העולם.

וכשנתן להם התורה בשבעה בחודש כבר נתקיים התנאי של מעשה בראשית שהרי לא חזרו בהם בששה בחודש ועתה כשיראו אש הגדולה יחזרו בהם לכן כפה ההר כגיגית ולעולם שלא רימזו להם על העתיד ולפי זה שוב בערבות מואב אין כאן מודעא ולא הוצרכו לחזור ולקבלו בימי אחשורוש. וכל זה לר' יוסי דאמר בשבעה בחודש ניתנה.

אבל לרבנן שבששה ניתנה התורה על כרחך כתירוץ הראשון שרימזו להם שגם לעתיד יש בידו כפיית הרים ואז גם ערבות מואב היה באונס. והוצרכו לקבל בימי אחשורוש ונמצא הך צורך לקבלה בימי אחשורוש במחלוקת דר' יוסי ורבנן היא תלויה ובמס' מגילה (דף ז' ע"א) שלחה אסתר כתבוני לדורות.

שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים עד שמצאו מקרא וכו' כתנאי. כתיב זאת מה שכתוב כאן זכרון מ"ש במשנה תורה.

בספר מ"ש בנביאים. דברי ר"י ר' אליעזר המודעי אומר כתוב זאת מ"ש כאן ובמ"ת זכרון מ"ש בנביאים בספר מ"ש במגלה א"ש אסתר אינה מטמאה את הידים למימרא דסבר לאו ברוה"ק נאמרה והאמ"ש אסתר ברוה"ק נאמרה.

נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב. ואומר אני דאם מצינו שניתנה לכתוב שוב אין אנו צריכין ראייה שנאמרה ברוה"ק שאם ניתנה לכתוב ק"ו לקרות.

ושוב שם בגמ' מביא כמה תנאי שהביאו ראייה מקרא דמגילה שאסתר ברוה"ק נאמרה ומסקנא שם א"ש אמינא דעדיפא מכולהו קיימו וקבלו קיימו למעלה מה שקיבלו למטה. א"ר לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל והנה למאן דדריש בסתר מ"ש במגילה א"כ כבר רמזה משה באורייתא אפ"ל לכתוב שוב א"צ ראייה שנאמרה ברוה"ק לקרות אבל כל אלו הראיות הם צריכים לדברי ר' יהושע דאמר זאת מ"ש כאן זכרון מ"ש במ"ת בספר מ"ש בנביאים.

א"כ לא ניתנה לכתוב צריך ראייה שעכ"פ נאמרה לקרות: והנה ר"י דאמר כתוב זאת מה שכתוב כאן קשה וכי על כל פרשה ופרשה הוצרך הקב"ה לומר למשה כתוב זאת. ומהי תיתי לא לכתוב כמו שכותב שאר כל דברות וציוויים.

בשלמא לר"א המודעי דאמר זאת מ"ש כאן ובמשנה תורה ודאי הוצרך לומר לו שיכתוב זה ב' פעמים בתורה שהרי הרבה פרשיות שלא החזירם נאמרה במשנה תורה אבל לר' יהושע קשה. ואמנם למ"ד תורה חתומה ניתנה.

הוצרך לומר לו כתוב זאת שיכתוב זה תיכף. נמצא פלוגתא דר"י ור"א המודעי תליא בפלוגתא דאמוראי במס' גיטין.

אי תורה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה. ופלוגתא דהני אמוראי תליא בפלוגתא דרבנן ור' יוסי אם תורה ניתנה בששי בסיון.

או בשבעה ניתנה דהרי מבואר לעיל דמאן דאמר חתומה ניתנה על כרחן סבר דבערבות מואב ליכא מודעא וא"כ סבר דבשבעה ניתנה. דאי בששה כבר כתבתי שרימז להם בכפיית ההר גם על העתיד.

ומעתה דשמואל ודאי לית לי' פירכא. דאי דרשת קיימו וקיבלו קיימו למעלה מה שקיבלו למטה הרי כדשמואל ואי דרשת קיימו מה שקיבלו כבר מכלל דעל ערבות מואב ג"כ יש טענות מודעא וממילא מוכח דתורה מגילה ניתנה וא"כ מה דכתיב זאת על כרחין מ"ש כאן ובמשנה תורה דעל מ"ש כאן לא היה צריך לומר כתוב זאת.

דמהי תיתי לא לכתוב כמו כל התורה שנכתבה כל אחת בשעתה אלא ודאי דקאמר כתוב זאת גם על עתיד לזכרון מ"ש בנביאים ובספר היינו במגילה וממילא ניתנה ברוה"ק אפי' לכתוב וק"ו לקרות וממ"נ מוכח דברוה"ק נאמרה: פרק המצניע דף צ"ג ע"א תרי מעוטי כתיבי כו'. לפי גרסת התוס' בד"ה ה"ג הי' יכול לומר גם לר"י תרי מעוטי כתיבי ויחיד בהוראה ל"צ קרא ומדלא קאמר הכי נסתר תירוץ הל"מ וטוב יותר הי' להגמ' לומר כן שאז הי' נשאר דרש דבעשותה לענין שנים שעשאוהו כדנקט בברייתא אמנם בהוריות מפורש דר"י דריש תלתא מעוטי.

והנה לפי גרסת רש"י ר"ש ור"מ ע"כ בסברות הפוכות פליגי דר"ש אפילו זה אינו יכול וזה אינו יכול יותר מסתבר לי' למפטר מלמפטר יחיד בהוראת ב"ד שהרי מוקי קרא לזה א"י כו' ולא מוקי לעושה בהוראת ב"ד ולר"מ מוקי להוראת ב"ד ולא מוקי אפילו לזה יכול וזה יכול מכלל דיותר מסתבר לי' למפטר בהוראת ב"ד מלמפטר אפי' זה יכול וכו' ור"י ס"ל סברה ממוצעת דזה יכול מסתבר לי' יותר למפטר מהוראת ב"ד ולכך דריש תחלה לזה יכול אבל עכ"פ הוראת ב"ד מסתבר לי' טפי למפטר מזה אינו יכול לכך דריש קרא בתרא להוראת ב"ד ומחייב בזה אינו יכול ולפי גרסת התוספות ר"ש ור"מ שויים בזה דיותר מסתבר למפטר הוראת ב"ד אפי' מזה יכול אלא דר"ש א"צ אפילו קרא להוראת ב"ד ור"מ מוקי הקרא להוראת ב"ד ולא מוקי אפילו לזה יכול' וא"כ קשה למה נקט אליבא דר"י סברה הפוכה ודריש מתחלה לזה יכול ואח"כ להוראת ב"ד: ונראה משום דאף לפי גי' התוס' דר"ש פוטר בהוראת ב"ד מ"מ עכ"פ איכא תנאי דמחייבי בהוראת ב"ד ולדידהו ע"כ במאי מוקמי לקרא הא אפילו אי סברי תרי מעוטי כתיבי במאי מוקמי להו וע"כ חדא לזה אינו יכול וחדא לזה יכול וא"כ לדידהו ע"כ יותר מסתבר למפטר זה יכול מלמפטר הוראת ב"ד ומוקי בסברה זו לר"י כותייהו.

ולומר דהני חכמים סברי תלתא מעוטי כתיבי ומוקי חד לזה עוקר וחד לזה יכול וחד לזה אינו יכול א"כ הוי פלוגתא רחוקה דלר"מ ור"ש אפ"י זה יכול אית מסתבר יותר מהוראת ב"ד ולדידהו אפילו זה אינו יכול מסתבר יותר. ולכן ע"כ הני רבנן סברי תרי מעוטי כתיבי וא"כ מתורץ קושית הל"מ והרמב"ם פסק כחכמים הללו: הזורק פרק אחד עשר דף צ"ו ע"ב גמ' מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא.

אלא סברה היא מכדי מרשות לרשות קפיד וכו' והנה רבים מקשים למה ליה למימר דלמא בחול וכו'. הוה ליה להקשות סתם וממאי דמשום איסור דלמא משום דשלימא עבידת' ואפ"י אם קאי בשבת ג"כ אין כאן הוכחה לאיסור הוצאה.

ואני הוספתי להקשות דאפ"י תירוץ הגמ' נסתר בזה דמה בכך דהוי ביום האיסור אכתי מנ"ל שהעברה זו היה מטעם איסור דלמא מטעם דשלימא מלאכה. תדע דויעבירו שופר דיוה"כ אטו העברת איסור מדאורייתא ביוה"כ הא חכמה ואינה מלאכה.

אלא שהוא יום האסור במלאכה אחרת. אף כאן יום האסור בשאר מלאכות ואכתי מנ"ל דהוצאה הוא משום איסור: ואומר אני שאם היתה הכרזה זו בשבת ודאי לא משום דשלימא עבידתא ומוכח שמשום איסור היתה.

שהרי כתיב והם הביאו אליו נדבה בבוקר בבוקר. נמצא שעכ"פ לא היתה מלאכת ההבאה יותר משני בקרים ובאמת אמר ר' יוחנן על מקרא זה שלשני בקרים הביאו נדבת מלאכת המשכן.

והנה יומא קמא שהקהילם משה ואמר להם מלאכת המשכן אינו נכלל בשני בקרים הללו שהרי באותו יום ירד מן ההר וקודם עלות השחר לא ירד רק בהשכמה ירד ואהלו של משה באמצע מחנה ישראל ומחנה ישראל י"ב מיל. ונמצא עד אהלו ששה מיל.

ואז שלח שלוחיו לכל עברי המתנה להקהילם, והלך כל שליח עד קצה המחנה ג"כ ששה מיל ונאספו אליו כל ישראל ואם כן אותן שבקצה המחנה הלכו ג"כ ששה מיל וכבר כלה מן היום מהלך שמונה עשר מיל. שהוא קרוב לחצי היום ואנן קיי"ל כר"י דתמיד של שחר קרב עד ד' שעות ואם כן אחר ארבע שעי שוב אינו נקרא בוקר.

ואפ"י לרבנן דאמרי עד חצות צפרא הוא מ"מ הרי אז צוה אותן. וקודם שהלכו לביתם ולחזור אליו עם הנדבה כבר פנה עד עתותי ערב הרי שיומא קמא אינו נכלל בשני בקרים ועכשיו ניחזי אנן באיזה יום ירד משה מן ההר.

וזה היה למוצאי יוה"כ דהיינו מחרת יוה"כ והנה משה רבינו הקדים להם שבת למלאכת המשכן לומר שאינו דוחה שבת והנה הרי גם יו"ט אינו דוחה בה"מ. ואז היה סמוך ליו"ט ד' ימים והיה לו להקדים מלאכת יו"ט.

ותיתי שבת בק"ו. אלא ודאי ששבת הי' חל קודם יו"ט ולכך הקדים שבת.

ואם כן אי אפשר לומר שירד ביום שני בשבת דאם כן יו"ט קודם שיו"ט הוא ט"ו בחודש ושבת לא היה עד ט"ז בחודש אם ירד בשני בשבת ובשלישי בשבת ג"כ אי אפשר לומר שירד דאם כן הרי חל שבת ויו"ט בהדי הדדי. שהיה יום ראשון של סוכות בשבת ועדיין הי' לו להקדים אזהרת יו"ט ותיתי שבת בק"ו.

אלא ודאי שירד או ביום רביעי בשבת או אחריו ואומר אני על כרחך ברביעי בשבת ירד. שחל ר"ה באותו פעם יום א'.

והיה יוה"כ יום ג'. שהרי פסח ה' באותו שנה בחמישי בשבת.

ואייר דאותה שנה ה' מלא, ולכך אירע ו' בסיון בשבת ועיין בתוס' לעיל (דף פ"ז ע"ב) ד"ה לרבנן וכו' ואם כן ממילא חל ר"ה באחד בשבת. ואין לומר שעברו גם לתמוז או לאלול ואירע ר"ה בשני בשבת דא"כ כיון דלרבנן לפי דעת התוס' שם ז' חסרים עבוד.

ואם עברו גם לתמוז או לאלול נמצא לא עשו בכל הקיץ רק חסר אחד והיו צריכין לעשות בחורף ששה חסירים זה אחר זה. וזה אי אפשר שיוקדם החודש הרבה מיום המולד וכמו כן לפי הגי' בגמ' דלרבנן חל פסח ביום ו'.

וא"כ ממילא חל ר"ה ביום א'. ואין לומר שעברו אחד מחדשי הקיץ ואירע ר"ה בשבת כגון אייר או תמוז או אלול.

שהרי לפי שיטת הגמ' לרבנן ח' חסירים עבוד ואם עברו אחד מחדשי הקיץ א"כ לא ה' הקיץ רק שני חסירין ושוב היו צריכים לחסר בזה אחר זה כל חדשי החורף. וזה אי אפשר הכלל דודאי אירע ר"ה ביום א' אלא דזה יוכל להיות שחסרו אחד מחדשי הקיץ ואירע ר"ה בשבת וזה ג"כ כבר הוכחתי דאי אפשר דאם כן גם סוכות חל בשבת ולמה הקדים שבת הוה ל' להקדים יום טוב.

ומעתה כיון שחל ר"ה באחד בשבת ה' מחרת יו"כ ברביעי וכיון שהכרוז היה ביום האיסור היה בשבת ואי משום דשלימא עבידתא ה' להכריזה אתמול בע"ש, שהרי בע"ש בבוקר שהוא בוקר השני כבר שלמה מלאכת ההבאה לפי צורך העבודה. אלא ודאי דלאו מטעם דשלימא עבידתא הכריזו אלא משום איסור מלאכה לכך מקשה ממאי דבשבת קאי דלמא בחול וכו' וק"ל: דף צ"ט ע"א מתני' הנוטל מהן והנותן על גבן.

לפי דקדוק הלשון או שה' לו לומר הנוטל מע"ג והנותן על גבן או דהוה ל' למימר הנוטל מהן והנותן עליהן: והנראה משום דמה דאמרין איבעי' מנח עלי' מידי לשיטת התוס' דכשהחוליא בעצמה גבוה יו"ד ע' בתוס' ד"ה מסייע היינו להשוותו רה"י אבל לא בשביל זה יחשב כד"א לענין עקירה והנחה דבעינן מע"ג מקום ד' אבל באמת דעת רוב הפוסקים דברה"י לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' [עיינן רש"י לעיל דף ד' ע"ב] במימרא דרב חסדא נעץ קנה וכו' ועיין שם בחידושי הרשב"א ועיין בכ"מ פ"ד משבת הלכה י"ז וכיון דמשנתנו מיירי שאין ברוחב החוליא לבד ד' אם כן לא מיחשב עקירה משם עקירה ולכך לא שנינו הנוטל מעל גבן אלא מהן ומיירי מתוך הבור והבור יש בו ד' אלא שהחוליא לבדה אין בה ד' וצריך צירוף הבור.

וצירוף הבור מועיל שיוחשב רה"י אבל לא יועיל להחשיבו מקום ד' על ד'. אבל בנותן דהיינו הנחה ובזה לדעת רוב הפוסקים לא בעינן ברה"י מקום ד'.

ולדעת קצת פוסקים הטעם דמחשבתו משוה ל' מקום ולא בעינן הנחה על גבי מקום ד'. דתנן והנותן על גבן ויבואר עוד לקמן בגמ': תוס' ד"ה מסייע ל' וכו' דמצטרפין לארבעה ולהשתמש על גבן איירי וכו'.

הנה לפי שיטתם דמשנתינו גם חוליא להשתמש על גבן מיירי. וא"כ קשה הא דנקט במתני' סלע וחוליא.

דחוליא לגובה קתני אבל סלע למאי הלכתא ורש"י באמת פ"י דסלע תני לגובה ובור לעומק. דרש"י לשיטתו דהחוליא אין בגובה עשרה וכמו שאפרש לקמן.

א"כ החוליא צריכה להצטרף לבור אבל לשיטת התוס' קשה בשלמא איפכא דליתני סלע ולא ליתני חוליא לא קשיא דהרי אצטרף לאשמועינן דבור וחוליא מצטרף. אבל כיון דנקט חוליא למה נקט סלע: דאף אי הוה נקט רק חולית הבור היה מוכח דין צירוף דממ"נ אי מיירי להשתמש ע"ג חוליא למאי הלכתא נקט חוליית הבור ניתני סלע.

ואי מיירי לענין תוכו ניתני בור. ומדנקט חוליית הבור ע"כ לצירוף מיירי וסלע למה לי היינו סלע היינו חוליא שניהם לענין גובה מיירי.

ואמנם לפי מ"ש במתני' דמשנתינו מיירי שהבור רחב ד' וא"צ לצירוף החוליא אבל החוליא צריך לצירוף הבור א"ש. דהא כשהבור רחב ד' הוי הבור רה"י והוה אמינא לעולם דגידוד אפי' עשרה לא חשיב כמחיצה וסלע הגבוה יו"ד ורחב ד' לאו רה"י היא והא דמחשב החוליא רה"י היינו משום דחללו ודאי רה"י וממילא גם עובי החוליא למעלה הוא רה"י מק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש כמימרא דעולא לקמן אבל סלע לחוד דאינו עושה לאחרים מחיצה גם היא אינו נחשב מחיצה לכך אצטרף למיתני סלע וחוליא.

סלע דגידוד היינו כמו מחיצה וחוליא לצירוף: עוד נלע"ד הא דנקט גם סלע לשיטת התוס' כיון שהחוליא עצמה גבוה עשרה דאי לאו סל לא הוה ידעינן כלל דין צירוף והא דנקט חוליא ולא נקט בור משום דקמ"ל דאף שהעבירו דרך למעלה מעשרה מ"מ חייב ולאפוקי מספיקו של רב מרדכי לקמן ע"ב] אבל השתא דנקט סלע וכבר מוכח דין זה מסלע א"כ למאי הלכתא נקט חוליא אלא לצרף: ע"ב גמ' בעי ר' יוחנן כותל ברה"ר ומוקף לכרמלית וכו' הנה לפמ"ש התוס' לעיל דמשנתינו כשאין החוליא רחבה ד' ואעפ"כ הנותן ע"ג חייב משום דמנח מלי' מידי.

והיינו בעיא דר' יוחנן א"כ קשה דמאי תיבעי לי' מתני' היא. ונראה עפ"י מ"ש התוס' בריש פ"ב דגיטין [דף ט"ז:] דבחצר הרחב הרבה לא שייך מנח עלייהו מידי וא"כ ר' יוחנן מיירי ברחב הרבה והטעם משום דמנח מידי אלא דלפי זה מוכח דאף דהיכא דלא שייך מנח מידי אעפ"כ חייב משום ק"ו לאחרים עושה מחיצה.

א"כ מנ"ל להגמ' בעירובין (דף. ע"ח) להוכיח הסברא דמנח מידי מהא דבור וחוליא מצטרפין לענין ארבע עיין שם ברש"י ובתוס' ודלמא כאן הטעם משום ק"ו לאחרים עושה וכו' והיכא דאיכא ק"ו מיחשב רה"י אפי' היכא דלא שייך מנח עלייהו מידי: ואמנם לתרץ זה אמרתי ע"פ מ"ש התוס' שם בעירובין דמשנתנו מיירי שאין הבור רחב ד'.

ואם כן גם הבור אינו נעשה רה"י ולמה תחשב החוליא רה"י והרי ליכא ק"ו אע"כ משום דמנח מידי: אבל לפי מ"ש במשנתנו דמתני' מיירי שהבור בעצמו רחב ד'. וגם במשנתנו איכא ק"ו.

א"כ קשה מאי מספקא ליה לר' יוחנן. ואי משום דמיירי ברחב הרבה א"כ מוכח דהיכא דאיכא ק"ו לא בעינן סברה דמנח מידי וכיון דגם במשנתינו איכא ק"ו א"כ מנ"ל להגמ' שם בעירובין להוכיח סברא זו דאי בעי מנח עלי' מידי.

ודלמא הטעם הוא משום ק"ו ונראה דלעולם גם ר' יוחנן מיירי בחזי למינח עלי' מידי והא דמספקא ליה ולא פשיטא ליה ממשנתינו משום דמשנתינו מיירי שהבור עומד ברה"ר ובזה פשיטא לי' דאלים הק"ו אבל מספקא לי' בכרמלית וכמ"ש התוס' בד"ה ומוקף לכרמלית. אלא דקשיא הרי הבור אפי' אינו עמוק י' מ"מ שוב אינו רה"ר ועכ"פ כרמלית הוא ואעפ"כ אמרינן ק"ו ומה מספקא לי' לר' יוחנן.

ואין לומר דמיירי שאין הבור עמוק שלשה ואז הוא רה"ר. דהרי יש לדקדק עפ"י סברת התוס' [לעיל] דמיירי שהחוליא בעצמה גבוה יו"ד.

ולענין נוטל ולהשתמש גבה מיירי ולצירוף ארבעה קשה בור למה הוזכר ומה לי חוליית הבור ומה לי מחיצת החצר ונימא משנתינו מחיצות החצר והסלע שהן גבוהין וכו'. בשלמא אי מיירי לצירוף עשרה וקמ"ל דעומק הבור עם גובה החוליא מצטרף שפיר נקט בור אבל אי מיירי בגובה עשרה ולענין הרוחב ניתני מחיצת החצר וג"כ הוה קשה למה נקט מחיצות ליתני החצר והסלע אלא ודאי דקמ"ל דחלל החצר ועובי המחיצות מצטרפין: ואמנם לתרץ זה הוא משום דחצר כאשר יסולקו המחיצות הוא רה"ר וא"כ המחיצות גורמות לר"ה להיות רה"י ובזה אמרינן ודאי ק"ו.

אבל בבור שהוא כרמלית הוה אמרינן דלא אמרינן ק"ו קמ"ל דגם בבור מצטרף דגם בכרמלית אמרי' ק"ו וא"כ מאי מספקא לי' לר' יוחנן ואמנם יש לומר. דכשם שכתבו התוס' דיש לחלק בין מוקף לר"ה ובין מוקף לכרמלית אף דגם לכרמלית עשאו רה"י ואפילו הכי בר"ה יש סברה יותר לחזק הק"ו הכי נמי יש סברא לומר דבמוקף לכרמלית ועשאו רה"י גמור אף לטלטול יותר חזק הק"ו.

משא"כ בעשאו רה"י לזרוק שהזורק לתוכו חייב אבל לטלטול לא עשאו רה"י בזה אין סברת הק"ו אלים כל כך וא"כ י"ל דר' יוחנן מיירי שמוקף לכרמלית יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה שבזה אסור לטלטל רק בארבע אמות ולכך מספקא לי'. אבל משנתנו אף שהבור הוא כרמלית מ"מ עתה ע"י החוליא נעשה רה"י גמור אף לטלטל ולכך ודאי אמרינן ק"ו ולעולם דגם ר' יוחנן מיירי בחזי למינח.

ואף דמיירי ביתר על בית סאתים יש לומר דמיירי בארוך וקצר דחזי למינח ברחבו מכותל זה לכותל שכנגדו. ורש"י דפי' בבעיא דר' יוחנן במוקף לדירה או בבית סאתים משום דרש"י לשיטתו דמשנתנו מיירי לצירוף גובה עשר ולענין תוכו: ואמנם ההכרח שהכריחו לרש"י לפרש כן.

דלכאורה אף שהיה יותר מבית סאתים ואינו מוקף לדירה מ"מ רה"י הוא מן התורה והזורק לתוכו חייב כמבואר לעיל (דף ז'). וא"כ עשאו רה"י ומה בכך שאסור לטלטל זה מדרבנן.

ואם מן התורה נעשה רה"י ומתוך כך גם הכותל למעלה הוא רה"י והזורק מר"ה עליו חייב וכי בשביל שאסרו רבנן לטלטל בו יפקיעו דין תורה זה לכאורה תמוה ואמנם רש"י

ראה זה בכוונת לשון ר' יוחנן שאמר כותל וכו' מוקף לכרמלית ועשאו רה"י. וקשה כיון שאמר מוקף לכרמלית פשיטא שע"י ההיקף נעשה רה"י ולמה לו לסיים ועשאו רה"י אלא ודאי שהכוונה שעשאו רה"י גמור אף לטלטל: רש"י ד"ה דאית לה לסלע מורשה נמוך מי' וכו' הנה חוליא קדים במשנה ולמה השמיט רש"י חוליא ואחזו סלע ואמנם רש"י פירש בד"ה מצטרפין שאם הוציא מתוך אוגן חוליא ואם כן לרש"י ע"ג לאו דוקא ** [מליקוטיו מצאתי] ובעירובין [דף ע"ח] מפי' רש"י משמעות ג"כ דגם משנתנו עיקר הדין דמצטרף לעשרה אלא דגם רחבה ד' ילפינן ג"כ.

ולפ"ז ע"כ לרש"י אחת משתי אלה או דעל גבן לרש"י לאו דוקא אלא לתוך אוגני הבור או דרש"י לא סבר כסברת התוס' בסוד"ה מסייע אלא סבר דגם ע"ג החוליא חייב. ואם כן מעיקרא ליכא הוכחה מחוליא דהרי אכתי אף למעלה מחוליא אויר רה"ר הוא: ** ואם כן לרש"י מיירי שהחוליא לבד אינה גבוה יו"ד אלא בצירוף הבור.

ואם כן למעלה מהחוליא אכתי לאו מקום פטור שהרי אינו למעלה מעשרה ברה"ר ועיקר הקושיא מסלע. ולכך קאי שנוייה דמורשה על סלע: ובמה שכתבתי דלרש"י על גבן לאו דוקא דבחוליא אינה גבוה יו"ד איירי.

ולשיטת התוס' כבר כתבתי לעיל דלהכי נקט חוליא ולא נקט בור דקמ"ל דאף שהעבירו דרך עליו למעלה מעשרה מ"מ חייב ולאפוקי מספיקו של רב מרדכי אפשר לומר ג"כ דבהא פליגי רב מרדכי עם רבה ורב יוסף ואביי דרב מרדכי מוקי באית לי' מורשה אי נמי בחריצא ורב יוסף ורבה ואביי פשטו לי' ממשנתנו ולא ניחא להו לאוקמי במורשא וכו' דאינהו סברי כסברת התוס' שחלל הבור אינו רה"י כיון שאינו רחב ארבע ואין עובי המחיצה מצטרף להחלל רק המחיצה למעלה מחשב רה"י משום דאי בעי מנח עלי' מידי.

ואם כן סלע מותר וצריך לומר דנקט לי' רק משום חידוש דין זה דהעבירו דרך למעלה מעשרה חייב ואם כן על כרחין לאו במורשה מיירי ור' מרדכי ס"ל כפי רש"י דחלל הבור רה"י ומיירי בנוטל מחללו ובור תני לעומקו וסלע לגובהו ולעולם דמיירי במורשה או בחריצא: דף ק' ע"א גמ' לר"י דמיבעי לי' חוליא מחצלת פשיטא דלא מבטלא וכו'.

הקשה הרשב"א כיון דמצטרפי לארבעה א"כ מאי מספקא לי' לאביי [צ"ל לר' יוחנן] בחילקה מחצלת. אי אמרי' ביטול מחיצה והנחת חפץ בהדדי והא גם עתה לא נתבטל הבור מרה"י שהרי בצירוף המחצלת הוא ד' טפחים בכל צד.

אמנם לסברת התוס' עירובין (דף ע"ח) שכתבתי לעיל דתוכו דבור לאו רה"י שאינו רחב ד' מבפנים. ולסברתם אינו מועיל עובי המחיצה להצטרף לבור, אין כאן קושיא כלל שהרי תחתית הבור אינו רה"י עתה רק ע"ג המחצלת והרי המחצלת הנחתה לגבי עצמה הוא בתחתית הבור ולא עוד אלא דגם ע"ג המחצלת לא ידעתי אם מחשב רה"י שהרי לא שייך כאן עושה מחיצה שהרי לא על ידה נעשית מחיצה שהבור קודם לזה נעשית רה"י.

ואמנם לסברת התוס' שכתבתי לעיל כשאינו רחב הרבה לא בעינן ק"ו אלא הטעם משום דמנח עלי' מידי א"כ במחצלת נמי אף דליכא ק"ו שפיר קמיבעי' משום דמנח עלי' מידי

ומשתמש]: עוד מצאתי מבין ליקוטיו מה ששייך כאן, בור וחולייתו מצטרפי לעשרה. הא דנקט מצטרפי לעשרה והרי לדברי התוס' בד"ה מסייע אף לארבעה מצטרפי.

וא"נ הוה לי' להברייתא ור' יוחנן למימר סתם בור וחולייתו מצטרפי ולמה דקדקו בלשונם לומר מצטרפי לעשרה. ואמנם עפ"י מ"ש התוס' בפ' חלון (דף ע"ח ע"א) בצירוף דתוכו לא הוי רה"י אלא גבו משום דמנח עלי' מידי וכמו"ש לעיל.

וא"כ ברייתא וכן ר' יוחנן דקאי על משנה דעירובין (דף צ"ט ע"ב) לענין ממלאין מתוכו. ושם באמת לא מצטרפי לארבעה רק לעשרה.

אבל משנתינו דקאי על גבו נהפוך הוא דלא מצטרפי רק לארבעה אבל לא לעשרה: ג"כ ליקוט ע"ב גמ' בעי ר' יוחנן וכו' ומוקף לכרמלית ובתוס' ד"ה ומוקף וכו' פ"י ר"י דוקא לכרמלית דכיון דמוקף לכרמלית וכו' דברי התוס' דחוקים אמנם אי נדקדק בדברי ר' יוחנן למה נקט גבוה עשרה הרי גם בלתי גבוה עשרה משכחת לה.

וכגון שהי' כאן בור עמוק ד' או ה' שהוא כרמלית והקיפו מחיצה עד שהשלימו לעשרה והרי המחיצה עצמה אינה גבוה עשרה ולא רחבה ד' אלא שאעפ"כ עשאה להבור רה"י ותיבעי לי' גם בנח על גביו חייב. אלא ודאי דבזה ודאי פטור וכמו"ש התוס' בסוד"ה מסייע וזה רצה ר' יוחנן להשמיענו וכל זה באחזו ספיקו במוקף לכרמלית אבל אם יאחזו בלשוננו מוקף לר"ה על כרחך יאמר גבוה עשרה ולא נדע חידוש דין זה ואף דמשכחת גם בר"ה שלא יהי' גבוה עשרה ועשאו רה"י שהיה מתחלה עמוק פחות משלשה מ"מ עיקר הדקדוק שיאמר סתם ר"ה דבר הרגיל שהרי הכותל הוא ברה"ר אבל אם הי' כבר מוכרח להמציא באיזה אופן אם כן מה לי אם יאמר פחות משלשה או באמרו כרמלית: ג"כ מליקוטי' לעיל ע"א תוד"ה מסייע לי' וכו'.

אי נמי מייטורא וכו' שמעינן דמצטרפין לארבעה הנה, עכ"פ מוכח דצירוף לארבעה לא אתי מצירוף לעשרה דאל"כ אכתי קשה הא תנינא חדא זימנא. ולפי זה קשה מה דקאמר תנ"ה וכו' והיכי מוכח מברייתא צירוף לארבעה בשלמא מה דקאמר מסייע לר' יוחנן אף דגם ר' יוחנן אולי מיירי בגבוה י' מ"מ כבר ק"ו הוא אם נצטרף לארבעה ק"ו לעשרה.

ואפשר דהך תנא לא קאי אלא על דברי ר' יוחנן דתניא נמי הכי כדבריו: והנה בעירובין דשם הוא מקור דברי ר' יוחנן לא מיייתי תנ"ה כלל: ונראה משום דהרי יש לדקדק מנ"ל להוכיח ממשנתינו דבור וחולייתו מצטרפי ודלמא אדרבה כונת משנתינו דלא מצטרפי מדנקט גבוהין עשרה וכמו"ש התוס' ואף שלפי סברת התוס' דקאי לענין רוחב שפיר נקט גבוהין עשרה דבאינו גבוה יו"ד לא מחייב נותן ע"ג מ"מ היא גופה מנ"ל דמשנתינו מיירי לענין רוחב ודלמא לענין גובה ואפ"ה בעינן גבוה עשרה.

ואמנם כיון שכבר שמעינן ממשנה דעירובין דבור, וחולייתו מצטרפי א"כ ודאי אין לומר דכונת משנתינו להראות דלא מצטרפי דא"כ קשיא הך דעירובין אלא ע"כ דנקט גבוה עשרה לענין נותן על גבן אבל לא לענין דלא מצטרפי וא"כ למה נקט כלל חוליא אלא להורות דמצטרפי לענין רוחב. ולהכי עכ"פ כאן אכתי אין דין זה מפורש שהרי יש מקום לפרש להיפוך דאתי להראות דלא מצטרפי אפי' לענין גובה ומשנה דעירובין אכתי לא

שמענו ולהכי מביא תנ"ה וכיון דתניא דמצטרפי על כרחך משנתינו ג"כ לא אתי להורות להיפוך.

אבל בעירובין שאין אל לטעות [לא הוצרך להביא תנ"ה] ע"ב רש"י ד"ה מוקף לכרמלית וכו' כגון שהקיף לדירה או לא הקיפו בו אלא ב"ס. וצ"ע שהרי אפי' כור, ואפי' כוריים אפי' לא הוקף לדירה רה"י היא מן התורה והזורק לתוכו חייב כמבואר לעיל (דף ז' ע"א) ובעירובין (דף ס"ז ע"ב): סליק פרק הזורקפרק כל הכלים סוגיא דנגר הנגרר: דף קכ"ה ע"ב פקק החלון ר"א אומר שקשור ותנוי פוקקין בו ואם לאו וכו' ובגמ' מאי בין כך ובין כך אר"א בין קשור ובין אינו קשור והוא שתלוי וכו' עד סוף כל הסוגיא: הנה קשור ולא תלוי משכחת לה אבל תוי תלוי ואינו קשור לא משכחת דבמה הוא תלוי אם אינו קשור ואם אינו ניטל באגדו עיין עירובין דף ק"א ע"ב] כשם שאינו קרוי תלוי כך אינו קרוי קשור: ולפי זה כיון שקשור הכל נידון בתלוי או לא הי' לו להזכיר רק תלוי וכך הי' לו לומר אם תלוי פוקקין ואם לאו אין פוקקין וכו' וצריך לומר דאם כן לא הי' סובב הבין כך ובין כך של חכמים רק על תלוי שהרי קשור, לא נזכר כלל בדברי ר"א והוא אמינא שחכמים מקילים רק שאין צריך תלוי אבל קשור בעינן לכך הזכיר בדברי ר"א שאפילו קשור ותלוי כדי שיאמר על זה דברי חכמים בין כך וכו' שאפי' אינו קשור כלל פוקקין בו: ולפי זה קשה אם כן מאי מספקא לי' בשמעתין מאי בין כך ובין כך וכו' הרי מוכח שחכמים לא בעו אפילו קשור וגם על ר' ירמיה קשיא שרוצה באמת לפרש משנתינו דחכמים בעו קשור ודע דגם בכרייתא דמייתי בשמעתין איזהו נגר הנגרר שנועלין בו במקדש אבל לא במדינה כל שקשור ותלוי וראשו מגיע לארץ.

ג"כ יש לדקדק דלמה לו להזכיר קשור כיון שהזכיר תלוי: ואמנם שם יש לתרץ דנקט קשור שבזה הוא עיקר ההיתר במקדש דאפילו אינו תלוי כלל ושני ראשיה מונחים בארץ מותר במקדש וכמו"ש התוס' בד"ה קשור וכו' א"כ נקט קשור על היתר המקדש ונקט תלוי לרבנותא דאפ"ה אסור במדינה: והנה יש לומר דנקט קשור לומר ואם לאו דהיינו שאפי' אינו קשור אין פוקקין בו אבל הטלטול אינו אסור ולא פליגי ר"א ורבנן רק לענין אוהל ודלא כסברת התוס' אלא כסברת רש"י דגם נגר הנגרר משום בנין הוא ובזה ניחא מה דאמר ר' יוחנן כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר כו' והנה הדבר יפלא דתלי תניא בדלא תניא דלפי פשטן של דברים לא הורה לנו בזה שום חידוש רק לידע דרבנן דמשנתינו בעו קשור ולא הקילו אלא שא"צ להיות תלוי ובנגר מפורש פלוגתן דת"ק בעי קשור ותלוי ור' יהודה בעי רק קשור ובכאן דברי חכמים סתומים ולא נתפרש אי בעי עכ"פ קשור או לא והוא לי' לר' יוחנן לומר כמחלוקת בנגר כך מחלוקת כאן.

ובשלמא לשיטת התוס' דנגר קיל ולא שייך בו בנין ויש מקום לומר דפלוגתייהו דת"ק ור"י בנגר הוא אליבא דר"א וסובר ר"י שר"א לא החמיר אלא בתוספת אוהל אבל בטלטול גם ר"א מודה דסגי בקשור לחוד קמ"ל ר' יוחנן כמחלוקת כאן ור"א מחמיר בנגר כמו כאן ור' יהודה דהתם היינו חכמים דכאן: ובזה ניחא מה דאמר לי' ר' ירמיה לר' אבא ונימא מר וכו' הלשון הזה ונימא מר מורה שאין כאן הכרח והברירה בידו לפרש המשנה לאיזה צד שירצה.

וקאמר לי' כיון שאפשר לפרש לחומרא הי' לך לומר לחומרא ולכאורה יפלא הוה לי' למימר בלשון אתקפתא. מתיב ר' ירמי' או מתקיף שהרי הכריחו מכח משנה דנגר.

ועוד יפלא למה הוצרך להקדים דברי ר' יוחנן דאמר כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר וכו' והלא ממשנה וברייתא דנגר לחוד סגי דעל כרחין ר' יהודה כרבנן דר"א דלר"א ודאי בעינן קשור ותלוי ואם כן הרי מוכח דלרבנן בעינן קשור ולמה הוצרך להקדים דברי ר' יוחנן בריש דבריו וכן לסיים דברי ר' יהושע ולפמ"ש שנוכל לומר דת"ק ור' יהודה תרווייהו אליבא דר"א פליגי ניחא שהוצרך להביא דברי ר' יוחנן כמחלוקת כאן וכו' וכנ"ל ומה שהביא דברי ר' יהושע מאן תנא נגר וכו' היינו כמו שכתב מהר"מ דהוא כמו ועוד האמר ר' יהושע וכו' דאפי' לא הי' אומר ר' יוחנן כמחלוקת כאן אכתי מוכח מדברי ר' יהושע דאמר מאן תנא נגר וכו' ר"א הוא א"כ [ע"כ] דר' יהודה כרבנן ואף דאיכא למימר כונת ר' יהושע מאן תנא נגר הנגרר ולא קאמר סתם מאן תנא נגר ר"א הוא מכלל דדוקא נגרר אתי' כר"א אבל מונח אתי' גם אליבא דרבנן כיון שמונח ואינו קשור כלל אסרי ומוכח דרבנן ג"כ בעו קשור וכל זה לשיטת התוס' אבל לשיטת רש"י דגם בנגר שייך בנין קשיא מה הן דברי ר' יוחנן שאמר כמחלוקת כאן וכו' איפכא הוה לי' למימר כמחלוקת בנגר וכו' וכן למה הוצרך ר' ירמיה להביא כלל דברי ר' יוחנן ודברי ר' יהושע: ונראה עפ"י מ"ש דבמשנתנו פליגי רק לענין אוהל ולר"א אין פוקקין בו אבל הטלטול מותר.

וקמ"ל דכשם שפלוגתייהו במשנתנו לענין בנין כך בנגר פלוגתייהו רק לענין בנין ולא לענין טלטול אי נמי דלא תימא דנגר חמור יותר ותאמר דפלוגתייהו דת"ק דנגר ור' יהודה תרווייהו אליבא דרבנן. וס"ל לת"ק דבנגר גם רבנן מודו דבעינן קשור ותלוי ור' יהודה ס"ל דדי בקשור וקמ"ל ר"י כמחלוקת כאן וכו' וקמ"ל דלרבנן ודאי לא בעינן בנגר תלוי ות"ק דשם ר"א היא ולא חמיר נגר מפקק: וא"כ גם לשיטת רש"י הוצרך להקדים דברי רבי יוחנן: והנה אף דברי מוהר"ם שמה שמביא א"ר יהושע בר אבא הוא כמו ועוד האמר ר' יהושע וכו' הוא דוחק וגם הלשון בגמ' אמר ר' יהושע וכו' אם הוא שייך להקושיא הוה לי' למימר ואמר ר' יהושע וכו': וגם מה שמביא ותניא, איזה וכו' הוא ללא צורך אם להביא ראייה שר' יהודה אוסר באינו קשור כלל.

הלא מבואר במשנה בדברי ר' יהודה שאמר המונח במקדש והנגרר במדינה מכלל שהמונח אסור במדינה. והנה יש לתרץ דלכאורה יש לומר דהא דאוסר ר"י מונח במדינה היינו באינו מוכן כלל ומשנתנו במתוקן דהיינו שמוכן מאתמול לכך.

והא דאמר ר"י והנגרר במדינה ולא קאמר רבותא יותר שהמוכן במדינה משום דעל דברי ת"ק קאי דמיירי במונח ונגרר הזכיר גם הוא אלו תרווייהו ולכן הביא הברייתא דקאמר כל ששומטו ומניחו וכו' אסור במדינה ומשמע שאפילו כבר נעל בו. אלא ששטמו אסור וא"כ מוכח דאף המוכן אסור ועוד נראה שהרי מדברי ר' יוחנן אין ראייה דחכמים בעי קשור.

ואי משום דאמר כך מחלוקת בנגר אכתי מאן יימר שכיון על דברי ר' יהודה ודלמא בעי למימר דרבנן דהכא פליגי גם בנגר. ומתירין כמו שמתירין בפקק.

ואמנם מדאמר ר' יוחנן כך מחלוקת בנגר הנגרר ולא קאמר סתם כך מחלוקת בנגר שהרי גם במונח שייך למימר כמחלוקת כאן אלא ודאי דגם רבנן דכאן לא התירו במונח אלא שלא תאמר וליטעמיך אכתי נימא סתם מחלוקת בנגר שהרי גם הקשור מ"מ כיון ששני ראשיה מונחים בארץ ג"כ נקרא מונח ובזה ודאי חכמים מתירים שהרי מ"מ קשור הוא ולכן הקדים ותניא וכו' ואם כן מונח דר' יהודה היינו שאינו קשור כלל וכמו"ש התוס' שם.

ולכך הוצרך לומר כך מחלוקת בנגר הנגרר: אמר ר' יהושע וכו'. ר' יהושע בא לתרץ הקושיא של ר' ירמי' ואמר מאן תנא נגר הנגרר ר"א היא פי' כל הפלוגתא שמביא התנא בנגר הנגרר הכל הוא אליבא דר"א ות"ק ור"י פליגי אליבא דר"א ופליגי בפלוגתא דרש"י ותוס'.

ת"ק סבר דשייך בנין בנגר ולכך אסור המונח במקדש שהוא איסור תורה והנגרר במדינה מזרבנן. דלאפוקי מאיסור בנין החמיר ר"א ובעי קשור ותלוי ור' יהודה סבר דליכא בנגר איסור בנין רק איסור טלטול ואין כאן איסור דאורייתא.

ולכך במקדש מותר לגמרי ובמדינה סגי אפי' לר"א בקשור לחוד אבל לרבנן לא בעינן אפי' קשור לא בפקק ולא בנגר ואין להקשות אם כן גם בדברי ר' יהושע למה אמר נגר הנגרר הוה לי' למימר סתם מאן תנא נגר יש לומר דמונח הוא מימרא שאינה צריכה דפשיטא דלרבנן ליכא איסור תורה כלל דהרי תוספת אוהל מותר לרבנן.

וכמו שהוכיחו התוס' סוף ד"ה בין קשור ומאן דאמר דרבנן בעי קשור היינו רק משום טלטול וזה ודאי ליתא מן התורה ופשיטא שמותר במקדש וקמ"ל ר' יהושע רבותא דאפי' נגרר מאן תנא ר' אליעזר הוא ולהורות דר' יהודה אפי' לר"א מתיר משום דסובר דבנגר לא שייך בנין רק טלטול וסגי בקשור: ועל זה השיב ר' ירמי' אנא דאמרי כהאי תנא קנה שהתקינו וכו' ובקנה ודאי ליכא בנין.

וכמו שהוכיחו התוס' בד"ה ר' יהודה ואפ"ה סובר ת"ק דבעינן קשור ותלוי ועל כרחק ר' אליעזר הוא. ואם כן על כרחק ר"א אפי' באיסור טלטול בעי תרתני.

ואם כן על כרחק ר' יהודה אליבא דרבנן בעי קשור. ואם תאמר כיון שידע מברייתא זו הרי ראה גם דברי רשב"ג אם כן מה הקשה לרב כהנא ודילמא הוא מוקי חכמים שבמשנה כרשב"ג.

וכמו שהוא באמת לפירוש רש"י דהך אנא דאמרי היינו כרשב"ג אבל לפירושי דהך אנא דאמרי הוא דברי ר' ירמי' קשה. ונראה דהרי צריך להבין דקאמר כמחלוקת כאן וכו' ומוקי חכמים דמשנתינו כר' יהודה ומי הכריחו לזה כיון דאיהו גופי' פוסק כרשב"ג: וחזן לדרכינו אמרתי דלעיל קודם שידע מדברי רשב"ג הקשה מדברי ר' יוחנן דקאמר כמחלוקת וכו' על כרחק לחומרא קאמר דכשם דבעי ר' יהודה התם קשור כמו כן רבנן דהכא בעו קשור דאין לומר כונת ר' יוחנן לקולא כמחלוקת וכו' וכשם שמתירין חכמים כאן לגמרי כך מתירין בנגר ור' יהודה לאו היינו חכמים אלא לעצמו אמר כן דאם כן הוה לי' ג' מחלוקות ר"א בעי תרתני וחכמים לא בעו רק מתוקן ור"י בעי קשור.

אבל עכשיו שזכינו לדברי רבן שמעון בן גמליאל וא"כ על כרחך ג' מחלוקות ר' אליעזר ור' יהודה ורשב"ג. א"כ גם כונת ר' יוחנן כמחלוקת וכו' לומר כשם שמתירין חכמים כאן לגמרי כך בנגר: אבל לפי מ"ש שר' ירמיהו הוא שהשיב אנא דאמרי וכו' ואם כן ידע ר' ירמיהו מדברי רשב"ג ועל כרחך ג' מחלוקות בדבר.

אם כן מה הביא מדברי ר' יוחנן ודלמא כונת ר' יוחנן כמחלוקת וכו' לומר כשם שהתירו חכמים לגמרי בפקק כך בנגר וחכמים היינו כרשב"ג ופליגי על ר' יהודה דנגר. ונראה דעכשיו לפי פירושי ממילא נסתר סברת התוס' שהוכיחו דעל כרחך ליכא בנגר משום בנין דאל"כ מה ראי' מקנה שאין בו משום בנין לנגר שיש בו משום בנין.

וכל זה לפי הפשוט שר' אבא הוא דאמר אנא דאמרי ומביא ראי' לקולא אבל לפירושי דר' ירמיהו הוא דאמר אנא דאמרי וכונתו להוכיח דע"כ ר"א בנגר בעי תרתי. שאפילו אם תאמר ונגר לית בי' משום בנין.

אכתי גם בטילטול בעי ר"א תרתי אלא על כרחך ר' יהודה דאמר דסגי בקשור לאו אליבא דר"א. ושלב מחלוקות אין לעשות ועל כרחך מה דאמר ר' יוחנן כמחלוקת וכו' היינו חכמים דמשנתינו כר' יהודה בנגר.

ורשב"ג לאו דעה שלישיית הוא רק שאני קנה שאין בו אלא איסור טלטול. ומעתה אין כאן ג' מחלוקות אלא כך הוא הוצעה של המחלוקת.

ר' אליעזר סובר בין באיסור בנין ובין באיסור טלטול בעינן תרתי. וחכמים ור' יהודה ורשב"ג סברי דבאיסור בנין בעינן קשור ובאיסור טלטול לא בעינן רק מתוקן.

ובפקק ובנגר שייך אפי' לרבנן איסור בנין: ועוד נלע"ד טעמי' דר' יוחנן אף דסבר הלכה כרשב"ג מ"מ לא מוקי משנתינו כרשב"ג משום דאם כן קשה למה שנאו בלשון חכמים הוה לי' למימר במשנתינו בפירוש ורשב"ג אומר בין כך וכו' ואי משום למסתם לקולא שנה בלשון חכמים הרי גם אם הי' אומר ורשב"ג אומר ג"כ הא בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו ואם כן על כרחך משנתינו לאו רשב"ג היא: והנה ע"פ מ"ש חוץ לדרכינו דהיינו שעכשיו שזכינו לדברי רשב"ג ר' יוחנן דאמר כמחלוקת וכו' היינו דאליבא דרבנן גם בנגר לא בעו קשירה יש לתרץ מה שיש להקשות שהתוס' הוכיחו דבנגר לא שייך בנין משום דבקנה ודאי לא שייך בנין.

דאי הוה שייך בנין. האיך מייתי ראי' מחריות של דקל דלא בעי תורת כלי לקנה דדלמא דוקא בטלטול לא בעי רשב"ג תורת כלי ולא באיסור בנין עיין כל זה בד"ה ר' יהודה ולכאורה יפלא דעל כרחך אפילו משום איסור טלטול חמיר איסור טלטול דקנה משאר טלטול שהרי בשאר כלי תשמיש לא בעי ר' אליעזר קשור ותלוי וכאן בעי קשור ותלוי והיינו משום שהם תשמיש בית חמיר טפי וכמ"ש התוס' בד"ה והמונח.

ואם כן קשה דלמא גם לרשב"ג תשמיש בית חמיר טפי וכמו"ש התוס' בד"ה והמונח. ולכך בעי רשב"ג תורת כלי משא"כ בחריות של דקל: ונראה משום דא"כ היה לו לרשב"ג להזכיר תורת כלי ומדלא הזכיר מכלל דלא בעי גם בתשמיש בית תורת כלי שהרי אין חילוק זה של תשמיש בית כל כך פשוט להחמיר בו יותר משאר תשמיש.

ועל זה קאמר וכי תימא ה"נ דאיכא תורת כלי ומה שלא הזכירו רבן שמעון בן גמליאל היינו שסובר שגם בכל תשמיש דעלמא שאינו כלי ממש בעינן תורת כלי ולכך לא הוצרך להזכירו בתשמיש בית ועל זה שפיר השיב ומי בעי רשב"ג תורת כלי. ואם תאמר א"כ איך הוכיחו התוס' דלא שייך בנין בנגר ובקנה.

ודלמא שייך בנין ואפ"כ הקשה מי בעי תורה כלי דאם כן הי' לו לרשב"ג לפרש דבעינן כאן תורת כלי וכנ"ל: ונראה משום דאי אין בנגר בנין וכן בפקק ובקנה, ולר' יוחנן דפסק כרשב"ג אם כן היא גופה קשיא למה אמר כמחלוקת וכו' ולמה לא מוקי חכמים דמשנתינו כרשב"ג ואין לומר דא"כ למה לא תנן בהדיא במשנתינו ורשב"ג וכו' ואי משום דבעי למסתם הרי גם רשב"ג כל מקום ששנה במשנתינו הלכה כמותו ואדרבה השתא דשנה בלשון סתם יש סתם כנגדו דהיינו נגר ואם היה שונה דברי רבן שמעון בן גמליאל היה הלכה כמותו אכתי יש לומר ולדקדק הרי עכשיו דמוקי חכמים דמשנה כר"י אם כן חכמים עצמם לא ס"ל כרשב"ג וגם רבי השמיט דעתו.

ומוטב היה לר' יוחנן לומר דחכמים היינו רבן שמעון בן גמליאל ורבי לא ס"ל כרשב"ג ולכך לא אמר במשנה ורשב"ג אומר דא"כ הי' הלכה כמותו. ושנאו בלשון חכמים ויש לנו סתמא אחרת כנגדו דהיינו נגר אלא ודאי דבאמת מוקי ר' יוחנן כרשב"ג ומה דאמר כמחלוקת בנגר היינו לקולא דרבנן כשם שהקילו כאן כך שם ור' יהודה לנפשיה החמיר ומתחלה שהקשה מר' יוחנן היינו קודם שידע מרשב"ג ולא רצה לעשות ג' מחלוקות וכל זה אם לא שייך בונה אבל אם שייך בונה על כרחך ר' פוסק כרשב"ג כסתם דפוקקין ומעשה רב וא"כ למה לא שנה במשנתינו ורשב"ג בהדיא אלא ודאי דחכמים דכאן באמת אינם רבן שמעון בן גמליאל ור"י דאמר כמחלוקת וכו' היינו דגם כאן בעינן קשור וקשה הלא לא נזכר קשור במשנה.

אלא ודאי שאין זה קפידא גם בדברי רשב"ג אין זה קפידא ומנ"ל דלא בעי רשב"ג תיקון כלי וצריך לומר דמדמה לחריות ושפיר הקשו התוס' מה ראייה מחריות שאין בו בנין לקנה שיש בו בנין: סליק פ' כל הכלים: (זה מצאתי בין ליקוטי בתביו. ושייך לסוגיא דלעיל): דף קכ"ד ע"ב גמ' אמר רבה בב"ח אר"י הכל מודים וכו': הנה מה שאין עושין אהל ארעי בתחלה ביו"ט לרבנן הוא משנה מפורשת בריש פ' תולין ומה שמוסיפין על אהל ארעי אפילו בשבת לרבנן הוא מפורש במשנתנו ואם כן לא קמ"ל ר' יוחנן לרבנן מידי רק לר"א אשמועינן שאין עושין אהל ארעי בתחלה ביו"ט ומה שהתיר בפרק תולין הוא משום מכשירי אוכל נפש וגם אשמועינן שאין מוסיפין בשבת דלא תימא טעמא דר"א במשנתנו הוא משום איסור טלטול.

ואם כן קשיא אטו טעמא דר"א אתי לאשמועינן והרי ר' יוחנן פסק כרבנן שהרי פסק לקמן כרשב"ג. ואמנם לפי שאפשר לומר דמשנתנו איירי בחלון שבמחיצה ולא שייך אהל לרש"י ומשנתנו מיירי בחלון שבגג לגי' רש"ל.

והיא גופה קמ"ל ר' יוחנן דמשנתנו דאיירי בגג ואפ"ה שרי רבנן ואמנם לשיטת התוספות דגם במחיצה שייך אוהל. ואמנם היינו בבא להתיר איזה דבר ובאינו בא להתיר היינו תוספת אוהל וא"כ מפורש במשנתנו שמותר ואולי זה גופא קמ"ל ר' יוחנן דגם

במחיצה חשוב תוספת: רש"י ד"ה ותלוי שאינו נגרר לארץ שהחבל שהוא קשור בו אינו מגיע לארץ.

ולכאורה קשה דמשמעות זה שעיקר הקפידא שלא יהי' החבל מגיע לארץ וא"כ אפי' ראש התחתון של הפקק מגיע לארץ מותר. ולכאורה אין הדבר כן שהרי נגר הנגרר היינו שתלוי אלא שראשו מגיע לארץ והיינו ראשו התחתון כמבואר בתוספות (דף קכ"ה ע"א) ד"ה שקשור.

ומאן תנא נגר הנגרר ר"א היא כמבואר בשמתין ואם כן לר' אליעזר אפי' אין החבל מגיע לארץ אסור כיון שראש התחתון של הפקק מגיע לארץ: ונוכל לומר ע"פ שפי' רש"י במשנתנו דמיחזי כמוסיף ומשמע שהוא רק איסור דרבנן ובנגר לקמן בשמעתין פ"י רש"י בונה ממש במונח דלכך אסור במקדש ואם כן נוכל לומר דגם בראשו התחתון מגיע לארץ קרי קשור ותלוי וכן משמע בעירובין (דף ק"א ע"ב) דקשור ותלוי הוא ענין בפ"ע וגבוהין מן הארץ הוא ענין בפ"ע.

וא"כ נוכל לומר דבנגר ששייך בו בנין לא סגי לר"א קשור ותלוי ואוסר אף בתלוי אם הוא נגרר משא"כ כאן שהוא רק בנין מדרבנן סגי אם החבל אינו מגיע לארץ: ובזה יש בידנו לפרש דברי ר' יוחנן כמחלוקת וכו' היינו להורות אליבא דר"א דכשם שבעינן בנגר גבוה מן הארץ כן במשנתנו ולאפוקי מפירש"י כנ"ל [עכ"ל]: **הג"ה אלא דא"כ רש"י ותוספות חלוקים מהיפוך להיפוך ולכן נראה בכונת רש"י בקשור מיחזי כמוסיף אבל באינו קשור בונה ממש.

וכל זה לר"א אבל לרבנן גם בנגר לא שייך בנין לרש"י: **חסר כאן איזה שורות וא"א להעתיק הנמצאות כי בלו מרוב ימים: פרק ר' אליעזר דמילה דף קל"א ע"א גמ' אמר ר"ח ב"א א"ר יוחנן לא לכל אמר ר"א מכשירי וכו' מדברי ר' יוחנן הללו מוכח דאי לאו דחזינן דיליף ר"א שתי הלחם מג"ש הוה ילפינן כולהו ממכשירי מילה א"כ על כרחך ר"א יליף מכשירי מילה מקרא.

דאי מהלכה איך נילף שאר מכשירין במה מצינו דהיינו בנין אב. והרי לדעת רש"י לקמן (בדף קל"ב ע"א) לא ילפינן שום לימוד משלשה עשר מדות מהלכה.

ואולי זה טעמו של רש"י לקמן (בדף קל"ב ע"א) בד"ה ביום אפי' בשבת וכו' ולר"א דאפקיה למכשירין מילה עצמה הלכה היא וכו' ובדברי רנב"י שם דדריש אות ברית ודורות לא פירש רש"י כן. והיינו משום דשם איכא למימר דר"א מכשירין יליף מהלכה אבל הך לימוד אפי' בשבת ר' יוחנן קאמר לי' התם ולר"י ודאי ליכא למימר דמכשירין יליף מהלכה דא"כ פשיטא דלא לכל אמר ר"א דהרי לא ילפינן במה מצינו מהלכה: ואמנם גוף דברי ר' יוחנן לא לכל למעוטי מזוזה וציצית הוא מילתא דתמיה דפשיטא דלא ילפינן הכל ממילה דהרי איכא פירכא שכן נכרת עליה שלש עשרה בריתות כדמסיק בסוף שמעתין ולמה הוצרך לימוד מדיליף שתי הלחם בגז"ש.

וכל המפרשים נדחקו בזה. ונראה דכונת ר' יוחנן דלא תימא דר"א אין לו שום קרא במכשירין אלא כך קבל הלכה שכל מצות הנוהגות בשבת מכשירין דוחה שבת וכלל לא קיבל ולכן הוכיח דא"כ ג"ש בשתי הלחם למה לי.

ובפירוש הזה נסתלק תמיהת התוס' בד"ה לא לכל שתמהו דאיך שייך למילף ציצית ומזוזה ממילה. דמילה דין הוא שיהיו מכשיריה דוחה דהא עצמה דוחה שבת וכו' ולדידי אין כונת ר"י כלל דנילף ממילה אלא שלא נימא דר"א קבל הלכה דרך כלל: ואמנם נלע"ד ששפיר תמהו התוס'.

וע"כ כונת ר"י דלא נימא דנילף ממילה. שאם דלא נימא דכולה.

הלכתא נינהו. דבר זה לא היה צריך להוכיח מכח שתי הלחם.

דמגוף הדברים דחשיב ר"א מכשירין דוחה שבת דהיינו לולב סוכה מצה שופר מוכח דלאו הלכתא נינהו אלא קראי דאנן חזינן במה דקאמר בשמעתין למעוטי מאי אילימא למעוטי לולב וכו' ואלא למעוטי סוכה וכו' ואלא למעוטי מצה וכו' ואלא למעוטי שופר וכו' והנה עפ"י סדר המועדים הי' לו למיחשבינהו כסדרן שבתורה מצה שופר סוכה לולב.

וצריך לומר דהגמ' על סדרן דתשבינהו בברייתא דקאמר בהו ר"א דדוחה שבת. והנה על הברייתא גופי' קשה היפוך הסדר ואמנם מה שהקדים לולב לסוכה ושניהם למצה נכון הוא.

משום דאבוהון דכולהון לולב דבו כתיב ביום ואפי' בשבת ואח"כ סוכה דילפינן מלולב ואח"כ מצה. דילפינן ט"ו ט"ו מחג הסוכות אבל מה שאיחר שופר ללולב קשה.

ואמנם גם זה ניחא דיום תרועה דכתיב בשופר דדוחה שבת הוא בפ' פנחס דבאמור לא כתיב יום רק זכרון תרועה אבל הנך לימודים דלולב. דהיינו ביום הראשון וכן ג"ש דשבעת ימים בסוכה מלולב וכן ג"ש דט"ו ממצה מסוכה כולהו כתיבי בפ' אמור ולכן חשבינהו על סדר שהם כתובים בתורה דמכשיריהן דוחה שבת וכל זה אם יליף מקראי אבל אי הלכה בכלל דכל מכשירי מצות הנוהגין בשבת דוחין שבת הוה לי' למחשבינהו על סדר מועדות כסדרן ואם כן מהך ברייתא עצמה מוכח דלאו הלכתא נינהו ולא הי' צריך ר' יוחנן להוכיח משתי הלחם: אלא דלפי זה גם דלא נילף כולהו משבת לא היה צריך להוכיח משתי הלחם דג"כ הי' יכול להוכיח כנ"ל דאי כולהו יליף משבת וליכא בהו קראי.

הוה לי' למיחשבינהו על הסדר וכנ"ל אלא ודאי שאין מזה ראוי דמה לי אם הביא ראוי מברייתות הללו או מביא ראוי מברייתא דיליף ר"א ג"ש שתי הלחם מעומר ואדרבא אם הי' מביא ראיה משינוי הסדר הי' צריך להאריך ולהביא כולהו על הסדר ומביא בקצרה משתי הלחם: ואמנם עכ"פ יצא לנו מזה תועלת אחד.

דלכאורה על הגמ' יש להקשות שהקשה בכל א' מנ"ל לר"א הא. וגם הוצרך לצריכותא בכל אחד דלא נילפי' מאידך ודלמא לית ליה לר"א שום קרא ובכל הני היה לו הלכתא דמכשירין דוחה שבת ואף שכבר הוכיח ר' יוחנן שלא הי' לו הלכה דרך כלל על כל מצות הנוהגות בשבת מדיליף שתי הלחם בג"ש מ"מ דלמא בכל הנך דהיינו מילה ולולב סוכה ומצה ושופר הי' לר"א הלכתא למכשירין: ולפי מ"ש ניחא שאם הי' לו הלכתא הוה ליה למיחשבינהו על סדר המועדות: וגוף דברי ר' יוחנן דאמר לא לכל אמר ר"א לכאורה צריך טעם מאי בעי ר' יוחנן בזה.

הרי אין הלכה כר"א דשמותי הוא ומה הי' כונת ר"י בזה אליבא דהלכתא. ונראה מדר"א נשמע לחכמים דאי הוה אמרינן לר"א דכל מכשירי מצות דוחין שבת דילפינן כולהו ממילה אם כן ה"ה לרבנן הוה ילפינן עכ"פ כולהו מצות עצמן שגוף המצות ידחה שבת ממילה.

אלא דקשיא ממ"נ אי מצוה שזמנה קבוע בשבת הרי באמת איזה מצוה שקבוע לה זמן בשבת שלא תדחה שבת ואם אין זמנה קבוע הרי ר"ע אמר בפירוש כל שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת ואם כן מה לנו בזה לדברי ר"א והרי מבואר בדברי ר"ע עצמו. אמנם חזינן שאין כלל דר"ע מוסכם להלכה לפי דעת רבינו הגדול הרמב"ם דסובר בקצירת העומר נקצר ביום כשר ואעפ"כ סובר דדוחה שבת.

וטעמו בזה אין כאן מקומו. ועכ"פ חזינן שיש מחלוקת בכלל הזה דר"ע וכי היכי דלא נימא דטעמא מאן דסובר הכי משום דיליף משבת דמילה ג"כ אפשר לעשותו מאתמול מיקרי [ועיין ביו"ד בסי' רס"ב סעיף א' בהג"ה ובש"ך ס"ק ב'] קמ"ל ר"י לא לכל וכו' דממילה לא ילפינן דנכרתו עליה י"ג בריתות א"כ גם לרבנן לענין גוף המצוה לא ילפי' ובעומר לדעת הרמב"ם טעם אחר יש בדבר ומבואר בחידושינו במקום אחר: ואמנם אי להודיענו לרבנן וכו"ל.

יש לדקדק דלכאורה קשה למה הביא ר' יוחנן ראייה ממה דיליף ר"א גז"ש לשתי הלחם שהיא רק ברייתא ולמה לא הביא ממשנה מפורשת דפסחים ריש פ' אלו דברים (דף ס"ח) דקאמר לר' עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה במועדו וכו' הרי שלר"א דריש במועדו ואפי' בשבת. ואם איתא דלכל אמר ר"א מכשירי וכו' אם כן כי היכי דיליף כולהו ממילה למכשירי ה"נ לגוף המצוה דדחי שבת נילף כולהו ממילה ולמה לי במועדו בפסח.

ואמרתי דהא ודאי גוף המצוה ממכשירי ליכא למילף דאיכא למימר דגוף המצוה לא תנהוג בשבת משא"כ מילה שגוף המצוה דוחה גם מכשירי דוחה דהרי חזינן דנהוג מצוה זו בשבת. וא"כ צריך למילף גוף המצוה בפסח מגוף המצוה דמילה וזה אי אפשר דגוף מצות מילה ר"א מהלכה גמרה ולא דנין בנין אב מהלכה אבל מכשירי דכתב במילה בפירוש ביום שפיר הוה אמינא דר"א יליף מינ' כולהו מכשירי.

ולכך הוצרך ר' יוחנן להביא ראי' מדאיצטריך ג"ש למכשירי שתי הלחם. ובהכי ניחא דהוכיח ר' יוחנן מג"ש דשתי הלחם ולא הוכיח מדאיצטריך בעומר גופי' בחריש ובקציר שדוחה שבת: ** [וחוץ לדרכינו משום דאיכא למימר דאולי ר"א באמת לא דריש בחריש ובקציר כר' ישמעאל אלא כר"ע לתוס' שביעית ועומר.

ובאמת יליף משבת ולכך הוצרך. להוכיח משתי הלחם] ** ואמנם לפ"ז ליכא ראי' מעומר כיון דעומר אם מצא קצור קוצר לא מיחשב הקצירה. הכשר מצוה כי אם גוף המצוה וכן פירש רש"י בשמעתין במה דפריך מה לעומר וכו' וגוף המצוה ליכא למילף מגוף המצוה דמילה ולכך הביא משתי הלחם ששם הקצירה היא מכשירי מצוה ולפי זה ממילא מוכח דשתי הלחם מצא קצור אינו קוצר דאם לא כן בטל הוכחת ר' יוחנן ומעתה מה דקאמר בגמ' מופנה וכו' לאו על גוף הברייתא דר' אליעזר קאי דיליף שתי הלחם

וכו' דשם באמת איכא לתרץ כקושיית התוס' דגם זה יליף ר"א בג"ש דשתי הלחם ג"כ אם מצא קצור קוצר.

אבל עיקר קושיית הגמ' לר' יוחנן דאי ס"ד דסובר ר"א מצא קצור קוצר אין כאן הוכחה דלא לכל שהרי גם גבי שתי הלחם היא גוף המצוה וכל זה לר"א דמילה עצמה יליף מהלכה אבל רבנן דדרשי מילה מקרא ביום ואפי' בשבת ממילא מוכח דלא לכל אמרו דאל"כ למה לי במועדו בפסח נילף ממילה ולא הוצרך ר' יוחנן לפלפל אליבא דר"א והוה ליה למימר דין שלו אליבא דרבנן דלא לכל אמרו מצוה דוחה שבת ולמה לו לפלפל אליבא דר"א שלא אליבא דהלכתא: ונראה דלרבנן אין ראייה ממועדו.

דאולי רבנן לא דרשי משמעות מועדו רק מג"ש נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד. וא"כ איצטריך במועדו שידחה תמיד טומאה ועכ"פ כתבתי לתרץ קושיית התוס' בד"ה תאמר בשתי הלחם וכו' דמוכח מדברי ר' יוחנן עצמו כן דאל"כ אין שום הוכחה משתי הלחם: ואמנם כל זה לפירוש רש"י לקמן בדף קל"ב ע"א) שכתב בד"ה עקיבא עצם כשעורה וכו' דלא ניתנה תורה שבע"פ לדרוש בי"ג מידות עכ"ל.

ומשמע דשום אחד בי"ג מידות לא נידון בהלכה. אבל התוס' ס"ל דדוקא ק"ו אין דנין מהלכה אבל שאר י"ג מידות דנין וכן מוכח בהדיא בפסחים (דף פ"א) עיין שם.

ואם כן אף דנימא דקצירה מיקרי גוף המצוה מ"מ קשה למה לי ג"ש נילף ממילה עצמה דדחי שבת אלא ודאי דלא יליף ממילה ושפיר הקשו התוס' דדלמא יליף מעומר תרתי מכשירין וקצירה: ותדע שכן הוא. שאין קושיית הגמ' סוברת לר' יוחנן דוקא אלא על ר"א עצמו.

דהרי הש"ס מקשה. ואכתי מופנה מצד א' הוא ושמעינן לר"א וכו' והנה לקמן עמוד ב' ברש"י בד"ה גמר שבעת ימים וכו' ואע"ג דאינה מופנית משני צדדים וכו' כיון דגלי רחמנא בעומר ושתי הלחם ולולב גילוי מילתא בעלמא וכו' ושוב בד"ה וניתי הנך וכו' כתב רש"י עומר ושתי הלחם: והנה למדו מזה מוהרש"א ומוהר"ם שאין כונת רש"י בכאן לפרש דנכתוב בסוכה בהדיא וכמו שפירש לקמן גבי מצה דאם כן הוה מפרש גם כאן וניתי הנך כולהו וכו' עיין בדבריהם: ולפי זה הקשו שהרי אי לא הוה כתיב עומר ושתי הלחם סוכה עצמה ג"כ לא הוה ידעינן דהרי הג"ש אינה מופנית רק מצד א' ופרכינן מה ללולב שכן טעון ד' מינים ולא שייך תירוץ רש"י דגילוי מילתא.

שהרי עכשיו קיימינן דלא נכתוב עומר ושתי הלחם ובעינן ג"ש גמורה: ואמרתי לתרץ. הנה גוף דבר זה דלא פירש רש"י דנכתוב בסוכה בהדיא.

היינו משום דבסוכה משכחת גם במצוה עצמה דחיית שבת שהי' יושב בסוכה שאין בה אלא ב' דפנות ועשה טפח דופן שלישית. וממילא בבנין זה יוצא ידי סוכה והיא מצוה עצמה שהרי גם הישיבה בלא אכילה מצוה.

משא"כ בלולב לא משכחת בגוף המצוה. דאף דנקט בידיו ג' מינים ותלש מין הרביעי ונפק ביה מ"מ לא היה צריך לתלשו.

שאף אם נטלו בידו במחובר למה לא יהא נפיק בי' הרי לקחו בידו ולקחתם כתיב ומכשירי לולב דדחי שבת היינו שהלולב הוא כאן והאתרוג הוא במקום אחר רחוק וצריך לקצצן להביאן יחד. שהרי צריך שיהיו כולם לפניו ונמצא הקציצה היא קודם המצוה אבל בגוף המצוה לא משכחת דחיית שבת: והנה אנן חזינן במילה לר"א דמכשירין דוחה שבת צריך לימוד למילה בפ"ע ולימוד למכשירין ואית לי' הלכה למילה וביום למכשירין.

ובלולב סגי לן בחד דודאי למכשירין אתי וכדאמרינן בשמעתינן למאי הלכתא אילימא לטילטול וכו' אלא למכשירין ושוב ילפינן סוכה בג"ש למכשירין וק"ו סוכה עצמה. וכל זה השתא דכתיב בלולב אבל אי לא הוה כתיב בלולב רק בסוכה.

הוה מוקמינן למסתבר לגוף המצוה ולא למכשירין ולא הוה ידעינן לא סוכה ולא לולב לכך הוצרך רש"י לפרש וניתי עומר ושתי הלחם ולא פירש דלולב נגמר דאדרבה עיקר קרא ישאר בלולב: אבל במצה דודאי לא שייך בגוף המצוה דחיית שבת וג"כ נדע אפי' בחד קרא דהוא למכשירין שפיר פי' רש"י דנכתוב במצה בהדיא ונגמור כולהו ממצה ומה שהקשה מהרש"א ומהר"ם דא"כ דלא נכתוב בסוכה בהדיא ובעומר ושתי הלחם ג"כ לא נכתוב איך נילף סוכה גופי' מיני' בג"ש שאינה מופנית משני צדדים והנה אחרי מחילת כבודם לא עיינו בסוגיא דיבמות [דף קד] גבי גז"ש דרגל רגל דזה עצמו אי לר"א מופנה מצד א' למידין ומשיבין או למידין ואין משיבין במחלוקת שנויה דשם ביבמות [דף ק"ד ע"א] במה ששנינו חלצה בשמאל פסולה ור"א מכשיר דהקשה גמ' מ"ש אוזן דיליף ר"א ג"ש ומ"ש רגל רגל ומשני ר' יוחנן מוחלפת השיטה ורבא אמר אוזן אוזן מופנה משני צדדים רגל רגל אינו מופנה משני צדדים נמצא דלרבא למידין ומשיבין אבל לר' יוחנן דאמר מוחלפת השיטה ור"א פוסל בחלצה בשמא.

א"כ לר"א באמת אין משיבין וא"כ כל דברי רש"י נכונלה דמה דיליף סוכה בג"ש דשבעת ימים הקשה רש"י דמופנה מצד א' פירוש וקשיא לרבא אליבא דר"א דאית לי' משיבין והוצרך רש"י לומר דגילוי מילתא וכו' והגמ' שהקשה ונכתוב בסוכה וכו' הקושיא לר' יוחנן דסבר מופנה מצד א' אין משיבין וא"כ אפי' לא נכתוב עומר ושתי הלחם אכתי נילף סוכה מלולב וזה עצמו כונת רש"י בד"ה מצד אחד וכו' ובמס' יבמות בפ' מצות חליצה שמעינן לי' דקאמר הכי דקתני חלצה בשמאל וכו'.

והנה כל האריכות הזוה של רש"י הוא ללא צורך. ואם בא להראות מקומו די שיאמר ושמעינן לי' לר"א במס' יבמות בפ' מ"ח אבל הרחבת דיבורו של רש"י כיצד מוכח דסבר הכי אין לו שייכות כלל.

ולפי מ"ש ניהא שבא לרמז שכל זה מוכח אם ר"א סובר בשמאל כשירה, וממילא לר' יוחנן דסבר דר"א סובר פסולה אדרבה למידין ואין משיבין וכונתו בזה שיהא ניהא קושית הגמ' ונכתוב וכו"ל: ומעתה ממוצא הדברים אתה שומע שעל כרחך קושית הגמ' מופנה דאי לא מופנה היינו על ר"א עצמו דיליף שתי הלחם מעומר ולא על ר' יוחנן תסוב הקושיא.

דאי על ר' יוחנן איך אמר ואכתי, מופנה מצד א' ושמעינן לר"א וכו' הרי לר' יוחנן נהפוך הוא דלר"א מופנה מצד א' אין משיבין. אלא דלפי מ"ש דקושיות הגמ' ונכתוב סוכה וניתי הנך מיני' היינו דוקא לר' יוחנן דסבר מוחלפת השיטה.

קשה דהא לכאורה קשה איך נילף עומר ושתי הלחם מסוכה וסוכה עצמה ילפינן מלולב והוי דבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בבנין אב. והוא בעיא דלא איפשטא בזבחים (דף נז).

ואמנם לולב וסוכה חולין הם. ודוקא בקדשים הוא דאין למדים למד מן הלמד ואמנם אי נימא בטר למד אזלינן נסתר קושית הגמ' וצ"ל דקושיית הגמ' להאי מ"ד דבטר מלמד אזלינן קשה ונכתוב בסוכה.

ולפי מ"ש דלרבא דלא סבר מוחלפת השיטה נסתר קושיית הגמ' שהרי הך ג"ש אינה מופנית משני צדדים וכנ"ל ועיקר קושיית הגמ' לר' יוחנן דאמר מוחלפת השיטה. וא"כ קשה דלמא ר' יוחנן סבר בטר למד אזלינן וא"כ לא ילפינן עומר וב' הלחם מסוכה דאתי בג"ש מלולב והנה בתוס' בד"ה לא לכל וכו' לקמן מפרש דאתי למעוטי ציצית ומזוזה וה"פ לא לכל מצות הנוהגות וכו' וכונת התוס' משום דאיכא לפרש דברי ר' יוחנן לא לכל היינו לא לכל מצות הדוחות שבת אמר ר"א מכשירין דוחין.

ולכן הוכיחו התוס' שאין הכונה כן שהרי ציצית וכו' אין המצוה דוחה שבת וע' מהר"ם: והנה יש מקום לשאול למה הוצרכו התוס' להוכיח פירוש זה ממאי דמפרש לקמן ציצית ומזוזה הרי מגוף דברי ר' יוחנן מוכח שאין הפירוש כל מצות דדוחין שבת דא"כ איך אמר שהרי שתי הלחם חובת היום וכו' והרי שתי הלחם אין בגוף המצוה דחיית שבת שהרי אין קרב משתי הלחם עצמן על גבי המזבח כלל ובהדיא אמרו במס' מנחות פ' ר' ישמעאל שתי הלחם בני הקרבה נינהו אלא פשיטא לטחינה וכו' ואמנם נוכל לומר דמזה לא היו התוס' יכולים להביא ראיה דאולי כונת ר' יוחנן מעומר מ מדאצטריך בעומר בחריש ובקציר ולא יליף ממילה מכלל דלא לכל וכו' אלא דאיך אפשר דיליף מעומר דאטו אמר ר' אליעזר בפירוש דדריש בחריש ובקציר כר' ישמעאל מה חריש רשות.

דלמא ר"א בחריש ובקציר כר"ע דריש לענין שביעית ועומר דמכשירין דחו שבת ממילה יליף ושוב יליף שתי הלחם בג"ש מעומר: ואמנם בזה י"ל דר' יוחנן ס"ל בטר למד אזלינן וא"כ אי ס"ד דר"א עומר ממילה יליף בבנין אב א"כ איך יליף שוב שתי הלחם בעומר מג"ש. ואף שהוא בעיא דלא איפשטא בזבחים [דף מח] אי דבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בג"ש אולי באמת סובר ר"י דאינו חוזר ומלמד.

וא"כ על כרחין דריש בעומר גופי' מבחריש ובקציר ושפיר יליף. ואין לומר דאכתי היכי יליף אפי' מעומר הרי אצטריך לכתוב בעומר כדי שנוכל ללמוד אח"כ ב' הלחם מעומר.

ואי לאו דכתיב בעומר בהדיא הוה לי' למד מן הלמד יש לומר כיון דעומר לגופי' לא צריך והוה לי' לכתוב בשתי הלחם ולא נצטרך ג"ש כלל: והשתא דכתיב בעומר בעינן שוה ג"ש לשתי הלחם אלא ודאי דבעימר גופי' בעינן קרא ולא ילפינן ממילה ושפיר קאמר ר' יוחנן לא לכל ולעולם דכונת ר' יוחנן לא לכל היינו לא לכל המצות שהן עצמן דוחין שבת ולהכי הוצרכו התוס' להביא ראיה ממסקנא דאתי למעוטי ציצית ומזוזה: והנה

התוס' הקשו תימא האיך שייך למילף ציצית ומזוזה ממילה דמילה היא עצמה דוחה שבת דין הוא שיהיו מכשירי' דוחין שבת וכו'.

והנה באמת אין זה כל כך תימא דאטו ליכא שום פירכא בלאו הכי והלא כמה פירכות יש וכדמסיק בסוף שמעתא, אלא דר' יוחנן אתי למימר דלא תימא שהוא גילוי מילתא בעלמא ולא משגחינן בשום פירכא ואם כן כשם שלא משגחינן ביתר הפירכות הכי נמי לא משגחינן בהך פירכא שהיא עצמה דוחה שבת.

ואף שהיא סברא וכבר נדחקו המפרשים. אבל אני מקשה קושית התוס' על גוף הדין דר' יוחנן דמנ"ל דלא לכל דלמא לכל אמר ומשתי הלחם יליף.

מדחזינן בשתי הלחם עצמן שאין בהם דחיית שבת ואפ"ה דוחין מכשירין א"כ אין הדבר תלוי במה שיש בהם דחיית שבת והה"ד לציצית ומזוזה ועל יתר הפירכות לא משגחינן וכפי ההוה אמינא דלא משגחינן בשאר הפירכות: וצריך לומר דעיקר הוכחת ר' יוחנן מעומר עצמו דאצטריך בחריש וכו' והרי עומר יש במצוה עצמה דחיית שבת ולמה לא ילפינן ממילה אלא על כרחך דפרכינן מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות א"כ הה"ד שאר פירכות וליכא למילף ציצית ומזוזה משום דבר.

משום דפרכינן שבידו להפקירן. וכיון שהוכחנו דעיקר כוונת ר' יוחנן מעומר עצמו וכבר כתבתי דאולי באמת עומר עצמו בעינן כדי למילף שתי הלחם דלא ליהוי למד מן הלמד והא דלא כתיב בשתי הלחם ולא בעינן ג"ש יש לדחות דג"ש אצטריך בלא"ה לשתי הלחם דנילף מעומר שאם מצא קצור קוצר אלא ודאי דס"ל לר' יוחנן דבשתי הלחם אם מצא קצור אינו קוצר וא"כ שפיר מקשה הגמ' דאיכא למיפרך מה לעומר וכו' ומתורץ קושית התוס' בד"ה תאמר וכו': ועוד נראה בדרך אחר דע"כ לר' יוחנן לא ילפי' בשתי הלחם שאם מצא קצור וכו' דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל לר' יוחנן דשוב לא יליף ר"א משתי הלחם וכנ"ל.

ואי משום דעל כרחך פרכינן פירכות מדאצטריך קרא בעומר דלמא באמת לא דריש בחריש ועומר ממילה יליף ומ"ש דר' יוחנן ס"ל בתר למד וא"כ אי ס"ד דיליף עומר משבת איך שוב ילפינן ב' הלחם בג"ש ודבר הלמד בבנין אב אינו חוזר ומלמד זה אינו. דעכשיו דקיימינן דילפינן בשתי הלחם לענין אם מצא קצור קוצר וזה כתיב בעומר עצמו מהחל חרמש וכיון דילפינן מיני' מאי דכתב בגופי' ילפינן נמי מאי דאתי בבנין אב דהוי כמו חוץ מפנים בחד זימנא גמיר כמבואר בזבחים (בדף נז ע"ב).

אלא ודאי דבאמת לא יליף ר' יוחנן מיניה לענין קצירה ושפיר מקשה מה לעומר: אלא דאכתי תיקום קושיית התוספות על ר' יוחנן עצמו דמנ"ל דר"א לא יליף לענין קצירה ועוד דאי ס"ד דמר"א עצמו אין שום הוכחה ויכול להיות דבאמת יליף גם לענין קצירה רק עיקר קושיית הגמ' על ר' יוחנן.

א"כ איך מקשה מופנה מצד א' והרי לר' יוחנן אליבא דר"א סגי במופנה מצד א' וכנ"ל: ולכן נראה דמסברת ר' יוחנן יליף בעצמו דיש הוכחה לזה. דהא לכאורה יש לדקדק.

לפי מ"ש רש"י דגבי לולב אינו מופנה דחד שבעת ימים כתיב ואעפ"כ לא פרכינן משום דגילוי מילתא בעלמא היא כיון דמצינו בעומר ובשתי הלחם וכו' א"כ קשה למסקנא

דמצינו בלולב ובמילה ובשופר וסוכה ועומר ומצה. א"כ למה לי תביאו יתירה בשתי הלחם הלא אף במופנה מצד א' לא פרכינן כיון דגילוי מילתא הוא שמצינו כזה בהרבה מקומות וכן"ל וצריך לומר בשלמא התם ילפינן סוכה מלולב כי היכי דלולב מכשירין דוחין וכו' וכזה עצמו מצינו בשאר דברים ממילא אף במופנה מצד א' לא פרכינן אבל בעומר דפרכינן שאם מצא קצור קוצר א"כ הקצירה לא מיקרי מכשירין אלא גוף המצוה נחשבת וכן פ"י רש"י בהדיא בד"ה שכן אם מצא קצור וכו' הלכך קצירה גופה מצוה היא וכו' והפירכא היא איך ילפת מכשירין בשתי הלחם מעומר דבעומר הקצירה היא מצוה ולא מכשירין וצריך אתה ללמוד לא בשם מכשירין אלא כשם שקצירת העומר דוחה שבת כך קצירת שתי הלחם ידחו שבת.

ופרכינן מה לקצירת העומר שכן אם מצא קצור קוצר ולא שייך כאן גילוי מילתא בעלמא שהרי קצירת העומר אינו ענין למכשירין ולכך בעינן מופנה משני צדדים. ואם תאמר איך כתב רש"י בסוכה ולולב דלא בעינן משני צדדים כיון דאשכחן בעומר וב' הלחם וכו' הרי בעומר לא אשכחן מכשירין דחו שבת דקצירה דעומר גוף המצוה היא.

יש לומר דכיון דילפינן ג"ש דקצירה לשתי הלחם דוחין שבת כמו בקצירת העומר. והרי בשתי הלחם הקצירה היא רק הכשר מצוה שוב ילפינן עומר משתי הלחם שכשם שמכשירי ב' הלחם דוחין ה"ד מכשירי עומר כמו לעשות פחמין לעשות מגל לקצור בו דדוחין שבת ולפי זה ר"א דאמר מה הבאה האמורה בעומר מכשירין דוחה שבת אף הבאה האמורה בשתי הלחם מכשירין דוחה שבת בשביל שתי הלחם הזכיר מכשירין אבל בעומר הקצירה לא נקרא מכשירין.

אלא דשוב אח"כ ילפינן עומר בהיפוך משתי הלחם שיהיו מכשירין דוחין שבת. אבל אם נימא בב' לחם שאם מצא קצור קוצר כמו בעומר.

א"כ גם בב' לחם הקצירה היא גוף המצוה ולא מצינו מכשירין שידחו שבת לא בעומר ולא בשתי הלחם ומעתה מוכח דר"א לא יליף דבר זה בשתי הלחם שאם מצא קצור קוצר דא"כ קשה למה לי למילף כלל ג"ש שקצירת ב' לחם ידחו שבת ובזה אכתי לא שמענו שסובר שאם מצא קצור קוצר הי' לו להזכיר רק ג"ש שאם מצא קצור קוצר ואז זה דדוחה שבת ידענו בלא ג"ש כלל דכשם דדרשינן מבחריש וכו' יצא קצירת העומר שהוא מצוה הכי נמי דרשינן יצא קצירת שתי הלחם שהוא מצוה: וזה עצמו כונת התוס' בסוף ד"ה תאמר שכתבו ועל כרחק וכו' דאי לאו הכי מ"ש דיליף טפי גבי עומר מגבי ב' הלחם דהכי נמי נימא יצא קצירת שתי הלחם וכו'.

ולכאורה דבריהם תמוהים שאם כונתם על ר' ישמעאל דאיהו דריש מה חריש רשות וכו' מנא להו להתוס' דדריש ר' ישמעאל ג"ש דהבאה הבאה ודלמא איהו לא ס"ל ג"ש. ואם אין גז"ש באמת אין קצירת ב' הלחם מצוה.

ולדידי (ניחא) דכונתן על ר"א בעצמו למה הוצרך ללמוד דבר זה דדוחה שבת מג"ש כלל: ועוד אי ס"ד דר"א ס"ל בב' הלחם אם מצא קצור קוצר א"כ גם בשתי הלחם אין קצירה מכשירי מצוה אלא גוף המצוה ואיך קאמר ר"א מה מכשירין וכו' הרי אין כאן מכשירין לא בעומר ולא בשתי הלחם שהכל הוא גוף המצוה.

ואם כוננתן על שאר מכשירין כמו מגל לקצור בו זה לא שמענו לא בעומר ולא בשתי הלחם. דבשלמא אם קצירת ב' הלחם הוא מכשירין אף דבעומר הוא גוף המצוה מ"מ כבר כתבתי דתחלה למדין קצירה דלחם מקצירה דעומר ושוב למדין מכשירי עומר ממכשירי לחם אבל אי גם בלחם הוא מכשירי מצוה לא שמענו מכשירין כלל בשום א' מהם ויש לדחות דאולי ר"א באמת לא דריש בחריש ובקציר לענין עומר רק לענין שביעית ועומר יליף ממילה דהרי עומר יש בו עצמו דחיית שבת כמו מילה ושוב יליף מכשירין ממילה והיינו מגל לקצור דומיא דמילה ושוב יליף ב' הלחם ג"ש מעומר: ואמנם מדלא פריך הגמ' מה לעומר שכן הוא בעצמו דוחה שבת וצריך לומר דאי הוה אמרינן בשתי הלחם מצא קצור קוצר א"כ הקצירה מצוה.

ועל כרחן קבוע זמן דאל"כ אכתי פרכינן מה לעומר שכן זמנו קבוע אלא ע"כ לפי ה"א זו גם קצירה דב' הלחם קבוע זמן וממילא דוחה שבת והיא עצמה מצוה אם כן גם בשתי הלחם יש במצוה עצמה דחיית שבת ולכך לא הוה מצי למיפוך מה לעומר שיש במצוה עצמה וכו' כל זמן שלא הקשה דבשתי הלחם מצא קצור אינו קוצר ומעתה אי בשתי הלחם ג"כ קוצר אם כן שתי הלחם עצמן מצינו למילף משבת כמו עומר: ע"ב תוס' ד"ה סד"א נילף וכו' וא"ת היכי תיסוק אדעתי וכו' וי"ל דשמא בעלמא וכו' ובתוד"ה קמ"ל ולא ידענא וכו' שבעת ימים למאי אתא וכו' ובתוד"ה שבעת וכו' מיהו לא הוה צריך למיכתב שבעת כלל דהוה מצי למיכתב ושמתח וא"ת לר"א היכי דריש וכו' וי"ל דלית לן למילף בג"ש מילתא דלשון ג"ש גופא מוכחת דאינו כן דימים משמע ולא לילות עכ"ל.

הנה כמה דברי נפלאו בסוגיא זו. חזא שהתוס' לא נתברר להם הך ג"ש דשבעת ימים למה ענין נתקבלה בסיני לרבנן ועוד מה שכתבו התוס' דהוה מצי למיכתב ושמתחם בימים ושבעת מיותר לג"ש והרי כתבו לעיל מיני' בד"ה קמ"ל דמשבעת דרשינן מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג והרגיש בזה הרש"א.

ועוד דאיך נכתב ושמתחם בימים וא"כ לא נדע מספר הימים ונימא מיעוט ימים שנים ועוד במה שכתבו התוס' דלא דרשינן מג"ש מה דלשון ג"ש גופא מוכחא להיפוך דימים ולא לילות משמע. א"כ קשה איך אמרו חכמים דהוה אמינא דנילף שבעת ימים מסוכה דאפי' לילות ולומר שר"א ורבנן פליגי בהא אי דרשינן ג"ש בכה"ג הוא דוחק ולומר דלר"א כיון דכבר יליף מהך ג"ש לענין שבת שוב לא דרשינן עודמה שהוא היפוך המלה עצמה.

משא"כ לרבנן דלא ילפי מזה כלום הוה ילפינן אפי' מילתא דג"ש גופי' הלשון משמע להיפוך. זה אינו דהא גם לרבנן על כרחין ילפינן איזה דבר מהך ג"ש אלא דלהתוס' מספקא להו ולא ידעו מה: ואומר אני לתרץ כל זה ור"א ורבנן כל א' לשיטתייהו דבמס' סוכה [דף כ"ז] פליגי ר"א ורבנן דר"א סבר י"ד סעודות חייב לאכול בסוכה דתשבו כעין תדורו אחד ביום ואחד בלילה ורבנן סברי אין לדבר קצבה חוץ מלילי יום טוב הראשון דסברי כעין תדורו מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל.

וקפריך הש"ס אי הכי ליל ראשון נמי ומשני לילה הראשון יליף ט"ו ט"ו מחג המצות. ועוד אמר ר"א מי שלא אכל ליל יום טוב הראשון אוכל בליל יום טוב האחרון ופריך בגמ' והאמר ר"א י"ד סעודות וכו' חזר בו ר"א.

וכתב הריטב"א וכיון דחזר ר"א וסובר שרק לילה הראשונה חובה אם כן חזר ר"א ודרש כעין תדורו אם כן לילה הראשונה מנ"ל. וצריך לומר כמו לרבנן דיליף מחג המצות וא"כ קשה הרי חג המצות אין לו תשלומין.

וכתב דפליגי אי אמרינן דון מינה ומינה או אוקי באתרא. רבנן סברי מינה ומינה ואין לו תשלומין ור"א סבר דון מינה ממצה לענין חיוב לילה הראשון ואוקי באתרא דילפינן סוכה מחגיגה מה חגיגה יש לו תשלומין: והנה אומר אני שאין לו ענין לדון מינה ומינה דכיון דאיתקש סוכה לחגיגה כמבואר בסוכה (דף ט) דמקשינן לענין שחל שם שמים על הסוכה אם כן אין היקש למחצה ולמה לא נילף מינה תשלומין: ולכן נלע"ד דר"א ורבנן לשטתייהו דהא ודאי דמסקינן בש"ס כמה פעמים דלכ"ע היקש עדיף מג"ש אמנם הא לענין אם יש למילף דבר אחד מג"ש ויש לפנינו דרך למילף מהיקש וסתרי אהדדי ההיקש והג"ש שבקינן הג"ש ודרשינן ההיקש.

אבל אי מההיקש כבר ילפינן איזה ילפותא ומהג"ש עדיין לא ילפינן כלום אף דאי לאו הג"ש הוה ילפינן גם דבר זה מההיקש שאין היקש למחצה מ"מ א"כ תתבטל הג"ש לגמרי ובודאי ילפינן מג"ש וההיקש נשאר לדבר אחד בלבד וזה פשוט. אבל אי מהג"ש ג"כ כבר ילפינן דבר אחד שוב אמרינן אין היקש למחצה וילפינן מההיקש גם דבר זה והג"ש תשאר לדבר אחר דההיקש עדיף למימר בי' שאינו למחצה: והנה למילף לולב מחגיגה שיהי' לו תשלומין בשמיני ודאי ליכא למימר כן.

אי בעית אימא סברה דלא אשכחן כלל בגמ' דאיתקש לולב לחגיגה ואיבעית אימא קרא שאפילו אם נימא דבהאי קרא דכתיב ושמחתם לפני ד' שבעת ימים וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים. מ"מ מהאי קרא גופי' מוכח דלולב אין לו תשלומין דהרי כך כתיב בהאי קרא ושמחתם לפני וגו' ז' ימים וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים בחודש השביעי תחוגו וגו' ומהך קרא בחודש השביעי שהוא מיותר ילפינן במס' חגיגה (דף ט) שחוגג גם יו"ט האחרון לתשלומין וקשה למה כתיב בחודש השביעי תחוגו.

אי ס"ד דמקשי' לולב לתשלומין הוה לי' למיכתב בחודש השביעי תעשו והוה קאי ממילא על כל הנזכר גם אלולב. אלא ודאי להכי כתיב תחוגו למימרא דוקא חגיגה מרבין לתשלומין ולא לולב העולה מזה דלולב ודאי אין לו תשלומין.

ומעתה נתגלה לי בעז"ה למה איתייהיב הך ג"ש לרבנן שכתבו התוס' כאן בשבת דלא ידעי' מה דרשי' ולדידי מהכא ילפי חכמים שלא נימא דסוכה איתקש לחגיגה לתשלומין וכמו שסובר ר"א באמת להכי אתיא הך ג"ש דסוכה מלולב מה לולב אין לו תשלומין אף סוכה אין לו תשלומין ואף דהיקש עדיף מג"ש מ"מ ההיקש איכא לאוקמי לענין שחל שם שמים על הסוכה כדילפינן (בדף ט) והג"ש לרבנן ליכא לאוקמי אמדי אחרינא ור' אליעזר לשיטתו דמוקי הג"ש לענין מכשירי סוכה דדחו שבת וא"כ שוב היקש עדיף

למימר אין היקש למחצה ולכן יליף ר"א דיש תשלומין לסוכה: ומעתה נשוב לסוגיא דשבת דהנה רבנן אמרי דביום ולא בלילה.

דמשבעת ימים ליכא למעוטי לילה דאיכא למילף מסוכה ואפי' לילות ולכאורה הדבר תמוה דאכתי למה לי ביום דעל כרחך ימים למעוטי לילות דאי למילף מסוכה לא נכתוב ימים כלל רק ושמתם לפני ד' שבעה וממילא אפי' לילות במשמע אלא דלרבנן אצטריך בלא"ה ימים לאפנויי למילף, שאין לו תשלומין לסוכה לאפוקי מהיקש דחגיגה אלא דממילא נילף מיני' גם הך מילתא ואפילו לילות ואצטריך ביום ורי"א לשיטתו דבאמת יש לו תשלומין וא"כ ע"כ ביום ואפי' בשבת דאל"כ ע"כ הך ימים לא ילפינן מיניה שום ג"ש ואי ס"ד דאתי למילף ג"ש ואפי' לילות לא נכתוב ימים כלל אלא ע"כ ימים למעוטי לילות וביום אפי' בשבת והנה עיקר הג"ש דר"א דימים מיותר לג"ש דנכתוב ושמתם שבעה.

ואי למעוטי לילות ממילא מוכח דהא בגמ' מקשה ונכתוב בסוכה ומשני משום דנוהג בלילות. וע' מהרש"א דפי' מה דשינה רש"י בקושיא ונכתוב גבי מצה דפי' ונכתוב בהדיא וע"ש במהרש"א [ע' לעיל מש"ב] ולפי מה שכתבתי דגם כאן הג"ש מופנה אם כן גם כאן קושית הגמ' ונכתוב בסוכה בהדיא ולא נכתוב בלולב ולא נצטרך לג"ש.

וצריך לומר כתירוץ הגמ' משום דנוהג בלילות וממילא מוכח דלולב אינו נוהג בלילה ואם כן מן היום שפירושו בשבת מוכח דביום ולא בלילה: ובזה זכינו להבין דברי הת"כ דדריש ביום ואפי' בשבת ביום ואפי' בלילה. והקרוב אהרן תמה איך יליף תרתי.

ולדידי אתי שפיר ביום ואפילו בשבת ומדכתבי' בלולב ואיצטריך ג"ש לסוכה ולא כתבה להיפוך בסוכה. מכלל דגם בסוכה איכא פירכא שנוהג בלילות וממילא מוכח שלולב הוא ביום ולא בלילה וליכא למיפוך להיפוך הג"ש מנ"ל דלמא ימים למעוטי לילות ולא אתי כלל לג"ש שהרי נתקבל לג"ש מסיני ודו"ק: דף קל"ב ע"א גמ' עד כאן לא פליגי וכו' אבל מילה גופה דוחה שבת מנ"ל.

לפי המתבאר בסוגיא כבר ביאר טעמו של ר"א דמכשירין מביום וא"כ לכאורה אין מקום להקשות על רבנן מנא להו דמילה גופה דחי. דמה חסר לנו לומר דהם סברי דביום אתי למילה וכדמסיק ר' יוחנן באמת ולא היה לו להקשות רק על ר"א האי ביום בעינן למילה עצמה.

ואכתי מכשירין מנא להו. ולכן נלע"ד דאכתי לא ידע הסוגיא דהכא מהך לימוד דביום כלל והש"ס שכבר סידר טעמי' דר"א מביום היינו מסקנא דשמעתין אלא שלעיל סידר מכשירי כל המצות דדחו שבת יחד: ועל זה אמר עולא הלכה.

והיינו לכל מר כדאית ליה לרבנן מילה עצמה ולר"א מילה ומכשירין הלכה. אבל קרא ליכא לעולא כלל לא לרבנן ולא לר"א.

דהא ודאי דעולא לאו טעמי' דר"א אתי לפרש דאטו שביק רבנן ומפרש דברי ר"א. והמקשה טעמייהו דרבנן מהדר דהיינו מילה עצמה אליבא דכ"ע.

ולכן [ע"כ] דליכא לעולא שום קרא שאם היה לו איזה קרא היה לו לפרש טעמייהו דרבנן מקרא ולכן שפיר הקשה מראב"ע דדאין ק"ו וכי דנין ק"ו מהלכה דליכא למימר דראב"ע סבר כר"א ודן ק"ו ממכשירין דהרי לעולא ליכא שום קרא גם לר"א. והכל הוא מהלכה ורש"י דפי' בדברי ר' יוחנן דר"א לא סבר כראב"ע וכו' ולכאורה יפלא דלר"א שפיר יש ק"ו ממכשירי מילה דכתיב קרא דדחו שבת.

ונראה דלכאורה יש לדקדק לר"א כיון דע"כ איתייהב הלכה למילה דדחי שבת ושוב אצטריך קרא למכשירין הוה לי' למימר ההלכה לסיני שמכשירין דחו שבת וממילא שגם מילה לא גרע מכשירין ולא אצטריך ביום דבשלמא אי מקראי הוה יליף כולהו מילתא והוה ליה תרי קראי חד למילה וחד למכשירין שפיר אצטריך תרווייהו דלא נוקי למסתבר.

אבל הלכה למשה מסיני כיון שנאמר מפורש למה באמת אמרו ליה שמילה דוחה שבת כיון שאפילו מכשירין דחו נימא לי' קוב"ה למשה מכשירין דחו שבת. והנה אם נימא דע"כ שוב צריך קרא כדי למילף פ"נ מק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה הוה אתי שפיר דאצטריך שוב ביום אבל אכתי קשה כיון דבאמת גבי מכשירין דחו למה אמרו ההלכה על מילה הוה לי' למימר בסיני מכשירין וגם לכתוב ביום בשביל למילף ק"ו: ולכן נראה דר"א סבר כר"ש (בדף ק"ו ע"א) דחובל מקלקל חייב מדאצטריך קרא למישרי מילה דדחי שבת.

וא"כ אילו הוה אומר הלכה על מכשירין הוה אמינא לעולם דחובל מקלקל פטור וההלכה אצטריך למכשירין ואף דהוה אמר מילה ומכשירים דחו שבת מ"מ הוה אמינא שהדחי' היינו במכשירין וכמו שאמר ר"א שופר וכל מכשיריו ולולב ומכשירין דוחה שבת ולא משכחת דחי' בגוף שופר או בלולב רק במכשיריו.

ומעתה יש לתמוה לרבנן דלית להו הלכה רק מביום מנ"ל לר"ש למילף מקלקל חייב ודלמא מקלקל פטור וביום באמת מנ"ל לרבנן אמילה ודלמא מילה באמת ל"צ קרא דהא מקלקל הוא וביום אתי למכשירין: אמנם לרבנן דלא אשכחן בשום מקום מכשירין דוחה שבת ניחא. דלא מוקמינן קרא בדבר שלא אשכחן במקום אחר ויותרניחא לאוקמי אמילה עצמה ולמילף באמת שמקלקל חייב וכל זה לרבנן אבל לר"א שס"ל בכמה מקומות אחרים שמכשירים דוחים שבת כמבואר בדף הקדום ויותר ניחא לאוקמי קרא במכשירין מלחדש דבר חדש שיהי' מקלקל בחבורה חייב ולכך אצטריך הלכה בפירוש על מילה כדי לחייב מקלקל בחבורה במקום אחר.

ולמימר דבין ר"א ובין רבנן לית להו הלכה רק קרא ביום אלא דר"א לשיטתו דיש לו לימודים במקומות אחרים שמכשירי כמה מצות דחו שבת ניחא לי' גם במילה לאוקמי קרא במכשירין וס"ל מקלקל בחבורה פטור ולא אצטריך קרא למילה. ורבנן לשיטתייהו דלא ס"ל בשום מקום שמכשירים דוחים שבת ולכן יותר ניחא לאוקמי במילה ולחדש אתי שמקלקל בחבורה חייב זה אי אפשר.

שהרי משנה שלימה שנינו לקמן [דף קלז] מי שהיו לו ב' תינוקות וכו' ושכח ומל וכו' ר"א מחייב חטאת וסתמא דמילתא ושכח ומל על חיוב דמילה עצמה קאי שהרי לא אמר

ושכח ועשה מכשירים. ועוד אי במכשירים איך פטרי רבנן הא לדידהו אפי' לתינוק של שבת לא ניתנו מכשירים לדחות וא"כ אינו טרוד לדידהו לגבי מכשירים בדבר מצוה כלל אלא ודאי בגוף המצוה מיירי ור"א מחייב מכלל דסבר מקלקל בחבורה חייב או דסובר דמילה מיקרי מתקן גברא.

ועיין לעיל (דף ק"ו ע"א) ומעתה שפיר פירש רש"י דר"א סובר פקוח נפש מקראי אחרוני דאי הוה סבר ר"א ק"ו דראב"ע אכתי קשה מנ"ל לר"א מכשירין ודלמא ביום למילה עצמה אתי ואצטריך הלכה ואצטריך קרא איצטריך קרא בשביל למילף מיני' ק"ו. ואצטריך הלכה דאי לאו הלכה בפירוש למילה וידעינן דמקלקל בחבורה דחייב אולי צ"ל פטור] לא [הוה] מוקמינן קרא למילה עצמה דהוה אמינא דמילה לא צריך קרא שהרי מקלקל הוא.

ולכך אצטריך הלכה. וכיון דמהלכה זו ידעינן דמקלקל חייב.

שוב מוקמינן גם קרא למילה עצמה ולמילף ק"ו לפ"נ ומנ"ל לר"א מכשירין ולכן הוכרח רש"י לחדש דר"א נפקא לי' פ"נ מקרא אחריןא [וע' לקמן שדחה זה]: ולמימר דר"א באמת תרווייהו נפקא לי' מהלכה מכשירין ומילה וקרא ביום הוא למילף ק"ו מפ"נ ומקלקל ס"ל באמת דפטור ומילה ס"ל דמיקרי מתקן גברא.

זה אי אפשר דא"כ איך מחייב ר"א לקמן במל של אחד בשבת בשבת. ולדעת הש"ך בסי' רס"ב ס"ק ב' אם מל תוך ח' אפי' דיעבד לא מהני וצריך לחזור ולהטיף.

א"כ זה ודאי לא מתקן גברא ומדוע חייב. אלא ע"כ ס"ל לר"א מקלקל בחבורה חייב: אמנם גוף דינו של הש"ך שם שחולק על הרא"ש וס"ל דצריך לחזור ולמול צ"ע לענ"ד.

כי לפי הנראה הרמב"ם והתוס' בשיטת הרא"ש קיימי דאי"ל לחזור ולמול שהרי הרמב"ם בפ"א מה' שבת ועוד במקומות הרבה פסק דמקלקל בחבורה פטור וא"כ על כרחך מילה היינו משום דמיחשב תיקון דמה לי תיקוני מנא ומה לי תיקוני מילה. והנה בפ"ב משגגות הלכה ח' כתב מי שהיו לו ב' תינוקות אחד למול בשבת ואחד בע"ש או באחד בשבת ושכח ומל שניהן בשבת פטור.

שהרי יש לו רשות למול אחד מהן ושבת דחוויה היא אצלו וכו' אבל אם לא הי' אחד מהן ראוי למול בשבת ושכח ומל בשבת מי שאינו ראוי למולו בשבת חייב חטאת עכ"ל. הרי גם על מי שזמנו אחד בשבת אם לא הי' לו עוד אחד הראוי למולו בשבת חייב והרי מקלקל בחבורה הוא אלא ודאי דמתקן מילה ואי ס"ד שאפי' דיעבד לא עלתה וצריך לחזור ולמולו א"כ אין כאן תיקון כלל וכן התוס' בדף ק"ו ע"א) בד"ה חוץ מחובל שכתבו דר"י דאמר פוק תני לברא אליבא דר"ש קאי ואפילו ר"ש פוטר מקלקל גמור בחבורה וצריך תיקון קצת.

וא"כ לר' יוחנן אליבא דכ"ע בעינן במילה הטעם דמתקן מילה ואם כן מה יענה ר' יוחנן בהך פלוגתא דאחד למול אחר השבת דלכולהו לישני לקמן (בדף קל"ו) עכ"פ ר"א מחייב ומה תיקן שהרי אפי' דיעבד לא עלתה לו חובת ברית וצריך לחזור ולמולו. אלא על כרחך שעלתה לו ואי"ל לחזור ולמולו: ואמנם אכתי איכא למימר כדעת הש"ך.

ופלוגתא דאחד למול אחר השבת מיירי בקטן שיש בו צרעת בערלתו ומלו בשבת שהי' סבור שזמנו היום. ואז מילה דוחה שבת וצרעת ובאמת הי' זמנו אחר השבת ואף שלא תיקן לענין מילה מ"מ כבר תיקן שחתך הצרעת וטיהרו מצרעתו ולכך חייב אלא דקשיא לעיל (דף ק"ו ע"א) מנ"ל לר"ש להוכיח דמקלקל בחבורה חייב מדאצטריך קרא למישרי מילה והרי אף אם נימא דר"ש לא חשיב מילה תיקון לפי שאין כאן שום תיקון הגוף רק קיום המצוה מ"מ בהי' צרעת במקום מילה בודאי חשוב תיקון הצרעת ודלמא אצטריך קרא ביום ואפילו בשבת ימול בשר ואפי' במקום בהרת וזה מחשבת תיקון ואולי לר"ש מיחשב זה מלאכה שא"צ לגופה שמוהל א"צ לה רק לצורך התינוק ועיין לעיל (בדף צ"ד ע"א) גבי מוציא מת לקברו יע"ש בתוס' ד"ה ר"ש: ובזה ניחא לי מה דלכאורה יש לדקדק דרש"י דחק עצמו דר"א אית לי' הלכה וקרא.

והרי בידינו לומר דבין לר"א ובין לרבנן ליכא הלכה כלל רק קרא ביום. ואמנם ר"א ס"ל מקלקל בחבורה פטור וקרא ביום מוקי למכשירין דמילה א"צ קרא ורבנן מוקי לי' למילה ומחייבי מקלקל בחבורה וכנ"ל בתחלת דברינו.,

ולפי מ"ש ניחא דאכתי איך יליף ר"א מכשירין הא אצטריך ביום למילה עצמה שמותר בשבת ואפילו במקום בהרת דהוה מתקן. ולר"א ליכא למימר דאכתי אין צריך קרא משום דהוי משאצ"ל דהרי ר"א מחייב במלאכה שאצ"ל דהרי מחייב בנוטל צפרניו ועיין (בדף צ"ב ע"ב) בתוס' ד"ה אבל בכלי: אלא דלפי זה קשה למה לא פירש רש"י בדברי ר' אליעזר דאמר אתיא אות ודר' אליעזר אית לי' הלכה ומדוע איחר רש"י מלפרש זה עד אוקימתא דר' יוחנן ועלה בדעתי לומר משום דאיכא למימר דר"א לא צריך קרא למילה עצמה דס"ל מקלקל פטור גם בחבורה ועל כרחין קרא למכשירין.

משא"כ ר' יוחנן דאמר לעיל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה וא"כ ס"ל דמילה מתקן הוא. ואפילו לר' שמעון ס"ל לר' יוחנן כן ועיין לעיל (בדף ק"ו ע"א) בתוס' ואמנם משמע שם כן] ולכך לר' יוחנן הוצרך רש"י לפרש במילה עצמה לר"א הלכה אבל לפי מ"ש נסתר דבר זה דהרי אכתי צריך לר"א קרא למילה עצמה בשבת במקום בהרת: ונראה דהא דמקשה הגמ' תפלין דכתיב בהו אות וכו' ולכאורה תמוה דהרי בתפלין לא משכחת בגוף המצוה דחיית שבת רק במכשירין והרי אפי' במילה עצמה כל סוגיא זו דצריך תרי קראי למילה ולמכשירין דאל"כ מוקמינן אמסתבר דהיינו גוף המילה ולפ"ז כיון דאיכא לאוקמי אות על מילה דהיינו גוף המצוה מהיכי תיתי לאוקמי אתפלין אמכשירין.

וצריך לומר דקושיא זו היא רק לר"א דיליף גם במילה מכשירין והקשה [אלא מעתה] מכשירי תפלין ידחו שבת ומסיק דיליף אות ברית ודורות. ולפי זה מהיא גופא מוכח דע"כ קרא מתיר גם מכשירי מילה ולכך צריך תלת.

דבחד הוה מוקמינן למילה ואינו מתיר רק גוף המילה ולא מכשירין ובאות או דורות לחוד ג"כ נוקי למילה ולא לתפלין או ציצית דהרי בהו לא משכחת לה דחיה רק במכשירין ולרבנן באמת ילפי מאות לחוד נמצא תירוץ ר' אליעזר מספיק בין לר"א ובין לרבנן. משא"כ לר' יוחנן הוצרך רש"י לפרש דר"א יליף מילה מהלכה.

אלא דלפי זה לרנב"י לא דריש ביום כלל לא לרבנן ולא לר"א אם כן בת"כ דר"י למה לא אמר ג"כ ודלא כרנב"י. דבשלמא אי רנב"י צריך לר"א תרי לימודים א"כ ברייתא אתי שפיר כוותי' ועיין בתוס' ד"ה ת"כ ועיין מוהרש"א ומוהר"ם: אלא דחדא מתורץ בחברתה.

דלהכי לא פירש רש"י בדברי רנב"י דר"א אית לי' הלכה דא"כ לרנב"י לא דרשינן ביום כלל לשום תנא א"כ הך ת"כ הוא סתירה גם ורנב"י אלא ע"כ גם רנב"י דריש ביום אבל לר"י הוצרך רש"י לפרש דר"א אית לי' הלכה דליכא למימר גם לדידיה דר"א דריש תרתי דהיינו אות וביום דא"כ היינו רנב"י: שם תוד"ה תניא כוותי' דר' יוחנן וכו'.

כבר נתקשו גם המפרשים בדברי התוס' דאולי גם ר' אחא ב"י דריש ביום גם דריש שמיני ולר"א צריך תרווייהו. והך ברייתא כרבנן דלא דרשי שמיני רק ביום ונראה דע"כ הך ברייתא כר' אליעזר דהא יש לדקדק בברייתא ומה אני מקיים מחללי מות יומת בשאר מלאכות חוץ משבת שהוא כפל לשון כיון דאמר בשאר מלאכות מה צריך לומר חוץ ממילה ועוד שגם עצם לשון שאר מלאכות אין לו הבנה דאטו במלאכה זו עצמה של חובל אינו חייב כשאינו לצורך מצות מילה וגם חוץ לדרכנו יש לדקדק דקאמר סתם חוץ ממילה והוה לי' למימר חוץ ממילה בזמנה: והנה לפי התחלת הברייתא דאכתי לא אסיק אדעת' דביום ודריש ק"ו מצרעת קשה דהך ק"ו פריכא הוא.

דשלא בזמנה יוכיח דדחי צרעת ואפ"ה לא דחי שבת והר"א הרגיש בזה וכתב דלפי ההוה אמינא הי' באמת גם מילה שלא בזמנה דוחה שבת מק"ו ומיעוט דהוא לבדו הוה מוקמינן למעוטי שריפת קדשים דלא דחי יום טוב: ואמנם זה דוחקשהרי רבא קאמר לקמן לבדו ולא מילה שלא בזמנה דאתי' בק"ו וכבר כתבו התוס' לעיל (דף כ"ד ע"ב) דגם רבא ס"ל יו"ט עשה ול"ת הוא ולכך צריך ק"ו וא"כ איך אפשר לאוקמי בשריפת קדשים והרי שם ליכא ק"ו.

ואמנם הנלע"ד דלפי ההוה אמינא זו הוה באמת גם מילת גדול דוחה שבת מק"ו ומיעוטא דלבדו הוה מוקמינן למעוטי לבינוני וא"ת בינוני למה לי למעוטי מלבדו כיון דלא אשכחן ביה דדחי צרעת א"כ מהי תיתי ידחה שבת או יום טוב יש לומר דבינוני אתיא מבינייא דדחי צרעת והוה ילפינן ק"ו דדחי שבת ומיעוטא לבדו דאפ"י יום טוב לא דחי וא"ת א"כ הדרא קושיא לדוכתא דאיך נילף שבת ק"ו מצרעת בינוני יוכיח יש לומר דבאמת עכשיו דמיעוטי קרא לבינוני דלא דחי יו"ט ושבת ממילא לא דחי צרעת מק"ו דאם שבת ויו"ט לא דחי צרעת לא כ"ש דלא דחי.

ומבינייא ליכא למילף דמה לקטן וגדול דדחו שבת. אלא דקשה מרא דשמעתא רבא הוא והרי רבא ס"ל לקמן דקטן לא צריך קרא וקרא לבינוני.

א"כ על כרחן דס"ל דבינוני לא אתי מבינייא וא"כ על כרחין לבדו למעוטי גדול לפי הוה אמינא זו דצרעת חמיר. דליכא למימר למעוטי בינוני.

למה לי למעוטי מהיכי תיתי ידחה שבת ומהי תיתי ידחה צרעת וכיון דע"כ לבדו למעוטי גדול נימא גדול יוכיח ונראה דהרי הא מילתא גופה טעמא בעי לרבא למה לי קרא

לבינוני. ומדוע לא נילף מבינייא וקטן נילף בק"ו כדברי רבא ובגדול כתיב בשר ובינוני נילף מבינייא והנלע"ד בזה.

משום דבאמת הוה אמינא דגדול דחי שבת מק"ו מצרעת ואף דרבא אמר קטן לא צריך קרא וכו' שבת דחמירא לא כ"ש הרי דס"ל בשיטה זו דשבת חמיר. אמנם הא גופה קשיא דא"כ דברי רבא סתרי אהדדי [דלקמן קאמר ולא מילה שלא בזמנה וכו' דאתיא בק"ו].

וכבר הרגישו בזה התוס' לעיל (דף כ"ד ע"ב) ומתוך כך פירשו הק"ו בענין אחר עיין שם. ואמנם לקיים פירוש רש"י נלע"ד דס"ל לרבא דמצד הסברא צרעת חמיר דדחי עבודה [דדחי שבת] ואמנם עכשיו דגלי קרא לבדו למעוטי גדול דלא דחי שבת.

וע"כ למעוטי גדול דדחי צרעת אתי דמה שאינו דוחה צרעת א"צ צ"צ קרא למעוטי. וא"כ ע"כ גלי קרא דשבת חמיר שהרי גדול דוחה צרעת ולא דחי שבת ורב ספרא הקשה לו דהא ודאי קטן מגדול לא אתי מק"ו דמה לגדול שכן ענוש כרת וע"כ צרעת משבת ילפת והוכחה שלך דשבת חמיר הוא דאשכחן גדול דדחי צרעת ולא דחי שבת.

אדרבא נימא צרעת חמירא דהא אשכחן עבודה דדחי שבת ולא דחי צרעת ומנא לך למילף מגדול דשבת חמיר נילף מעבודה דצרעת חמיר. ועל זה השיב לו התם גברא הוא דלא חזי ואף דמצד הסברא לא הוה אמרינן הכי ולכן מסופק לעיל איזהו חמיר מ"מ כיון דכבר אשכחן בגדול הוכחה דשבת חמיר שוב על כרחינו מוכרחין אנו לומר הטעם בעבודה דגברא לא חזי ולכך בכרייתא דמילה דוחה צרעת קאמר או אינו וכו' דהיינו דלמא צרעת חמיר.

היינו קודם שזכינו לדין דכתיב בשר אפילו במקום בהרת ועכשיו דגלי קרא ס"ל דודאי שבת חמיר ואין לומר דלמא באמת גדול דחי שבת וקרא למעוטי בינוני ולעולם צרעת חמיר זה אינו דמדגלי, קרא בקטן ביום אפילו בשבת וכתיב ביום השמיני מיני' משמע דוקא בזמנו ושמיני למעוטי שלא בזמנו מכלל דלא דרשינן שבת בק"ו מצרעת וא"ת לבדו למה לי ויש לומר דאף דידעינן מביום דלא דחי שבת אכתי הוה אמינא דדחי יום טוב דאם צרעת חמיר משבת ק"ו דחמיר מיום טוב לכך אצטריך לבדו למעוטי אפי' יום טוב וכיון דגדול ע"כ לא דחי שבת א"כ על כרחן שבת חמיר וקטן ל"צ קרא ועל כרחן קרא לבינוני.

וכל זה בתר דדרשינן ביום אבל בכרייתא ראשונה עדיין לא זכינו לדרשת ביום שפיר יליף ק"ו שבת מצרעת וגם גדול דחי שבת ולבדו למעוטי בינוני משבת ויו"ט וק"ו דאימעט מצרעת ומיעוט צריך דאל"כ "כ הוה אתי מבינייא. העולה מזה דאין אנו צריכים לסברת מוהרש"א דהוה מוקמינן לבדו לשריפת קדשים: ואמנם אחר העיון אני מסכים לסברת מוהרש"א כדי לתרץ מה שהקשיתי מה דאמר סתם חוץ ממילה ולא אמרינן חוץ ממילה בזמנה.

ולסברת מוהרש"א ניחא. דלסברא זו דילפינן ק"ו באמת הי' גם מילה שלא בזמנה דוחה שבת מק"ו ובזה ניחא דלא קאמר? מעיקרא ניחא לי' כרב אחא בר יעקב דשמיני אפי' בשבת ולבסוף קשיא לי' קושית הגמ' לעיל דשמיני למעוטי תשיעי: ולפי מ"ש ניחא דאי משמיני א"כ אינו דוחה שבת רק בשמיני.

ואיך קאמר ומה אני מקיים מחללי' וכו' חוץ ממילה והוה לי' למימר חוץ ממילה בזמנה. ונעתיק לראשונות.

דבשאר מלאכות דקאמר הוא תמוה דהרי גם בחובל משכחת מות יומת דהיינו שאר חובל שלא במקום מילה וגם מה דקאמר חוץ ממילה קשה דכבר קאמר בשאר מלאכות: ולכן נראה דהך ברייתא כר"א ס"ל דמכשירי מילה ג"כ דחו שבת ולכן אף דקאמר בשאר מלאכות הוצרך לומר חוץ ממילה דלצורך מילה אף שאר מלאכות מותרות ומה דקאמר בשאר מלאכות הוא משום דלעיל (דף ק"ו) יליף ר"ש דחובל חייב במקלקל מדאצטריך למישרי מילה וכ"ז למסקנא דכתיב, קרא מפורש ביום אבל לפי ההוה אמינא דילפינן בק"ו מצרעת לא שייך להוכיח שום מדאצטריך דבק"ו ליכא שום יתור וא"כ ממילא חובל פטור לגמרי.

ולכך קאמר בשאר מלאכות אבל חובל פטור בכל מקום ואפילו בשאר מלאכות היינו חוץ ממילה דמכשירי מילה ג"כ דחו שבת ואם תאמר כיון דהשתא מק"ו יליף א"כ מנ"ל למילף מכשירין בק"ו דלמא למסקנא דכתיב ביום שפיר פירש רש"י בדברי ר' יוחנן דלר"א ע"כ למכשירין דלמילה עצמה למה לי קרא כיון שילפינן מהלכה אבל על ק"ו לא שייך למימר למה לי ק"ו.

ונראה דלר"א מכשירי עבודה ג"כ דחו שבת כדמוכח בכל סוגיא דלעיל (דף קל"א ע"ב) וא"כ שפיר ילפינן כיון דע"כ גוף מילה חמיר מעבודה שמילה דחי צרעת ועבודה לא דחי צרעת. ומעתה ק"ו אם מכשירי עבודה דוחין שבת ק"ו מכשירי מילה: ובוזה ניחא לי דלא קאמר גם כאן לישנא אחרת שמיני ימול אפי' בשבת משום דאתי עשה ודחי ל"ת ואו אינו דקאמר היינו אימור דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת ל"ת גרידא שבת עשה יל"ח הוא כדאמר לקמן לענין צרעת או אינו אימור דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת ל"ת גרידא ל"ת שיש בו כרת מי שמעת ליה.

ולדידי ניחא דלענין מכשירי עשה שידחו ל"ת דרך כלל לא שמענו גם לר"א רק היכא דגלי קרא. ובמה שכתבתי דברייתא זו כר"א אתיא דס"ל מכשירין דחו שבת ואפ"ה לא דרש שמיני א"כ שפיר קאמר דלא כראב"י: והנה במ"ש דכאן בברייתא זו לא יליף שבת מצרעת דלענין מכשירין לא שייך למילף מצרעת.

דבצרעת (לא) משכחת מכשירין אלא מילה מעבודה ילפינן נראה לתרץ מה דיש להקשות איך יליף שבת מצרעת דבצרעת מצינו שהתורה התירה פסיק רישיה לקמן בסיב ובמוט לרבא ושבת לא הותרה בשום מקום: בשלמא לאביי דמוקי לקמן כר' יהודה דאמר דבר שאינו מתכוין וכו' ליכא פירכא דהרי הא דאסר ר' יהודה דבר שאינו מתכוין מן התורה הוא רק בשאר איסורים אבל בשבת מודה ר"י דמותר מן התורה שלא אסר ר"י בשבת דבר שאינו מתכוין אלא מדרבנן כמבואר לעיל (דף מ"א ע"ב בתוס' ד"ה והלא) וא"כ ליכא פירכא אבל לרבא דאמר לקמן דפסיק רישיה הוא.

וכן אביי דקיבלה מרבא קשיא. ולפי מ"ש דלא ילפינן שבת מצרעת אלא מילה מעבודה [ניחא]: ובהכי א"ש מה שהקשו התוס' דנימא רציחה יוכיח שדוחה את העבודה וכו' ולכאורה קשה ודלמא שבת מצרעת ילפינן ששבת חמיר מצרעת.

ואם מילה דוחה צרעת ק"ו דדחי שבת ולא שייך כאן לומר רציחה יוכיח שאם הי' גם רציחה דוחה צרעת הי' שייך למיפרך אבל כיון דלא שייך ברציחה דיחוי צרעת כלל אין כאן פירכא אבל לפי מ"ש ע"כ מילה מעבודה יליף שפיר הקשו התוס' רציחה יוכיח: עוד נלע"ד מה דפירש רש"י בדברי ר' יוחנן דר"א יליף מהלכה ולא פירש כן בדברי ר' אליעזר דיליף אות.

ונראה דס"ל לרש"י דלאוקימתא דג"ש דאות וכו' על כרחן לית כאן הוכחה כלל. דלא ניחא לי' לרש"י שיהיה שום מחלוקת בדבר שהוא הל"מ.

וכן כתב הרמב"ם בפירושו לפי' המשנה ולכן לא פי' רש"י דר"א ס"ל דמכשירין המה הלכה וס"ל לרש"י דבין לרבנן ובין ר"א אית להו הלכה למ"מ דמילה דוחה שבת וגם דרשי קרא ביום אפילו בשבת. ותרוויהו צריכי לכל מר כדאית ליה.

רבנן דרשי תרוייהו למילה עצמה דקרא ביום לחוד לא מהני דממאי דביום אתי להורות אפי' בשבת ודלמא ביום אתי להורות אפי' ביו"ט דקיל אבל בשבת דחמיר לא ואצטריך הלכה לשבת. והלכה לחוד לא מהני משום דבעינן למילף מק"ו לפ"נ וק"ו מהלכה לא ילפינן.

ור"א סובר פ"נ מקרא אחרוני כמו שפי' רש"י בהדיא. וא"כ קרא למה לי.

אלא ודאי למכשירין. וכל זה לר' יוחנן אבל מאן דיליף אות אות א"כ על כרחין לשבת אתי דביום טוב לא כתיב אות ברית ודורות.

ואי נימא גם הלכה אם כן על כרחך פליגי ר"א ורבנן אם נתקבלה הלכה אם לא. וזה לא ניחא לי' לרש"י לפרש ולמימר דהלכה כ"ע אית להו אלא דר"א דריש ג"ש אות אות ורבנן לא דרשי.

זה ג"כ אינו. דאי אפשר לפרש כן דא"כ ר' אליעזר טעמי' דר' אלעזר אתי לפרש ולא טעמייהו דרבנן: ובזה ניחא מה דפי' רש"י בדברי ר' יוחנן דר' אליעזר יליף פ"נ מקרא ולכאורה מי דחקו לזה ודלמא ר"א יליף פ"נ ממכשירין דכתיב קרא בהדיא.

וכבר הרגיש בזה מוהר"ם בשלמא מאי דפריך גמ' על עולא מדברי ראב"ע ואי ס"ד הלכה ק"ו מהלכה מי יליף שם אין לומר דדלמא ראב"ע סובר כר"א ויליף ממכשירין. וכבר כתבתי גם לעיל מזה.

ונראה דאי ס"ד דר"א ב"ע סובר כר' אליעזר למה אמר פ"נ דוחה שבת הוה לי' למימר רבותא יותר דאפי' מכשירי פ"נ דוחין שבת וכבר משכחת גם בפ"נ מכשירין שאפשר לעשותן מאתמול דהיינו שאמזוהו הרופאים בע"ש שלמחר ביום השבת יצטרך להקיז דם והי' יכול להכין איזמל להקיז דם בשבת.

ומדלא קאמר הכי מכלל דס"ל דגם במילה אין מכשירין דוחין שבת ובזה ניחא מה דפריך מראב"ע שהוא במכילתא אחריתא דהיינו במס' יומא ולמה לא פריך מדברי ר' יונתן דאמר לקמן שבת חמורה דוחה צרעת לא כ"ש. ואי ס"ד הלכה ק"ו מהלכה מי ילפינן ולפי מ"ש ניחא דמדרי' יונתן ליכא פירכא דאולי סובר כר"א ויליף ק"ו ממכשירין והא דלא קאמר שמכשירי מילה ידחו צרעת מק"ו היינו דלא שייך כלל צרעת במכשירי

מילה אבל כאן בדברי ר' יוחנן שפיר קשה מי הכריח לרש"י דר"א יליף פ"נ מקרא ודלמא יליף מק"ו ויליף באמת שגם מכשירי פ"נ דוחים שבת.

ולפי מ"ש ניהא דאי ס"ד דר"א אין לו לימוד אחר על פ"נ רק מק"ו הזה אם כן הקשה מנ"ל דביום אתי למכשירין ודלמא למילה עצמה. ואף שיש הלכה אצטריך קרא למילף פ"נ.

ואמנם לפי זה קשה מאן תנא דפליג על ר"א ר' עקיבא והרי ר' עקיבא עצמו יליף שם ביומא (דף פ"ה) לימוד אחר על פ"נ שדוחה שבת א"כ קשה ביום למה דריש: ולכן נלע"ד דצריכי תרווייהו דהלכה אצטריך דלא נוקי ריבוי דביום ליום טוב. וקרא אצטריך משום דבעי למילף במילה בזמנו צרעת בק"ו משבת כרבא ור' יונתן לקמן כדי שנוקי בשר לבינוני ואי מהלכה לחוד לא ילפינן ק"ו מהלכה.

ור"א לשיטתו. דהנה רב אשי קאמר לקמן הא דעבודה לא דחי צרעת לאו משום דעבודה [צ"ל דצרעת] חמור אלא משום דלא הוי בעידנא.

ולפי זה לר"א דמכשירי עבודה דחו שבת והרי כל המכשירין דדחו לאו בעידנא הם ואפי"ה דחו שבת וצרעת לא דחו מוכח עכ"פ דצרעת חמיר וא"כ "כ איהו דבלא"ה לא ס"ל כר' יונתן דלדידי בלא"ה ליכא ק"ו וא"כ אייתר ביום למכשירין: ובזה ג"כ ניהא דלא הקשה על עולא מדברי ר' יונתן דס"ל דשבת חמיר ואם כן נסתר דברי רב אשי וא"כ על כרחן באמת לדידיה שבת החמורה דוחה צרעת דקילא לכ"ש.

והנה במס' נזיר (דף נ"ז ע"א) איבעיא להו עצם כשעורה הלכה וכו' ובתוס' שם ד"ה עצם כשעורה הלכה וכו' עיין שם היטב ותראה דוקא דבר זה עצמו שהוא הלכה אין אנו דנין ק"ו אבל אם אנו רוצים ללמוד ק"ו על דבר שאינו הלכה אף שהחומר שיש בדבר הלמד שעל ידי חומר זה הוא נלמד בק"ו הוא הלכה לא איכפת לן ומעתה אם אנו דנין צרעת בק"ו משבת ושבת גופי' הוא הלכה שפיר יש להקשות אין דנין ק"ו וכו' אבל אם דנין ק"ו קטן מגדול ומה גדול שאינו דוחה שבת דוחה צרעת קטן שדוחה שבת אינו דין שדוחה צרעת אז אף שמה שקטן דוחה שבת הוא הלכה מ"מ כיון שמה שגדול דוחה צרעת כתיב שפיר דנין.

אלא דלכאורה קטון מגדול ליכא למילף. דהרי פרכינן שכן כרת.

אמנם כבר זכינו לדין שעבודה דוחה צרעת שאם עבודה דוחה שבת החמורה והוא מפורש במועדו אפי' בשבת ק"ו דדחי צרעת שוב שפיר ילפינן קטן מגדול בק"ו. וליכא למיפרך מה לגדול שכן כרת דעבודה יוכיח שאינו בכרת דדחי צרעת: ועל דרך זה ג"כ ר"א לשיטתו דלדידי אייתר ביום ואף דהוא מהלכה מ"מ ילפינן צרעת ק"ו קטן מגדול ולדידי עבודה יוכיח וכו"ל: ואמנם לפי מ"ש דרבא דקאמר דשבת חמיר היינו בתר דגלי קרא דגדול דחי צרעת ולא דחי שבת מזה ילפינן דשבת חמיר קשה בריש סוגיא דיליף בברייתא ראשונה מילה דדחי שבת מק"ו מצרעת דצרעת חמיר משבת.

שהרי צרעת דוחה עבודה ועבודה דוחה שבת. והנה איך נילף שבת מצרעת והרי שבת יוכל לקיים מצות מילה למחר משא"כ בצרעת שנדחה מצות מילה לגמרי לכך דחי צרעת.

ומעבודה אין ראי' דבעבודה גם שבת מיקרי לא אפשר דעבר זמנו בטל קרבנו. וא"כ אי שניהם אי אפשר אז צרעת חמיר משבת אבל להיות צרעת בלא אפשר חמיר משבת אפילו באפשר זה לא שמענו.

ואמרתי דלפי ההוה אמינא של אביי דפליג ר"ש אפילו בפ"ר וצרעת במילה לר' יהודה אצטריך דאוסר דבר שאינו מתכוון ולר"ש קרא דבשר היינו באומר לקוץ בהרת בנו מכוין. ועל זה פריך אי איכא אחר ליעביד אחר ומשני דליכא אחר.

והנה מה דאמר דליכא אחר אטו לעולם לא יהיה אחר ע"כ הפירוש דהיום ליכא אחר ובין כך יעבור זמנו. ואם כן הרי שבת דומיא דצרעת דגם צרעת אפשר למחר או ליומא אחרא כשיהי' מוהל אחר.

אלא שאעפ"כ דוחה כדי למול בזמנו ושפיר אתי שבת בק"ו: ובזה ניחא דלא נוכל ליפרוך גדול יוכיח דדוחה צרעת ואינו דוחה שבת דגדול שאני דבגדול מיקרי צרעת אי אפשר שהרי הוא עצמו חייב למול ואפילו ימול אותו אחר ויקוץ בהרתו גם הוא עובר כמו בגילוח הפאה דמקיף וניקף עוברים [צ"ל חייבים] וגם אי אפשר שלא יכוין לקוץ ועיין בתה"ד סי' רס"ה וכל זה לאביי אבל לרבא דפסיק רישי' מודה ר"ש אם כן אין חילוק בין אבי הבן לאחר א"כ מיקרי צרעת לא אפשר הדרא קושיא לדוכתא איך יליף שבת מצרעת: ואמרתי להביא מזה ראי' למה דכתב הטור י"ד סי' רס"ו בשם הר"א שאם יש מוהל אחר לא ימול אבי הבן בשבת דאבי הבן מכוין לתקן בנו.

ותמה התה"ד דהרי לר"ש דמודה בפ"ר אין חילוק בין אב לאחר ואומר אני דאף לר"ש אף דאשכחן דהתיר קרא בפסיק רישי' אכתי לא נוכל למילף להתיר במכוין גמור שהרי הרמב"ן הקשה למה לי בשר להתיר במקום הבהרת כיון שכבר התיר הקשה בסיב אף שהוא פ"ר ולא גרע מילה מסיב או ממשא שעל כתיפו.

ומשני הרמב"ן דמילה התיר אפילו מכוין לטהר ממש עיין בחידושי הרשב"א הרי אף שהתיר פ"ר צריך להתיר מכוין ממש. ולפי זה גם לרבא ניחא.

כיון דהתיר בצרעת במכוין ממש. והרי לזה מיקרי אפשר על ידי אחר ואף שהוא פ"ר מ"מ אינו מכוין ממש ופסיק רישי' מותר בבהרת אפי' שלא במקום מצוה ומוכח דאפילו לר"ש יש חילוק בין פ"נ למכוין גמור ושפיר פסק הטור יו"ד: ואמנם לפי מ"ש [דמהכא יליף] דשבת חמיר ממה דמצינו גדול דדחי צרעת ולא שבת ולכך קאמר קטן ל"צ קרא קשה איך יליף מגדול דאולי שבת חמיר לפי שאפשר למחר משא"כ צרעת אבל בקטן דגם צרעת אפשר למחר אף דיהי' פ"ר מ"מ במכוין כמו אבי הבן איך יליף מזה ק"ו משבת [עד כאן מצאתי]: *דף קל"א ע"א מופנה קושית הגמ' מופנה היא דוקא לר' יוחנן.

דעל ר"א בעצמו יש לתרץ כקושיית התוס' דגם זה יליף. אבל ר"י שהביא ראייה מב' לחם ולא הביא ראי' מעומר משום דעומר ליכא למילף ממילה.

דאטו רשאי במילה להמתין לכתחלה עם המכשירין על שבת. ובעומר קוצר לכתחלה.

ואי ס"ד דגם שתי הלחם כן א"כ גם מב' לחם אין ראי' [עיין לעיל מ"ש]: תביאו רבוייא הוא. ובזבחים שלהי איזהו מקומן דרש תביאו להביא לחמי תודה שיהי' עשרון לחלה וקאמר.

ג"כ תביאו יתירה הוא. וצ"ל דהיינו למסקנא דשמעתין שכבר כתב במילה ולולב ושופר והוי גלוי מילתא ולא בעינן מופנה משני צדדים אייתר תביאו לחמץ שבתודה: (את זו מצאתי בין ליקוטי'): [תוס' ד"ה תאמר וכו'.

עיין רש"א ומור"ם. ולדברי שניהם קשה דע"כ מוכרח לכתוב קצירה בעומר דאל"כ הוה אמרינן בכל מנחות של צבור אם מצא קצור קוצר מהך קרא.

וכולהו ידחו שבת אפילו מצא קצור ואצטרך למיכתב וקצרתם בעומר וב' הלחם נילף מיני' בג"ש:מה שכתבו התוס' [בד"ה ושוינ'] דיליף מסוכה הוה מצי למימר ממצה. אלא דמצה גופה מסוכה ילפינן: ע"ב גמ' הואיל ובידו להפקירן.

הנה לר' יוסי [בנדרים דף מ"ג] דסבר לפי מאי דפירש ר' יוחנן טעמו דהפקר כמתנה ועד דאתי לרשות זוכה. א"כ לא שייך בידו להפקירן ואם שבידו ליתנם במתנה לעכו"ם זה לא מיקרי בידו דאולי לא ירצה לקבלם.

ולמ"ד דאסור ליתן מתנ"ח פשיטא דלא שייך שיתן מתנה ולמכרם ודאי לא מיקרי בידו. וליתנם לנשים במזוזה גם נשים חייבות וגם ציצית לפי ה"א דנוהג בלילות נוהג גם בנשים [ג"כ ליקוט]: *ברש"י בד"ה בנשים כבאנשים וכו' לאפוקי סוכה ולולב דמ"ע שהז"ג וכו'.

הנה שביק רש"י עומר ושתי הלחם. ואפשר לומר דבדידהו לא צריכנא למ"ע שהזמ"ג שהרי אפי' באנשים אינה נוהגת אלא בכהנים: [ג"כ ליקוט] ולפ"ז נוכל לומר דזה עצמו טעמי' דרש"י שפירש דלכתוב בהדיא במצה ולא פירש דניתי הנך היינו עומר ושתי הלחם דא"כ למה נקט בנשים וכו' בישראל ובכהנים ה"ל למימר: [ג"כ ליקוט] דף קל"ב ע"א תוד"ה ומה צרעת שדוחה עבודה וכו': מצאתי בכ"י הרב הגאון מוה' אשר בן הגאון בעל שאגת ארי' מה ששאל את רבינו המחבר וצ"ל וזו אחת מהן: ילמדנו רבינו לפרש דברי התוס' שם שנפלאו ממני בד"ה ומה צרעת וכו' ועוד קשה לימא רציחה תוכיח וכו' וכ"ת מילה עדיפא שדוחה צרעת הדוחה עבודה אכתי נימא קבורת מ"מ תוכיח דעדיפא ממילה שדוחה את המילה מולאחותו הדוחה את הצרעת הדוחה את העבודה הדוחה את השבת אפילו הכי לא דחי שבת עכ"ל: והנה סתירת דברים אלו שכתבו וכ"ת מילה עדיפא שדוחה את הצרעת שרצו לסתור דברים אלו דאכתי נימא קבורת מ"מ תוכיח דעדיפא ממילה שדוחה את המילה מולאחותו הדוחה וכו' סתירה זו לא אוכל להבין דלפום סברא דקיימו השתא הא ודאי דאי אפשר לומר מ"מ תוכיח.

דקשה היא גופה נילף שתדחה שבת מהאי ק"ו גופיה. וכמו דרצה באמת ללמוד הכי התלמוד בסנהדרין (דף ל"ה) אלא דסתרי לה משום דרציחה תוכיח וברציחה כבר פסקה תנא דבי ר"י ממושבותיכם.

אבל לפום סברת התוס' דקיימו בה התוס' במס' שבת הא ודאי קשה אימא דמ"מ גופי' דדחה שבת מק"ו והשתא ליכא למימר רציחה תוכיח דהא מ"מ עדיפא שדוחה מילה

הדוחה את הצרעת שדוחה עבודה הדוחה שבת משא"כ ברציחה. וע"כ באמת הדבר מוכרח דליכא לחלק בהכי כמו שרצו התוס' לחלק דא"כ לפי האמת קשה מדוע באמת מ"מ א"ד שבת מק"ו ורציחה לא הוי יוכיח דשאני מ"מ דדוחה כל הני דאמרן אלא דחילוק זה בע"כ ליתא ויעויין עוד בתוס' סנהדרין שם בד"ה רציחה תוכיח.

סוף דבר דברי התוס' הנ"ל צ"ע. ע"ב דברי השואל וז"ל תשובת בן רבינו המחבר ז"ל מוהר"ש מה שהשיב בשם אביו: ומה שהק' מע"ל הנה סתירת דברים אלה שכ' וכ"ת מילה וכו' לא אוכל להבין וכו' ולי אין קושיא כלל דאטו מה שהקשה בסנהדרין שם דתהא קבורת מ"מ דוחה שבת ר"ל שבאמת תדחה שבת שזה ידוע ממעשים בכל יום אלא שרצה לידע הטעם למה לא אמרינן הק"ו ושם השיב לו לפי האמת דאמרינן רציחה תוכיח וכמו שכתבו התוס' בד"ה רציחה וכו'.

אבל זה ידע דמ"מ אינו דוחה שבת. ואי אמרינן דרציחה לא הוי תוכיח היינו מוכרחים לומר שיש מקרא מיוחד שאין מ"מ דוחה שבת אלא שם כל הסוגיא לפי האמת דאמרינן רציחה תוכיח.

אבל כאן הקשו דלמה לא אמרינן רציחה תוכיח וצריך אתה לומר דמילה עדיפא שדוחה את הצרעת ואם כן אתה גופא אומר דלא אמרינן רציחה תוכיח. ואפ"ה בודאי ידע שאין קבורת מ"מ דוחה שבת וצריך אתה לומר שיש איזה לימוד ע"ז ולכן שפיר הקשו דנימא מ"מ תוכיח וע"ז שפיר משני באמת יכול לומר רציחה תוכיח וכו'.

ודוק בלשונם שכתבו דיכול לומר רציחה תוכיח והלא אי אפשר לומר רציחה תוכיח דמילה עדיפא שדוחה את הצרעת א"ו שכיוונו למה דאמרי' בסנהדרין (ל"ה) דאמרי' רציחה תוכיח [ע"כ]. ע"ב רש"י ד"ה דילמא וכו' דט"י דמצורע כמצורע.

היינו לענין כהן העובד אבל לענין בעלים מ"ש ט"י דמצורע מטבו"י דזב. שהרי משנה שלימה שנינו זב שוחטין עליו בשביעי שלו: ואמנם מהבעלים אין ללמוד דצרעת חמיר משבת דלא מצינו חילול שבת בבעלים רק בעובד עבודה כמו השוחט בשבת.

אבל בעלי' אם אינם שוחטים בעצמם לא מצינו חילול שהבעלים יחללו שבת כדי שיצאו בפסחם וא"כ לכך ג"כ אין הבעלים קוצצין בהרתן שמצאו בפסח: ד"ה בינוני וכו' ואביו מצוה עליו נפקא לן מהמול לכם וכו'. ונרשם מ"מ קדושין (דף כ"ט) ותמהני דשם מוקמינן קרא זה לב"ד ד"ה בין שלא בזמנה כגון חולה וכו' לרבותא כתב כן דאפ"ל בינוני שהוא שלא בזמנו וגם אין בו כרת וק"ו גדול דאית בי' כרת: תוד"ה האי וכו' וא"ת והא דקיי"ל דאין עשה וכו' נגמר ממילה בצרעת דדחי וכו': ואף שכתבו ביבמות דמילה ונזיר וכהן הו"ו ב' כתובין מ"מ כונתן כאן דיליף לקמן מבינייא א"כ לא ס"ל דהו"ו ב' כתובים ולכך תירצו דלענין מילה שאני דנכרתו עליה וכו' ושני כתובין מיחשב דלא נילף עשה אחרת מזה ובזה מתורץ קושית מוהר"ם שלא הקשה משבת חבית שנשברה פרק כב דף קמ"ה ע"ב במשנה כל שבא בחמין בע"ש שורין אותן בשבת כו' וכן פסקינן בש"ע א"ח סי' ש"ח סעיף ד' ע"ש ויש בזה מקום לספק אם דבר זה דאין בישול אחר בישול הי' ידוע לחז"ל מכח סברא דדבר שכבר נתבשל כל צרכו שוב לא שייך בו עוד בישול אחר א"כ גם גבי שאר איסורים כגון בבשר בחלב אם נתבשלו מקודם כל אחד בפני

עצמו ואח"כ נתערבו ונתבשלו פעם שנית לית בהו משום בישול בב"ח או דלמא רק בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה או משום דלא הוי דומיא דמלאכת המשכן אבל בשאר איסורים יש בישול אחר בישול ועיין בכרתי ופלתי סי' פ"ד ס"ק י"ג דמה דאסור לישראל לחתות באש במקום שעכו"ם מבשל שם בקדירה שלו הואיל ויש בקדר' בליעה מבשר בחלב כתב הש"ך דאינו אלא חומרא בעלמא הואיל ומדין תורה אין בהבליעה איסור בישול דקי"ל אין בישול אחר בישול בשבת ואף דאיכא למימר שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה מ"מ נלמד ממצה מבושלת דאינו יוצא בה משום דבישול מבטל האפיה ע"ש בפלתי ודבריו אין להם שחר דאף דבמס' פסחים (דף מ"א ע"א) מוקי רב כהנא האי דתני גבי פסח צלאו ואח"כ בישלו חייב כר' יוסי דסבר דאינו יוצא במצה במבושל שלא נימוח דהבישול מבטל האפי' מ"מ לפי המסקנא במס' ברכות טעמא דר' יוסי במצה מבושלת לאו משום דבישול מבטל האפי' אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא ובאמת מטעם זה לא סבר עולא שם במס' פסחים כאוקימתא דרב כהנא ומוקי האי דתני פסח דצלאו ואח"כ בשלו חייב ככ"ע וטעמא דפסח משום דא"ק ובשל מבושל מ"מ ע"ש בסוגיא בתוס' ד"ה עולא אמר הרי מפורש דלמסקנא ליכא במצה מבושלת משום בישול מבטל האפי' אלא משום דבעינן טעם מצה ואיך קאמר הפלתי דנלמד ממצה מבושלת לענין אין בישול אחר בישול ודבר זה מפורש בב"י א"ח סי' שי"ח בשם ראבי' ועוד אפי' לאוקימתא דר"כ שם בפסחים דמפרש טעמא דרב אסי במצה מבושלת משום דבישול מבטל אפי' וכתבו התוס' שם בד"ה אמר רב כהנא דטעמא דלר"כ טעמא דר"י במצה מבושלת אינו יוצא בה משום דיליף מקרא דכתיב גבי פסח בשל מבושל דבישול מבטל צלי ולכך גם במצה הבישול מבטל האפי' שיש בישול אחר אפי' מ"מ לפסק הלכה אין לומר דגם גבי בשר בחלב נלמד מפסח ומצה דיש בישול אחר בישול דאיך נלמד דין בישול אחר בישול מבישול אחר אפי' דאף אם נימא דיש בישול אחר אפי' בשאר איסור דילפינן ממצה מבושלת דבישול מבטל האפי' מ"מ עדין יש מקום לספק אם יש בישול אחר בישול או צלי אחר ואפי' אחר אפי' דהא גבי שבת גופא יש כמה דעות בפוסקים וזה לשון הטור או"ח סי' שי"ח וכתב הר"ר אליעזר ממיץ דאע"ג דאין בישול אחר בישול בדבר יבש בדבר שנאפה ונצלה יש בו משום בישול אם בישל אח"כ וכתב הר' פרץ שבאפי' אחר אפי' וצלי' אחר צלי' י"א שגם זה אסור והוא כתב דאפי' לדבריו אין אפי' אחר אפי' ואין צלי' אחר צלי' והביא מרן ב"י שם טעמא דהר' אליעזר ממיץ משום דקי"ל כר' יוסי דבמצה יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"ג שלא נימוח שבישול אח"כ מבטל האפיה ואח"כ מביא מרן הב"י בשם ראבי' דמדחה רא"י זאת ממצה מבושלת משום דמסקינן בפ' כיצד מברכין דטעמא דר' יוסי במצה מבושלת הוא מטעם דבעינן טעם מצה כמו שדחיתי לעיל דברי הפלתי ועכ"פ מבואר דאף לפי הסוגיא במס' פסחים דלפי אוקימתא דרב כהנא דמפרש טעמא דר' יוסי דאין יוצאין במצה מבושלת משום דבישול מבטל אפי' ויש בישול אחר אפי' מ"מ ליכא ללמוד מזה בשאר איסורין לענין בישול אחר בישול או לענין אפי' אחר אפי' וצלי' אחר צלי' כיון דאפי' גבי איסור שבת יש חילוק לדעת הר' אליעזר ממיץ דמחלק גבי שבת בין בישול אחר בישול לבישול אחר אפי' וכן קבע מרן הב"י בשולחנו הטהור באו"ח סי' שי"ח סעיף ה' שני דעות דיש מי שאומר שדבר שנאפה או נצלה אם בישלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ויש

מתירין ע"ש בש"ע ובמג"א שם היוצא מזה דגבי איסורין כגון בבישול בשר בחלב וכדומה עדיין יש ספק אם יש בישול אחר בישול וצלי' אחר צלי' ואפי' אחר אפי' דאין ללמוד מדין שבת דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ויש דצריך דומי' דמלאכת המשכן אבל בשאר איסורין יש לומר דיש בישול אחר בישול או אם נימא דגם בשאר איסורין אין בא"ב או צא"צ ואפי' אחר אפי', ומדין מצה מבושלת אין ללמוד כלל דמצה מבושלת לא שמענו אלא דיש בישול אחר אפי' כנ"ל.

והנה ראיתי בספר פרי מגדים יו"ד בסי' פ"ז בשפתי דעת ס"ק ב' מביא תשובות שער אפרים סי' ל"ח דפסק בחמאה שבישלו בקדירה של בשר ב"י שמותר להדליק ממנה לנר חנוכה דגם במצוה דרבנן אמרינן מצות לאו ליהנות נתנו ובאלי' רבה ריש סי' תרע"ג משיג על השער אפרים ותמה עליו הא בשר בחלב אסור בבישול וא"כ כשמדליק בחמאה הבלוע מבשר קא מבשל] ואף שכבר נתבשל הא קי"ל בסי' שי"ח לענין שבת דיש בא"ב עכ"ל הא"ר וזה רבות בשנים כתבתי על הגליון של האלי' רבה דבמחילה מכבודו לא דק דבדבר יבש קי"ל גם גבי שבת דאין בישול אחר בישול (בדבר יבש) וחמאה יש לו דין דבר יבש לענין זה כמו"ש המג"א בסי' שי"ח ס"ק א' דגם שומן אף שנימוח יש לו דין יבש לענין אין בא"ב.

אמנם הפ"מ שם כתב לחלק בדין בא"ב בין דין שבת לדין בב"ח וכוונתו דמה דאמרינן אבא"ב זה הוא רק בשבת אבל לא בשאר איסורין. משמע דמיפשט פשיטא ליה דבשאר איסורין יש בא"ב ולא ידעתי מנ"ל להרב פ"מ להחזיק הקושיא על בעל שער אפרים בדבר שעומד בספק [ועיין צל"ח מס' חולין בסוגיא דטיפת חלב]: ולענ"ד יש להוכיח מרבותינו בעלי התוס' דס"ל דגם בשאר איסורין קי"ל אין בישול אחר בישול כמו בדין שבת דבפסחים (דף ע"ו) פליגי רב ושמואל אי עלאי גבר או תתאי גבר ופריך שם ממתניתין דנטף מרוטבו על החרס כו' ע"ש וכן מנטף מרוטבו על הסולת ומשני בחרס רותחת ובסולת רותחת ואח"כ פריך הגמ' מהסיפא דסכו בשמן של תרומה כו' ומשני שאני סיכה דמשהו הוא וכתבו תוס' שם ד"ה משום הכי דמיירי בלא נשתהא בתנור אחר סיכה ע"ש והקשה א"א ז"ל בצל"ח שם דעדיפא הוה להו לה וס' להוכיח דמיירי דלא נשתהא בתנור דאל"כ חבורת כהנים אמאי יאכלו הלוא השמן מתחמם ומרתח את הפסח והוי צלי מחמת דבר אחר והא דסכין ומטבילין בפרק כל שעה ופירש"י בשעת צליתו נראה דהיינו למסקנא כאן דסיכה שאני דמשהו בעלמא הוא ונדחק לומר דמה שכתבו התוס' דמיירי שסכו אחר שצלאו הוא ג"כ לפי דעת המקשה שסבר דהטעם הוא משום דעלאי גבר ע"ש הצל"ח: והנה תורה היא וללמוד אני צריך דמאי דמשני שאני סיכה הוא רק לענין שאינו נבלע יותר מכדי קליפה ואינו נותן טעם יותר מכדי קליפה אבל לענין דמרתח והוי צלי מחמת ד"א אוסר כדי נטילה דהא מלשון נטף מרוטבו משמע שאינו אלא משהו טיפין בעלמא דאל"כ היה לו להתנא למתני נפל מרוטבו על החרס אלא ודאי דגם משהו גורם להיות צלי מחמת ד"א ואוסר עד כדי נטילה ועוד הוא דוחק לומר דמה שכתבו התוס' ולא נשתהא בתנור הוא רק לפי סברת המקשן: לכן נלע"ד דהתוס' לא יכלו להוכיח דלמה בחבורת כהנים יאכלו הא הוה צלי מד"א משום דס"ל דגם בשאר איסורין אין בישול אחר בישול ואין צא"צ ולא שייך עוד צלי מחמת ד"א כיון שכבר נצלה כל צרכו וכן מוכח מדברי התוס' שם ד"ה אלא למ"ד דהאי נטף מרוטבו

על כרחק מיירי דהרוטב לא נצלה כל צרכו והוי לי אברנים דבצלה כ"צ לא מפסול עוד משום צלי מחמת ד"א וצלאו ואח"כ בשלו היינו דוקא במים משום רבוי דבשל מבושל מכל מקום הרי דס"ל להתוס' דגבי פסח אין צא"צ וכן משמע מרש"י שם (דף מ' ע"ב) ולפי דברינו צריכין אנו לומר דרש"י ותוס' לא ס"ל כדעת שהביא הב"י באו"ח סי' רנ"ג הובא במג"א שי"ח סוף ס"ק מ"ב דמגיס חייב משום מבשל אפי' במבושל כ"צ כל זמן שהוא על האש ע"ש במג"א וטעם לדבר דהכלבו ס"ל דע"כ לא אמרינן אבא"ב אלא בנותנו בכ"ר שאינו על האש וכמו שתנא במשנתנו כל שבא בחמין מע"ש כו' אבל בעומד על האש יש בא"ב.

וא"כ לדעת רש"י דסכין את הפסח וכן לדעת התוס' ונטף מרוטבו בשניהם מיירי בתנור שהוסק והוא על האש ואפילו הכי אמרינן אין צלי א"צ על כרחק דלא ס"ל כדעת הכלבו. וגם מדברי התוס' שהוכיחו, כדעת ר"ת מהאי דחותכין הפסח כשהוא חם בסכין אף שהפסח אין עוד על האש משמע דס"ל דאין חילוק בין שהוא על האש או לא ובזה יתיישבו דברי הספרי הובא בילקוט פ' ראה סוף רמז תתק"ד ובשלת ואכלת כן מלמד שמחזיר את החתיכות כו' ר' יוסי אומר בשבת כו' ודברי הספרי סתומים ע"ש וכתב בספר זית רענן לישב הספרי דקאי על אברים שפקעו מעל המזבח יחזיר בלילה וקאי אקדשים והוא דחוק מאד דהא הספרי קבע דבריו אקרא ובשלת ואכלת דכתיב גבי פסח ולא שייך בי' אברים שפקעו כו' ולתרץ הספרי צריך להקדים מה שכתבו התוס' בפסחים (ע"ד ע"א) בד"ה נחתך ממנו אבר אין זה מקול' דשלם אינו אלא למצוה ומדברי רש"י משמע דמקולס גם לעיכוב נאמר וא"כ בע"פ שחל בע"ש ורוצה בלילה להחזיר הפסח שנית לתוך התנור הנה אם כבר נצלה כל צרכו יש לחוש לדברי הכלבו דהפסח לא מצינו גם בחזרה כי אם ע"ג אש לעולא במס' פסחים (דף מ"א ע"א) ולרב כהנא אליבא דר' יוסי שהרי התורה אמרה ובשל מבושל ולדעת הכלבו כשהוא ע"ג האש ממש יש צלי אחר צלי מחמת ד"א אפי' בנצלה כ"צ ואסור משום איסור שבת ויש לחוש גם משום שאינו מקולס אף שכבר נצלה שלם מ"מ כיון דיש צלי א"צ ואיכא איסור לצלות הפסח חתיכות א"כ אפי' אינו חל בשבת איכא איסור להחזיר החתיכות משום איסור שאינו מקולס וכ"ז לדעת רש"י דמקולס מעכב בדיעבד אבל לדעת התוס' דמקולס הוא רק למצוה כיון שנצלה שלם כבר קיים המצוה א"כ אין כאן איסור לצלות שנית החתיכות אפי' לדעת הכלבו כיון דליכא כאן עיכוב ומצות מקולס כבר קיים לא אכפת לן אם צולה החתיכות אח"כ אבל אם נימא דלא כדעת הכלבו ואף שהוא ע"ג האש אמרינן אין בא"ב שוב ליכא איסור אינו מקולס אם כבר נצלה שלם.

אמנם לפי הספק שכתבתי למעלה אם הדין דאבא"ב רק בשבת והה"ד צלי א"צ לכל הדעות אסור להחזיר החתיכות משום איסור שאינו מקולס לשיטת רש"י שמקולס מעכב בדיעבד: ומעתה נכונים דברי הספרי דר' יהודה לא ס"ל כדעת הכלבו רק סובר דדוקא לענין שבת אמרינן אין בא"ב אבל לא בשאר איסורים ולכך קאמר מחזירין אותו שלם אפי' בשבת משום דאין צא"צ ואין מחזירין אותו חתכות פסק ותני ל"ש בשבת ול"ש בחול משום שאינו מקולס דלענין זה יש צא"צ ור' יוסי פליג וס"ל דיש צלי א"צ אפי' כשהוא שלם וביו"ט בין כך ובין כך מותר משום דס"ל כדעת התוס' דמקולס אינו אלא למצוה וכיון שכבר קיים מצות מקולס בצליה הראשונה שוב אין איסור משום אינו

מקולס וראב"ש קאמר לא נחלקו כו' משם דלענין שבת אצא"צ אפי' על האש דלא כדעת הכלבו אבל אין מחזירין אותו חתיכות משום אינו מקולס דלענין שאר דיני תורה יצאיצ על מה נחלקו על אברים היינו משאר קדשים שב"ש אומרים מחזירין לתנור לצלי אחר בישול דגם בזה אמרינן אין בישול אחר בישול וב"ה אומרים אין מחזירין דסוברים כדעת הר"א מינץ שהביא הב"י דדוקא אין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר צלי וכן צלי אחר בישול היוצא מזה דלפי התוספתא הנ"ל ס"ל להתנאים אלו דדוקא לענין איסור וחיוב שבת אמרינן אין בישול א"ב אבל לענין שאר דיני תורה יבא"ב ודוק: דף קמג ע"ב מתני' אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין ואם יצאו מעצמן אסורים.

הנה אם היוצא מעצמן אסור פשיטא שאסור לסוחטין. ולמה הוצרך לומר שאין סוחטין. ומתוך דברי מהרש"א שכתב לקמן (דף קמ"ד ע"ב) בתוס' בד"ה חולב מובן שכונת משנתינו דדוקא להוציא משקין דהיינו לתוך הקערה הוא דאסור הא לקדירה שפיר דמי: והנה במשקין היוצאים שאסרום חכמים. יש לפנינו ב' טעמים.

אי משום מוקצה ונולד נגעו ביה דמעיקרא אוכל והשתא משקה ולא הוי אוכלא דאפרת. אי משום שמא יסחוט.

ונ"מ בין הטעמים הללו היכא דהסחיטה הוא איסור דרבנן אי משום מוקצה ליכא וכמו טבל שמוכן הוא אצל שבת הואיל ואם עבר ותיקנו מתוקן וכן כאן אם כבר סחטו או אם יצאו מעצמן כי כבר נסתלק האיסור ואינו בעולם והוא מותר ועיין במס' ביצה (דף ל"א ע"ב) בתוס' ד"ה ונפחת. אבל אי האיסור שמא יסחוט.

אפשר שגם באיסור דרבנן גזרו כי היכי דלרב פליגי גם בשאר פירות. שהרי אמר רב חלוק ה' ר"י אף בזיתים משמע שגם בשאר פירות הוא מחלוקת.

אלא שחלוק אף בזיתים. והרי רב אמר בסוף סוגיין דבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים וכו'.

הרי שגם באיסור דרבנן גזרו: ואמנם התוס' בפ"ק (דף י"ט ע"א) בד"ה ר"י אומר כתבו דהיכא דאתי ממילא כיון שאף אם יסחוט ליכא רק איסור דרבנן מש"ה מותר היוצא מהן. וצריך לחלק דדוקא היכא דגוף הסחיטה מצד עצמה הוא דרבנן כגון שריסקן.

אבל היכא שגוף הסחיטה בזיתים דאורייתא גזרו אף שאר פירות גזירה אטו זיתים. ולפי זה אפשר אף אם הטעם משום מוקצה ונולד ג"כ ישוּו כמו בזיתים ולא אמרינן מוכן הוא.

ואמנם לפי שבשבת סתם לן תנא כר"ש לכך אין איסור משום מוקצה רק משום שמא יסחוט ולהכי קאמר אין סוחטין וכו' ואם יצאו מעצמן אסורים הורה באצבע הטעם שלכך אם יצאו מעצמן אסורים לפי שאין סוחטין: ובזה ניחא דרש"י פי' בדברי הת"ק הטעם שאסורין משום שמא יסחוט לכתחלה ולא הביא שום ראייה לדבר ובדברי ר"י פי' רש"י ג"כ הטעם דאיכא למיגזור שמא יסחוט והכי אמרי' בביצה טעמא דמשקין שזבו הוא מטעם שמא יסחוט.

ולדידי ניחא דת"ק כבר רמזה ממשנה יתירא באין סוחטין שאין הטעם משום מוקצה. אי נמי דסתם ת"ק דר"י הוא ר"ש ולית ליה מוקצה וא"כ ודאי הטעם שמא יסחוט וא"צ שום ראייה לזה.

אבל ר' יהודה דאית ליה מוקצה ונולד והוה אמינא שהטעם משום מוקצה והוצרך רש"י לראיה שהטעם משום שמא יסחוט: שם ר"י אומר אם לאוכלין וכו' ואם למשקין היוצא מהן אסור הנה ר"י מתיר בהכניסן לאוכלין ואוסר בהכניסן למשקה וכמבואר בברייתא בגמ' ויש לדקדק במשנתנו דשביק ר"י לסתם מה דינו ולא הזכיר רק ההיפוך הגמור דהיינו לאוכלין מותר ולמשקין אסור ובאמת סתרי אהדדי.

דמריש דברי ר"י דאמר אם לאוכלין היוצא מהן מותר דדייקינן הא סתם אסור. ומסיפא דאמר ואם למשקין היוצא מהן אסור.

הא סתם מותר' [ועיין קרבן נתנאל סימן ב']. ואמנם הא דלמשקין אסור ניחא.

כיון שכונתו למשקין א"כ היוצא מהן משקה ומעיקרא אוכל והוה נולד. אבל מה שאסור בסתם בשאר פירות הא ודאי דסתמא לאו למשקין לחוד קיימי.

ואמנם כשם שמצינו בחולין (דף י"ד ע"א) בהמה עומדת לאכילה ועומדת לגדל נשחטה הובררה דלאכילה עומדת וכו' ה"נ בפירות הללו שהכניסן סתם ועומדת למשקין ולאכילה אם סחטן הוברר הדבר דלמפרע למשקין עומד ולפי זה פירות הללו שהכניסן יחד בסתם אם יצאו ממקצת פירות הללו משקין מעצמן בשבת והשאר נשאר ואחר שבת סחט המותר הרי הוברר הדבר דלמפרע למשקין עומדין.

וכיון שיחיד הכניסן גם אלו שכבר יצאו למפרע למשקין עומדין או אפשר באותן פירות עצמן שנסחט מהן קצת משקה בשבת, ולמחר סחט להוציא המותר הוברר למפרע דלמשקין עומדין ולכך אסור לשתות המשקה בשבת פן יסחט המותר למחר וישתה איסור למפרע: ולפי זה אם יצאו כל המשקין מפירות הללו ולא נשאר בהם שום משקה לסחוט עוד.

והכניסן סתם אפשר דמותר לר' יהודה דלשמא יסחוט לכתחלה בשבת לא חייש ר"י ועיקר החשש שמא יסחוט למחר הנשאר בהם והוה מוקצה למפרע וכשלא נשאר בהם שום משקה שוב אין כאן שום חשש ומותר. נמצא יש הפרש בין הכניסן למשקין ובין הכניסן סתם.

דבהכניסן למשקין אפ"י יצאו כל המשקה אסורין. ובהכניסן בסתם אינו אסור כי אם ביצא קצת משקה ונשאר קצת.

ואם כן לא סתרי דיוקים אהדדי ור' יהודה כלל מלא דבר ברישא ובסיפא ולכן אמר אם הכניסן לאוכלין היוצא מהן בכל ענין מותר אפילו ביצא מקצת משקה ונשאר מקצת דאף אם יהי' נמלך לסחוט המותר מ"מ זה שכבר יצא מהן קודם שנמלך לא מיחשב משקה ואוכלא דאפרת הוא. ואם הכניסן למשקין היוצא מהן אסור בכל ענין אפילו יצא מהן כל המשקה.

אבל בסתם יש חילוק בין יצא מקצת משקה ליצא כולו. דאם יצא מקצת אסור וביצא כל המשקה מותר: עוד נלע"ד לתרץ קושיית דיוקים אהדדי, דהנה לקמן (דף קמד) מסיק שאני סלי זיתים וענבים כיון דלאיבוד קיימי וכו' והקשה הרשב"א.

הרי לעיל בסוגית ח"י דבר שנינו הבוצר לגת שמאי אומר הוכשר והודה הלל לשמאי. ומפרש שם שמא יבצרנו בקופות מזופפות.

הרי אפילו באינן מזופפות הוכשר. ותירץ הרשב"א דשאני בוצר לגת דהיינו למשקין: ומעתה נוכל לפרש אם לאוכלין היוצא מותר אפילו בכלים שלמים ואם למשקין היוצא מהם אסור אפי' בסלים.

וכמו הבוצר לגת ובסתם יש חילוק דבסלים מותר ובשאר כלים אסור: ובזה ג"כ יש לתרץ מה שהקשיתי לעיל דלמה הוצרך ת"ק לומר אין סוחטין וכו' פשיטא כיון דקאמר דאף אם יצאו מעצמן אסורים ולדידי נחא דרוצה לרמז דאפי' בסלים אסורין והא ודאי דלסחוט בידים אסור אפי' הכניסן בסלים שהרי סוחט עתה בכוונה להוציא מהן משקין ועל זה מסיים ואם יצאו מעצמן אסורים אפי' בסלים: גמ' מודה הי' ר"י לחכמים בזיתים וענבים וכו' ובחולין (דף י"ד) הגירסא מודה הי' ר"י בסלי זיתים וענבים והיינו כמו שכתבתי לעיל דת"ק גם בסלים אוסר היוצא מהן אולם מדברי רש"י לקמן (דף קמ"ד) מוכח דלא גרסינן סלי זיתים דבסלים ודאי פליג וכמו שמבואר שם: אלא דיש לדקדק דלפי זה דת"ק ודאי אוסר בסלים דקאמר אין סוחטין וכו' ור"י דמודה היינו בזיתים וענבים אבל בסלים אינו מודה אם כן קשה מאי קאמר ר' ירמיה לר' אבא ואלא במאי פליגי והרי לפנינו דבסלים פליגי: ונראה כאשר נדקדק בדברי שמואל דקאמר מודה הי' ר"י לחכמים בזיתים וענבים לשון היה הוא מחוסר הבנה ולמה לא אמר מודה ר"י לחכמים דמשמע שעדיין מודה באמת ונראה דבאמת עתה שהזכיר ת"ק משנה יתירה אין סוחטין וכו' להורות דאוסר גם בסלים באמת חלוק ר' יהודה עליו אבל אם לא הזכיר הת"ק המשנה יתירה דאין סוחטין.

והוה קאמר רק הדין דיצאו מעצמן אז הי' ר"י מודה בזיתים וענבים ולפי שאז לא היה נרמז בדברי ת"ק איסור סלים. אבל עתה שאמר ת"ק אין סוחטין ורומז איסור סלים באמת חלוק ר"י אפילו בזיתים וענבים לכן קאמר היה מודה אבל עכשו אינו מודה ועל זה קאמר רב חלוק הי' ר"י פירוש לא מיבעי' שחלוק עתה בסלי זיתים אלא אפי' לא היה מרמז הת"ק איסור סלים רק סתם ג"כ היה ר"י חלוק אפי' בזיתים וענבים.

ובזה ג"כ ניחא מה דהקשו התוס' בד"ה שמשך מהן וכו' לפירש"י דפי' שמשך מאליהן א"כ קשה דמהך ברייתא הוי תיובתא לרב ולר' יוחנן ובמ"ש לק"מ: ומעתה הקשה ר' ירמיה דלמה לשמואל אר"י וכו' לומר הלשון מודה הי' ר"י לומר דדוקא בזיתים וענבים בלא סלים מודה אבל בסלים אינו מודה הרי אף אם הי' שמואל אומר סתם מודה ר"י בזיתים וענבים היינו יודעים דדוקא בזיתים וענבים בלא דאלת"ה אלא אפי' בסלים מודה אלא במאי פליגי: זיתים שמשך מהן שמן וענבים וכו' הנה הא דאמר שמשך מהן וכו' מיותר דהיינו סיפא היוצא מהן אסור ונראה דכאן רמזה הברייתא דינו דשמואל לקמן סוחט אדם אשכול לתוך הקדרה דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי.

ולכן אמרה הברייתא שמשך מהן שמן שמשך מהן יין דהיינו שכשאר יין ושמן ספקה, לאפוקי אם מסך מהן לקדירה מותר אפילו בזיתים וענבים ושנה לן ברישא דברייתא איסור והיתר איסור דמודה ר"י בזיתים ולענבים והיתר דכל זה לקערה אבל לקדירה מותר: עוד נלע"ד מה דאמר משך מהן וכו' וגם מה דמסיים שוב היוצא מהן הוא מיותר לפירש"י דמשך מהן היינו שיצאו מעצמן.

וגם בדברי החכמים החולקים על ר"י ואמרו בין לאוכלין ובין למשקין היוצא מהן אסור למה הוצרכו לומר היוצא מהן הרי גם ר"י ביוצא מהן איירי והוה לחכמים לומר רק בין לאוכלין ובין למשקין אסורין בשלמא במשנתנו דקאמר ר"י אם לאוכלין וכו' היוצא מהן ולא קאמר סתם אם לאוכלין מותר דאם כן הוה אמינא דגם על רבנן דאין סוחטין פליג אם לאוכלין מותר היינו שמותר לסחוט ולכתחלה קמ"ל היוצא מהן מותר אבל לסוחטן בידים אסור אבל כאן בדברי חכמים קשה.

ונראה דמשך מהן היינו שיצא מעצמן כבר מאתמול והא דפירש רש"י זב מאליהן הרי מאתמול אין חילוק היינו משום דאם משך בידים כבר ודאי הם למשקין. והכניסן מתחלה וכו' היוצא מהן בשבת אף שמתערב עם זה שמאתמול אפ"ה אסור ואינו בטל.

ואין מזה קושיא על הסמ"ג. מבואר בשו"ע סימן ש"ך סעיף ב' משום דהיינו לדידן דקיי"ל מין במינו בטל אלא שבדבר שיל"מ לא בטל.

בזה חילק בין נתערב אחר שכבר הי' בעולם ובין נתערב תיכף כשבא לעולם אבל ר' יהודה דסבר מין במינו לא בטל אין חילוק. דזה לר"י הוא דין תורה דמין במינו לא בטל. וחכמים דפליגי אף דפליגי לחומרא לאסור אף לאוכלין אבל מ"מ בהא שאוסר ר"י אפי' משך מאתמול וס"ל דלא בטל בהא לא סברי רבנן כוותיה דלדידהו בטל. ולכך קאמרי היוצא מהן אסור והיינו בעודו כמות שהוא לא נתערב ואולי מזה יצא לו להסמ"ג דין זה.

דהרי לכאורה מבואר להיפוך במרדכי בסוף חולין בהא דיבמה שרקקה דם דאמרי' דחליצתה כשירה דאי אפשר בלא צחצוחי רוק ואמאי לא מבטל רוב הדם את מיעוט הרוק ותירץ ר' משולם דדבר המעורב מתחילת ברייתו לא בטל, והקשה בני הרב מוהר"ר יעקבקה סג"ל. דדברי הסמ"ג הנ"ל סתרי לדברי רבינו משולם דלדברי הסמ"ג אדרבה מעורב מתחלת ברייתו קיל טפי ואני השבתי לבני דדוקא כאן שההיתר הי' בפ"ע בעולם ולכן איהו נשאר בחשיבותו אבל רוק וזב מעולם לא היה אחד בלא חבירו ולכך כל אחד לא חשיב לבטל את חבירו.

ואמנם לכאורה מנ"ל להסמ"ג סברה זו. ולפי מ"ש הדבר מוכח מדברי חכמים וכו"ל [ע"כ מצאתי]: שם למשקין ולסתם היוצא מהם אסור דר"י הנהא דקאמר למשקין וכו' הוא מיותר דהא אם לסתם אסורין ק"ו למשקין, ובשלמא מה דאמר בזיתים וענבים בין לאוכלין ובין למשקין אסור לא קשה שאם לאוכלין אסור ק"ו למשקין.

משום דבסיפא יש לחלק בין לאוכלין ובין למשקין אורחא הוא למימר דברישא אין חילוק אבל בסיפא גופא קשה למה לו להזכיר למשקין והוה ליה רק לחלק בין לאוכלין ובין לסתם. אמנם לפמ"ש לעיל דבהכניסן סתם אינו אסור אלא כשנסחט מהן מקצת

משקה בשבת ולהכי אסור לשתותן היום שמא יסחוט המותר למחר והוברר למפרע דלמשקין קיימא ונמצא שותה איסור למפרע.

אבל אם יצאו כל המשקין אפשר דמותר לר"י ולהכי קאמר בין למשקה ובין לסתם דיש הפרש ביניהם דלמשקין בכל ענין אסור ובסתם אסור ביצאו מקצת משקין: והא דהקשה לקמן מסלי זיתים וענבים שלא לרצון וכו' ודלמא שם מיירי ביצאו כל המשקין. או שבאמת לא סחט הנותרין.

אבל כאן בשבת חמור בסתם שמא יסחוט למחר הנשאר יש לומר דהרי על חלב בהמה אמרו סלי זיתים וענבים יוכיח והא ודאי שהבהמה יחלוב עוד או עכ"פ בספיקא קיימי שמא יחלוב ואפ"ה שלא לרצון אינו מכשיר ועל זה אמרו סלי זיתים וכו' מכלל דגם בזיתים וענבים אף שסופו לסחוט הנשאר אפ"ה זה שיצא עתה בסתם אינו מכשיר: רש"י ד"ה אסורין גזירה שמא יסחוט לכתחלה כבר דקדקתי לעיל בדברי הת"ק לא הביא רש"י שום ראיה לדבר שאסור לסחוט ובדברי ר"י פירש"י שמא יסחוט והכי אמרינן בביצה דטעמא דמשקין שזבו וכו' ע"ש.

וכעת נלע"ד משום דת"ק אוסר אפילו בהכניסם לאכילה ואז ודאי לא מיחשב משקה והוי אוכלא דאפרת. וצריך לומר דגזר משום עומדין למשקין ואם הטעם משום מוקצה היא גופה גזירה וכו' לכך ודאי הטעם שמא יסחוט בידיים והיכא דסחט בידיים בודאי אחשבינהו משקין אבל ר"י דלא אסר כי אם בעומדים למשקין שפיר יש לומר הטעם משום נולד והוצרך רש"י להביא ראיה מביצה אלא דלפי זה לרש"י בעומדין לאכילה היוצא מהן לא חשיב משקה וזה סותר למה שפירש רש"י (בדף קמ"ד ע"א) בד"ה דגלי אדעתא בהדיא ואמר לא ניחא לי והוי גילוי דעתא טפי מהכניסן לאוכל והנה מדדחיק רש"י לפרש דהוי גילוי דעתא טפי מכלל דס"ל לרש"י דבהכניסו לאוכלין היוצא מהן מיחשב משקה ומכשיר: ואמנם זה פירש רש"י בזיתים ובענבים.

אבל בשאר פירות ועומדים לאכילה ודאי לא מיחשב משקה ומשנתינו עכ"פ לכולהו אמוראי איירי גם בשאר פירות. אלא דלשמואל איירי רק בתותים ורמונים ולרב ולר' יוחנן איירי גם בזיתים וענבים אבל עכ"פ מיירי גם בתותים ורמונים ולכך ודאי אין הטעם משום מוקצה ונולד דהאי ודאי אוכלא דאפרת הוא וצריך הטעם משום שמא יסחוט: ובהכי ניחא דבגמ' במה דאמר שמואל מודה ר"י בזיתים וענבים פירש רש"י הטעם דיהיב דעת' למיהוי ניחא ליה בהכי ולא סיים דגזרינן שמא יסחט משום דבזיתים וענבים ודאי דבגילוי דעת בעלמא מיחשב משקה וממילא אסור לר"י משום נולד דמעיקרא אוכל והשתא משא"כ במשנתינו דמיירי ר"י גם בשאר פירות ובהו לא מהני גילוי דעת בעלמא ואפילו אומר בפירוש דניחא ליה בחד גברא ודאי בטלה דעתו כדאמרינן בסוף סוגיין מי דמי ערביא אתרא הכא בטלה דעתו וא"כ אין הטעם משום מוקצה ונולד אפי' הכניסן למשקין רק היכא דאחשבינהו בידיים ולכך פירש רש"י במשנתנו בדברי ר"י הטעם שמא יסחוט: עוד יש לדקדק בדברי ת"ק פירש"י שם דמש"ה אסור שמא יסחוט לכתחלה ובדברי ר"י לא סיים לכתחילה.

ונראה במה שכ' לעיל דהא דאסור כשהכניסן סתם הא כולהו לאו למשקין קאי אלא משום דשמא יסחוט המותר למחר ויוברר הדבר דלמפרע למשקין עומד וכיון שיחד

הכניסן גם אלו שיצאו למפרע למשקין עומדין. וכל זה בסתם אבל אם הכניסן בפירוש לאכילה ואף שחזר בו עתה ונמלך אח"כ וסחטן לא שייך למימר הוברר למפרע שהרי לאו סתם הכניסן אלא בפירוש לאכילה.

ואף שחזר בו עתה מ"מ אינם עומדים למשקין אלא מחזרה ואילך ולכך בדברי חכמים שאוסרים בפירוש לאכילה הוצרך רש"י לפרש שמא יסחוט לכתחלה אבל ר"י שאוסר בסתם א"צ לפרש שמא יסחוט לכתחלה אלא החשש הוא שמא יסחוט המותר והוברר למפרע שהם משקין: אבל לפמש"ל דבחד גברא בשאר פירי אפילו חישב בהדיא למשקין לא מהני דבטלה דעתו וצריך דאחשבינהו א"כ גם לר"י אפילו בחישוב למשקין בעינן דאחשבינהו ואם כן הוה ליה לרש"י לפרש גם בדברי ר"י שמא יסחוט לכתחלה ולקמן יבואר מתוך דברינו כונת רש"י בזה בא"ע: ד"ה וחכמים אומרים וכו' והא דנקט רב נחמן לישנא דמסתברא ולא אמר בהדיא דבתותים ורמונים פליגי משום דאיכא למימר פליגי בתותים ורמונים והה"ד בשאר פירות ולהודיעך כחו דר"י נקט שאר פירות וכו' ולכאורה יפלא הא כחו דר"י שמעינן מרישא מדנקט לאיסורא זיתים וענבים דקתני זיתים שמשך וכו' וענבים שמשך וכו' ולא נקט רבותא תותים ורמונים.

אלא ודאי דבתותים ורמונים מתיר ר' יהודה. וא"כ דשמעינן כחו דר"י מרישא הוה ליה למיתני בסיפא שאר פירות להודיעך כחן דרבנן אלא ודאי דבשאר פירי מודו רבנן: [ואלמלא פירוש רש"י אמינא אנא לתרץ דנקט תותים ורמונים דזה אוסר ר"י בסתם אבל בשאר פירי מתיר אפילו בסתם ולהכי נקט תותים ורמונים.

ולעולם דרבנן פליגי גם בשאר פירות]: ולתרץ דברי רש"י ז"ל נלע"ד עפמש"ל בגמ' דלהכי קאמר זיתים שמשך מהן וכו' דהיינו שכשאר יין ושמן ספקה אבל אם משך מהן לקדירה מותר אפי' בזיתים וענבים. ולפי זה שנה לן בברייתא איסור דמודה ר' יהודה בזיתים וענבים.

והיתר דכל זה לקערה אבל לקדירה מותר. וא"כ מרישא לא ידעינן דחלוק ר"י בתותים ורמונים דלעולם דגם בתותים ורמונים מודה ר"י והא דנקט זיתים וענבים היינו לרבותא דהתירא דאפי' זיתים וענבים אינן אסורים רק לקערה אבל לא לקדירה ולכך הוצרך סיפא דתותים ורמונים להודיעך דמתיר ר"י בתותים ורמונים ולעולם דרבנן פליגי אפי' בשאר פירי כפירוש רש"י: ובזה עלה בדעתי ליישב קושיית התוס' על רש"י בד"ה שמשך וכו' דפי' משך היינו מאליו אם כן קשהדמהך ברייתא הוי תיובתא דרב ור"י.

דאמרי לעיל חלוק הי' ר"י אף בזיתים וענבים דהכא משמע דבזיתים וענבים מודה אמנם לדברינו נחא דנוכל לומר דשמואל דקאמר מודה ר"י לחכמים בזיתים וענבים היינו דאפי' לקדירה אסור ומה דתני בברייתא זיתים שמשך וכו' לרבותא דתותים קאמר דאפילו לקערה מותר וכמ"ש התוס' לשיטתייהו דמשך דשמואל הוא משום סיפא.

אבל באמת בתותים ורמונים גם שיצא לקדירה ולא משך יין בפ"ע מודה ר"י. ועל זה פליגי רב ור' יוחנן ואמרי חלוק הי' ר"י אף בזיתים וענבים היינו לקדירה וא"כ ליכא תיובתא מהך ברייתא לרב ור' יוחנן כלל דהך ברייתא לקערה מיירי: אלא דקשה איך אפשר לחלק לר"י בין לקדירה ובין לקערה והא לקמן (דף קמ"ה ע"א) המחליק בענבים

ר' יהודה אומר הוכשר א"כ על כרחין לר' יהודה משקה הבא לאוכל לאו כאוכל דמי ועיין שם בתוס' בד"ה דכ"ע ואין לומר דסבר ר' יוחנן דדוקא בהכניסן למשקין הוא דסבר ר"י משקה הבא לאוכל לאו כאוכל דמי אבל בהכניסו לאוכלין שפיר יש לחלק דהרי כתב המהרש"א לקמן בתוס' בד"ה חולב דהא דהקשה מזב שחלב ומטמא מת שסחט ולא מוקי בקערה משום דסתמא קתני.

א"כ הכא נמי במחלק ענבים סתמא קתני ומיירי בין הכניסן לאוכלין ובין למשקין. ואפ"ה סבר ר"י הוכשר.

ואף דלר' יוחנן על כרחין יש חילוק לר' יהודה בין הכניסן לאוכלין. דהרי ר' יוחנן אמר דר' יהודה חולק אפי' בזיתים מ"מ היינו ביצאו מעצמן אבל בסוחט בידיים אין שום חילוק: דף קמ"ד ע"א גמ' ואבע"א שאני סלי זיתים וכו'.

הנה לפירש"י שכתב בד"ה שלא לרצון וכו' והה"ד דמצי למירמי זיתים וענבים אזיתים וענבים דקתני לעיל דמודה בהן ר"י דאף לאוכלין אסור וכו' הרי דמדמה שבת להכשר ובמה דקמשני לרצון דלא ניחא ליה נזהר רש"י וכתב דזה גרע טפי מהכניסן לאוכלין] א"כ קשה מה דמשני ואב"א שאני סלי זיתים וכו' קשה דאכתי נרמי סלי זיתים וענבים אסלי זיתים וענבים דלעיל אמר רב יהודה אמר שמואל מודה ר"י בסלי זיתים וכו' הרי דאפי' בסלים והכניסן לאוכלין אוסר ר"י וכאן אומר דבסלים אפי' סתמא לא הוכשר.

ואמנם הרז"ה והרמב"ן כתבו דליכא למירמי כלל הכשר על איסור שבת ועיקר הקושיא מדהתיר ר"י לאוכלין ואסר לסתם ולמשקין מכלל דסתמא למשקין קיימי ולשיטתם ניחא דמשני שאני סלי זיתים וכו' ואף דלפי הגירסא בחולין מודה ר"י בסלי זיתים היינו לענין איסור שבת, וגזר בזיתים וענבים גזירה אטו הכניסן למשקין או דבשבת לא איכפת בלא ניחא לכל מר כדאית ליה ועיקר התירוץ דבסלים אין, סתמא למשקין.

אבל לשיטת רש"י קשה. וצריך לומר דלרש"י באמת הגירסא אינה כמו בחולין רק כמו שהוא במכילתין מודה ר"י בזיתים ובענבים ולא גרסינן בסלי.

דבסלים פליג לפי מה שכתבתי לעיל במתני' להוכיח דת"ק אוסר בסלים. והך משנה דסלי זיתים יוכיחו ר' יהודה היא.

[ועיי' לעיל בדברי התוס' ד"ה שמשך וכו']: ע"ב גמ' סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה ופירש"י דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי לה והוה כמפריד אוכל מאוכל והנה אני מסתפק במשקין שיצאו מעצמן לתוך הקדרה והנה אם יצאו תיכף לקדירה פשיטא שמותרים דהשתא לכתחלה סוחט יצאו מעצמן מיבעי'.

אלא מה שאני מסתפק הוא אם יצאו לקערה אם מותר לתת מהם לקדירה שהרי עיקר החשש שיהי' דעתו וניחא ליה ושמא יסחוט אבל זה שנותנו לקדירה אם כן ניחא ליה לקדירה וליכא למיגזר שמא יסחוט. דמה בכך אם יסחוט.

הרי מותר לסחוט לקדירה והא ודאי ממשנתינו משמע שאסורין אפי' לקדירה דכשם שכתבו התוספות (בדף קמ"ה ע"א) בד"ה ר' יוחנן דשמעינן מדברי ר' יוחנן דאפי' לקדירה מדלא הפריש בין לקערה ובין לקדירה עיין שם ואם כן משנתינו דסתמא תנן

ואם יצאו מעצמן אסורים סתמא תנן אסורים משמע שאין להם שום היתר ואפילו לקדירה.

ואף שכתב מהרש"א בתוס' בד"ה חולב וכו' דמשנתנו דתנן להוציא מהן משקין משמעותו לקערה עיין שם, זה הוא תחלת הסחיטה. אבל אם כבר יצאו לקערה שאסורין אח"כ משמעות המשנה שאסורין אפי' לקדירה מדלא תנן אסור לשתות.

ועפ"ז נראה לפרש דברי הרי"ף וז"ל. אמר רב יהודה א"ש סוחט אדם אשכול וכו' איכא מ"ד שהוא מימרא לענין יום טוב איתמר ולא לענין שבת דהא לעיל במתניתין אין סוחטין הפירות להוציא מהן ואם יצאו מאליהן אסורים.

ואוקימנא בזיתים וענבים בין לאוכלין ובין למשקין היוצא מהן אסור. ולפיכך לא מתוקם הך מימרא דשמואל רק ביו"ט וכו' והנה הדברים הללו תמוהין דהא הך דבין לאוכלין דמשנתנו תחילת הכנסתן הי' לאוכלין ובין למשקין ונראה דדיוקא דמתניתין קשה להו וכמו שכתבתי לעיל דמריש דברי ר' יהודה דאמר אפי' לאוכלין היוצא מהן מותר משמע הא סתם אסור ומסיפא משמע דמותר.

וסברו הנך איכא דאמרי דהכי קאמר אם לאוכלין היוצא מהן מותר אפי' יצאו לקערה ואם למשקין היוצא מהן אסור אפי' יצאו לקדירה ולסתם יש חילוק דלסתם קיימו להכי ולהכי ואם כן יצאו לקערה אסורין ולקדירה מותרין. ובברייתא דתני לסתם ולמשקה אסורין.

היינו כל א' לפי ענינו בסתם ביצאו לקערה ולמשקין אפי' יצאו לקדירה וכיון דאמר שמואל מודה ר"י בזיתים ובענבים ומודה לרבנן דלאוכלים ולמשקים שווים. אם כן אפי' לקדירה אסור אפילו יצאו מעצמן ק"ו שאין סוחטין בידיים ועל כרחך מימרא דשמואל ביו"ט היא: ובזה אפשר לפרש דברי רב חסדא דקאמר מדברי רבינו נלמוד חולב אדם עז וכו' ולכאורה יפלא היינו הך ואיך שייך נלמוד ועוד מה זה דקאמר מדברי רבינו נלמוד ולא אמר סתם ש"מ חולב אדם עז וכו' שהרי על דברי רב יהודה א"ש קאי.

ונראה דהך דעז ודאי ביו"ט איירי וכמ"ש התוספות שם. וכן הרי"ף דבשבת זה ממש תולדה דדש שהרי הבהמה עצמה אסורה.

ולכאורה הי' מקום לומר כיון דבשבת אסור ראוי לגזור יו"ט אטו שבת. אלא דחזינן דשמואל לא גזר יום טוב אטו שבת שהרי גם ההיא דסוחט על כרחך לשמואל בשבת אסור דהרי איהו אמר לעיל מודה ר"י בזיתים ובענבים ונמצא אלו אמרה אדם אחר להך דסוחט הוה אמינא דמתיר גם בשבת וסובר שחלוק ר"י אף בזיתים וכמ"ש רב באמת ופוסק כר"י ואם כן לא הי' מוכח דחולב אדם עז דשם יש לגזור יום טוב אטו שבת.

אבל מדברי רבינו שמואל דאמר להך מילתא ואיהו על כרחך אוסר בשבת ומתיר ביו"ט שפיר נלמד דחולב אדם עז: והנה כעת אני אומר שאין ראיה להך איכא דאמרי מזה. שאפי' אם נרצה לתרץ דיוקא דרישא וסיפא באופן זה מ"מ בסוחט לקדירה בכל גווני מותר וכן ביצאו מעצמן לקדירה אבל ביצאו מעצמן לקערה ואח"כ הוא רוצה ליתן המשקה לקדירה בזה יש חילוק שאם הכניסן למשקין ויצאו מעצמן אסורין שוב אפילו אם ישים אותם מהקערה לקדירה ובסתם אינן אסורין כי אם לשתות אבל אם משים

לקדירה מותר וג"כ לא קשיין דיוקין אהדדי וג' חלוקים [יש] הכניסן לאוכלין מותרין ביצאו מעצמן אפילו לשתותן ובהכניסן למשקין ויצאו מעצמן לקערה אסורין שוב לגמרי אפי' לקדירה ובסתם יצאו מעצמן לקערה יש חילוק דלשתותן אסור ולקדירה מותרין: וכל זה נ"ל לפלפולא בעלמא אבל לדינא נלע"ד דלר' יהודה דאית ליה מוקצה ונולד ממילא הני משקין תיכף כשיצאו לקערה ונקרא שם משקין עליהן וכבר נאסרו משום נולד שוב נשארין באיסורין אפילו נתנן לקדירה.

דכיון דחל שם משקה עלייהו שוב לא בטל. לא מיבעי' אם יש מוקצה לחצי שבת פשיטא שאסורין אלא אפילו אם נימא אין מוקצה לחצי שבת היינו בדבר שהי' ראוי בין השמשות או בדבר שנסתלק המוקצה לגמרי דהיינו שגמר בישולייהו.

אבל אם הני משקין נשארין רק שעירבן באוכל נשארין באיסור מוקצה שכבר חל שם איסור עלייהו וזה הנלע"ד כוונת הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב ואם הכניסן למשקין אותן המשקין אינן מותרים לפי שאין לו רשות לשתות מאותו המשקה בשבת ודבריו נפלאו. שמה טעם הוא זה.

דלכך אינן מותרין לפי שאסורין ולפי מ"ש נחא שרצה באמרו אינן מותרים היינו שאינן מותרים כלל אפי' ירצה להשים אותן בקדירה של אוכלין. ועל זה אמר הטעם דלכך אינן מותרים לפי שאין לו רשות לשתות מאותן המשקים בשבת.

וכבר חל עלייהו שם איסור נולד בעודן בקערה לענין איסור שתיה ולכך לא פסק שם איסור מהם ואינן מותרים אפילו לקדירה: ובזה אפשר ליישב מה שדקדקתי לעיל בדברי רש"י במתני' בהא דפי' בדברי ת"ק דלהכי אסור ביצאו מעצמן שמא יסחוט לכתחלה ובדברי ר"י לא סיים שמא יסחוט לכתחלה ולפי דברינו ניהאדבסיפא בדברי ר"י דאיירי גם כשיצאו מעצמן לקערה ואח"כ לקדירה ואפ"ה אסור.

והאיסור הוא משום משקין שזבו וכמו שפירש"י משום דיש מוקצה לח"ש אסור והיינו לר"י דאית ליה מוקצה ונולד אבל ת"ק דסתם ת"ק דר"י הוא ר"ש ולית ליה מוקצה ואמר גם כן ואם יצאו מעצמן אסורים דמשמע ששוב אסורין לגמרי אפילו ישים אותן עתה בקדירה וכאן לא שייך דיהיב דעתא וניחא ליה לסחוט דהרי לתוך הקדירה יסחוט ויסחוט ולכך פירש רש"י הטעם שמא יפשע לכתחלה לתוך הקערה.

וזה ודאי אסור. וזה כונת רש"י באמרו לכתחלה: עוד נלע"ד בכונת האיכא דאמרי דהרי"ף במ"ש לעיל דשמואל דקאמר מודה ר"י לחכמים בזו"ע היינו אפי' לקדירה ותותים ורמונים אפי' לקערה מותר ורב ור"י פליגי עליה ואמרי דחלוק הי' ר"י אף בזיתים וענבים היינו לקדירה.

והכי הוא כונתם דהרי שנינו בהך ברייתא דזיתים וענבים בין לאוכלין וכו' אסור וא"כ קשה לרב ולר' יוחנן. וצריך לומר דרב ור' יוחנן מיירי לקדירה וא"כ דלשמואל אפי' לקדירה מודה ר"י ואיך קאמר שמואל סוחט וכו' אלא על כרחך ביו"ט מיירי וע' לעיל מ"ש: צלח עירובין מכתבי תלמידיו והמה בחוברות בין כתבי רבינו זצ"ל: דף ב' ע"א מ"ש גבי סוכה דתני פסולה וגבי מבוי תני תקנתא לפי מאי דבעי למימר הש"ס לקמן (דף ג') דסוכה דלישיבה עבדי שני ממבוי דלהילוך עביד יש לנו לומר בסוכה תני פסולה

רבותא לרבנן דאע"ג דלישיבה עביד אפ"ה פסולה בדיעבד ובמבוי תני לרבותא דר"י דאע"ג דלהילוך עביד אפ"ה לכתחילה ימעט.

אם לא דנאמר דסוגיא דידן אזלי להנך תירוצי דלא מחלקי בין סוכה למבוי: שם ואבע"א וכו' מבוי דלא נפישו מיליה וכו'. נראה דהאי ואבע"א לא קאי כלל לאביי שתירץ אליבא דרב דר"י פליג אמתני' נמי ברוחבה רק לאידך תירוצא.

דאל"כ אם ר"י הי' פליג ברוחבה קשה אמאי לא כייל במתני' גבוה ורחב ברחב סגי ברחב סגי, שצריך למעט. אע"כ דואב"א קאי לאידך תירוצא ויש לדחות ועיין לעיל מ"ש].

ע"ב גמ' ור"י מפתחו של אולם גמר וכו' איתא בת"ח ה"מ למיפרך דאי מפתחו של אולם גמר א"כ פתחו של היכל אמאי לא היה גבוה אלא עשרים ורחב עשר הי' לו לעשותו שוה לאולם. אלא דעדיפא פריך ע"כ: והנה זה לא קשה אלא להך תירוצא דמפתחו של מלכי' גמר ר' יהודה וכפי מה שפירשו התוס' ד"ה אלא מעתה דהקושיא היא דהיה לו לעשותו שוה לאולם זהו לרבנן אבל לר"י דסבר דאיכרי פתח הי' לו לעשותו שוה לאולם ובאמת נלע"ד דהשתא סבר דאפ"ל לר' יהודה לא מיקרי אולם פתח: רש"י ד"ה משפת קלעים ולמטה וכו' והמפרש לשון ראשון טועה וכו' ומשו"ה אהדר לאוקמי פתח החצר בגובה כ' עכ"ל ונראה לקיים הגי' ולא מטעמי' אלא דהתירצן כוונתו קושית מהרש"א וז"ל וצ"ע להאי פירושא האיך מתפרשין הנך קראי דפ' תרומה ופ' ויקהל דכתיב ולשער החצר מסך עשרים אמה וכו' עכ"ל ולהכי הוכרח לאוקמי בגובה כ' לפרש האי קרא ולשער החצר מסך עשרים אמה וכו"ל: תוד"ה מידי הוא טעמא אלא לרב.

ואע"ג דברייתא נמי גמרה מהיכל איכא למימר דפליגא אמתני' והוא דחוק ונראה לתרץ דהנה בתוס' לעיל ד"ה ואב"א הקשו וא"ת מאי פריך שאני חצר דה"ל צוה"פ שהכלונסות הוא ע"ג ויום וי"ל וכו' דאליבא דרב קיימינן ורב תני צריך למעט ולהכי נמי כי פריך בסמוך ור"י מפתחו של אולם גמר והא תנן ולא פליג ר"י.

ולא משני שאני אולם דהוי צוה"פ משום דאליבא דרב קיימינן ע"כ וקשה א"כ לפ"ז כבר ידע המקשן מרב דאמר צריך למעט. וא"כ מאי מקשה אח"כ אלא מעתה לא תהני ליה צורת הפתח.

כיון דכבר ידע מהתירוץ ונראה דלכאורה קשה. כיון דעיקר קושית הש"ס דאלא מעתה לא תיהני ליה צורת הפתח דאי הוה קרוי פתח ע"י צוה"פ היה לעשותו שוה לאולם כמ"ש תוס' ד"ה אלא מעתה ואם כן אמאי מקשה לרבנן ולא לר"י דפתחו של אולם קרוי פתח אף בלא צוה"פ דהא סגי בלחי אף שרחב כ' וגובה מ' וא"כ הי' לעשות היכל שוה לאולם וע"ז לא הוה משני הש"ס מידי דאע"ג דלרב לא מהני צוה"פ יותר מי' מ"מ מיקרי פתח בלא צוה"פ לר"י.

אך דהא י"ל כיון דלא אשכחן בפירוש לר"י דמהני צוה"פ יש לומר כיון דההיכל לא הי' רחבו אלא עשר וא"כ אם היו עושין אותו שוה לאולם לא הי' נשאר גפופי מכאן ומכאן ובלא גפופי בודאי אין שם פתח עליו כמ"ש תוס' ד"ה ליבעי דלתות וכו' ולכך מקשה דוקא לרבנן דמצינו דמהני צורת הפתח וא"כ אי מהני צוה"פ הי' לעשותו שוה לאולם

אבל לר"י דלא מצינו דמהני צוה"פ לק"מ ואין להקשות לר"י עכ"פ הי' להם לעשותו בגובה שוה לאולם ז"א דזה לא הי' כלל כוונת המקשה דאם אינם יכולים להשוותן בגובה וברוחב ל"ק כלל שישוו אותם כאחד אך קשה מאי מקשה הש"ס אח"כ אלא מעתה לא תיהני ליה אמלתרא שכונת הש"ס ג"כ דאי מהני אמלתרא הי' להם לעשותו שוה לאולם כמ"ש המהרש"א.

אמאי לא מקשה נמי לר"י ואין לומר כיון דלר"י אינם יכולים לעשותו שוה לאולם ברוחב כיון דלית ליה גפופי וצוה"פ לא מהני ותו לא קשה אגובה קשה לפ"ז לרבנן נמי לא מקשה מידי דהא לקמן (דף י"א ע"א) בעי הש"ס איפכא מאי ומסיק דצוה"פ מהני לגובה ולרוחב ואמלתרא מהני רק לגובה ולא לרוחב ואם כן כיון דכבר משני הש"ס דלרב צוה"פ לא מהני.

אמלתרא לא מהני לרוחב וא"כ ע"כ דאין קושית הש"ס דהי' להם לעשותו שוה לגובה ולרוחב רק אגובה לחוד הוא דפריך א"כ הדרא קושיתינו לדוכתא אמאי לא מקשה בין קושיא ראשונה דאלא מעתה לא תיהני ליה צוה"פ וקושיא השני' דאם כן לא תהני ליה אמלתרא לר"י ולדידיה לא הי' משני מידי דלר"י אף דצוה"פ ואמלתרא לא מהני מ"מ היה להם לעשותו שוה לאולם.

לדידיה מיקרי פתח עד מ' לגובה וכ' לרוחב בלחי לחוד אף בלא צוה"פ ובלא אמלתרא. ויש לתרץ דלעולם עיקר קושית הש"ס הוא שהי' להם לעשותו שוה בגובה וברוחב אבל בגובה לחוד וארוחב לחוד לא מקשה כלל.

וא"כ קושית הש"ס דאלא מעתה לא תיהני ליה צוה"פ הוא כפשוטו דצוה"פ מהני לגובה ולרוחב וע"ז משני הש"ס מידי הוא טעמא אלא לרב הא תני צריך למעט פירוש לא שרב אמר כן אמשנתינו אלא אכרייתא לקמן (דף י"א ע"א) דתני מבוי שהיה גבוה מכ' אמה צריך למעט פירוש בגבהו לא מהני צוה"פ אבל ברוחב מודה רב דמהני צוה"פ.

ומשני הש"ס כיון דבגובה אינו יכול להשוות שוה לאולם בתכלית השיווי. ומקשה אח"כ אלא מעתה לא תיהני ליה אמלתרא פירש ברוחב הי' לו לעשותו שוה ע"י צוה"פ דברוחב מודה רב דמהני ואגובה הי' לעשות אמלתרא.

אבל לר"י דלא מצינו דמהני צוה"פ לא קשה כלל לא קושיא ראשונה ולא קושיא שניה. כיון דברוחב לא יכולים לעשותו שוה לאולם דלית ליה גפופי וצוה"פ לא מצינו דמהני לדידיה: אבל לפ"ז יקשה עלינו קושית תוס' בד"ה ואבע"א אמאי לא משני שאני חצר דה"ל צורת הפתח.

ואין לתרץ דאליבא דרב קיימינן וכמו שתירצו הם. דהא לפי שיטתינו מודה רב דמהני צוה"פ ברוחב וי"ל דלר"י דגמר מפתחו של אולם אליבא דרב ע"כ בל"ז מוכח דלא מהני צוה"פ אפי' ברוחב.

דהא קשה אר"י דעד מ' קרוי פתח כאולם. דלמא שאני אולם דה"ל צוה"פ.

וי"ל דר"י הוכיח ע"כ דצוה"פ לא מעלה לעשותו פתח. דאי הטעם בפתחו של אולם דה"ל צוה"פ הי' לו לעשות היכל שוה לאולם ע"י צוה"פ אע"כ אף בלא צוה"פ הי' קרוי פתח.

והא דלא השוו היכל ואולם משום דלית ליה גיפופי וצוה"פ לא מהני ואגובה לחוד לא מקשה כלל כמש"ל וא"כ מתורץ מה שהקשינו לעיל הא כבר ידע דלרב לא מהני צוה"פ די"ל דהש"ס ידע זה לר"י אליבא דרב דלדידיה מוכרחין אנו לומר דלא מהני. משא"כ לרבנן.

והש"ס מקשה אליבא דרבנן ומתורץ נמי קושית תוס' דדוקא לרב מקשה ולא לתנא דברייתא דרב מוכיח אליבא דר"י דסבר האי סברא דהי' להם לעשות היכל שוה לאולם. דאל"כ לא גמר כלל מאולם.

דדלמא שאני אולם דה"ל צוה"פ וכמו שבארנו. וא"כ גם לרבנן קשה דהי' להם לעשות היכל שוה לאולם.

אבל לתנא דברייתא דר"י מפתחו דמלכים גמר אף דרבנן מפתחו של היכל גמר לא מקשה הש"ס מידי, דאיכא למימר דאין זה סברא כלל שישוו היכל לאולם. אבל אליבא דרב דאמר ר"י מפתחו של אולם גמר מוכח שפיר האי שסברא הוא שישוו היכל לאולם: דף ג' ע"א תוס' ד"ה אי קלשת וכו' אבל לרבינא קשה דמשמע דמשום סוכה דאורייתא פסולה משום אי קלשת ע"כ ולולי דברי תוס' הי' נ"ל לומר דה"ק רבינא ופליג על רבא מפרזקיא דגבי יחיד נמי מדכר אלא סוכה דאורייתא אחמור בהו רבנן וחששו יותר דלמא לא אדכר להכי פסולה אפילו אם הי' צילתה מרובה מחמתה משא"כ גבי הוצין איכא למימר דדורדין הרבה למטה דליכא למיגזר מידי כמ"ש התוספות: ע"ב רש"י ד"ה ואבע"א ר"נ וכו' אלא בשאר אמות קאמר.

הא דלא פירש רש"י הכא כדמפרש לעיל רוב אמות קאמר לסברת המהרש"א דמפרש רוב אמות היינו דמילי דחומרא רוב אמות הן מבוי כ' אמות לגובהה ולפירצה ע"ש ולזה לא נוכל לפרש גבי סוכה רוב אמות כמבוי דהא דופן עקומה הוא רק ד' אמות לכך דקדק רש"י בלשונו וכתב סתם אלא כשאר אמות: דף ד' ע"ב גמ' לאביי ודאי תנאי היא בתו"ח הקשה בשם הרשב"א אמאי לא קאמר נמי לאביי דרשב"ג אתי לאפרושי מילתא דת"ק דכל אמות שאמרו חכמים דנקט ת"ק היינו כל אמות שאמרו חכמים בכלאים עכ"ל ואפשר לומר דא"כ הי' לו לרשב"ג לינקוט בדבריו רק מה שיתפרש דברית"ק והוא כל אמות שאמרו חכמים בכלאים בת ששה.

ואמאי נקט ובלבד שלא יהו מצומצמות אם לא להראות דפליג את"ק: ע"ב לימא בהא קמיפלגי וכו'. לא דכ"ע סברי אסור להשתמש וכו'.

מתוך הסוגיא משמע דהא דסגי לרב יוסף בטפח היינו היכא דמותר להשתמש אבל אי הוה אסור להשתמש תחת הקורה לא פליג רב יוסף. מדלא קמשני דכ"ע קסברי אסור להשתמש ופליגי אי קורה משום היכר אי משום מחיצה וחוד הפנימי יורד וסותם דאי אסור להשתמש תחת הקורה גם רב יוסף מודה דבעי ד' שיהיה מקום ניכר וחשוב.

ואין לומר דמשום דרוצה לתרץ אליבא דהילכתא דמותר להשתמש קמשני הכי. דהא לעיל היה סבור לומר דכ"ע משום מחיצה וכמו שפירש"י והא אנן קיי"ל לקמן דקורה משום היכר.

אע"כ דבמקום שאסור להשתמש כ"ע מודו דבעי ארבעה ומכאן קשה לי על הרמב"ם בפ"ו מה' שבת שסתם ופסק כר"י דסגי בטפח. ולא חילק בין פתוח לכרמלית דאסור לטלטל תחת הקורה ובין פתוח לר"ה.

דהא באותו פרק שם ה' י"א כתב דמותר לטלטל תחת הקורה או בין הלחיים בסמוך לר"ה. אבל בפתוח לכרמלית אסור לטלטל תחת הקורה והוה ליה לחלק נמי הכא דבפתוח לכרמלית צריך למעט ארבעה טפחים: והנה בהא דפסק הרמב"ם דבפתוח לכרמלית אסור לטלטל תחת הקורה ולר"ה מותר כ' הראב"ד שיבוש הוא זה.

כי תחת הקורה לעולם מותר אבל בין הלחיים פליג רבא דאי פתוח לר"ה מותר [כונתו דהא (בדף ט' ע"א) קאמר רבא בין לחיין נמי מותר ואותיביה אביי וכו' ורבא התם דפתוח לכרמלית אבל לר"ה שריא. וא"כ מצינו רק חילוק לרבא בין לחיין.

אבל גבי קורה אין חילוק בין ר"ה לכרמלית: ונלענ"ד במה שנדקדק בריש הסוגיא דקאמר לימא בהא קמיפלגי וכו'. ומ"ד ארבעה קסבר אסור להשתמש תחת הקורה.

וקשה הא אביי אית ליה לקמן (דף ט') דמסתברא מילתא דר' יוחנן בתחת הקורה ומותר להשתמש ע"ש. והאיך אפשר דפליגא בזה ולתרץ זאת ע"כ צ"ל החילוק דכ' הרמב"ם דדוקא בפתוח לר"ה מותר להשתמש אבל לכרמלית אסור ולקמן בסמוך לר"ה איירי ומותר והמקשן סבר לאוקמי פלוגתייהו בסמוך לכרמלית ואביי נמי מודה דאסור ומתרץ לא דכ"ע קסברי מותר להשתמש אפי' בפתוח לכרמלית.

ולכא חילוק בין פתוח לכרמלית או לר"ה. ופלוגתייהו בכל גווני.

ופליגי אי משום היכר או משום מחיצה. ומעתה מתורץ דברי הרמב"ם דמחלק בין פתוח לר"ה או לכרמלית מדברי המקשן מוכח כן וכנ"ל, ומעתה יש לנו לסמוך במאי דמחלק רבא לקמן גבי לחי בין פתוח לרשות הרבים ובין פתוח לכרמלית דה"ה גבי קורה.

דהא חזינן דהאי מקשה סבר לחלק. והמתרץ דלא נחית לזה היינו לאביי דלית חילוק גבי לחי.

וה"ה גבי קורה. אבל לרבא דחזינן הך חילוק גבי לחי.

סמכינן אסברת המקשן נמי אקורה. וכמו שמחלק הרמב"ם ג"כ בקורה: בזה מיושב נמי דברי הרמב"ם במה שלא מחלק בין סמוך לר"ה או לכרמלית דצריך למעט בטפח או בארבעה.

מדלא קאמר דכ"ע אסור להשתמש דאפשר לומר דאפי' במקום דאסור לטלטל תחת הקורה והוא כשסמוך לכרמלית כשצריך לעשותו מחוץ לקורה ואפ"ה סגי בטפח. ולא קשה קושינתו לעיל אמאי לא משני דכ"ע אסור להשתמש די"ל דהא באמת בסמוך לר"ה מצינו דמתיר אביי לקמן להשתמש תחת הקורה כמש"ל.

ועדיף לומר דכ"ע סברי מותר. כי היכי דאיירי בכל גווני בין פתוח לר"ה או לכרמלית. ואי הוה אמר דכ"ע סברי אסור הוה איירי רק בפתוח לכרמלית. ועדיף לומר לשון כוללת דאיירי מכל גווני ולעולם אפ"ל בסמוך לכרמלית סגי בטפח ולא צריך הרמב"ם לחלק בין ר"ה לכרמלית כמ"ש ובמ"ש מיושב קושית הב"ח על הרא"ש כאן וז"ל בסימן שס"ג כ' הרי"ף דממעטו בקורה רחבה טפח ודיו משמע שפסק כר"י דבמיעטו ברוחב טפח סגי אלא דקשה לאיזה צורך דקדק הרא"ש ממקום אחר דהרי"ף פוסק הכא כר"י הלא מפורש בדבריו דסגי בטפח עיי"ש: אמנם במ"ש ניחא.

די"ל דמאי דכתב הרי"ף דסגי בטפח היינו בפתוח לר"ה. ובזה אפ"ל אביי מודה דסגי בטפח.

לאוקימתא דהמקשן. אבל בפתוח לכרמלית דפליגי ביה אביי ור"י אפשר לן לומר הלכה כאביי ולכך צריך הרא"ש להביא רא"י ממקום אחר דהלכה כר"י לגבי אביי דאין הלכה כתלמיד במקום הרב והרי"ף דפוסק סתם ואפ"ל בפתוח לכרמלית סגי בטפח וכר"י לשאר האוקימתות: ובזה הוכחתי כדברי הכ"מ בפ"ז ה' י"א וז"ל כ' הרב המגיד שכדברי רבינו נראה מן ההלכות.

ואני אומר שמדקדוק דברי הרי"ף נראה שאסור אלא כמ"ש הרא"ש וכו'. והוא כשיטת הראב"ד ע"ש.

ואמנם במ"ש ע"כ מוכח מסוגין דשיטת הרי"ף כהראב"ד דליתא לחלק דהא המקשן והיינו אוקימתא ראשונה דרצה לומר דפלוגתייהו אי מותר להשתמש תחת הקורה או אסור. וא"כ קשה האיך מצי לומר דאביי סבר אסור להשתמש והא לקמן סבר דמותר וצריך לחלק להמקשן בין פתוח לר"ה או לכרמלית וכמ"ל וע"ז משני הש"ס לא דכ"ע סברי מותר להשתמש.

וע"כ דקאי אפ"ל בפתוח לכרמלית. דבפתוח לר"ה המקשן נמי מודה דכ"ע סברי מותר אע"כ דתירוצו אפ"ל בפתוח לכרמלית.

והיינו כרבא לקמן דמחלק רק גבי לחי אבל בקורה לית חילוק וכהראב"ד. וכיון דהרי"ף פוסק בזה כר"י כמ"ש הרא"ש.

ולהתרצן אפ"ל בפתוח לכרמלית שרי וכהראב"ד: דף ה ע"א גמ' ואב"א דכ"ע היכר של מטה כהיכר של מעלה והכא בגזירה שמא יפחת קמיפלגי ויש לדקדק הא לאביי דסבר דצריך ד' הוי ההיכר של מטה יותר משל מעלה דמשום שמא יפחת הוא דקבעי ד' ולמה לו לומר דהיכר של מטה וכו' ואפשר לומר דנ"מ דכשנפחת מעט מאותן ארבעה אם אמרינן מגוף הדין צריך ארבעה צריך לתקן משא"כ אי אמרי' מן הדין א"צ רק טפח להיכר של מטה כלמעלה אלא דמשום גזירה שמא יפחת בעי ארבע א"צ לתקן רק אם נפחת יותר מטפח אז עכ"פ בעינן כהיכר של מעלה: אמר אביי מנא אמינא לה דאמר רמי ב"ח אר"ה לחי הבולט מדופנו של מבוי וכו' ופירש"י לתוך רוחב המבוי ולא נעשה לשם לחי.

אלא הוציא בנינו בפאת ביתו כדרך שעושין משום חיזוק ויש לדקדק אמאי מפרש רש"י הכא הך מימרא דר"ה. ה"ל לפרש לקמן אגופא דמילתא דר"ה.

דהכא מייתי רן להקשות אר"י ונראה דרש"י כתב זה ליישב קושית תוס' ד"ה לחי הבולט וכו' ואביי הוה מצי לאתויי נמי מהתם וברא"ש מבואר יותר דטפי ס"ל לאביי לאתויי מההיא דלקמן משום דר"י גופא אמר כו עיי"ש ועיין ברי"ף דפסק כאביי ואע"ג דר"י רבי' הוא משום דסוגיין כאביי דמשך מבוי ד' אמות.

אמנם אי הלכה כאביי גבי לחי העומד מאליו כשיטת רש"י בלא זה נמי ע"כ דהלכתא כאביי. רק לשיטת ר"ת דאין הלכה כאביי גבי לחי העומד מאליו צריכין אנו לטעמא דרי"ף ועיין ברש"א שהקשה אתירוץ ר"י דפתח ליה בק"ז.

וז"ל ואע"ג דלא הוי השתא רוחב המבוי ד' כ"א בתחלת המבוי וכו' אין לחוש עיי"ש ולכאורה קשה. אי לחי משום מחיצה באמת אמאי אין לחוש, הא אין מחיצה בפחות מד' וכמ"ש רש"י לעיל ד"ה מ"ד וכו' וקיי"ל בכל דוכתא דמחיצה שאינה ראויה לדירה לאו מחיצה היא דאין רה"י לפחות מד' טפחים וצ"ל דר"י סבר לחי משום היכירא ושפיר אין לחוש.

ואין להקשות אפ"ה ליבעי ד"ט כדי שיהא דפנות המבוי מחיצות גמורות דאין מחיצה לפחות מד' וי"ל דשאר דופני המבוי אפ"ה לא הוי בתוך המבוי שיעור הכשר אפ"ה הוי מחיצות גמורות ממבוי ולחוץ לצד השני של הכותל דהוי מחיצות לד"ט. אבל בתוך המבוי משום לחי לא בעי ד"ט דהוא רק משום היכר.

רק אביי ע"כ סבר לחי משום מחיצה. דהא לשיטתו דלחי העומד מאליו כשר וא"כ אי לחי משום מחיצה, הסברא נותנת דיהא כשר.

דמה לי אם עשה לשם לחי או לא. סוף כל סוף הוי מחיצה ואי לחי משום היכירא ע"כ דלחי העומד מאליו פסול דאז אם לא עשה לשם לחי לא הוי היכירא לב"א דדרכו בכך שעושין משום חיזוק ואין לומר לפ"ז אמאי לא הקשה אביי לר"י בלא זה לדידך דאמרת שיעור מבוי ד"ט וא"כ ע"כ דרוחב פחות מד' מעט כדי שיהיה ארכו יותר על רחבו.

וכמו שפירש"י. וא"כ אמאי מוכשר המבוי בלחי הא אין מחיצה לפחות מד' טפחים וי"ל דשפיר ידע אביי דר"י ידחה אותו דהוא סבר לחי משום היכירא משו"ה אקשי ליה בראשו מברייתא דאין מבוי נותר בלחי וקורה עד שיהא בתים וכו' ולפ"ז אי אפשר כלל פתח בז' דאיה מקום הפצימין ותי' ר"י דפתח ליה בקרן זוית אבל לשיטת אביי לא תירץ כלל דסבר לחי משום מחיצה ואין מחיצה לפחות מארבעה"ולפ"ז י"ל דמאי דרמי אביי אח"כ מהך דרב"ח לאו עיקר קושיתו דשמעת מיניה דהכשר מבוי ד"א.

דהוה אסיק אדעתיה תירוץ ר"י דלאפוקי מתורת לחי עד דהוי ד"א למיהוי מבוי ד"ט סגי. אלא כונת אביי להוכיח דלחי משום מחיצה ולהחזיק קושיא ראשונה דהא ודאי דרבה איירי בלא נעשה לשם לחי.

דבנעשה לשם לחי לא גרע בריבוי בסתימתו כדפירש"י, ואפ"ה פחות מד' נידון משום לחי וסובר דלחי העומד מאליו כשר. וע"כ דלחי משום מחיצה וכמ"ל.

וא"כ קשה קושיא ראשונה אר"י מהך ברייתא דאין מבוי ניתר בלחי וקורה וכו' ואי בד' היכי משכחת לה. וא"ל כתי' ר"י דפתח ליה בק"ז.

דהשתא דע"כ לחי משום מחיצה הדרא קושית מהרש"א לדוכתא. דלא הוי האורך והרוחב ד"ט.

ואין מחיצה לפחות מד'. דסברת ר"י הי' אי לחי משום היכירא.

אבל השת' מוכח דלחי משו' מחיצ' וא"כ ע"כ דהכש' מבוי ד"א כאביי: והשתא מיושב קושית תוס' והרא"ש. דאביי הוי מצי לאתויי מההיא דר"י דלקמן והשתא א"ש.

דהוה ידע אביי לתרץ כתי' ר"י דלאפוקי מתורת לחי עד דאיכא ד"א. ובאמת זה ליתא כלל קושיית אביי רק כוונת אביי להוכיח דלחי משום מחיצה וכמש"ל.

וכ"ז נשמע שפיר מר"ה דהכא דאיירי בלחי הבולט שפיר הוכיח דע"כ איירי בלחי העומד מאליו. אבל מר"ה דלקמן דאיירי בלחי המושך כתבו התוס' ד"ה פחות מד"א דאיירי אפי' עשה לשם לחי וא"כ לא הוה אביי מוכיח מידי דלחי משום מחיצה ומד"א נידון משום מבוי דאמר לקמן לא הי' רוצה להוכיח כלל דידע שפיר מתירוצו לאפוקי מתורת לחי.

והש"ס דמשני הכא לאפוקי מתורת לחי אע"ג דאביי נמי ידע מיניה י"ל דהש"ס צריך לפרש לנו אליבא דר"י כי היכי דלא תיקשי מגופא דמימרא דר"ה דאמר ד"א נידון משום מבוי וא"כ נשמע דהכשר מבוי ד"א כדפירש"י וא"כ היא היא כונת רש"י ולא נעשה לשם לחי וע"כ דאיירי כן דאי בנעשה לשם לחי לא גרע בריבוי בסתימתו.

וכמ"ש רש"י לקמן ע"ב. אע"כ דלחי העומד מאליו כשר.

ולחי משום מחיצה. וליכא לתרץ כתי' ר"י לעיל דפתח ליה בקרן זוית דאם כן תקשה קושית הרש"א.

ותירוצו ליתא אי לחי משום מחיצה ודו"ק: רש"י ד"ה והאמר ר"נ וכיון דאמרת ארכו ד' כשר הרי רחבו ד' חסר משהו וכו'. ע"ש ברש"א שהקשה למה לא מפרש רש"י בפשיטות דאה"נ רחבו ד' דאי אינו רחב ד' א"צ לחי כמו"ש התוס' ד"ה ואי בארבע' וכו' ואפי' רחבה ד' אין מקום פצימין לעמוד כפי' רש"י לעיל ד"ה ואי אמרת וכו' ותי' דגבי רחבו אפשר שהפצימין עומדין בב' צדי האורך מן הצד ע"כ.

ודבריו תמוהים דאפי' אי נימא שהפצימין יכולין לעמוד מן הצד עכ"פ ב' חצירות צריכי להיות במבוי דמיעוט חצירות שתיים וזה אי אפשר ברחבה ד' והדרא קושית הרש"א לדוכתא עוד קשה בדברי רש"י ד"ה ואי אמרת מכדי מיעוט חצירות שתיים וכו' למה נקט רש"י דוקא בקושית הגמ' מיעוט חצירות שתיים ולא מקודם כשהגמ' מביא עיקר הדין דאין מבוי ניתר וכו' דבשלמא אי רש"י הוה מפרש לעיל בדברי ר"נ דאיירי ברחבה ד' כקושית מהרש"א א"ש דלהכי נקט רש"י בקושיא מיעוט חצירות שתיים כדי שיתפרש דברי המקשן.

ואי בארבעה היכי משכחת לה. פ"י דאפי' אי איירי שהפצימין מן הצד לא משכחת בב' חצירות משא"כ אי רש"י לא הי' זוכר מזה כלל והי' אומר דמבוי סגי בחצר א' ולא הוה מקום להמקשן להקשות.

הא מצינן חצר א' ברחבה ד' שהפצימין הם מן הצד. אבל השתא באמת שרש"י מפרש רחבה ד' חסר משהו קשה מ"ש רש"י שוב מיעוט חצירות שתיים וצ"ע: ע"ב גמ' אי דמוקי ליה בהדיא אוסופי הוא דקא מוסיף עלי', פ"י בודאי בשאר לחיים הנעשים לדפנות מינכרא דע"כ לשם לחי נעשה דהא חזינן ומינכרא דהלחי הזה לא לשום דבר נעשה.

אבל אם יוסיף על הני ד' אמות לא מינכרא מילתא שיסברו דהני ד' אמות והך הוספה להצטרפות שלו עשה זאת ולא לשום לחי תוס' ד"ה אינו דין שיהא ניתר וכו' דכיון שאינו יכול ללמדו בק"ו ה"נ ל"ל תוכיח הקשה מהר"ם וליפרוך מינה פירכא וכו' דהא פרצותו בעשר נמי ליכא למילף בק"ו כמ"ש בדבור שאח"ז ואפ"ה פריך הגמ' פרכא כו' ע"ש ולכאורה הי' נראה לתרץ דהכי פ"י הגמ' מה לחצר שכן פרצותיו בעשר ר"ל דכי אתית למילף מגריעותא דחצר שאינו ניתר בלחי למבוי יש להשיב מה לחצר דלעולם חצר הוא מעולה ממבוי והא דאינו ניתר בלחי מטעם שפרצותיו בעשר אין ניתר בלחי משהו.

משא"כ אם הש"ס הי' פריך כקושית מוהר"ם לא אתי שפיר כמ"ש דמה שאין ניתר בלחי מאחר שניתר בפס ד' זה אינו חסרון אדרבה הי' לו להתיר בלחי שהוא קיל טפי. אמנם במ"ש תוס' ד"ה שפירצתו וכו' דאיכא למימר פרצה עשר תוכיח עכ"ל נסתר כל מש"ל דהא מהשתא לא נוכל לומר כתירוץ התוס' הנ"ל דלעולם חצר היא מעולה ז"א דהלא השתא קיימינן שלא יעשה ק"ו מחצר וא"כ שפיר קושית מוהר"ם.

דף ז' ע"ב רש"י ד"ה כאן שעירבו וכאן שלא עירבו וכו' משו' רבותא דחצר נקט דאע"ג דרבים נכנסין לזה וכו' עכ"ל ויש להקשות בממ"נ אם זה דבקעי ביה רבים היא סברא טובה לפי דעת המקשן לא פריך מידי קשיא דרב אדרב בתרתי דלמא הכי אתי רב לאשמועינן ונפרצה חצר כנגדו וכו' ר"ל דאעפ"י שהיא מפולש לרה"ר אין המבוי נאסר בפילוש.

רק המבוי נאסר מנפרץ במלואו לחצר כי הפילוש אינו אוסר במבוי לזה לא קשיא דברי רב אהדדי ולא אפשר לומר שזה אתי רב לאשמועינן אדנקט חצר שנוכל למיטעי באידך גיסא שפילוש אוסר עדיף הוה ליה למינקט ברחבה שכלה מבוי לתוכה א"צ כלום ובודאי נשמע שפילוש אינו אוסר ונשמע נמי במבוי שכלה לחצר אסור משום פרוץ במלואו.

כי היכי דאנן מוכיחין השתא מדרב יוסף דאמר משמי' דרב יהודה במבוי שכלה לתוך רחבה. ולא יכול לבא לכלל טעות יש לומר דלכך לא רצה רב לנקוט דינו ברחבה שלא נטעה אם המבוי נפרץ לחצר ונפרצה כנגדה בר"ה אפי' כי עירבו המבוי דתו ליכא חשש מה שנפרץ לחצר מ"מ העולם אתי למיטעי מאחר דכותל ר"ה נפרץ לחצר המבוי נאסר מהחצר דבקעי ביה רבים.

ומשום טעות זה נקט חצר ואתי לאשמועינן דאין המבוי נאסר משום פילוש כי אם מנפרץ במלואו א"כ. לא פריך מידי קשיא דרב אדרב.

ואם נאמר דסברה זו טובה. וגם נאמר דלא רצה המקשה בסברה וזו לא משני הש"ס מידי דנקט נפרצה חצר כנגדו משום שריותא דחצר דאע"ג דרבי' בוקעין וכו' ונראה דודאי גם הס"ד סבר הש"ס דבחצר בקעי בי' רבי' הוא סברא מעליותא ואפ"ה המקשן פריך שפיר שהי' מדייק הלשון בדברי רב שכתב סתם ומבוי אסור.

משמע דאפ"י ע"י העירוב אסור המבוי ולהכי הוכיח שטעם דרב הוא דנאסר מפולש ולא אתי לאשמועינן דאין המבוי נאסר משום פילוש רק מה שנפרץ לחצר דא"כ תשתרי ע"י עירוב. ופריך המקשן שפיר והמתרץ השיב דאיירי בלא עירבו ולהכי נאסר המבוי משום שנפרץ לחצר ונפרצה חצר כנגדו אתי לרבותא כפי' רש"י שם תוס' ד"ה דאי דרב וכו' ולא נקט חצר מכלל דבחצר יש בו עוד איסור וכו'.

והק' המהרש"א דמשמע דאי הוה נקט חצר לא הוה משמע שיש עוד איסור אחר וזה אינו לפי עיקר תחילת קושיתן. שאם נקט חצר כ' התוס' וליכא למימר דאסור משום מפולש ומשום שנפרץ במלואו ולא עירבו ויש ליישב בדוחק עכ"ל: ואפשר ליישב קושיתו דה"פ דהתוס' ולא נקט חצר וכו' דאם אתה נקט בדבריך חצר יכול לומר דנפרץ במלואו נמי אסור ולאידך גיסא נוכל לומר דנפרץ במלואו מותר ומזה לא נוכל למידק ומזה לא מצי למידק דע"כ נפרץ במלואו הוא אסור דאל"כ למה נקט חצר ז"א דאי הוה נקיט חצר נמי נוכל לפרש דנפרץ במלואו הוא מותר ולעולם עדיף לנקוט רחבה מבחצר: דף ח' ע"א רש"י ד"ה בנראה מבחוץ וכו' הואיל ואינה רגילה בו כו' עכ"ל יש להקשות דא"כ קשיא דרב אדרב בתרתי לענין פילוש ולענין נפרצה לחצר ובודאי לענין פילוש ניחא אבל מה שמקשה הש"ס מדיוקא משתמעי דאם נפרצה לחצר אסור ז"א דהא לעיל פירש"י כלה לרחבה משמע מתחלה היה פתחה לרחבה והרגילה א"צ כלום.

ובאמת ברייתא בכלה לחצר הוה מוכח דאסור מאחר דרגיל בכך. אבל בנפרצה לחצר דאינו רגילה אפ"י בחצר מותר והיכי מקשה הגמ' דרב אדרב לענין נפרצה לחצר ויש לומר דאם אמרת דנפרצה לחצר מותר א"כ היה קשה לרב יהודה דאינו אוסר משום פילוש אמאי נקיט בכלה לרחבה לאשמועינן דפילוש מותר הוה ליה למינקט בנפרצה לחצר ונפרצה חצר כנגדו נמי מותר משום פילוש א"ו מוכח דנפרצה לחצר אסור אפ"י אינה רגילה וא"ש דקשה דרב אדרב בתרתי: תוד"ה בעירבו קמיפלגי וכו' והא דלא משני דר"י איירי בכלה לרחבה באמצע ורב איירי בכלה לצידו וכו' וצ"ע דהיכי יכול לאוקמי דברי רב בכלה לצידו אמאי קאמר חצר מותרת והאנן קי"ל [דף י"ב] דאין חצר ניתר אא"כ יש לו פסין משני צדדים לר"מ ובכלה לצדו הא אין לו אלא פס אחד אמנם לפי מאי דקאמר הש"ס לקמן (דף י' ע"א) דרבי סבר דחצר ניתר בפס אחד אפשר דרב סבר כרבי דדוקא ר"נ אמר שם דהלכה כר' אליעזר והוא כדברי ר' אבל רב קאמר מודים וכו' ע"ש.

ע"ב רש"י ד"ה גדל כו' וראשיהן פתוחין לר"ה וכו' הנה מהרש"ל מיישב דבריו של רש"י ע"ש. אבל עקר מלתא דרש"י שמפרש ששני ראשין פתוחין לר"ה נשאר בתימה מהיכן יצא לרש"י זאת דלמא רק פתח אחד פתוח לר"ה וצ"ע: דף י"א ע"א גמ' ת"ש מבוי שגבוה וכו' ואם יש לו צורת הפתח א"צ למעט.

וקשה לי לפ"ז על הגמ' דלעיל (דף ג' ע"א) דפריך דלא תיהני אמלתרא בגובה שיהא דומיא דהיכל לפרוך הגמ' באותו ענין שהתחיל בצורת הפתח דלא תיהני צורת הפתח בגובה אלמא תניא מבוי שגבוה וכו' ואם יש לו צורת הפתח א"צ למעט ואפשר דבמאי דקאמר רב אתניי' צריך למעט בהביא הש"ס לעיל והיינו אמתני' דבסמוך מבוי שהוא גבוה מכ' וכו' והרחב מעשר וכו' ואם יש לו צורת הפתח א"צ למעט.

וע"ז קאמר רב אתניי' צריך למעט וא"כ כי היכי דבצורת הפתח ברוחב אתניי' צריך למעט ה"נ בגובה בצוה"פ אתניי' צריך למעט משו"ה מקשי רק מאמלתרא ולא מצוה"פ תוס' ד"ה. חצר שרובה פתחים וכו' מב' צדדין מודה רב דמהני צוה"פ דאמר' לעיל הלכה כת"ק ע"כ.

ויש לדקדק לפי מה שהקשה מהרש"א על תוס' ד"ה ולחי וקורה מכאן וכו' וז"ל ומיהו ק"ק ברייתא לרב דס"ל צורת הפתח לא מהני ברוחב מעשר ותירץ הריטב"א דהאי עושה צורת הפתח דהכא איירי ע"י מיעוט לעשר ואח"כ עושה צוה"פ עכ"ל. ולפ"ז מאי מדייקי התוס' דלמא להכי מהני לעיל צורת הפתח בשני צדדין דאיירי שהי' ממעט עד שלא תהא פרוץ מרובה.

כי היכי שהי' ממעט מעשר כתי' הריטב"א. ואפשר לומר דבכה"ג שהוא מיעוט פרוץ ונמי מעוט מעשר אולי לא בעינן צוה"פ אעפ"י שהוא מפולש.

וע"כ מדבעי צוה"פ איירי שלא הי' ממעט מפרוץ. ובאמת מהני צורת הפתח בפרוץ מרובה משני צדדין: ע"ב תוס' ד"ה הכא ביותר מעשר ול"צ לשנויי לר"ל הא דידיה והא דרבי' לעיל כדמסיק התם על גבן וכו' הוה מצי תוס' לפרש דלריש לקיש לא צריך לשנויי הא דידיה אלא נטרי עד הכא במסקנא דמלתא שהש"ס משני לר"י: דף י"ב ע"ב תוס' ד"ה הב"ע דאית לה וכו' דמיירי בחצר שנפרצה בע"ש וכו' וקאמר הב"ע דאית ליה גידודי ולהכי מטלטלין בשבת הואיל והותרה הותרה עכ"ל.

וכ' מהרש"א וז"ל וצ"ע אמאי לה מוקים לה בפשיטות בדליכא גידודי ונפרצה בשבת והמים באו בשבת ולהכי מטלטלין בשבת הואיל והותרה. אבל לגבי מים שבאו בשבת לא שייך הואיל והותרה הותרה עכ"ל ויש לתרץ עפ"י מה דקי"ל באו"ח סי' שע"ד סעיף ב' חצר שנפרצה בשבת לרשות הרבים או לכרמלית אסור.

וכתב המ"א הטעם דלכרמלית אסור. כיון שאין המחיצות קיימות עכ"ל.

ומעתה אפשר לומר במה שהגמ' מוקי בדאיכא גידודי ונפרץ בשבת. דלהכי מותר לטלטל כיון דמחיצות קיימות משא"כ אי הוה מוקמינן בדליכא גידודי ונפרץ בשבת.

כקושית מוהרש"א הוה קשה היכי מותר לטלטל הא לשון ים הוא ככרמלית ובנפרץ לכרמלית אסור לטלטל, בדלא, קיימי מחיצות כקושית המ"א אלא אי קשיא הא קשיא. דאמאי לא מוקי תוס' בנפרץ מע"ש ולא בשבת וג"כ בדאיכא גפופי ובכה"ג הוא מותר כיון דאיכא מחיצות.

וי"ל דהתוס' אשמועינן רבותא טפי דאפי' נפרץ בע"ש רק נשאר גידודי הותרה כיון דגידודי נקרא מחיצות וכעין זה כ' מהר"ם: דף י"ג ע"א תוס' ד"ה על זה ועל זה נחלקו

לא שייך למימר הכא טעמא דב"ש וכו' כ' הרש"א הא דלא קשיא להו לעיל מיניה שאמר ר' ישמעאל לא נחלקו בפחות מד' אמות וכי טעמא דב"ש אתי לאשמועי' די"ל דלא קשיא להו וכי טעמא דב"ש בהא דמודו ב"ש וב"ה ע"ש ולולי דברי מהרש"א אפשר לומר דר"י דקאמר לא נחלקו בפחות מד' אמות זהו לאו טעמא דב"ש אלא טעמייהו דב"ה אשמועי' דה"א דב"ה סבר דפחות מד' אמות א"צ תיקון וכמו דס"ד לרשב"ג דב"ש וב"ה לא נחלקו בפחות מד' אמות וא"צ תיקון כלום: דף י"ד ע"א תוס' ד"ה אתני' רחבה ובריאה וכו' ומיהו קשיא כיון דגם דברי רבנן מהפך הו"ל למימר מלתיה ארבנן וכו' ואין לומר דרב יהודה הי' מתני' לרבנן ולר"י א"צ בריאה ואהדר ליה רב אתני' בדברי ר"י רחבה ובריאה.

דאפשר לומר דזה המשנה לא נשנית כמו שסבר ר"י מקודם שהגי' דרבנן סברי רחבה ובריאה ולא כמו דאתני' לי' באמת. בא"ד והשתא פריך לר' אלעאי דמסתמא כרבנן אתי.

הק' המהרש"א דלמאי דמתני' מעיקרא לפי' ר"ת אע"פ שאינה בריאה בדברי רבנן תקשה ליה מדר' אלעאי דאיהו רחבה ד' קאמר ובמתני' תני' לרבנן דידיה שתהא רחבה טפח ויש ליישב עכ"ל ואפשר לומר דאי לאו דהגמ' משני אתני' כו' לא הוה ק"מ דאמינא דהא רב לא מצי אמר כרבנן לחוד דאמרי רחבה טפח ולא כר' יהודה לחוד דסבר רחבה ובריאה והוכיח דרב אתא לעשות פשר ביניהם.

ונקט מילתא דרבנן רחבה וכו' ולא כרבנן דאמרי טפח אלא רחבה ארבע, משא"כ השתא דמסיק הש"ס אתני' בדברי רבנן רחבה ובריאה מקשי שפיר דס"ד מדנקט ר"י במתני' רחבה ולא נקט סתם אעפ"י שאינ' בריאה ונשמע נמי דצריך רחבה טפח אעפ"י שאינה בריאה. כיון דקאי על רבנן.

ומשו"ה הוכיח המקשן דלהכי נקט ר"י רחבה להראות לנו הא דלא ידעינן מדברי רבנן דהיינו ארבע וע"כ "כ כר"י לא מצי אתיא האי דר' אלעאי דאל"כ הל"ל סתמא הלכה כר"י. דהא לפי הנחתו דלעיל.

המקשן ס"ד דר' יהודה קאמר רחבה ארבע ומדברי ר' אלעאי משמע דמחדש ד"ז מנפשי' אלא הי' מוכיח דר' אלעאי קאי מסתמא כרבנן ומקשי הגמ' שפיר הא רבנן סברי אתני' רחבה ובריאה. ומשני רחבה ארבע שאני ור' אלעאי אתא לאשמועינן פירושו כרבנן.

ור' יהודה סבר רחבה טפח ולא מדייקי בת' האי לישניה רחבה: ואין להקשות מדקאמר ר' יהודה כל שיש בהקיפו וכו' ע"כ הוא סבר רחבה טפח והאיך ס"ד לומר רחבה. דאפשר לומר דלשעורא בעלמא נקט ובזה נשמע לר"י דצריך רחבה ד' צריכין היקפו י"ב טפחים: דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה אימא סיפא כל שהוא שלשה וכו' ולרשב"ג אפי' יותר ממלואו אין בכך כלום כיון דליכא ד' כלבוד דמיא ע"כ.

וקשה לפ"ז מאי משני רבא מדסיפא רשב"ג רישא נמי רשב"ג משמע דסיפא בודאי אתי כרשב"ג ורישא הוא אידי הא כמו שצריך לשנויי ברישא דלמטה הוי מחיצה שהגדיים בוקעין בה. הכי נמי צריך לשנויי בסיפא דאל"כ לא מצי אתי אליביה כמו שמפרש תי' דרשב"ג אפי' יותר ממלואו אין בכך כלום וי"ל דה"ק רבא מדסיפא אתי כרשב"ג ולא כרבנן דרבא לא ניחא ליה בהאי סברה מה דהי' משני אביי דכל למשרי ד' משא"כ

ברישא לא מוכח כרשב"ג דהא מצי קאי לרבנן אפי' בלאו הא תירוצא פרק שני דף כ"ב ע"א תוס' ד"ה והאר"י ירושלים וכו' שאני ירושלים כיון שהיתה רחבה ט"ז.

ע' מ"ש רבינו המחבר בס' דורש לציון דרוש י"ג (דף ע"ג) תי' על קושית מהרש"א דהכא: דף כ"ג ע"א בתוס' בד"ה ובלבד שיהא כו' ור"י גופיה קאמר לעיל גבי פסין עד בית סאתים עכ"ל הקשה המהרש"א דלמא בפסין דליכא מחיצות גמורות החמיר ר"י ע"ש וכתב עוד ובגליון לקמן (דף כ"ד ע"ב) ד"ה לא אמרן כתבו לסתור דברי תוס' דהכא דיש לחלק בפסין ע"ש מה שמיישב בדוחק ול"נ דבאמת ליכא סתירה דודאי לתירוצם יש חילוק כדמשני הגמ' אלו מחיצות ואלו פסין אמנם התוס' ה"ק דע"כ לא סגי בשומירה ביותר מבית סאתים לריב"ב.

דאל"כ הוה קשה לרבנן דאמרו לו לר"י אי אתה מודה בדיר וכו' הא הם לא אסיק אדעתיהו משנויא אלו מחיצות ואלו פסין טפי הוה להם לאקשוויי ר' יהודה גופיה אהדדי דקאמר אפי' אין בהאלא בור וכו' משמע דלר"י נמי אין חילוק בין סאתיים ליתר ומדלא השיבו רבנן הכי לר"י הוכיחו תוס' לרבנן דע"כ לר"י בי"ב אין שום היתר ביותר מבי"ס: ע"ב גמ' איכא בינייהו וכו' ע' מהרש"א ד"ה ובלבד וכו' ומצינן למימר דפליגי בדבר מועט כו' ולר"ע דלא איירי פי' לדבריו דודאי אם אומר דלא פליג ר"ע בדבר מועט צ"ל דיותר מבית סאתים נמי סגי בשומירה דאל"כ הוה לר"ע שלשה דינים בשלשה משהוין.

שם במהרש"א דמ"ה איצטרך וכו' וליפרוך ר"ע היינו ר"י ב"ב ור"י ב"ב היינו ת"ק דאמרו לו עכ"ל. וקשה דהא איכא חילוק בלא דבר מועט צריך לר"י ב"ב מוקף לדירה ולר"ע ולת"ק לא צריך מוקף וצ"ע: פרק שלישי דף כ"ו ע"ב גמ' אבל יין ע"ג קנקנים אימא לא.

יש לדקדק אמאי לא קאמר בפשיטות אבל תמד משהחמיץ לא. ויין ע"ג קנקנים מצי למילף מדבילה קעילית וי"ל דאי הוה נקט הכי אזי לא נוכל למילף ג"כ תמד משהחמיץ לא.

שהייתי אומר דבילה קעילית נמי מצי למילף מיין ע"ג קנקנים והוה מוכחינן דע"כ שכר אתי לאורויי על תמד משהחמיץ. דאל"כ אמאי כתיב שכר ואתי למיטעי בתמד משהחמיץ.

לכתוב יין ללמוד דבילה קעילית ולא אתי למיטעי תמד משהחמיץ אלא מדכתיב בשכר ע"כ הוה מוכח דאתי לתמד משהחמיץ לפ"ז לא הוה מצי הש"ס לומר דתמד משהחמיץ לא כנ"ל ולהכי נקט יין ע"ג קנקנים אימא לא וממילא ידעינן דה"ה תמד משהחמיץ: דף ל"א ע"ב תוס' ד"ה כאן בעירובי תחומין וכו' ועוד לפי' משמע דאי הוה אלים למיקני לא הוה מהימני וכו' לכן נראה וכו' ונראה לתרץ דבאמת מודה רש"י דלא מהימני ליה והא דלא מפרש כפי' תוס' ולא הימנוה רבנן ולא הוי עירוב אם לא בעומד ורואהו נ"ל דהי' קשה ליה קושית מוהר"ם שהק' על הא דמשני הש"ס בעומד ורואהו דליפלוג וליתני בדידה בין עומד ורואהו לאינו עומד ורואהו ואמאי נקט מתני' ואם אמר לאחר לקבלו ממנו ע"ש ולהכי נקט רש"י דמקטן לא אלים למיקני אפי' בעומד ורואהו אלא אם אמר לאחר לקבל ממנו בזה מהני בעומד ורואהו כדמשני הש"ס.

ולק"מ "מ קושיות מהר"ם דלפירש"י לא מהני באמת בקנין לחוד עומד ורואהו מטעם דלא אלים למיקני: הנה עירובי תחומין חמיר יותר מע"ח בכמה דברים ויו"ט במחנה פטורים מע"ח וחייבים בע"ת מ"מ במהות העירוב ע"ת חמיר דבעינן פת. אבל בעירובי תחומין דינו כשתופי מבואות.

ומערבין בכל דבר. והטעם דע"ח בעי פת היינו משום שהוא משום דירה.

ודירתו של אדם אינו אלא במקום פתו. וכמבואר ברש"י בפ' הדר (דף ע"ב).

ולפי זה נוכל לומר ג"כ דדוקא פתו יוכיח. שיש בו ע"ת ואין בו עירובי חצירות.

וכמו כן הראוי לו בעצמו. משא"כ ישראל בתרומ'.

ובאמת בסי' שס"ו ששם איירי מע"ח שם לא נזכר דבר רק בסי' שפ"ו סעיף ח' גבי שיתוף מבואר זה. וכן בסי' ת"ט בע"ת שם סעיף ז' מבואר בכל דבר שמשתתפין בו מערבין בו ג"כ ע"ת: אמנם מדברי הרי"ף בפ"ק דביצה שהביא ראייה שע"ח נוהג ביו"כ ממה שאמרו ב"ה לב"ש שמערבין לגדול ביו"כ.

א"כ מוכרח מדברי הרי"ף דגם ע"ח מערבין בתרומה ובגוף הדין של הרי"ף אם עירוב והוצאה ליוה"כ או לא. נ"ל מדתנן בפ"ד דר"ה יו"ט של ר"ה שחל בשבת וכו' ולמה נקט ר"ה ולא נקט ג"כ של יובל אם חל בשבת אלא ודאי כיון שהטעם משום שמא יעבירונו א"כ לא היו יכולים לגזור ביובל דא"כ בטלה לה תקיעה דיובל בכל השנים.

וכמ"ש מוהרמ"פ דלכך לא אמרי משום שמא יתקן כלי שיר. עיין במג"א סי' תקפ"ח ס"ק ד'.

ולפי זה מוכח דיש איסור הוצאה ביוה"כ. ואמנם לפי מ"ש הר"ן דמשום הך גזירה לא היו מבטלין מתקיעה רק משום דלא בקיאין בקביעה דירחא א"כ בלא"ה לא היה קשה מיובל דכבר היו יודעים קביעת החודש: אך לכאורה תמוה על הרי"ף ממה דאמרינן בעירובין (דף ל' ע"ב) כמאן דלא כחנניא דתניא חנניא אומר כל עצמן של ב"ש לא היו מודים בעירוב עד שיוציא מטתו וכל כלי תשמישו לשם.

והדבר יפלא דלמא פלוגתא דב"ש וב"ה הוא בעירובי חצירות אלא ודאי שעיקר ההוכחה ממערבין ביוה"כ וביוה"כ ליכא עירובי חצירות ודלא כהרי"ף ואף דלב"ש ודאי יש עירובי חצירות אפילו ביו"ט כדמוכח בביצה (דף י"ב ע"א) וק"ו ביוה"כ. מ"מ ודאי מדב"ה אמרי לב"ש אי אתם מודים שמערבים ביוה"כ ולב"ה ע"כ היינו תחומין והשיבו ב"ש אבל מכלל דס"ל לב"ש עירובי תחומין והיינו דלא כחנניא: ואפשר לומר דעל כרחק בתחומין מיירי דהרי קאמר לנזיר ביין וע"ח בעי פת ואף דלב"ש גם עירובי חצירות לא בעי פת דהרי ר"א שמותי הוא.

וקאמר (בדף ע"ח) במשנה דבכל מערבין חוץ מן המים והמלח ור' יהושע פליג וסבר פת הוא עירוב מ"מ מדב"ש נשמע לב"ה דקאמר מערבין ביין מכלל דבתחומין איירי ועל זה קאי ב"ש: צל"ח ראש השנה דף ב ע"א דתנן שטרי חוב המוקדמין וכו' לכאורה יש להקשות הא הך מתניתין היא בפ"י ממס' שביעית, ושם דין פרוזבול הוי תחלה שהמוקדם כשר ומאוחר פסול וה"ל לר"ח לומר לפרוזבול דתני שם ברישא דמתניתין,

וי"ל דזה שמונין למלכים מניסן הוא מימי קדם שהרי מביא ראייה לקמן מקרא דשלמה המלך וע"כ צ"ל דזה היא לשטרות דהא הלל הזקן תיקן פרוזבול, וקודם לזה בימי שלמה עדיין לא היה פרוזבול כלל אך קשה לקמן בגמ' (דף ח' ע"א) דקא מפרש ר"פ בא' בתשרי ר"ה לשנים למאי הלכתא לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמין פסולים כו לפ"ז קשה למה לא נקט לפרוזבול והא דמונין למלכי אומות מתשרי יכול להיות שנתקן אחר שתיקן הלל דין פרוזבול.

ואף שהגמ' מביא בדף ג' ג"כ קרא דברי נחמיה בן הכליה וכו', הרי דהא דמונין למלכי אומות מתשרי ג"כ תקנה קדמונית היה קודם הלל. זה אינו.

דמהך קרא דדברי נחמיה אינו מוכח אלא דלא מנינן למלכי אומות מניסן דמדקרי לכסליו שנת עשרים וקאי בניסן שלאחריו וקרי ליה ג"כ שנת עשרים מכלל דלא מנינן למלכי אומות מניסן. ואפשר דהיו מונין למלכי אומות לכל מלך ומלך מיום שעמד.

רק שבמתניתין תני דבא' בתשרי ר"ה לשנים ומפרש ר"פ לשטרות ואפשר שזה היה תקנה לאחר שתיקן הלל פרוזבול וא"כ שפיר היה יכול לומר לפרוזבול דתני שם במתניתין ברישא: ונראה ליישב בזה מה דמתרץ הגמ' (דף ח') ר"ח קרא אתי לאשמעינן מאי מתרץ בזה הא אכתי קשה מאי אתי ר"ח לאשמעינן הא סוף סוף מתניתין היא דתני ברישא דניסן ר"ה למלכים ואח"כ תני בא' בתשרי ר"ה לשנים וע"כ הא באומות והא במלכי ישראל א"כ מאי חידש לנו רב חסדא ולפי הנ"ל יש לומר דכך מתרץ הגמ' רב חסדא קרא אתי לאשמעינן דמתניתין לא ידענו אימת תיקנו שיהיה תשרי ר"ה למלכי אומות דמקרא דדברי נחמיה לא ידעינן אלא דלא מני למלכי אומות מניסן ויכול להיות דמני להו מיום שעמדו למלכות ואתא רב חסדא לאשמעינן דהך תקנה דמונין למלכי אומות מתשרי ג"כ קדמונית היא וגם בימי נחמיה היה כן דהתחילו למנות שנת מלכי אומות מתשרי, ולפ"ז שפיר קאמר ר"פ לשטרות ולא אמר לפרוזבול דכיון דבימי נחמיה כבר היו מונין למלכי אומות מתשרי ע"כ לאו משום פרוזבול היה כן דהא עדיין לא היה פרוזבול וע"כ משום שטרות התקינו שיהיו מונין מתשרי אך לפי האי איבעית אימא דקאמר דר"ח כר"ז מתני לה ובאמת לא קאמר לר"ח דקרא אתי לאשמעינן הדרא קושיא לדוכתא למה לא קאמר נפקא מניה לפרוזבול ומנא ליה דהך תקנה דמונין למלכי אומות מתשרי היה קודם תקנת הלל בדין פרוזבול ונראה לי לתרץ לשיטת רש"י דמפרש דהתקנה שיהיה יום קבוע לשנת המלך היה משום חשש מוקדמין לידע בשטר שנכתב שלא בזמן הלואה אי מוקדם הוא או מאוחר הוא, ע"כ האי חששא הוא רק בשטרות אבל בפרוזבול ליכא למיחש למידי.

דהנה הרשב"א בחידושיו הקשה דהך מתניתין דשטרי חוב המוקדמין פסולין לא היה צריך להביא כלל, דהרי בלא"ה ע"כ צריך לידע אם תמוז קודם לכסליו להבחין אם זמנו של שטר הלואה הנכתב בתמוז הוא קודם לשטר מקח של הלוקח הנכתב בכסליו והרשב"א מתרץ דלאו בשביל פסול המוקדמין והכשר המאוחרין מביא הך מתניתין אלא בשביל דין מוקדמין ומאוחרין כלומר טריפת הלקוחות מחמת שטר מוקדם מהם או מאוחר מהם דדין מוקדם ומאוחר אינו אלא מחמת טריפת הלקוחות ע"ש ברשב"א.

אמנם שוב זה הוא דחוק מאד דלמה מביא כלל משנה זו ואי משום שמהך משנה שמענו שמלוה בשטר גובה מנכסים משועבדין שאם לא היה טורף ממשעבדי לא היה לנו נפקותא בקדימת הזמן. היה לו להביא משנה דשלהי מס' ב"ב דתני שם בהדיא המלוה את חבירו בשטר גובה מנכסים משועבדין.

ואפשר לזה כיון רש"י ז"ל בד"ה דתנן במס' שביעית וכוונתו דלכך מביא הך מתניתין ולא מביא משנה דב"ב הואיל ומשנה זו שנויה במס' שביעית שהיא בסדר זרעים שסדר קודמת לב"ב שהוא בסדר נזיקין: אך כל זה הוא דוחק דאף שמס' שביעית היא קודמת אפ"ה ה"ל להביא הך משנה דב"ב דשם תני בהדיא שמלוה בשטר גובה ממשועבדין ולא ה"ל להביא משנה דמס' שביעית דשם לא נתפרש טריפת הלקוחות אלא שמוכח מניה דאל"כ למה פסול שטר מוקדם וליישב זה נראה להקדים דרש"י בד"ה שט"ח המוקדמין וכו' כתב לפיכך קנסוהו מלגבות בו ולא יגבה אפילו מזמן המלוה עכ"ל ולכאורה דברים הללו אינן צריכין לסוגיא דשמעתין: אמנם י"ל לפי הסברא לשיטת רש"י שישכח הדבר לגמרי באיזה חודש הוקם המלך ובאיזה יום בחודש א"כ לעולם לא יוכל המלוה לטרוף מלקוחות אם שטר המלוה ושטר המקח הם נכתבים בשנה אחת למלך דהרי לא ידעינן כלל באיזה יום הוקם המלך שנדע אם השטר הלואה קודם או שטר המקח קודם וא"כ ממילא לא יוכל לגבות רק מהלקוחות שזמן שטר המקח שלהם הוא בשנה שאחר שנת המלוה וכגון ששטר הלואה נכתב בשנה שניה למלך ושטר המקח נכתב בשנה שלישית למלך.

וא"כ מה לי אם תמוז קודם או שבט קודם הא תמיד שטר המלוה קודם לשטר המקח. ולכך צריך רש"י להקדים שהמוקדם פסול לגמרי אפי' מזמן הלואה ממש ושפיר יש נפקא מניה לידע אם שטר זה מוקדם הוא דאז אינו טורף בשטר זה כלל אפילו מלקוחות שבודאי לקחו אחר ההלואה: אבל משום זה קשה דאכתי לא הוצרכנו לזה כאן בסוגיא.

דאף שאין שטר מוקדם פסול לגמרי אפ"ה הוצרכנו לקבוע יום קבוע וידוע למלכים בשביל זה גופא כדי שיוכל לגבות מאותן לקוחות של אותה שנה עצמה של זמן שטר המלוה כמו שכתבתי לעיל בשם הרשב"א לכן נראה לענ"ד ברור דרש"י ז"ל סובר שאין זה חשש כלל שהב"ד והסופר ישכחו זמן עמידת המלך ובוודאי כשבא הדבר לפני הב"ד הם יחקרו ויבורר להם זמן עמידת המלך ועיין במהרש"א ז"ל שג"כ הוכיח דמב"ד לא שייך לומר שישכח מהם זמן עמידת המלך] ועיקר החשש הוא אם לא יבא הדבר לפני הב"ד בזה יכול להיות שמאיזה אנשים ישכח זמן עמידת המלך.

והנה מה שמלוה בשטר גובה ממשועבדים הוא מפני שמלוה בשטר בעדים יש לו קול כדאמרינן בשלהי ב"ב וא"כ הלוקח כשקונה השדה היה לו לחקור אם יש כבר איזה הלואה בשטר קודם למקחו וכן המלוה הוא חוקר אם יש ללוה שדות אם הם עדיין בני חורין שיחול שעבודו עליהם ומעתה פקח עיניך וראה שבשביל עסקי משפט שבין המלוה ללוקח לא היו צריכין לקבוע יום קבוע לשנת המלך שאם דרך משל זמן שטר חוב שביד המלוה הוא תמוז לשנה שניה למלך וזמן שטר המקח הוא כסליו לשנה שניה למלך והמלך עמד בין כסליו לתמוז והמלוה רוצה לטרוף והלוקח יטעון אולי מקחי קודם

להלואה הרי המלוה ידע בעצמו שבעת שהלוה חקר שזו השדה היא בת חורין ויבא לב"ד וב"ד בוודאי יחקור ויבורר זמן האמיתי שעמד המלך.

וכן לאידך גיסא אם המלך עמד בין תמוז לכסליו הלוקח ידע בוודאי שבשעה שלקח שדה זו חקר אם יש איזה שטר הלואה על המוכר ולא שמע שום קול ואז הלוקח יבוא לב"ד ויבורר הדבר ולפ"ז אין שום צורך לקבוע יום מיוחד למלכים ולכך הוצרך רש"י לפרש שהוא פסול לגמרי לטרופ בו אפילו מזמן ההלואה וא"כ אם ההלואה היה בשבת שנה שניה וכתבו הזמן על תמוז שנה שניה והלוקח קנה בשנה שלישית ואז באמת כבר קדמה ההלואה והלוקח בוודאי שמע שיש אחריות להמלוה על שדה זו שהרי יש קול למלוה בשטר אמנם הלוקח סמך עצמו שהמוכר ישלם להמלוה במעות או בנכסים אחרים ועתה נשתדפו ואין להלוה לפרוע והמלוה חוזר על הלוקח לטרופ ממנו בזה הלוקח לא יבא לב"ד ולא יטעון כלום נגדו כי הוא יודע שבאמת ההלואה קודמת לקנינו שהרי ההלואה היה בשנה שניה והוא קנה בשנה שלישית ולא ילך כלל לב"ד ואעפ"כ יטרופ המלוה שלא כדין שהרי באמת שטר זה מוקדם הוא ופסול לטרופ בו אפילו משנה שלישית דהרי שטר מוקדם פסול לגמרי ושפיר צריך רש"י לפרש דשטר מוקדם קנסוהו מלגבות בו אפילו מזמן ההלואה ודוק בזה כי הוא נכון מאד בכוונת רש"י ולפ"ז מסולקת קושיית התוס' מעל רש"י ולא נכון לפרש כפי' התוס' דסופר יטעה ביום אחד דרש"י ס"ל דסופר אינו טועה כלל על פי רוב ולא עשו חכמים תקנה בשביל חשש זה שהוא לא שכיח שיטעה הסופר הכותב שטרות ומכ"ש הב"ד לא יטעו רק החשש הוא שהלוקח יטעה שזה שכיח בבני אדם שאינן לא חכמים ולא סופרים שישכח מהם זמן עמידת המלך ולא ירגיש בזה השטר ההלואה שהוא מוקדם ויניח לטרופ למלוה אשר ידע בוודאי שהוא קודם למקחו ובאמת יהיה הך טריפה שלא כדין הואיל ושטר מוקדם פסול לגמרי כנ"ל ולפ"ז שפיר מביא הגמ' הך מתניתין דשבועות דשטרי חוב מוקדמין פסולין דעיקר התקנה הוא בשביל דין זה שפסלו חכמים לשטר מוקדם לטרופ בו כלל אפילו מזמן ההלואה וגם הרישא דמתניתין דפרוזבול לא יכול להביא דלגבי פרוזבול לא שייך חשש זה דהא אם ירצה הב"ח לשמט ההלואה זה המלוה יבוא לבית דין עם הפרוזבול שבידו וב"ד לא חיישינן שישכחו זמן עמידת המלך ויבוררלפניהם אם הוא מוקדם או לא ולא היה צריך לקבוע יום מיוחד לשנת המלך בשביל פרוזבול רק משום שטרי חוב המוקדמין ודוק היטב הדק: רש"י ד"ה ארבעה וכו' ואפי' בשבת או באדר.

יש לדקדק דלמה ליה למימר שבט הלא ק"ו הוא מאדר. ובגמ' באמת נקט רק כ"ט באדר. ואולי רצה רש"י לפרושי משנתנו בין למ"ד יום א' בשנה חשוב שנה ובין למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה ולכן אחז רש"י שבט למ"ד ל' יום ואדר למ"ד יום א': ד"ה לנטיעה וכו' כלתה שנתו הראשונה לסוף אלול. לעיל גבי מלכים פירש רש"י כלתה שנתו משהגיע ניסן דגבי מלכים אם בא לכתוב שטר ליל שלשים של אדר אי אפשר למנות שנה שניה כי אולי יעברו לאדר וכן כל יום שלשים כל זמן שלא נתקדש החודש וכשקידשו החודש נמצא למפרע כבר כלתה אדר מאתמול תחלת הלילה ושנתו לא נתחדשה עד שהגיע ניסן ממש דהיינו לאחר שקדשו החודש.

אבל לענין נטיעה תמיד שייך שכלתה שנתו סוף אלול ונטיעה בליל שלשים של אלול לא משכחת דאסור במלאכה שמא יתקדש החודש למחר והוא ליל יום טוב. ולשמיטין וליובלות שפירש רש"י לענין חרישה וזריעה נראה דלזריעה משכחת שזרעה ג' ימים קודם ונקלטת בר"ה הרי זורע בשביעית.

ואגב זריעה נקט חרישה. א"נ נ"מ לענין תוספת שביעית: גמ' המוקדמין כו'.

לא היה צריך להביא זה כלל דהרי ע"כ צריך לידע אם זמנו של שטר הלואה קודם לשטר מקח של הלוקח והרשב"א הרגיש בזה וכתב שמה שהביאו כאן שטרי חוב המוקדמין פסולין כו' לאו דוקא מחמת פסול מוקדמין והכשר המאוחרין אלא דין מוקדמין ומאוחרין כלומר טריפת הלוקחות מחמת שטר מוקדם מהם או מאוחר מהם דדין מוקדמין ומאוחרין אינו אלא מחמת טריפת הלוקחות וקשה לפי זה למה הביא כלל משנה זו ואי משום שמכאן שמענו שמלוה בשטר גובה ממשעבדי שאם לא היה טורף ממשעבדי לא היה לנו נפקותא מקדימת הזמן היה לו להביא משנה דשלהי בבא בתרא המלוה את חבירו בשטר גובה מנכסים משועבדים ואולי לזה כיון רש"י בד"ה דתנן במס' שביעית וכוונתו דלכך הביא משנה זו שמקומה במס' שביעית שהוא בסדר זרעים שסדרה קודם לב"ב שהוא בס' נזיקין: רש"י ד"ה שטרי חוב המוקדמין וכו' לפיכך קנסוהו מלגבות בו ולא יטרוף אפי' מזמן המלוה וכו' לכאורה דברים הללו הם אינם צריכין לסוגיא דשמעתין ואמנם לפי הסברא שישכח הדבר לגמרי באיזה חודש הוקם המלך ובאיזה יום בחודש א"כ לעולם לא יוכל המלוה לגבות מהלוקחות אם שטר המלוה ושטר המקח הם נכתבים בשנה אחת למלך דהרי לא ידעינן כלל באיזה יום הוקם המלך שנדע אם שטר המלוה קודם או שטר המקח וא"כ ממילא לא יוכל לגבות רק מהלוקחות שזמן שטר המקח שלהם הוא בשנה שאחר שנת המלוה כגון ששנת שטר המלוה נכתב בשנה שלישית למלך ושטר המקח נכתב בשנה הרביעית למלך וא"כ מה לי אם תמוז קודם או שבט קדים תמיד שטר המלוה קודם לשטר המקח ולכן הוצרך רש"י להקדים שהמוקדם פסול לגמרי מלטרופ בו אפי' מזמן ההלואה ממש: אלא דאכתי לא הוצרכנו לזה כאן בסוגיא שהרי בשביל זה גופא הוצרכנו לקבוע יום קבוע וידוע למלכים כדי שיוכל לגבות מאותן לקוחות של אותה שנה עצמה של זמן שטר המלוה.

ועיין מ"ש לעיל בשם הרשב"א. ולכן נלע"ד דרש"י סובר שאין זה חשש כלל שהב"ד והסופר וכל העולם ישכח מהם זמן עמידת המלך ובודאי כשהדבר יבא לפני ב"ד הם יחקרו ויבורר להם זמן עמידת המלך.

וכל זה שייך אם הדבר בא לפני הב"ד אבל אם אין הדבר בא לפני הב"ד יכול להיות שמאיזה אנשים יהי נשכח זמן עמידת המלך: והנה מה שמלוה בשטר גובה מהלוקחות הטעם הוא מפני שיש לו קול כדאמרין בשלהי ב"ב וא"כ הלוקח כשקונה מסתמא חוקר אם יש כבר איזה הלואה בשטר קודם למקחו וכן המלוה בשעה שהוא מלוה חוקר אם יש ללוה שדות ואם עדין הם בני חורין שיחול שעבודו עליהם: ומעתה בשביל עסקי משפט שבין המלוה ללוקח לא היו צריכין לקבוע יום קבוע שאם דרך משל זמן שטר חוב שביד המלוה הוא תמוז בשנה שלישית וזמן שטר המקח שביד הלוקח הוא שבט שנה שלישית והמלך עמד בין שבט לתמוז והמלוה רוצה לטרופ והלוקח יטעון שאולי

מקחו קודם והרי ידע בעצמו שבשעה שהלוח ודאי חקר שהיא שדה בת חורין ויבוא לב"ד ובב"ד יחקרו ויבורר להם זמן האמיתי שעמד בו המלך.

וכן לאידך גיסא אם המלך עמד בין תמוז לשבט הלוקח ידע בודאי שבשעה שלקח חקר אם יש איזה שטר הלואה ולא שמע שום קול והלוקח יבוא לב"ד ויבורר הדבר וא"כ אין שום צורך לקבוע יום מיוחד למלכים לכן הוצרך רש"י לפרש שהוא פסול לגמרי לטרוף אפי' מיום ההלואה וא"כ אם ההלואה היתה בשבט שנה שלישית וכתבו הזמן על תמוז שנה שלישית והלוקח קנה בשנה הרביעית ואז באמת כבר קדמה ההלואה והלוקח ודאי שמע שהרי יש קול לשטר ואמנם הי' אז עוד שדות ללוח שסמך הלוקח עצמו שיאמר הנחתי מקום לגבות ועתה נשתדפו והמלוה יבוא לטרוף והלוקח לא יטעון כלום נגדו כי הוא יודע שהאמת הוא שההלואה קודמת שהרי ההלואה היתה בשנה שלישית והוא קנה בשנה הרביעית ולא יבוא כלל לב"ד ואעפ"כ יגבה המלוה שלא כדין שהרי הוא פסול לגמרי לטרוף בו אפי' משנה רביעית ובזה מסולק קושיות התוס' מעל רש"י: ואמנם לפי זה נסתר מה שכתבתי לעיל בכונת רש"י במה שכתב שהוא משנה במס' שביעית ונראה דכונת רש"י לסתור פי' של התוס' וסובר רש"י שהסופר אינו טועה כלל אפי' ביום א' כי הסופר דייק וכותב וליכא למיחש לטעות וממילא נסתר פי' התוס' והביא רש"י ראיה לזה וכתב שהוא משנה במס' שביעית ובאמת המסכתא היא אין ענינה לדיני שטרות ואמנם הובא שם אגב גררא דפרוזבול ששנינו שם במשנה הקודמת לזה והיא גופא קשיא למה לא הביא המשנה דפרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול ואם הסופר יטעה יום אחד יאחזרו שנה שלימה כגון שהמלך עמד בג' בניסן והסופר יסבור שעמד בב' בניסן ויכתוב עתה פרוזבול ב' ניסן שנה שני' ובאמת היא שנה ראשונה ואיחרו שנה שלימה לכך הוצרכו לתקן יום מיוחד למלכים ומדלא הביא משנה זו ש"מ דלא חיישינן לטעות הסופר כלל: והתוס' ס"ל דלכך לא הביא פרוזבול מטעם שכתבתי דהלל הוא דתקן פרוזבול והרי שנה למלכים הוא משלמה: דף ד' ע"א גמ' כיון שעברו עליו ג' רגלים כו'.

הקשה בספר ברכת הזבח בסוף מס' ערכין בבאוריו להרמב"ם על מה שפסק הרמב"ם בפ' א' מהלכות בכורות כיון שעבר עליו שנה עובר בלאו דהרי פסק הרמב"ם בפ' י"ד מהלכות מעשה קרבנות דג' רגלים עובר אפילו בשלא כסדרן כת"ק דברייתא [בגמ' שלפנינו] א"כ איך מצינו שנה בלא רגלים דהא קיי"ל כחכמים דערכין דאם נתעברה השנה נתעברה לו וגם קיי"ל כאחרים דאין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד א"כ תו לא משכחת שנה בלא רגלים.

ע"ש בברכת הזבח דלאו על הרמב"ם לחוד קא מתמה אלא גם על סתם גמרא דקמבעי' בכור אימת מונין לו שנה ופליגי בי' אביי ור"א בר' יעקב הא לדידן לא נפקא לן מידי בהאי מנין שנה דבג' רגלים לחוד עובר בלאו אף דליכא שנה. והנה הברכת הזבח מתרץ לי' דאירי כשהי' חולה ברגלים כמ"ש התוס' בד"ה ובשלמא לרבי והוא דוחק חדא הא הגמרא לא מתרץ לי' כן שהיה חולה ברגל ועוד דה"ל להרמב"ם לפרש כשהי' חולה ברגל דליכא לאו דרגלים ובגוף דברי התוס' דכתבו דהוה מצי לשנויי הכא לרבנן כשהיה חולה ברגל כבר שדא בי' נרגא בספר פני יהושע במלתא בטעמא דמאי מהני בי' דחלה ברגל סוף סוף הא עבר לי' זמנו דבשלמא על העשה דובאת שמה והבאת שמה שפיר

קאמר הגמ' כגון שהי' חולה ברגל דהואיל והעשה קאי על הרגל עצמו אם כן כשהיה חולה ברגל ולא היה יכול להקריבו ברגל שוב עבר זמן העשה דאחר הרגל ליכא עשה כלל אבל לענין לאו דבל תאחר אף שהי' חולה ברגל עצמו מ"מ הוא מחויב להביאו תיכף כשהבריא הואיל וזמן הניתן לו הוא שלש רגלים ומה מהני לי מה שהי' חולה בתוך הרגל ע"ש בפ"י: אמנם לדידי לא קשי' לי כלל קושית הברכת הזבח דאף שעובר בלאו בג' רגלים מ"מ כשעבר שנה הוא עובר עוד לאו משום שנה דכל זמן שעברו רגלים ואינו עבר השנה הוא בלאו אחד וכשעבר השנה הוא בתר' לאוין ואף דליכא בי' נפקותא בין לאו אחד לתרי לאוין דהא אינו לוקה על לאו זה דהוי לאושאין בו מעשה כמ"ש הרמב"ם בפ"ד מהלכות מעשה קרבנות ועיי' בתוס' במס' ב"מ (דף ס"א ע"א) בד"ה לעבור עליו בשני לאוין דכתבו בהדי' דלא מוקי לה בלאו דגזל לעבור בב' לאוין הואיל ואינו לוקה על לאו דגזל ע"ש עיין תוס' דף ד' ד"ה ולמעשרו וכו' מ"מ הכא ע"כ צריכין לומר דמוקי בלאו יתירא אף דאינו לוקה עליו לענין אפושאיסורא להיות רשע גמור והדבר מוכח דאל"כ קשה לענין מאי פליגי כל הני תנאי אי עובר ברגל אחד או בג' רגלים ואי בעינן ג' רגלים כסדרן או לא מאי נ"מ בהך פלוגתא הא לענין איסורא תיכף ברגל אחד עובר בעשה דובאת שמה והבאת שמה כמו שאמר רבא לעיל ולענין הלאו ליכא נ"מ כיון דאינו לוקה עליו: **הג"ה לכאורה יש לדחות דשפיר יש נפקותא דבשביל העשה אם כבר עבר הרגל שוב ליכא עשה ויכול להשהות הקרבן עד רגל הבא אבל בשביל הלאו עובר בכל יום ויום אף שעברו הרגלים מ"מ מצינו בכמה דברים שהוא בלאו ועשה אף שאינו לוקה על הלאו כגון בכובש שכר שכיר למ"ד לאו שאין בו מעשה אינו לוקה והרי הוא בעשה ביומו תתן שכרו ואפ"ה יש גם לאו ועוד כיוצא בזה מצינו ואין כאן מקומו להאריך: ** אלא ודאי דאף דאינו לוקה על לאו זה מ"מ איכא נפקא מני' אימת חל עליו איסור לאו לאפושאיסורא א"כ גם לענין שנה הוא נפקא לן בלאו זה שאף שכבר הוא קאי בלאו דרגלים מ"מ כשעבר שנה יש עליו עוד לאו והוא קאי באיסור שני לאוין וכן אמרינן על כיוצא בזה למאי נ"מ לקוברו בין רשעים גמורים במס' יבמו' (דף ל"ב ע"ב) וע"ש בתוס' ד"ה בין רשעים גמורים ומ"מ אין בזה סתירה לדברי התוס' במס' ב"מ שהבאתי לעיל דשם מתרצים התוס' דטוב לאוקמי בלאו יתירא בכובש שכר שכיר שיש נפקותא רבה בין לאו אחד לתרי לאוין לענין מלקות מלוקמי בגזל גופי' לענין תרי לאוין שאין בו נפקותא אלימתא בין תרי לאוי ללאו אחד כיון שאין בו מלקות אבל הכא דאין לאוקמי לאו בשנה על דבר זולת על בל תאחר בודאי יש נפקותא להני תרי לאוין לענין אפושאיסורא לקוברו בין רשעים גמורים וא"כ על הרמב"ם ועל בעל אבעי' דקא מבעי' לי' בכור מאימתי מונין לו שנה לא קשה שנה בלא רגלים היכי משכחת ליה דאף דלא משכחת שנה בלא רגלים מ"מ איכא נפקותא לעבור בתרי לאוין [עייין בסמוך בהגה ג' כי שם דחיתי סברא זאת דהכא לא שייך לומר לעבור עליו בתרי לאוין כיון דלאו דבל תאחר לא נאמר אלא פעם אחד בתורה] אבל על הברייתא שפיר פריך הגמ' כיון דתני בברייתא בהדיא כיון שעבר עליהם שנה בלא רגלים שפיר קשה איך משכחת שנה בלא רגלים אך קשה על הרמב"ם למה לא פסק גם בשנה כיון שעבר השנה עובר בכל יום ויום כמו שכתב בעבר שלש רגלים עובר בכל יום ויום.

והנה באמת ראיתי בזה אי אחר שנה עובר בכל יום ויום או לא פלוגתא בין רש"י ובעל המאור דרש"י בד"ה הניחא למאן דבעי כסדרן כתב דתנא דברייתא סבר כר' שמעון בחדא ופליג עליו בחדא וכוונת רש"י דאיך מצי לאוקמי הברייתא כר' שמעון הא ר' שמעון הוא דאמר רגלים פעמים שלשה פעמים ארבעה פעמים חמשה **הג"ה באמת לפי מה שכתב לעיל קושי' רש"י מעיקרא ליתא דאף דעובר משום שנה אפ"ה קאמר ר"ש פעמים חמשה היינו לעבור בשני לאוין אף משום רגלים ויש לומר דרש"י ס"ל דלא שייך תרי לאוין כיון דלאו דבל תאחר לא נאמר בתורה כי אם פעם אחד רק דקבעי מתרי זמנים או בכלות שנה או ברגלים וכיון שעבר על לאו זה בכלות השנה שוב לא שייך לומר שיעבור עוד על לאו זה אחר רגלים דהא כבר הוא עומד בלאו זה שעבר עליו שנה וקן להיפך כשעבר על לאו זה ברגלים שוב לא שייך לומר שיעבור עוד הפעם על לאו זה בכלות השנה ודו"ק:** ומשמע דמקודם אינו עובר וקשה הא כבר עבר משום שנה דארבעה וחמשה רגלים אי אפשר בלי שנה והרי עובר בכל יום ויום משעבר לי' שנה.

ועל זה כתב רש"י דפליגי עליו בחדא דבאמת לר"ש ליכא לאו דשנה כי אם ברגלים. ולתנא דברייתא איכא גם לאו דשנה.

אך הבעל המאור מתרץ קושי' רש"י וכתב דאם עבר שנה אינו עובר בכל יום ויום כי אם בכל שנה ושנה דכן משמעות הקרא שנה בשנה אבל ברגלים עובר בכל יום ויום דמה דתלי' ברגלים הוא יום אחד דבראית פנים תלי' שהוא ביום אחד. ומעתה יש לומר דהרמב"ם ס"ל כבעל המאור דאחר שנה אינו עובר בכל יום אך יש להקשות אף שדברי בעל המאור דברי טעם הם מ"מ קשה מנ"ל סברא זו לומר דבעבר שנה אינו עובר בכל יום אמאי לא נימא דשנה הוא דומי' דרגלים וכן משמע לשון הברייתא דכייל בחדא מחתא בכור שעבר עליו שנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה משמע דשנים הם ואם נימא דקרא דכתב שנה בשנה מוכיח כסברת בעל המאור דאינו עובר כי אם בכל שנה א"כ קשה מאי קאמר בגמ' והאי מאי תיובתא הא שפיר קא פריך מהאי ברייתא הואיל וכייל שנה עם רגלים מכלל דרגלים דומיא דשנה מה שנה אינו עובר בכל יום אף רגלים אינו עובר בכל יום ותיובתא דרבא דהא להיפוך ליכא למימר שנה דומי' דרגלים דהואיל ובשנה כתיב שנה שנה להיות עובר בכל שנה ולא בכל יום אלא ודאי צריך לומר דהגמ' לא ס"ל הך סברא דגם בשנה איכא למימר דכיון שעבר שנה עובר בכל יום ושפיר קאמר והאי מאי תיובתא דדלמא נקט בברייתא שנה דומיא דרגלים וכן מוכח דקרא דשנה בשנה לא נדרש להכי דהא במס' בכורות (דף כ"ז ע"ב) דרשינן מהאי קרא דשנה בשנה דבשנה דידיה מנינן.

ולתנא דבי רב דרשינן מני' דבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד ע"ש ואי ס"ד דקרא אתי כדדריש ליה הבעל המאור להיות עובר בכל שנה א"כ קשה האי למוד דדרש לי' בגמ' מנא לן ובאופן דמהאי קרא אינו מוכח כלל אלא דבעבר שנה עובר ואין לנו הכרע אי עובר בכל יום ויום או לא: אמנם אחר עיון קצת יש להוכיח מסוגיא זו כדעת בעל המאור דאי כדעת רש"י דגם בעבר שנה עובר בכל יום ויום קשה מאי קא מתמה הגמ' לומר האי מאי תיובתא.

הא תיובתא ותיובתא היא והכי קא מוטיב ליה דכיון דתני בברייתא שנה בלא רגלים קשה שנה בלא רגלים היכי משכחת לה וע"כ צ"ל דברייתא ר"ש היא דבעי כסדרן וע"ז קשה למאי נ"מ קאמר ר"ש פעמים ד' פעמים ה' הא בלאו הכי עובר בכלות השנה בכל יום ויום. אלא ודאי דאחר כלות השנה אינו עובר בכל יום וקאמר ר"ש פעמים ארבעה ופעמים חמשה דכשבאו הרגלים עובר גם משום רגלים וכיון שמוכח דאחר כלות השנה אינו עובר בכל יום ממילא אחר כלות הרגלים אינו עובר בכל יום ויום דכמו שהוא בעבור הזמן הקבוע התלוי בשנה כן הוא הזמן הקבוע התלוי ברגלים וחד דינא אית להו לשיטת רש"י וא"כ שפיר קשה מהך ברייתא לרבא ולפ"ז מאי קא מתמה הגמ' לומר האי מאי תיובתא אלא ע"כ צ"ל דסתם גמ' סובר כדעת הבעל המאור דאין זה בזה תלי' דאף שאחר כלות הרגלים עובר בכל יום אפ"ה אחר כלות השנה אינו עובר בכל יום כי אם אחר כלות שנה כתירוץ הבעל המאור ושפיר קא מתמה האי מאי תיובתא דמברייתא לא מוכח כלל דלא כרבא: אמנם לרש"י צריכין אנו לדחוק ולומר דהגמ' דקא מתמה האי מאי תיובתא ידע מתרוצי דהגמ' דלקמן דיש לאוקמי הברייתא כדר' שמעי' ולא צריך לאוקמי כלל כר"ש ודוחק הוא לומר כן דאף שידע מהאי אוקימתא כדר' שמעי' אכתי לא הוי לי' לתמוה על המקשן לומר האי מאי תיובתא כיון שהמקשן לא ידע מהאי דר' שמעיה הלא שפיר פריך וכי משנת ר' שמעי' היה מפורסם כל כך עד שתמוה קא מתמה אמאן דלא ידע אותה ואם כן הוא למה לא קא מתמה הגמ' גם על המקשן דלקמן דפריך לרבנן היכי משכחת שנה בלא רגלים הלא ג"כ לא ידע מהך דר' שמעי' עד דמתרץ לי' כן וצריכין אנו לומר לשיטת רש"י ז"ל דקא מתמה לי' מכח האי סברא דיש לומר דתנא דברייתא פליג עלי' דר"ש בחדא וסבר לי' כוותיה בחדא ואף שיש בזה קצת דוחק מ"מ מרויח לן לשיטת רש"י פירוש אחר בגמ' דפריך לקמן מאן תנא דפליג עלי' דר' שמעי' ולכאורה יש לדקדק מנא הוי ידע הגמ' דאיכא תנא דפליג על רב שמעיה.

וממ"נ אי לא הוי ידע מהך דאחרי' מנ"ל כלל דיש חולק על הך דר' שמעי' ואי ידע מאחרי' א"כ ידע מי הוא החולק עליו והכי ה"ל להגמ' לומר סתם אחרים אומרים אין בין עצרת כו' ורש"י ז"ל בד"ה מאן תנא רוצה ליישב זה ומפרש תנא קמא דלא איירי בשנה בלא רגלים וגם זה קשה איך מוכח דיש תנא דחולק על זה ואי משום דלא הוזכר בברייתא לעיל רק רגלים אין מזה ראייה דלא משכחת לי' שנה בלא רגלים.

(ועיין בתשובת חכם צבי סי' י"ב) אמנם לשיטת רש"י ניחא דכיון דגם אחר שנה עובר בכל יום ויום א"כ קשה על רבא למה נקט בעובר רגלים עובר בכל יום ויום אמאי לא נקט רבותא דאפי' בעבור שנה בלא רגלים ג"כ עובר בכל יום דהא איכא למטעי הואיל וכתוב שנה בשנה כסברת בעל המאור אלא ודאי לכך לא נקט רבא שנה הואיל ולא משכחת ליה שנה בלא רגלים.

וקשה איך פליג רבא על הברייתא דתני שנה בלא רגלים וע"כ דאיכא תנא דפליג על הך תנא דברייתא דאתי' כר' שמעי' ושפיר קאמר הגמ' מאן תנא דפליג על ר' שמעי': והנה עוד מתרץ הבעל המאור על קושי' רש"י דשפיר אתי הברייתא כר"ש דמשום שנה אינו עובר כי אם בעשה דהכי כתיב שנה בשנה תאכלנו ור"ש אמר פעמים חמשה דמשום רגלים עובר בלאו דבל תאחר ומה דקאמר הגמ' תנא אלאו קא מהדר היינו לאו הבא

מכלל עשה ע"ש בבעל המאור והנה קשה לי לדבריו א"כ קשה למה נקט שנה הא ברגל אחד עובר בו עשה דובאת שמה והבאתם שמה כמו שאמר רבא לעיל.

והנה רש"י לעיל בד"ה עובר בעשה כתב על הקרבן ולכאורה מאי רצה רש"י בזה. ונ"ל דלפי מה שמתמה המשנה למלך על הרמב"ם בפ' י"ד ממעשה קרבנות הלכה י"ג שפסק אחד נדרים ונדבות אחד שאר דברים שהאדם חייב בהן כו' הגיע הרגל ולא הביא ה"ז ביטל מצות עשה ומקשה המשנה למלך דפשטי' דקרא לא מיירי אלא במידי דהקרבה ולא בערכין וקדושת דמים ע"ש וא"כ רש"י מפרש על הקרבן דלא כהרמב"ם דהך עשה לא נאמר אלא במידי דהקרבה ולפ"ז מיושב גם על הבעל המאור דברייתא נקט שנה דהך עשה דשנה בשנה אף שנאמר גבי בכור מ"מ נלמד כל הדברים המקודשים ממנו דגם חייבי דמים עוברים בשנה אבל עשה דובאת שמה אינו אלא במידי דהקרבה: אבל היא גופא קשי' דמנ"ל לומר דילפינן חייבי דמים מבכור דילמא ילפינן מני' רק מידי דהקרבה שהם דומים לבכור וא"כ עשה דשנה בשנה באמת אינו אלא במידי דהקרבה ולפ"ז אין אנו צריכין לא לתירוץ רש"י דפליג עליו בחדא ולא לתרוצים של הבעל המאור דבלא"ה אתי שפיר דאף הברייתא ר"ש היא בשנה בלא רגלים מ"מ שפיר קאמר ר"ש פעמים חמשה דנפקא מני' בחייבי דמים דלא מחייב עליו משום שנה הואיל ולא ילפינן מבכור אמנם ברגלים עובר גם על חייבי דמים כמו שתני בברייתא לעיל דף ד' ע"א אחד הנודר ואחד המקדש ואחד המעריך כיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בכל תאחר וע"ז קאמר ר"ש דבעי כסדרן ופעמים ד' ופעמים ה': גמ' דף ח' ע"א וממאי דתשרי הוא דכתיב תקעו בחודש שופר כו' איזה חג שהחודש מתכסה בו כו'.

והקשה הפ"י מדוע לא אמר איזה חג שתוקעין בו שופר והנה אין לומר דאי מתקיעת שופר יש לדחות ממאי דר"ה דלמא יוה"כ דהרי אין תקיעה ביוה"כ רק ביובל שהיא אחת לחמשים שנה ועוד יש לדקדק ר"ה שייך בדבר שנמשך כמו אחד בניסן ר"ה לרגלים שיש שלש רגלים וזה הראש וכן כולם אבל אחד בתשרי ר"ה לדין בשלמא אם הי' הדין כל השנה ועכשיו ראשית הדין שייך לומר ראש אבל כיון שאין כאן דין רק בר"ה לא שייך לומר ראש והנה התוס' מביא פלוגתא דר"ת ורבינו משולם בחודש מתכסה בו לדעת ר"מ לא הי' קרב שעיר ר"ח כלל ולדעת ר"ת הי' קרב אלא שאין מזכירין אותו בפירוש כמו שמזכירין העולה דכתיב מלבד עולת החודש.

ואומר אני דבר זה באמת טעמא בעי למה נכסה חטאת החודש בר"ה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה והנה בפ"ק דשבועות אמרו מה נשתנה חטאת ר"ח שנאמר בו לחטאת לה' אמר הקב"ה שעיר זה יהי' כפרה עלי שמעטתי את הירח ופירוש הדבר לדעתי כי מיעוט הירח הוא רומז לכנסת ישראל שנתמעטה ולמלכות בית דוד שנמשלה לירח ור' אמר לר' חייא קדשי' לירחא ואתנח לי' סימנא דוד מלך ישראל חי וקים ומיעוט של כנסת ישראל הוא ע"י עונותינו הגורם אריכת הגלות ועכוב של מלכות בית דוד וכ"ז ע"י יצה"ר.

והנה בשלהי מס' סוכה חכז"ל שארבעה דברים הקב"ה מתחרט עליהם שבראם ואחד מהם יצה"ר דכתיב ואשר הרעותי וא"כ כיון דמיעוט הירח בא בגרמת יצה"ר וביצה"ר כתיב ואשר הרעותי וא"כ כביכול שפיר שייך שאמר הקב"ה הביאו עלי כפרה. ובמדרש

אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון וכי אומות הקדומות לא ידעו להריע כמה קרנות יש להם כמה בוקירוס יש להם כמה שפלנסים יש להם ואת אמרת אשרי העם יודעי תרועה אלא שיודעים לרצות בוראם בתרועה מה הוא עושה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדה"ד למדת הרחמים אימת בחודש השביעי ויש לדקדק בהני שלש לשונות שונות שנראו ככפולות עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים הא חדא.

ב' ומתמלא עליהם רחמים. ג' והופך להם מדה"ד למדת הרחמים.

ונראה דשלש מדרגות בתשובה זו למעלה מזו. א' תשובה ע"י יסורים וזו גרוע שבכולם ואעפ"כ הקב"ה מקבל שבים וזה הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים שלא ישב על כסא רחמים עד שהוצרך מתחלה לישב על כסא דין ולשלוח יסורים שהמה עצם הדין.

ומדרגה גבוהה מזה שעושה תשובה מיראה דהיינו שמתירא שיבואו עליו יסורים אעפ"י שעדיין לא באו עליו ובזה שהיא תשובה מיראה זדונות נעשו כשגגות ומצד הדין לא הי' ראוי שתקבל תשובה זו וכבר ארז"ל שמצד מדת הדין הנפש החוטאת היא תמות ולכאורה יפלא החוטאת היינו שוגג ואיך יהי' מדת משפט למות על השוגג ונראה שזה קאי על מזיד ועושה תשובה מיראה ונפש החוטאת היינו שעדין נשאה חוטאת שהרי זדונות נעשו שגגות ועפ"י הדין היא תמות כיון שאינו עושה תשובה כי אם מיראה והקב"ה ברחמיו מקבלו ומתמלא רחמים ואינו יושב על כסא דין כלל כי בדין אין לקבל תשובה זו מדרגה שלישית הגבוהה שבכל מעלות בתשובה שעושה תשובה ובזה זדונות נעשו לו כזכיות ותשובה כזו שאינו נשאר רושם חטא כלל אדרבה נעשו כזכיות וזה מהפך מדת הדין לרחמים שזדונות נעשו זכיות ולזה רמוזים ארבעה קולות שאנו תוקעים תקיעה שברים תרועה תקיעה תקיעה ראשונה אותיות תקיעה שלא התחלנו אנחנו בתשובה אלא הקב"ה התקיע אותנו על כרחנו ותשובה ע"י יסורים וכן רומזת תקיעה זו למה שנא' תקעו שופר בגבעה ולקול נתנו בבית ה' בחורבן בית המקדש שאז התחילו יסורים לשלוט בנו: ואחריו שברים גנוחי גניח.

הנה העושה תשובה מיראה עדיין הוא רוצה לחטוא רק שמתירא וע"ז נאמר אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי כי לעולם אין לו מנוחה וגנוחי גניח. ועל תשובה מאהבה רומזת התרועה שזה גורם הספד על היצה"ר שהוא ילולי יליל וזהו אשרי העם יודעי תרועה לרצות בוראם בתרועה דוקא ותשובה זו ודאי מקרבת הגאולה.

ובאה התקיעה האחרונה תקיעה"ה תקע יה ביום ההוא יתקע בשופר גדול באופן שיש לנו שתי תקיעות הראשונה והאחרונה הראשונה רומזת על גלות ירושלים התחלת וראשית הפורענות והיסורים שבאו עלינו מאז ועד עתה. והאחרונה על אות אחרית וסוף גלותנו וקבוץ גליותנו ברום המעלות והנה התחלת התשובה שהיא ע"י פורענות אין בה התכלית וצריך לעלות ממדרגה למדרגה וכ"כ תשובה מיראה אינה התכלית וצריך לילך אחריה למדרגה שהיא תשובה מאהבה וזהו התקון האמתי ואותה אנו מבקשים.

נמצא לפעמים יש תשובה אחת מי שנותן לב תיכף לשוב מאהבה אינו צריך אח"כ שום תקון ולפעמים יש ב' תשובות דהיינו בעושה תשובה מיראה שצריך אח"כ תשובה מאהבה. ולפעמים יש שלש תשובות דהיינו במי שלא התחיל מעצמו כלל עד שבאו עליו יסורים וצריך לעלות ממדרגה למדרגה וע"י התשוב' הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ופוסקים היסורים ממנו וצריך ליתן על לב שאם לא ישוב עוד ישובו היסורים ולכן יתמיד בתשובה וזהו מיראה מדרגה יותר גבוהה מהראשונה ושוב ישוב מאהבה שהוא התכלית האמתי והרי זה עשה שלש תשובות אמנם חפצו של הקב"ה הוא בתשובה אחת שיעשה תיכף תשובה מאהבה, וזה רמזו רז"ל במ"ש כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מאי טעמא שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות.

ויש לדקדק למה אחזו דוקא שנים או שלשה ולא אמרו ולא ארבעה וחמשה אמנם כונתם שופר אחד תשובה מאהבה אמר רחמנא ולא שנים דהיינו תשובה מיראה ושלשה דהיינו תשובה ע"י יסורים. העולה מזה שאחר תשובה מאהבה אינו צריך אח"כ לשום דבר ואחר תשובה מיראה וק"ו אחר תשובה ע"י פורענות צריך אח"כ מדרגות עד יגיע למדרגת התרועה שהיא תשובה מאהבה כי ע"י זה יהי' תקון האמתי וקבוץ נדחנו לשוב לירושלים ותחזינה עינינו השראתהשכינה כבראשונה וזה רמז הפסוק פ' בהעלותך תרועה יתקעו למסעיהם ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו כשתרצו לזכות להקהיל הקהל דהיינו ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים כו' להקהיל כל קהל ישראל יחדיו לירושלים תתקעו ולא תריעו שצריכים אתם לשוב תיכף מאהבה שלא תצטרכו אחריו כלום.

ועל ג' תשובות הללו רמז הפייטן לכובש כעסו בדין ללובש צדקות ביום דין למוחל עונות בדין. אמר מתחל' המדרגה הפחותה שהיא ע"י יסורין וכבר הי' כעס ששלח יסורין וע"י התשובה כובש כעסו.

ומדרגה שני' תשובה מיראה ועדיין לא נעשה הדין אבל מחמת יום הדין שיודע שספרי מתים פתוחים ונתירא ועושה תשובה הקב"ה לובש צדקות ומקבל תשובה זו ואמנם אין תשובה זו מתקבלת רק מצד צדקה. ואח"כ מזכיר תשובה מאהבה ובזה זדונות נעשו כזכיות ואז גם מצד הדין מתקבלת וזה למוחל עונות בדין שמצד הדין מוחל ואין צריך לרחמים כי הזדונות נעשו זכיות.

וזהו לכו נא ונוכחה וגו' אמר הקב"ה הואיל ותליתם עצמכם בי אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו תליתם בי דייקא שע"י תשובה מאהבה נחיל לפניו ממש בו ית' בדביקות כי אין אהבה אלא דביקות ואז כשלג ילבינו וזדונות עצמם יהיו זכיות. ועכ"פ עקר החפץ ביום ראה"ש שהוא ראשון לימי תשובה לתשובה מאהבה וזהו יום תרועה יהי' לכם תרועה דייקא שהיא תשובה מאהבה וזהו יהי' לכם שאתם מעצמכם תתעוררו לתשובה בלי שום מניע ע"י יסורים ולא מיראת יסורים רק מנדבת לבכם ובזה זדונות נעשו כזכיות ונמצא למפרע העבירה לזכות ואז אין הקב"ה מתחרט על בריית יצה"ר לומר ואשר הרעותי כי אין כאן רעה כלל ואלקים חשבה לטובה ולזכות ואין הקב"ה צריך לומר הביאו עלי כפרה ולכן בכסא ליום חגנו שנכסה חטאת החודש וכיון שלא נשאר שום רושם מעונות הראשונים נמצא ראש השנה ראשון לחשבון עונות ולכן נקרא ראש

השנה וזהו שאמר איזה חג שהחדש מתכסה ומכלל שעשה תשובה מאהבה ולכן הוא ראש השנה ממש: דף ט' ע"א תוס' ד"ה לאפוקי מדר"י אומר ר"י אפ"ה הלכה כר"י אבל אינו נראה דהא אומר התלמוד הכא לאפוקי מדר"י עכ"ל: לכאורה יש לדקדק בלשון הש"ס לאפוקי מדר"י קמ"ל דלא אינו מדוקדק דכיון דאמר לאפוקי מדר"י למאי צריך לסיים קמ"ל דלא הא האמת הוא לאפוקי מדר"י לפי הך דרשא דאי אתה מונה שנת חמשים ואחת.

ונראה לומר דמה דקאמר הגמ' הכא לאפוקי מדר"י לאו לאמת קיימי הכא אלא הגמ' קאמר להוה אמינא והפירוש בגמ' הוא דאי לאו דרשא דשנת חמשים אתה מונה ה"א לאפוקי מדר"י אבל לפי האמת יכולין לומר דכ"ע כר"י ס"ל. דהנה התוס' בד"ה ואי אתה מונה כו' אחת בלא ויו גרסינן דאין שנת חמשים ראשונה לשביעית הבא עכ"ל.

ונראה לי לקיים הגירסא שנת חמשים ואחת ביו. והכי פירושא.

דהנה במס' נדרים (דף ס"א ע"א) פליגי רבנן ור"י רבנן סוברים יובל אינו עולה למנין שני שבוע ור' יהודה סובר יובל עולה למנין שני שבוע, אמרו לו לר"י הרי הוא אומר שש שנים תזרע שדך דאין כאן אלא חמש אמר להם לדבריכם הרי הוא אומר ועשת את התבואה לשלש שנים הרי כאן ארבעה אלא איכא לאוקמי בשאר שני שבוע לדידי נמי איכא לאוקמי בשאר שני שבוע ע"כ הגמ' ע"ש והנה לעיל דף ו' ע"ב קאמר הגמ' לשמיטין מנ"ל דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון יהי' לארץ וגמר שנה שנה מתשרי כו' וליגמור שנה שנה מניסן וכו' דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים עד כאן הגמ' והנה אני אומר דודאי אי איכא למילף שנה שנה מניסן או שנה שנה מתשרי הסברא למילף מתשרי שדמי ליה יותר שבשתייהן הוא שנה שאין עמה חדשים כמו שמתרץ הגמ' והנה כל זה אי יש לפנינו שתי דרכים שוים טוב לנו למילף ולבחור הדרך שדמי טפי אבל אי אין הדרכים שוים דאי גמרינן שנה מתשרי צריכין לדחוק בקרא דכתיב ועשת התבואה לשלש שנים ולאוקמי בשאר שני שבוע ואי הוי ילפינן שנה שנה מניסן הוי מרווח לן לאוקמי הקרא בכל שני שבוע ומקרא מלא דיבר דלעולם לא צריך אלא לשלש שנים א"כ יותר טוב לבחור בו רך הזה לגמור שנה שנה מניסן ולחזות שמייטין מניסן אף שהיא שנה שיש עמה חדשים מלגמור שנה שנה מתשרי שיהיה צריך לדחוק בקרא לאוקמי בשאר שני שבוע.

ומעתה פקח עיניך וראה דאי הוי גמרינן שנה שנה מניסן והוי מתחיל שנת השמיטה מניסן ויובל ה' מתחיל מתשרי דגבי יובל בהדיא כתיב בחדש השביעי שהוא תשרי. וא"כ לפי זה ה' שנת השמיטה כלה בחדש ניסן והיובל לא ה' מתחיל אלא עד תשרי שלאחריו.

א"כ יש זמן חצי שנה לזרוע בין סוף השמיטה שהוא בחדש ניסן לתחלת היובל שהוא בחדש תשרי שלאחריו א"כ קרא דכתיב ועשת התבואה לשלש שנים שפיר מצי קאי בכל השנים דדי בכרכה לשלש השנים דעל שנת היובל אין צריך ברכה משנה ששית דהרי יש תבואה שזרעו בחצי שנה שבין שמיטה ליובל ומעתה יותר טוב לנו למילף שנה

שנה מניסן ולמנות שמייטין מניסן אף שהיא שנה שיש עמה חדשים כי היכי דמצי לאוקמי הקרא בכל שני שבוע.

אבל אי ילפינן שנה שנה מתשרי אף שהוא דמי טפי לענין שהיא שנה שאין עמה חדשים מ"מ צריכין לדחוק בקרא לאוקמי בשאר שני שבוע. וא"כ הדין נותן לגמור שנה שנה מניסן ולהיות שנת השמיטה מניסן.

ולפ"ז קשה קושי' הגמ' דמנ"ל דתשרי הוא ר"ה לשמיטין. אך יש לומר דמהכא נפקא לן דמתשרי מנינן לשמיטין.

דאי הוי מונין מניסן א"כ הוי סוף השמיטה בניסן והיובל הי' מתחיל בחדש תשרי שלאחריו וא"כ הי' מתחיל היובל לפי מנין שני השמיטין בחצי שנת חמשים ומגיע עד שנת חמשים ואחת דהא היובל היא מתשרי עד תשרי שנה תמימה והי' סוף היובל בשנת חמשים ואחת לשמיטין. וקרא קאמר שנת חמשים וזה כוונת הגמ' ורבנן שנת חמשים אתה מונה ואי אתה מונה חמשים ואחת דהיינו שיהי' שנת היובל רק בשנת חמשים ולא יהי' מורכב חצי משנת חמשים וחציו משנת חמשים ואחת ומעתה נפקא לן מהך קרא דמונין השמיטין מזה החודש שמונין היובלות דהיינו מחדש תשרי ולפ"ז שפיר גרסינן חמשים ואחת בוי דעיקר דרשא הוא למעט שלא יהי' שנת היובל חציו משנת החמשים וחציו משנת חמשים ואחת אבל לפ"ז קשה אמאי צריך הגמ' לעיל לתרץ דלא גמרינן שנה שנה מניסן הואיל ודנין שנה שאין עמה חדשים כו' אמאי לא מתרץ הגמ' דמהך דרשא דשנת חמשים אתה מונה ואי אתה מונה חמשים ואחת מוכח דמתשרי מונין לשמיטין כמו ליובלות אמנם זה לא קשה דהגמ' מתרץ גם אליבא דר' ישמעאל דדריש הך שנת חמשים דיהי' מתקדשת מתחלתה ולא בסופה ולא דרש הך מעוטא דאי אתה מונה חמשים ואחת.

אך קשה דהא ע"כ צריכין להך דרשא דהא האי תירוצא דדנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים עדיין אינו מספיק דהא עדיין קשה דלמא מניסן ילפינן שנה שנה ואף שאינו דומה כל כך הואיל והוא שנה שיש עמה חדשים מ"מ מוטב לילף מניסן כדי שלא תצטרך לדחוק ולאוקמי קרא דוקא בשאר שני שבוע וי"ל דכל זה הוא לרבנן דס"ל דשנת חמשי' אינו עולה לכאן ולכאן אבל לר"י דסובר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן בלאו הכי לא מצי הקרא קאי אכל שני שבוע שהרי כתיב שש שנים תזרע ואין כאן אלא חמש דאף אי מנינן לשמיטין מניסן אכתי ליכא אלא חמש שנים דהא שנת היובל מתשרי עד תשרי הוא שנה תמימה קיץ וחורף שאסור בעבודת השדה וליכא אלא חמש שנים לזריעה ובקרא כתיב שש שנים תזרע ובלא"ה צריכין לאוקמי הקרא בשאר שני שבוע וא"כ אליבא דר' יהודה שפיר הך תירוצא דגמ' מספיק דדנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים לאפוקי ניסן דשנה שיש עמה חדשים הוא ואין לומר דמ"מ.

טוב לנו ללמוד שנה שנה מניסן כי היכי דלא צריך לאוקמיה הקרא בשאר שני שבוע זה אינו. דלר' יהודה בלאו הכי צריך לאוקמי הקרא בשאר שני שבוע כנ"ל וכיון דלא מרווח לן מידי שוב ממילא דנין שנה שנה מתשרי שהוא דמי טפי שיש שנה שאין עמה חדשים

ולפ"ז מה דקאמר הגמ' לאפוקי מדר' יהודה לאו לאמת קאמר אלא הכי הוא פירוש דברי הגמ' ורבנן שנת חמשים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת.

פירוש דקמ"ל קרא דלא תימא דלשמיטין מתחילין מניסן וליובל מתחילין מתשרי וא"כ מתחיל היובל לפי מנין השמיטין באמצע שנת חמשים ומגיע עד חצי חמשים ואחת וקמ"ל קרא דאי אתה מונה שנת חמשים ואחת וגם לשעיטין מתחילין מתשרי אך איך ס"ד כלל למילף לשמיטימניסן הא תשרי דמי לה טפי שהיא שנה שאין עמה חדשים אלא דאעפ"כ הי' ה"א למילף שנה מניסן משום, דאז מצי הקרא קאי אכל שני שבוע ולכך איצטריך קרא למעוטי אך לר"י לא צריך קרא לזה דבלא"ה ידעינן למילף שנה שנה מתשרי דדמי ליה טפי שהיא שנה שאין עמה חדשים ואי משום דנוקי קרא בכל שני שבוע הא לר' יהודה בלאו הכי צריכין לומר דקרא לא איירי בכל שני שבוע דהא כתיב שש שנים תזרע ואינו אלא חמש כנ"ל אך באמת ה"א דלא כר"י אלא כרבנן דשנת חמשים אינו עולה לכאן ולכאן.

וזה שקאמר הגמ' לאפוקי מר' יהודה דהיינו ההוה אמינא הי' דלא כר"י וצריך דרשא דשנת החמשים כו' אבל כיון שכבר נאמר האי קרא לדרשא דשנת חמשים אתה מונה וא"א מונה שנת חמשים ואחת באמת יכולין אנו לומר כר"י דשנת חמשים עולה לכאן ולכאן ודוק: דף יג ע"א ממחרת הפסח אכיל ומעיקרא לא אכיל וכו' מהיכן אקריבו.

הב"ח ביו"ד סי' רצ"ג הוכיח מסוגיא זו דאין איסור חדש נוהג בשל א"י והש"ך שם בס"ק ו' דחה וסתר הוכחת הב"ח ואדרבה הוכיח מסוגיא זו דנוהג בשל א"י שהרי כיון דפריך מהיכן הקריבו מסיק אדעתיה דכל ארץ ישראל של נכרים הי' ואפ"ה לא קשי' ליה רק מהיכן הקריבו אבל האי דמעיקרא לא אכיל אית לי' שפיר ש"מ דנוהג בשל נכרים עכ"ל הש"ך: ונראה לומר שיש לסתור הוכחת הש"ך דהנהגה במס' קדושין (דף ל"ח ע"א) בתוס' ד"ה דאקריב כתבו דבירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה ותיתי עשה דאכילת מצה וידחה ל"ת דחדש ומתרג' דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דלאחר הדיבור ואי נמי גזירה כזית ראשון וכו' ע"ש בתוס' והנהגה לפ"ז יפלא דהרי קאמר התם למ"ד לאחר ירושה וישיבה ניכול לאלתר ומשני דלא הוי צריכי ע"ש בסוגיא ובזה בודאי קשה למה לא אכלו מצה בליל פסח והנהגה בלא דברי התוס' לא קשי' למה לא אכלו מצה בליל פסח דיש לומר דבאמת אכלו כזית מצה בליל פסח ומה שנאמר בקרא ויאכלו מעבור הארץ וגו' ומעיקרא לא אכלו היינו אכילת רשות אבל מאכילת מצוה לא קא מיירי [ועיין בתוס' ד"ה דאקריבו וכו' דהאי אכילה של מצת מצוה לא חשיבה דסגי בכזית אבל לשיטת הירושלמי שהקשה דליתי עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש מוכח דהדיוק קאי דמעיקרא לא אכלו כלל מעבור הארץ ואפילו מצת מצוה לא אכלו שפיר קשה לפ"מ דמסיק דלא אכלו משום דלא הוו צריכי אמאי לא אכלו מצה בליל פסח [ועיין בדורש לציון דרוש ו' (דף ל"ג ע"ב) מה שכתב אא"ז הגאון זצ"ל בישוב קושי' זן]: ונראה לומר לפי מה דכתב הר"ן בסוף פרק כל שעה דהלכה דבעינן במצה שימור משעת קצירה ומשמע מדבריו שהוא מן התורה עיין בטור וב"י בא"ח סי' תנ"ג] לפ"ז אם אינו מוצא שום תבואה במחובר ונקצר הכל ביד אינו יהודי שלא לשם מצה אי אפשר לצאת בו ידי אכילת מצה של מצוה [ועיין פרי חדש א"ח סי' תנ"ג] ולפ"ז

אין להקשות למה לא אכלו מצה מעבור הארץ דיש לומר דלא מצאו תבואה במחובר ונקצר הכל בידי כותי אך למ"ד דאקריב עומר ע"כ ודאי מצאו תבואה במחובר דאל"כ מהיכן אקריבו דקצירכם ולא קציר כותי כמבואר בסוגי' זו וא"כ להאי מ"ד שפיר מקשה בירושלמי למה לא אכלו מצה דהא ע"כ הי' נמצא להם תבואה במחובר אבל למ"ד לאחר ירושה וישיבה ולא אקריבו עומר כלל בעת הזאת קודם ירושה וישיבה ושפיר יש מקום לומר שלא מצאו שום תבואה במחובר ונקצר הכל קודם שבאו לארץ ולכך לא אכלו מצה שלא הי' להם תבואה שנקצרה לשם מצת מצוה: ומעתה נדחה ראיות הש"ך דלעולם יש לומר דחדש אינו נוהג בשל כותי.

ואם הי' מקשה מ"ט לא אכיל הוי אמרינן דלא הוו צריכי והא דלא אכלו מצה היינו משום שלא מצאו תבואה במחובר ומצה צריכה שימור לשם מצה משעת קצירה לכך קאמר מהיכן אקריבו העומר וממ"נ אם מצאו במחובר להקרבת העומר א"כ גם הי' נמצא להם תבואה במחובר לצורך מצה וסוגי' זו אזלה למ"ד בכל מקום שאתם יושבים וממילא מדאכלו ביום ההוא מוכח דאקריבו עומר [ועיין מה שכתב אא"ז הגאון זצ"ל בספר נ"ב חלק ח"מ סי' ט"ז] ובאמת עכשיו שמוכיח דאקריב עומר אמרינן דבאמת הטעם דלא אכלו מצה היינו משום דעשה דבערב תאכלו מצות הוא עשה דלפני הדיבור ואינו דוחה הל"ת ובאמת הכל היו של ישראל כי לא גדל שליש ביד גוי ובשל ישראל הי' האיסור חדש אבל אם הי' כל גדולו של התבואה ביד כותי לא הי' שייך בו איסור חדש דאינו נוהג בשל כותי כדעת הב"ח: ולפי זה יש לומר דאפשר הני תנאי דפליגי אי מושב לאחר ירושה וישיבה או בכל מקום פליגי אי בעינן במצה קצירה לשמה.

והיינו טעמייהו דמ"ד מושב בכל מקום שאתם יושבים הוכיח לעצמו זה מדכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת וגו' ומעיקרא לא אכלו אפילו מצה היינו משום איסור חדש לא היו רשאים לאכול אפי' מצת מצוה דאין עשה דבערב תאכלו מצות דלפני הדיבור דוחה ל"ת דחדש אבל אי לא הוי חדש נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה הי' קשה למה לא אכלו מצה בליל פסח וס"ל דמצה לא צריך שמירה משעת קצירה: ומ"ד דחדש אינו נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה סבר דלא אכלו מתבואת הארץ הואיל ולא הוו צריכי ומצת מצוה לא היו יכולין לקיים כיון שלא מצאו תבואה במחובר והי' הכל נקצר ביד כותים וס"ל דאינו יוצא ידי מצת מצוה כי אם במה שנקצר לשם מצה: ולפ"ז יש להפך בזכות רוב העולם שאינן נזהרין לדקדק שיהי' להם כזית מצה למצוה מחיטין השמורים לשם מצה משעת קצירה משום לפ"מ דקיי"ל דמושב בכל מקום שאתם יושבים ולפי דברי הנ"ל עיקר טעמא דמ"ד מושב בכל מקום שאתם יושבים הואיל וס"ל דמצה לא צריך שמירה משעת קצירה כי אם משעת לישה: ובזה אפשר לישיב קושית הפ"י בקדושין דלמה לא אכלו קודם העומר השתא דבר טמא אשתרי להו כפי דאיתא בחולין (דף י"ז) חדש מבעיא ע"ש: *דף טו ע"א אמר רבה אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית וכו' תוס' ד"ה ידי הכל ממשמשין בו וכו' בסוף הדיבור ובחנם אייתי לקמן דאבטולמוס דהיינו מתניתין וכו' ולכאורה משמע דקושיית התוס' דה"ל להביא משנה דמס' בכורים יש לו קשר עם מה שכתבו מתחלה דלאבטולמוס בשם חמשה זקנים דאתרוג אחר לקיטתו למעשר ואחר חנטה לשביעית לא צריך לטעמא דיד הכל ממשמשין בו ובלא"ה פטור ממעשר דלענין מעשר אזלינן אחר לקיטה: ולכאורה בלאו האי הקדמה ה"ל להתוס' להקשות קושייתם

דלמה צריך להביא האי דאבטולמוס דת"ל שהיא משנה מפורשת במס' בכורים דתני אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד: ונלע"ד דבלאו דבריהם הקודמים לא הי' קשה כלל קושייתם דשפיר צריך להביא האי דאבטולמוס דהנה יש לתת לב לדברי רב המנונא דאמר בת ששית שנכנס לשביעית לעולם ששית וכן לקמן במימרא דר"י ור"ל דאמרי תרווייהו אתרוג בת ששית שנכנס לשביעית לעולם ששית מאי קא רמזו בהאי לשון לעולם דקאמרי ומדברי הראב"ד בהשגות בפ"א מה' מעשר שני הלכה ו' נראה שפירש האי לעולם היינו בין לחומרא לענין מעשר ובין לקולא לענין שביעית אך לפ"ז לא הי' רב המנונא צריך לומר לעולם דהרי לענין פטור ביעור גם רבה קאמר דפטור מן הביעור ועוד דה"ל לר"י ולר"ל לומר נמי אתרוג בת שביעית הנכנס לשמינית לעולם שביעית.

להורות ג"כ שבין לחומרא לענין ביעור ובין לקולא לענין מעשר הוא שביעית ואפילו בדברי רב המנונא נראה דלא הי' לרש"י ז"ל הגירסא דסיפא דמלתא דבת שביעית דהא רש"י בד"ה סיפא קשי' לתרווייהו כתב דהא רב המנונא לא פליג ארבה אלא בבת ששית וכו' ואמאי לא כתב רש"י דרב המנונא קאמר בהדיא ובת שביעית שנכנס לשמינית לעולם שביעית אלא ודאי דלא הי' לרש"י ז"ל הגירסא דבת שביעית כלל בדברי רב המנונא וראיתי בספר כפות תמרים במס' סוכה כתב לפרש האי לעולם [לשיטת הכ"מ בדברי הרמב"ם בפ"א מה' מעשר שני הלכה ה'] לא מבעי אם נגמר האתרוג בששית ונכנס בשביעית דחייבת במעשר אלא אפ"י היה כזית בששית ונעשה בשביעית כככר דרוב גדולה הי' בשביעית אפ"ה חייב במעשרות ולפי זה מה דאמר רבין אמר ר' יוחנן לקמן אתרוג בת ששית שנכנס לשביעית אפילו כזית ונעשה ככר חייבין עליו משום טבל לא חידש בו כלום דהא מפורש זה בדברי ר"י ור"ל דקאמרי לעולם ששית להורות אפילו אם הי' כזית ונעשה ככר בשביעית לעולם ששיתוע"כ צ"ל דרבין בא רק לפרש האי כוונת לעולם דקאמרי ר"י ור"ל א"כ קשה למה אמר רבין זה רק משמ' דר"י וה"ל לומר כי אתיא רבין אמר משמ' דר"י ור"ל אתרוג בת ששית וכו' ולמה אמר להאי מלתא דכזית ונעשה ככר משמ' דר"י לחוד הא האי דלעולם היא ששית ר"י ור"ל תרווייהו אמרו: וליישב זה נלע"ד לפי מה שכתבו התוס' (בדף י"ד ע"ב) בד"ה ולשביעית דמה דאזלינן בירק בתר לקיטה היינו גמר פרי ונקט לקיטה בכל דוכתא משום דדרך ללקט בתר גמר פרי ואח"כ הוקשה להתוס' מאתרוג דמשמע אפילו בנחנט בשבט העבר ונלקט בשבט הבא אזלינן בתר לקיטה והרי זה כיון שנחנט זה שנה כבר נגמר פריו זמן רב קודם לקיטתו ואפ"ה נקט ביה בתר לקיטה וע"ז מתרצים התוס' שני תרצים או שאתרוג חלוק בזה משאר פירות.

ואזלינן בי' בתר לקיטה ממש ואפילו כבר נגמר פריו ועוד תירצו דאולי אעפ"י שנחנט בשבט זימנין שלא נגמר גידולו עד שבט אחר ע"ש בתוס' ולכאורה קשה לתירוצם הראשון דאתרוג חלוק בזה משאר פירות דלית באתרוג גמר פרי כי אם לקיטה ממש ואיך קאמר ר"ג אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו הא לתירוץ הראשון של תוס' אתרוג לענין עשורו לא שוה לא לאילן ולא לירק דהא באילן אזלינן בתר חנטה ובירק אזלינן בתר גמר פרי ובאתרוג לא אזלינן לא בתר חנטה ולא בתר גמר פרי כי אם בתר לקיטה ממש ואיך אמר ר"ג שאתרוג שוה לירק בדרך

אחד וליישב זה נראה לומר דמה שתירצו התוס' לתירוץ הראשון דאתרוג חלוק משאר פירות כתבו זה רק לתרץ הך דר"ע דליקט אתרוג ונהג בו מנהג ר"א ור"ג ע"ז תרצו אע"ג דכבר נגמר זמן רב מקודם אזיל בי' ר"ע בתר לקיטה ממש: אבל בדברי ר"ג שמפורש בדבריו דאתרוג שוה לירק שבשעת לקיטתו עשורו באמת אין מקום לתירוץ ראשון של התוס' וצריכין לתירוץ שני של התוס' באמת אתרוג הוא כירק שבשעת לקיטתו עשורו דג"כ לקיטתו הוא כנגמר פריו ואע"פ שחנט בשבט שעבר לא נגמר גדולו אלא עד שבט אחר.

ולפ"ז אני אומר שיש מקום לשני תרוצי התוס' בדברי אבטולמוס שלא הזכיר בדבריו כלל ירק רק אמר אתרוג אחר לקיטתו למעשר בזה יש מקום לשני תרוצי התוס' או דלקיטתו ממש ואפילו כבר נגמר פריו ואתרוג חלוק בזה משאר פירות או דאתרוג שוה לירק ממש ובגמר פריו קרא לי' לקיטתו כמו בירק: היוצא מזה דלר"ג אתרוג הוא כירק ממש ואזלינן בי' אחר גמר פריו לעשורו ולר' אבטולמוס אזלינן באתרוג אחר לקיטתו ולא אחר גמר פריו והוא חלוק משאר פרי וגם חלוק מירק.

עוד יש נפקותא בין תי' ראשון לתירוץ שני של תוס' הנ"ל לרבנן דאבטולמוס דס"ל באתרוג בתר לקיטתו בין למעשר ובין לשביעית והוא פטור ממעשר אף בלי טעם דיד הכל ממשמשין בו הנה אם באתרוג הוא לקיטתו גמר פריו כירק ממש א"כ באתרוג זה אם נגמר פריו בשביעית ואפילו לא נלקט אלא עד שנה שמינית הוא פטור ממעשר וחייב בביעור דאזלינן בתר גמר פריו אבל אם לקיטתו הוא לקיטתו ממש ולא אזלינן בתר גמר פרי א"כ אתרוג זה הנלקט בשמינית חייב במעשר ופטור מביעור ואפילו לרבה דאמר אתרוג בת ששית שנכנס לשביעית דאזיל בתר חנטה שפטור מביעור ואעפ"כ פטור ממעשר משום יד הכל ממשמשין בו היינו כשנלקט בשביעית אבל אם לא נלקט בשביעית ונשאר באילן עד שנה שמינית שאז כבר כל השדות וגנות סגורים ונשמרות לבעלים הא ודאי שאתרוג זה חייב במעשר שהרי מצד הדין חייב במעשר אפילו בשביעית דאזלינן בתר חנטה והרי נחכט בששית.

אלא בשביעית ההפקירא פוטרתו לפי שעה והרי נשאר בשמינית ושוב אינו הפקר: ובזה יש לדון דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' מעשר שני הלכה ה' ובפרק ג' מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"ב דבת ששית שנכנס לשביעית שחייבת במעשר היינו לחומרא ולא משום דפשיטא ליה ואזלינן בתר חנטה [עיין בכ"מ בה' שמיטה ויובל שם] ומעתה הא תינח אם נלקט בשביעית וחייב המעשר היא חומרא אבל אם לא נלקט עד שמינית שאז לענין מעשר עצמו יש לדון אם בתר חנטה והיא בת ששית ונותן מעשר עני או בתר לקיטה וחייבת במעשר שני כדין שמינית שהיא שנה ראשונה וחייב במעשר שני והי' מקום להחמיר מפני הספק וליתן ב' מעשרות ונמצא שלא שייך לומר לעולם ששית שהרי בשמינית יש חומר להיפוך.

ואמנם חשש זה הוא אם אתרוג חלוק משאר ירקות גם בדין לקיטה ובאתרוג לקיטה היינו לקיטה ממש ולא גמר פרי אבל אם באתרוג לקיטה היינו כמו בשאר ירקות דהיינו גמר פרי. א"כ אפילו נלקט בשמינית אין להחמיר בו לענין מעשר רק לחייבו במעשר ששית שהוא מעשר עני מטעם דלמא בתר חנטה אבל במעשר שני אין שום מקום לחייבו

דמ"נ אם אזלינן בתר לקיטתו שהוא, גמר פריו הרי הוא פטור לגמרי שהרי נגמר פריו בשביעית: ואם אתרוג אינו חלוק משאר ירקות בדין לקיטה א"כ יש מקום לדחות דברי רבה דפטרו ממעשר מטעם יד הכל ממשמשין בו דנפיק מניה חורבא שהרואה שפוטרו ממעשר יטעה ויאמר שלכך פטור ממעשר משום דאזלינן בתר לקיטה שהוא גמר פרי ויפטרנו גם בשמינית ויאכל טבל ולכך יש לחייבו גם בשביעית.

אבל אם בתר לקיטה דאתרוג היינו לקיטה ממש לא נפק מניה חורבא שהרי אפילו יטעה ויסבור דאזלינן בתר לקיטה אכתי לא יפטרנו בשמינית שהרי לקיטתו בחיובו של מעשר ופטור שביעית ואף שגם אם יעשרו בשביעית ג"כ נפיק מניה חורבא שיאמרו שודאי אזלינן בתר חנטה גם לענין מעשר וכשילקטנו בשמינית יפריש ממנו מעשר עני ולא מעשר שני בזה לא איכפת לן ואפילו אם נימא כיון שקרא עליו שם מעשר עני לא חל קריאת השם.

ונשאר טבל למעשר שני הנה החשש הזה אין בו מיחוש כל כך שעכ"פ כבר נפיק מחיוב מיתה כשהפריש תרומה גדולה ומעשר ראשון. דטבל הטבול למעשר שני אין בו חיוב מיתה כמבואר ברמב"ם פ"י מה' מ"א הלכה כ' ע"ש וא"כ היכא דלא נפיק חורבא בדין חיוב מיתה לא חיישינן לחורבא משא"כ אם לקיטה דאתרוג הוא גמר פרי יש חשש דאם יפטרנו האתרוג בת ששית נכנס לשביעית ממעשר יטעו ויאמרו שלכך פטור ממעשר הואיל ואזלינן בתר גמר פרי שהי' בשביעית ואם ישאר עד שמינית ג"כ לא יפריש ממנו דבר כיון שנגמר פריו בשביעית וישאר טבל ממש שהוא בחיוב מיתה: ומעתה נפרש דברי רב המנונא ודברי ר"י ור"ל דאמרו לעולם ששית כוונת מאמר לעולם לומר לא מבעי לקטו בשביעית דנחשב לענין מעשר בת ששית לחומרא שהיא חומרא שאין בו קולא לענין מעשר עצמו ובאמת גם בביעור חייב דנקטינן כל החומרות וכדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות שמיטה ויובל ה' אלא אפילו נלקט בשמינית אפ"ה לעולם אפילו בשמינית נחשב ששית.

ואינו נותן מעשר שני רק מעשר עני כדין שנה ששית ואין בזה קולא דלמאי ניחוש לשמא יאמרו בתר לקיטה אזלינן ולקיטתו בשמינית שהוא זמן מעשר שני דהרי אם אזלינן בתר לקיטה היינו גמר פרי כמו ירקות א"כ פטור לגמרי שהרי נגמר בשביעית וזה כוונתן במאמר לעולם: ומעתה אינהו סברי דלקיטה דאתרוג היינו גמר פרי ולהכי פליג רב המנונא על רבה דאמר יד הכל ממשמשין וכו' דרב המנונא לשיטתו דלקיטה היינו גמר פרי חשש שנפיק מניה חורבא בשמינית כנ"ל אבל רבה סבר דלקיטה דאתרוג היינו לקיטה ממש ולא כלקיטה דירק לא נפק מניה חורבא כלל: ולכך פוטרו ממעשר בשביעית משום יד הכל ממשמשין בו: ומעתה יש ליישב קושיית התוס' דלהכי לא מביא תנאי היא ממשנה דבכורים דשם קאמר ר"ג לירק בדרך אחד וכבר הוכחנו דלר"ג במשנה דבכורים אין ספק דלקיטה דאתרוג היינו גמר פרי וכירק ממש [וכתירין שני של תוס' כנ"ל] וא"כ הי' קשה לרבה דפוטרו ממעשר הא איכא למיחש לחורבא שיאמר דלכך פטור ממעשר בששית שנכנס לשביעית משום דאזלינן באתרוג בתר לקיטה ממש היינו גמר פרי וגמר פרי הי' בשביעית ויצא מניה חורבא שאם ישאר עד שמינית ג"כ יפטרנו ממעשר ויאכל טבל ולכך מביא האי דאבטולמוס דלא הזכיר כלל ירק רק אחר

לקיטתו למעשר ויש מקום גם לתירוץ השני של התוס' דלקיטה דאתרוג הוא לקיטה ממש ואתרוג חלוק משאר פירות ולא הוי לענין מעשר לא כפירות אילן ולא כירקות וליכא קשי' לרבה דליכא חשש תקלה דאכתי לא יפטרנו בשמינית.

דכיון דנלקט בשמינית יש לו דין שמינית: אמנם התוס' כשהקדימו כשאמרינן אתרוג בתר לקיטתו למעשר אז בת ששית הנכנס לשביעית ע"פ דין פטור ממעשר ולא צריכנא לטעמא דיד הכל ממשמשין בו ואז באמת גם כשנלקט בשמינית פטור אם לקיטה היינו גמר פרי ולא נפק מניה שום חורבא ולכך כתבו דבחנם הביא הך דאבטולמוס ודו"ק היטב כי קצרתידף טז ע"א בגמ' נחלקו תנאים בזמן דינו של אדם ולר' יוסי ור' נתן אדם נידון בכל יום ולכאורה קשה לדידהו מה הרעש הגדול בר"ה ותקיעת שופר ולמה תוקעין ומריעין ואומרים מלכות זכרונות ושופרות כו' ואומר אני שעל היות יום הכפורים יום מחילה וסליחה וכפרה וגמר דינו של אדם על זה לא נחלק שום תנא ואם כן נקבעו עשרה ימי תשובה קודם ליוה"כ לכ"ע ולפ"ז אף שאדם נידון בכל יום מ"מ באחד בתשרי מתחילין ימי הרצון שהקב"ה נמצא אף ליחיד וזה קול רעש הגדול הזה.

אלא דלפי זה אין לא' בתשרי שום עלוי על כל הימים שבין ראה"ש ליוה"כ וכלם שוים בדבר זה ולמה נבחר יום זה ליום תרועה הי' לנו להריע בכל עשרה ימים הללו ומה יום מיומים. אומר אני שעקר הדבר שנבחרו עשרה ימי תשובה לימי רצון ואם בשביל שהם סמוכין ליוה"כ מדוע דוקא עשרה ולא תשעה ולא אחד עשר ונראה דיום הראשון גורם שבו יצא אדם בדימוס והקב"ה אמר אתה סימן לבניך ושוב יוה"כ הי' יום רצון בימי משה רבינו והימים שבינתיים המה מחמת שיש קדושה לפנייהם ולאחרייהם לפי שר"ה הוא תחלת הזמן גרמא לרחמים הללו ולכן אנו עושים בו כל המעשים הללו וכל זה לר"א דסובר בתשרי נברא העולם אבל לר"י דסובר בניסן נברא העולם א"כ אין לומר טעם זה וצ"ל דר"ה הוא יום הדין הגמור נבחר מכל ימי השנה.

והתוס' לקמן (דף כ"ז א') כתבו דהקליר יסד כתרוייהו כר"א וכר"י משום דאלו ואלו דברי אלקים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה ולא נברא עד ניסן. ובזה נראה לענ"ד כונת הפייטן היום הרת עולם היום יעמיד במשפט כו' הנה מחשבו' נדמו להריון כמ"ש הרד"ק בתהלים ז' בפ' הרה עמל.

ואמר הפייטן היום הרת עולם דהיינו שעלה במחשבה ולא הי' בריאת אדם רק בניסן וא"כ למה זה התקיעת שופר וכל התעוררות מזכרונות מלכות ושופרות ואי משום שהוא מימי תשובה מה יום מכלהו עשרה יומי. אלא ודאי היום יעמיד במשפט שהיום יום הדין לכל יצורי עולמים: והנה המהרש"א בח"א הביא בשם הר"ן דבשלמא לר"א ניחא שהוקבע תשרי לדין שהוא זכרון ליום ראשון שבו נידון אדה"ר.

אבל לר"י שבניסן נברא העולם למה הוקבע תשרי ותירץ הר"ן שזה הי' מרחמי ה' לקבוע יוה"ד סמוך ליוה"כ יום מחילה יום הוקבע לרחמים כדי שמי שנתחייב בדין בר"ה יש לפניו יוה"כ לחסות בצל כנפי הרחמים כי ביום הזה יכפר. והקשה המהרש"א דא"כ למה הוקבע א' בתשרי ה"ל לקבוע יותר סמוך ליום הכפורים מה דאפשר ואני אומר דגם ר"א ור' יהודה מודין לדברי התוס' ששני הסברות אמתיות ושהעולם עלה במחשבה ולא נברא עד חצי שנה אח"כ אלא שבזה נחלקו ר"א סובר שמחשבה הי' בניסן

והבריאה היתה בתשרי ור"י סובר להיפוך וזה לדעתי כונת רש"י לעיל (דף יוד ע"ב) תניא ר"א אומר בתשרי נברא העולם פירש רש"י מקרא יליף לה לקמן.

ולכאורה מה בעי רש"י בזה. ולדידן ניחא דכיון דבין למר ובין למר גם תשרי גם ניסן היו לבריאה חד למחשבה וחד למעשה א"כ נחלקו ואכתי לא ידעינן מחלוקתן כיון שעקר מחלוקתן אימת היתה המחשבה ואימת המעשה אכתי לא ידעינן מחלוקתן עצמו אם מה שכל א' אומר נברא העולם כונתו על מחשבת הבריאה או על המעשה ולכן פירש רש"י דר"א בעצמו יליף לה מקראי ומהנך קראי חזינן דבמעשה הבריאה איירי והנה העולם עלה במחשבה לברא במדת הדין אלא שאח"כ במעשה שתף רחמים בדין וא"כ לכ"ע בא' בתשרי בתחלת העולם הי' יום דין אלא דלר"א הי' במעשה דינו של אדה"ר ולר"י אז הי' המחשבה של הבריאה והמחשבה במדת הדין היתה.

וא"כ לכאורה אין מקום לקושית הר"ן שהקשה לר"י מאי שייכות יש לא' בתשרי לקבוע בו יום דין והרי התירוץ מבואר שיום זה הי' תחלת הדין במחשבה וצריך לומר דעקר קושית הר"ן למה קבע הקב"ה יום המחשבה יותר הי' לקבוע יום המעשה א' בניסן שבו הי' הדין בפועל כי בו נידון אדה"ר.

וע"ז שפיר משני הר"ן שרצה הקב"ה לקבוע יום הדין סמוך ליוה"כ. וא"כ קושית המהרש"א שהקשה אם בשביל סמוך ליום הכפורים למה דוקא בא' בתשרי אינה קושיא כלל שעכ"פ לא סגי מלקבוע או בא' בתשרי או בא' בניסן ולא בשאר יומי כלל: דף ט"ז ע"ב ג' ספרים נפתחים בר"ה א' של רשעים גמורים כו' לקמן אמרינן תניא ב"ש אומרים ג' כתות הן ליום הדין כו'.

הנה מה דמאחר בינונים לכול' בין בר"ה ובין ביום הדין הגדול היינו משום דהני תרי הן צדיקין והן רשעים משפטן חרוץ לאלתר אבל הבינונים שאין משפטם נגמר לאלתר לאחרונה יסעו ובר"ה אין משפטן חרוץ שהרי תלוין עד יוה"כ וכן לעמוד במה שיורדין לגיהנם שעה א' ועולים אין הכונה שכן הקב"ה פוסק דינם שירדו רק על שעה א' לגיהנם רק הקב"ה אומר סתם שירדו לגיהנם ועדין אינו חרוץ וקובע להם זמן רק כאשר המה צועקים ובוכים מתוך יסורים בגיהנם אז הקב"ה מתמלא עליהם רחמים ומצוה להעלותם וכן משמע מקרא שהביא והבאתי, את השלישית באש וצרפתים כו' הוא יקרא בשמי ואני אענה, הרי אחרי הצירוף בגיהנם וקורא בשם הקב"ה מתוך יסורים אז הקב"ה יענה: אבל מה דקשה לי על שינוי הגדול שבין דין של ר"ה ובין דין של יום הגדול העתיד דלעתיד מקדים בדין צדיקים לרשעים דקאמר ג' כתות א' של צדיקים כו' ובר"ה קאמר ג' ספרים נפתחים א' של רשעים גמורים הרי הקדים ספרן של רשעים לספרן של צדיקים והוא היפך מלעתיד לבוא.

ובלא"ה הוא גופא טעמא בעי למה יוקדם פתיחת ספרן של רשעים לפתיחת ספרן של צדיקים כלפי לייא: ועוד יש שנוי גדול בר"ה עצמו שבפתיחת הספרים הרשעים קודמים לצדיקים ובחיתוך הדין הצדיקים קודמים שהרי הכי קאמר ג' ספרים נפתחים וכו' צדיקים גמורים נכתבים ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה הרי שהקדים כתיבתן וחתמתן של צדיקים לרשעים.

ועוד על גוף המשפט הא צווחו בי' קמאי דקמאי בעלי התוס' והרשב"א ויתר המפרשים שהרי אנו רואים בעונותינו היפוך הדבר כמה צדיקים גמורים מתו בשנה וכמה רשעים גמורים עתקו שמנו גברו חיל ונתעלו בעושר ובכבוד. ובפשטן של דברים נלע"ד דודאי לפי סדר חשיבותן נכנסין לדין וכמו שדרשו מקרא לעשות משפט עבדו וגו'.

והנה בודאי עוה"ז עולם הפוך והעולם הבא עולם ברור הוא עליונים למטה כמו שארז"ל במס' פסחים. ואינון דמתקריין בני גיהנם ופניהם כשולי קדירה ואין משפירי שפירי דבני מחוזא: והנה אחר שנפתחו הספרים ונודע מי צדיק ומי רשע בודאי חשיבותן לפי צדקת הצדיק כן יקר ערכו.

אבל קודם פתיחת הספרים מי חשוב קודם אזלינן בתר חשיבותא דהלוי עלמא ומכבדים עשירים. והנה אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן וכו' וישמן ישרון ויבעט וע"פ רוב העשירים מעותדים לחטוא יותר מן העניים מרוב תאוות לבם וגבהות עינם והם אינם יודעים כי עושר שמור לבעליו לרעתו ומה בצע בעשרו ערום יצא מבטן אמו וערום ישוב שמה ואדרבה לפי רוב עשרו ראוי שיכניס לבבו פן יקבל שכרו בעוה"ז ופן אינו עושה הצדקה וחסד כדבעי למיעבד כאשר באמת עינינו רואות הרבה מהעשירים מעלימים עיניהם מן הצדקה ובפרט מעניים קרוביהם.

דרך כלל הרבה מעונות מסתעפים ממדת העושר ומעט זכיותינו נתקטנו מרב החסדים שעושה הקב"ה עמו באופן שביום הדין קרוב הדבר יותר שהעשירים יוצאים חייבים אם לא בחילא דתיובתא יתיר ובצדקה ובגמ"ח שיוסיף: ולכן בראש השנה בעת שנכנסין לדין ועוברין כבני מרון והחשוב חשוב לפי עשרו קודם ולכך ספרן של רשעים נפתח תחילה קודם לספרן של צדיקים כי הצדיקים שהמה דלי העם המה באים באחרונה אבל כיון שכבר נפתחו הספרים ויצא כנוגה צדקת הצדיק ורשעת הרשע על פניו תענה אז שוב עולם ברור הוא ועליונים למטה ומקדימין גזר דינם של צדיקים ומתחלה צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים ואח"כ רשעים גמורים.

ועוד נלע"ד לתרץ לפי שהקב"ה הוא רב חסד וחפץ חסד הוא ורוצה לדון כ"א באופן נאות לו יותר להצדיקו והנה הרשעים לרב רשעם כבר הורגלו ברשע את אישים פועלי און באופן שכבר ההרגל נעשה אצלם טבע ועברות שהורגלו בו בכל יום כמו לצנות ושקרים ורכילות וכדומה המה מוסיפין בכל שעה ובכל רגע הן מצד עצמן כי כבר התמכרו לעשות הרעה אין אלהים לנגד עינם ורשעים יצר הרע שופטן.

ומושל במ כאות נפשו והן מצדחבריהם. כי יתחברו יחדיו אישים פועלי און וכל אחד מדיח מסית את חברו לשחוק וקלות ראש ומרגילין לערוה באופן שקרוב ודאי שבכל רגע מוסיפין פשעים ועונות וחטאים.

והצדיקים להיפוך מצוה גוררת מצוה ובכל רגע ורגע מוסיפים אהבת ה' כעטלף המצפה לאור כן יקוו לאור ה' ונר מצוה מתי תבוא לידם ויקיימו באופן שבכל רגע מוסיפים מצות ומעשים טובים ומחשבות קדושות אשר הקב"ה מצרפן למעשה. והנה ביום ראה"ש הקב"ה מקדים לפתוח ספרן של רשעים לטובתם כי באותו רגע שיאחר עוד יש אחרית שיוסיפו לחטא ולכן הקב"ה מקדימם לפתוח ספרן מה שכבר נעשה עד אותו

שעה אבל הצדיקים הקב"ה משהה פתיחת ספרן ג"כ לטובתם כי בכל רגע יוסיפו זכות ומעשים טובים וכ"ז בפתיחת הספרים אבל בחיתוך הדין מקדים הצדיקים וכל זה ביום ר"ה שהצדיקים והרשעים בחייהם והיום לעשותם אבל לעתיד לבוא ביום הדין הגדול והטרא שוב אין להוסיף לא במעשים טובים ולא במעשים רעים רק יפתח ספר הזכרונות שעשו בימי חייהם הקב"ה מקדים הצדיקים לרשעים בכל דבר ואל תתמה שאני אומר שהקב"ה מקדים לפתוח ספרן של רשעים ביום ר"ה השכם בבוקר מחשש כן בעוד היום יוסיפו כמה פשעים הלוא קדוש היום לאדונינו ואיום ונורא הוא ואימת יום הדין נורא מאד עד מלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון מפחד ה' ומהדר גאווה ואיך איש רמה חרס את חרסי האדמה ירים ראש להיות ניסת בעצם היום הזה אחרי הסתת היצר הנה כבר העידו כן חז"ל במס' יומא האידנא יומי דכיפורי ואיבעול כמה בתולתא בנהרדעא ועוד בשלמא אז היו משגיחים על דרכיהם דודאי שהי' עליהם אימת יום הקדוש אבל בעונותינו ורבים כבר הורגל בדרך רעה עד שלא נחשב לחטא בעינינו ועבר ושנה ושלש כמה פעמים עד שנדמה בעינינו דרך רעה לדרך ישרה ואומר לרע טוב ואיך ישובו מאימת יום הדין וכבר הותר להם הדבר ע"ד עבר אדם עביר' ושנה בה: ועל כן משבח אני את התשוב' אפי' מיראה שהרי עכ"פ ע"י היראה הוא נמנע מלחטוא עוד ועכ"פ יצא חוץ לטבעו ומזגו הרע שהוטבע בה כל ימיו ושוב עכ"פ נחשב לעבירה בעיניו והנביא אמר תיסרך רעתך ומשובתיך תוכיחך ודעי וראי כי רע ומר עזבך את ה' אלקיך הרי עקר הקפדת הנביא שעכ"פ תדע שרע ומר מעשיך: *דף כ"ב ע"ב תוס' ד"ה משום ביטול מלאכה כו' פי' בקונטרס אין לך ר"ה כו' ובחנם דחק לפרש ר"ה דבכל ראש חדש נמי לא היו רגילין לעשות מלאכה כו' ע"ש בתוס' והנה רש"י במס' מגילה באמת מפרש כמו שפי' התוס' הדא ונלע"ד לומר דלפי סוגי' דהכא צריך רש"י לפרש דתירוץ הגמ' משום ביטול מלאכה שני ימים קאי על ר"ה אבל על ר"ח לא שייך תירוץ דגמ' ונשאר קושי' הגמ' וליעבד אמלא ותירוץ הגמ' הוא רק על ר"ה דהיינו ר"ח תשרי.

דהנה התוס' בד"ה גזרה וכו' כתבו ה"נ דהוי מצי למימר משום ר"ח מלא שחל בשבת ולענ"ד נראה לומר דמה שאמרו איתנוסי הוא דאיתנוס לא הכוונה כמו שנראה מפי' רש"י ותוס' בשכרות של סעודת שבת שזה הוא דוחק לומר דבדבר המסור לב"ד ניחוש לשכרות ואי משום סעודה שלישית שהוא חיוב הלא היו יכולין להקדים סעודה שלישית ביום ועיין במג"א [סי' תרצ"ו ס"ק יוד] שכתב במקום הרוקח היו עושין סעודה שלישית קודם מנחה וא"כ למה ניחוש שיתעצלו הב"ד בכך לעשות הסעודה סמוך ללילה וימנעו מלעשות משואות שהוא צורך גדול לכל בני הגולה לידע מתי נתקדש החודש ובודאי ליכא סברא לומר דחשש שכרות קאי על אותן האנשים שעושין המדורה בראשי הרים דאם הם שלוחי ב"ד בודאי המה זריזין וג"כ לא יתעצלו לעשות הסעודה סמוך ללילה ולכן נראה לי, לומר שהכוונה הוא ע"פ מה שמביא המג"א בריש סי' תי"ט שאם חל ר"ח בשבת יש למשוך סעודה שלישית עד הלילה משום סעודת ר"ח ע"ש.

ולפ"ז יש לפרש איתנוסי דאיתנוס בסעודת ר"ח. ומעתה זה הוא דוקא אם ר"ח חל בשבת אבל בשאר שבתות דלית ביה ר"ח לא שייך חשש שכרות ולפ"ז מתורץ קושיית התוס' דלא מצי למימר משום מלא שחל בשבת דא"כ נשאר קושיית הגמ' דלא ליעבד אז

אמלא כלל ואין לומר דיאמרו חסר הוא והא דלא עבדו איתנוסי דאיתנס דמאי אונס שייך במוצאי שבת אם ר"ח הי' בערב שבת הא כבר קיימו סעודת ר"ח בע"ש.

ובזה מתורץ נמי קושיית התוס' בד"ה והא דלא עביד דמקשים השתא נמי דלא עבדו אמלא כי מיחל ר"ח מלא בשבת יאמרו חסר הוא והא דלא עבדי איתנוסי דאיתנסו ולפי דברי הנ"ל אתי שפיר דאם חל ר"ח בע"ש לא שייך למתלי באונס משום שכרות: אך נראה דרש"י ותוס' ז"ל מיאנו בפירושי הנ"ל כמו שמבואר בדבריהם בד"ה וליעבד אמלא וכו' משום דלפי דברי נסתרה קושיות הגמ' ונעבד אמלא ולא נעבד אחר כלל הרי יפסידו דעכשיו קמה קושיות התוס' בחסר שחל בע"ש.

ואמרו מלא הוא ואיתנס בע"ש בסעודת ר"ח. משא"כ דעתה עבדינן אחר ולא אמלא אין זה חשש אמנם עדיין י"ל דאפ"ה פריך הגמ' שפיר ואף שאין כאן קושי' לפי האופן שנקטו התוס' עדיין יש להקשות באופן אחר דהיינו ר"ח מלא שחל באחד בשבת יאמרו חסר הוא והא דלא עביד משום דאיתנס בסעודת ר"ח וא"כ כשם שיש חשש כשעבדינן אמלא כך יש חששא כשעבדינן אחר ושפיר פריך הגמ' ונעבד אמלא אבל משום הא לא הוי פריך הגמ' כיון דאין הפסד ואין יתור ואין מעלה במה שעבדינן אמלא לא שייך להקשות ונעבד אמלא דמאי חזית הא תמיד יש חששא וכשנעבד אמלא אז היית מקשה איפכא ונעבד אחר.

אבל כשמפרשינן בפ"י רש"י ותוס' ז"ל דאיתנוסי בשכרות של סעודת שבת לחוד שפיר פריך הגמ' ונעבד אמלא שיש בו יתור דאי עבדינן אחר יש בו שני חששים אחד כי מקלע ר"ח מלא בשבת יאמרו שהוא חסר והא דלא עבדי משום דאיתנוסי איתנוסי כקושיית התוס'. ועוד יש חששא בר"ח מלא שחל באחד בשבת יאמרו חסר הוא והאי דלא עבדי במוצאי שבת משום שכרות כמו שכתבתי לעיל וא"כ יש לחוש לתקלה בשני אופנים אבל אי עבדינן אמלא אף שיש חששא בר"ח חסר שחל בע"ש יאמרו מלא הוא וכנ"ל אכתי אין החשש אלא באופן זה לבד ושפיר פריך הגמ' וליעבד אמלא דליכא למיחוש אלא באופן אחד משא"כ השתא דעבדינן אחר יש לחוש לתקלה בשני אופנים אך משום הא לא ארי' דגם בזה אי עבדינן אמלא ג"כ יש לחוש לתקלה בשני אופנים אחד בר"ח חסר שחל בע"ש שיאמרו מלא הוא ועוד יש חשש אם חל ר"ח חסר בחמישי בשבת שיאמרו מלא הוא והא דלא עבדי משום איסור שבת ובליל מ"ש לא עבדי משום שכרות ואיתנוסי הוא דאיתנוס ולפ"ז הדרא הקושי' לדוכתא מאי פריך הגמ' וליעבד אמלא מה יתרון יש בזה אם נעבד אמלא ולא אחר הא יש לחוש לתקלה בכל שני אופנים בזה כמו בזה: ובישוב קושי' זו נראה שאין כאן חששא כלל בר"ח חסר שחל בחמישי בשבת דהנה זה ודאי אי עבדינן אחר לא עבדינן אלא בליל עבורו דהיינו לילה שאחר ר"ח דבלילה שלפניו לא אפשר דמנא ידעינן שלמחר יתקדש דשמא לא יבואו עדים ויהיה מעובר וכן אי הוי עבדינן בין אמלא ובין אחר לא הוי אפשר למעבד אמלא אלא בליל ל"ב דהיינו לילה שאחר ר"ח דנהי שידעו כבר בלילה שלפניו שעכ"פ למחר יתקדש מ"מ המשואות בלילה ההוא הוא סימן על ר"ח חסר אבל כי עבדינן אמלא ולא אחר א"כ עבדינן בליל שלפני ר"ח שהרי בודאי יתקדש למחר וא"כ קושיית הגמ' הוא שפיר וליעבד אמלא ולא אתסר ובאמת יעשו המשואות בליל שלפני ר"ח והשתא ליכא

למיחוש כשמקלע ר"ח חסר בחמישי בשבת שיאמרו מלא היא דא"כ למה לא עבדו המשואות בלילה במיפוק יום ה' ואז לא שייך שום אונס וכשחל ר"ח מלא בשבת דאי אפשר לעשות המשואות בלילה שלפניו משום איסור שבת יעבדו בליל מוצאי שבת] וליכא חשש כי אם כשמקלע ר"ח חסר בע"ש שיאמרו מלא הוא ובמ"ש איתנוס עכ"פ אין החשש אלא באופן אחד בלבד ושפיר פריך הגמ' אמלא: ומעתה א"כ הוא שקושיית הגמ' הוא ונעבד אמלא היינו שיעשו המשואות בליל שלפני ר"ח.

קשה מאי מתרץ הגמ' משום ביטול מלאכה שני ימים הא ליכא ביטול שני ימים דהא כשיבא ליל ל"א ולא יהיו משואות ידעו בני הגולה שהחודש חסר הוא וכבר עבר ר"ח ויעשו מלאכה למחר דאז מעובר הוא היו עושין המשואות בליל שלפני ר"ח וצ"ל דתירוצ' הגמ' דאיכא ביטול עם ממלאכה שני ימים היינו בחודש תשרי שהוא מלא דאי אפשר לעשות המשואות בלילה שלפניו שהרי הוא ליל יו"ט.

של ר"ה [ולא מבעי אי לא אמרי' הואיל והותרה הבערה כו' שאסור לעשות משואות ביו"ט אלא אפי' למ"ד הותרה עכ"פ צריך להיות צורך היום קצת והמצוה לא נחשב לצורך היום שהרי יכול לעשות למחר ואפי' שריפת חמץ לא הוי צורך היום להרבה פוסקים ועוד הבערה זו אינו צורך היום כלל רק לידע אימת יהי' יום כיפור וחג הסוכות ולכ"ע לא אמרי' בזה מתוך [ועיין במס' פסחים דף מ"ז ע"א] וא"כ בחודש תשרי יהי' ביטול להעם שני ימים ומעתה מתורץ ומסולק קושיית התוס' על רש"י דשפיר צריך לרש"י לפרש תירוצ' הגמ' משום ביטול העם שני ימים הוא על ראש השנה ודוק היטב ואין להקשות שאי אפשר שיעשו המשואות בליל שלפני עברו דהא אמרינן לעיל (דף כ"א ע"ב) דאין השלוחין יוצאין ליל ניסן ועל תשרי עד שישמע מפי ב"ד מקודש ופי' רש"י ותוס' שם דגם כשחודש מעובר דודאי ידעינן שלמחר יהי' ר"ח אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש וא"כ איך אפשר לומר שיעשו המשואות בליל שלפניו הא המשואות הם במקום שלוחים זה אינו דבשלמא בשלוחים שיצאו בין אחדש מלא ובין אחדש חסר ובחודש חסר כשנראה בעליל ביום כ"ט או בליל שלשים לא יצאו שלוחים עד שישמעו מפי ב"ד מקודש משום דחיישינן דלמא ממלכי ב"ד ויעברו את החודש לכך גם בחודש מעובר לא יצאו עד שישמעו מפי ב"ד מקודש דגזרינן הא אטו הא כמו שמבואר שם בתוס' סוף ד"ה על ניסן ע"ש.

אבל במשואות לפי הקושי' שלא נעבד אחר כלל רק אמלא ליכא למגזר הא אטו הא שפיר יש לומר דנעבד המשואות בליל שלפני ר"ח ודוק בזה: דף כו ע"א גמ' והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר חדא דאין קטיגור נעשה וכו' ועוד מפני שהוא קרן וכו'. הנה לכאורה יפלא דבין לעולא דמפרש טעמא דרבנן משום דאין קטיגור וכו' ובין לאביי דמפרש טעמא דרבנן משום גלדי גלדי וקא דוחקי' נפשי' לפרש טעם אשר עיקר חסר מהספר ואין רמז בדברי רבנן וכבר עמד על תמי' זו הרשב"א ז"ל בחידושיו למס' ר"ה בשם הרמב"ן ז"ל ומתרץ שם בשם הרמב"ן ז"ל משום דמתחזי להו טעמא דרבנן במתניתין חלוש כיון דאשכחן כולהו דאקרי קרן ואקרי שופר ש"מ היינו קרן והיינו שופר לפיכך עשו לו סניפין עכ"ל הרשב"א ז"ל.

דברים אלה תמוהים ביותר דכיון דטעמא דרבנן הוא חלוש למה עזבו רבנן עיקר טעמייהו שהוא לעולא משום דאין קטיגור וכו' ולאביי משום שופר אחד ואחזו במתניתין טעם חלוש. וביותר קשה לפ"מ שכתב הרב שאגת אר"י בספר טורי אבן נ"מ בין הנך טעמי' דלטעמא מפני שהוא קרן של פרה פסול ליובל וכשר לחצוצרות ולר"ח הוא איפכא דשל פרה כשר ליובל ופסול לחצוצרות ע"ש הרי שיש נפקותא גדולה בין הנך שני טעמים ואיך לא הזכירו רבנן במתניתין טעמייהו לפסול (גם לחצוצרות בשל פרה) ועוד גם זה הטעם חלוש נדחה כמו שהשיב ר"י דפרה נמי אקרי שופר וע"כ אנו צריכין לרבנן להאי דרב מתנא דהאי שור פר הוא הפירוש שור שגדול כפר ומאי הועילו עולא ואביי בתירוצם ולשון עולא אמר ואביי אמר משמע שהם נאדו וחזרו מדברי הראשונים והלא עולא ואביי ג"כ צריכים להאי תירוצא דרב מתנא וה"ל להגמ' לומר אמר עולא אמר אביי והוי משמע שהם מוסיפים עוד טעם לשיטות רבנן לפסול של פרה: ובישוב דבר זה נקדים לתרץ גם דברי הירושלמי בשמעתין וזה לשון הירושלמי מ"ט דר' יוסי והי' במשוך בקרן היובל מ"ט דרבנן ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס מקרן כתיב עכ"ל הירושלמי ולכאורה אינו מובן דמהאי קרא הוא סיוע לר' יוסי ואף שרבנן מתרצים האי קרא דשור פר הוא הפירוש שור שגדול כפר כדאיתא בבבלי בשמעתין מ"מ אין בו ראי' לרבנן.

ועוד אין הבנה מה שסיים הירושלמי מקרן כתיב ובמס' ע"ז (דף ח' ע"א) דרשינן מהאי קרא מקרן דשור שהקריב אדם הראשון קרן אחת הי' לו במצחו ואין לו שייכות לפרש טעמא דרבנן ואין לו ענין לפלוגתא דהכא: ונראה לענ"ד בזה לתרץ הכל בחדא מחתא על פי מה שהקשה בטורי אבן למה נקט במתניתין של פרה ולא נקט בשל שור ומתרץ דאי הוי נקט בשל שור ה"א בשל פרה כשר דהא האי דאקרי קרן בשור כתב קרני ראם קרניו אבל בשל פרה דלא אקרי קרן בשום מקום ה"א דכשר ואף שלא מצינו של פרה דאקרי שופר לית לן בה דהא של יעל שבר אף דלא הוזכר בשום מקום דמקרי שופר.

וע"כ כיון דלא מצינו של יעל דמקרי קרן ממילא נקרא שופר וכשר. וכמו כן ה"א כיון דלא מצינו דשל פרה אקרי קרן ממילא נקרא לכך אתי מתניתין לאשמעינן דאפ"ה של פרה פסול הואיל והוא חד מינא דשור ופרה כולם חד מין הוא ואף שחלוקים בשמותם עכ"ל ע"ש בטורי אבן.

ובירושלמי דשמעתין באמת פריך על רבנן משל יעל שאינו קרוי לא קרן ולא שופר והוא כשר ומתרץ כר' לוי אין קטיגור נעשה סניגור]: והנה יש מקום עיון בזה דהא גופא מנ"ל לפסול של שור ושל פרה הואיל ואינן נקראים שופר של יעל נמי לא מצינו שנקרא שופר ואפ"ה כשר מטעם דמסתמא נקרא שופר א"כ בשל שור ופרה נמי נימא דאף דאיקרי גם שופר מקרי מסתמא וצריכין אנו לומר מדכתיב גבי שור קרני ראם קרניו ולא כתיב קרני ראם שופריו מכלל דקרא אתי דשל שור לא יהי' נקרא שופר כלל כדי לפוסלו לשופר של לתקוע בו למצוה: ולפ"ז אני אומר דעולא ואביי לית להו להאי שנוי' דרב מתנא דשור פר שהוא גדול כפר דלזה לא צריך קרא דכבר שמעינן דכל מעשה בראשית בקומתן נבראו כדאיתא במס' ע"ז (דף ח' ע"א) מדכתיב מקרן מפריס שקרנותיו

קודמין לפרסותיו ופיל' רש"י שם דאמר מר כל מעשי בראשית בקומתן נבראו שור עם קרניו ע"ש.

ומעתה כיון דידעינן דבקומתן נבראו הך שור פר מיותר וע"כ כר' יוסי לדרוש שופר דשל פרה נמי קרוי שופר. ולכך מתרץ עולא דמהאי שור של מעשה בראשית ליכא ראי' כלל דאותו שור הראשון שנברא במעשה בראשית שפיר נקרא שופר ואם הי' לנו שופר מזה השור שנברא במעשה בראשית באמת הי' כשר וטעמא דקרא שנאמר קרני ראם קרניו לפסול בשל פרה הואיל ואין קטיגור נעשה סניגור וזה שייך דוקא בשור שהי' עגל קודם שנתגדל וכיון שהי' תחילתו עגל שוב הי' מתחלת דומה לעגל שעשו במדבר ויש בו זכרון מחטא העגל ואין קטיגור נעשה סניגור ולכך פסול בשל פרה לתקיעת שופר בר"ה אבל אותו השור של מעשה בראשית לא הי' עגל מימיו דהא נברא בקומתו באמת הי' קרוי שופר וקרניו כשרים לשופר: ואביי מתרץ היינו טעמא דרבנן דסברי טעמא דקרא דקרני ראם קרניו דשל פרה פסול משום דשופר אחד אמר רחמנא והאי דפרה קיימי גלדי ופיל' רש"י דבכל שנה ושנה לכרת תוספת גלד מוסיף על גלד ראשון אבל בשור של מעשה בראשית לא הי' בו גלדי גלדי דכיון שבקומתו נברא לא נתוסף בו דבר דהכל נגמר בעת הבריאה: וע"ז פריך הגמ' והא תנא מפני שהוא קרן קאמר כלו' מפני שהוא קרן לחוד קאמר ולא קאמר הנך טעמי' ומתרץ חדא ועוד קאמר דודאי משום טעמא דאין קטיגור או משום דקיימי גלדי גלדי נמי יש לפסול רק דנקט משום קרן דממועט מקרא דוקרני ראם קרניו ולא קאמר שופריו כנ"ל: ומעתה גם דברי ירושלמי נכונים וכוונת הירושלמי כיון דעיקר תשובה שהשיב ר' יוסי לרבנן דגם של פרה אקרי שופר הוא מהאי קרא ותיטב לה' משור פר אם שור למה פר ואם פר למה שור אלא משופר וע"ז קאמר מ"ט דרבנן ר"ל מאי תשובה יש להם על דברי ר"י וקאמר ותיטב לה' משור פר מקרן כתיב.

ור"ל דמה שהשיב ר' יוסי משור פר משופר זה הוא בשור שהקריב אדם הראשון שנברא בקומתו ולא הי' בו גלדי גלדי זה באמת הי' נקרא שופר וזה לא הי' פסול והוכיח דשופר של אדם הראשון לא הי' בו גלדי גלדי ולא הי' נחשב לב' וג' שופרות דמקרן כתיב לשון יחיד והוי שופר אחד אבל בשל פרה משורים שלנו אינו נופל בו שום מקרן אלא קרנים לשון רבים הואיל וקיימי גלדי גלדי ודוק היטב הדק: דף כ"ז ע"ב תוס' ד"ה ניקב וסתמו וכו' קשיא כיון דכל הקולות כשירין כו' ונראה דאיירי קודם סתימה כו' ובירושלמי כו' ובסוף חזרו ונקטו לעיקר לפרש אם מעכב התקיעה היינו לאחר שסתמו ע"ש והקשה הפ"י כיון דחזרו התוס' ומפרשים דקאי אלאחר סתימה א"כ הדרא קושיתם לדוכתי' הא כל הקולות כשרים בשופר דהא מכח קושיא זו חזרו מפירוש ה כגירסת הירושלמי.

ונ"ל לישב דבתוס' ד"ה שופר שנסדק מקשים על פיל' רש"י דמפרש פסול משום דהוי כשני שופרות וע"כ מיירי שנסדק לגמרי א"כ היינו סיפא דדבק שברי שופרות ולכך כתבו דמיירי שאינו נסדק לגמרי ולכן פסול משום דאין שופר עליו וסיפא לרבנותא קתני כו' א"נ משום דכתיב והעברתם וכו' ואחי' נפסל מטעם שנים ושלש שופרות אין קשיא כלום עכ"ל והנה סוף דברי התוס' סתומים וכבר נדחק בהם המהרש"א והפ"י כתב לפרש דבריהם דבתחלה כתבו לסתור פירש"י דבלא"ה לא משמע להו הך סברא דב' וג'

שופרות דלא שייך פסול זה ולא בקרן של פרה דקיימי גלדי גלדי שהקרן עצמו הוא ב' וג' שופרות משא"כ הכא מקרי שופר א' וע"ז מסקי התוס' שפיר דאפ"ל את"ל דדיבק פסול משום ב' וג' שופרות אפ"ל הכי לא קשיא מהא דניקב וסתמו, במינו דהתם עיקר הקול בשופר אחד משא"כ בדיבק שברי שופרות שאין עיקר השופר מחתיכה א' ע"כ דברי הפ"י ע"ש.

והנה אף כי סברת הפ"י נכונה מצד עצמה דבניקב וסתמו לא שייך ב' וג' שופרות משא"כ בדיבק שאין עיקר השופר מחתיכה א' בכ"ז אין להעמיד זאת בדברי התוס' והעיקר חסר. ועוד קשה למה מתחלה הי' פשוט להו דדבק שברי שופרות לא מפסיל ואח"כ חזרו דגם בדבק שברי שופרות יש לפסול מטעם ב' וג' שופרות ולישב זה צריך להקדים מה דאיתא במס' סוטה (דף י"ח) דאם כתב מגילת סוטה על שני דפים פסולה דספר אחד אמר רחמנא ולא ב' וג' ספרים וכתבו התוס' דדוקא אם כתב חצי מגילה על דף זה וחצי מגילה על דף אחר פסול משום ב' ספרים אבל בשני עמודים על קלף אחד כשר וגבי שופר של פרה דפסול משום דקיימי גלדי גלדי אע"ג דמחברי התם נמי דרכו להוסיף גלד אחד בכל שנה והוי דומה לשנים ע"ש בתוס' ובתשובת נ"ב מה"ת הבאתי דברי הרב טורי אבן שעמד על דברי התוס' ד"ה אם קול חיצון שמע וכתב דאם נתן שני גיטין לאשתו בב"א מגורשת הואיל וכל אחד הוא גט שלם בפ"ע ודוחה ראיות התוס' משני כופרין דשם אמרינן דלא חייבתו התורה על נגיחת שור לאדם אחד אלא חד בחד אבל לא ב' כופרין הלכך בשור של שותפין א"א דהאי ישלם דכל אחד כופר דהוי ב' כופרין על נגיחה אחת אבל הא ודאי אם זה רוצה לשלם כופר שלם וכן אידך הרשות בידם ויצא ידי חובתם ואפ"ל בשור של אדם אחד שנגח אדם אם בעל השור רוצה לשלם שני כופרין בודאי יוצא ומתכפר לו בזה וכן בפ' לולב הגזול פרי א' אמר רחמנא לאו למימרא דאם נקט ב' או ג' פירות אינו כלום אלא קאמר להוכיח שפרי עץ הדר הוא אתרוג ולא פלפלין כיון דאפשר לצאת גם בפרי אחד ופלפלין לא מנכר להיותו באחד ויצטרך ליקח ב' או ג' ובתשובה זאת סי' קכ"ב הבאתי רא"י שגם הרמב"ם סובר כן דרק לחייבו לא אמרינן שני כופרין אבל אם רוצה ליתן יוצא ומתכפר לו אולם כתבתי שם שאין בידינו לדחות דברי התוס' דס"ל דבדיעבד מעכב וכעת עלה בדעתי לומר להוכיח כשיטת רבותינו בעלי התוס' דהא גבי שופר ג"כ מסיק אביי דטעמא דרבנן דפסלי שופר של פרה משום דשופר אחד כו' והא דפרה קאי גילדי גילדי ומתחזי כב' שופרות ולכאורה קשה דאף אם שופר של פרה כשר מ"מ איכא עוד כמה מיני שופר דחזי לתקוע בו כגון של איל ושל עז וכדומה וא"כ לא שוכח מידי דלעולם יש לומר דגם בשופר של פרה יוצא לתקוע בו ואפ"ה שפיר קאמר רחמנא שופר אחד דרשאי לתקוע בשופר אחד היינו אם רוצה לתקוע בשאר מיני שופרות וא"כ נהי דבשל פרה אי אפשר בשופר אחד הואיל דקאי גילדי גילדי מ"מ אפשר לתקוע בשופר אחד של איל או של עז דלא קיימי גילדי גילדי וא"כ מנ"ל לפסול של פרה אלא ודאי מוכח כדעת התוס' דהא דקאמר שופר אחד ולא ב' וג' שופרות היינו דמעכב דדיעבד ולפיכך של פרה פסול ואינו יוצא בה בתקיעת של מצוה וגם מסוגיא דפ' לולב הגזול שפיר הוכיחו התוס' דע"כ מה דאמרי' פרי א' כו' הוא לעיכוב דאינו יוצא בשני פירות בב"א דאי סלקא דעתך לומר שסגי בפרי אחד א"כ עדיין אינו ממעט פלפלין ועדיין קשה דלמא מה דאמרה תורה פרי עץ הדר שיקח פרי

שטעם עץ ופריו שוה והברירה בידו ליקח אתרוג או פלפלין ועיין בפ"י שם במס' סוכה דמפרש דקושית הש"ס ואימא פלפלין דהכוונה הוא שיהיו תרוייהו כשרין ע"ש שהוכיח כן דאין סברא לומר שיקח דוקא פלפלין ולא אתרוג דמכח סברא יש ליטול אתרוג דהוא עכ"פ הדר טפי מפלפלין ע"ש ע"כ דקושית הגמ' שיוצא גם בפלפלין רק באתרוג סגי בחד ופלפלין כיון שלא מנכר צריך ב' וג' אלא ע"כ דבשני פירות אינו יוצא כלל כדעת התוס' ועל כרחק צריך אתרוג ולא פלפלין: הן אמת שיש לדחות ולומר כיון דגבי פלפלין אי אפשר בפרי אחד וכן גבי שופר בשל פרה ורחמנא אמר פרי אחד שופר אחד ממעטינן כל המין שיש בו יותר מאחד דפסול.

אמנם התוס' לא ס"ל כן רק דקרא אתי למעט דאינו יוצא בשני העולה מדברינו דגם דעת הרמב"ם גבי כופר בשור של שני שותפין וכמו כן הדין בשופר שרשאי לתקוע בשופר אחד אבל אם רוצה בשני שופרות ג"כ יצא ידי תקיעת מצוה ואפ"ה ממעטינן שופר של פרה הואיל דקיימי גילדי גילדי ואי אפשר כלל לתקוע בשופר אחד ולפ"ז ליכא למעט בדבק שבירי שופרות משום ב' וג' שופרות כיון דאפשר לתקוע בשופר שלם ממין הזה שוב אם תקע בשופר הנדבק ג"כ יצא דהא אפשר לתקוע בב' וג' שופרות אם ירצה אמנם לשיטת התוס' במס' סוטה דאינו יוצא בשנים גם בדיבק שבירי שופרות אינו יוצא: ומעתה כך הוא רהיטת דברי התוס' כאן דבתחלה כתבו להך דאמרו דבכל מקום שנאמר חד ולא תרי היינו שרשאי לצאת באחד אבל אם רוצה בב' וג' יוצא ג"כ וכן בדבק שבירי שופרות אבל בפרה אין יוצא כיון שלא משכחת בה כלל שופר אחד דקיימי גלדי גלדי ולכך כתבו התוס' טעם אחר בדבק שבירי שופרות מטעם דאין שם שופר עליו או מטעם שאינו דרך העברה.

אמנם בשנוי' אחרינא סברו התוס' דמה שאמרו אחד ולא ב' לחיוב שאינו יוצא בב' וג' שופרות ואפ"ה אין קושיא משופר שניקב וסתמו במינו דשם עכ"פ עיקר השופר הוא אחד משא"כ בדבק דמחובר מאיזה חתיכות ולפיכך פסול וא"כ אם הי' בו נקב וסתמו וקודם סתימה לא הי' מעכב התקיעה רק אחר הסתימה על כרחק הטעם שאינו דרך העברה דרש"י פי' בגמרא והעברתם כדרך שהאיל מעבירו בראשו מחיים וא"כ אם יש בו נקב וסתמו ג"כ לא הוי דרך העברה ופסול: שם כ"ט ע"ב גמ' גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי כו' הקשה המהר"ם פדובא וכן המזרחי אמאי לא אמר משום שמא יתקן כלי שיר ותירץ דהאי גזירה לא גזרו בשופר דא"כ לא יתקע לעולם דהא גם ביו"ט שייך הך גזירה שמא יתקן כו' והקשה המג"א (בסי' תקפ"ח ס"ק ד') לפי מ"ש הר"ן בריש פ' לולב הגזול ובפ"ו דמס' מגילה הטעם שדוחין מצות תקיעת שופר משום שבות הואיל דלא בקיאי בקביע דירחא וכן משמע בגמ' א"כ הדרא קושיא לדוכתי' נימא דגזרו משום שמא יתקן ומה דשרי ביו"ט משום דממ"נ יכול לתקוע בשני ימים אי יו"ט הוא עבדי מצוה ואי חול הוא לא עשה ולא כלום משא"כ בחל בשבת דעברי אשבות ושמא הוא שלא במקום מצוה עכ"ל המג"א ע"ש היטב ואא"ז הגאון ז"ל כתב בס' דגול מרכבה לתרץ קושית המג"א דשפיר כתב מהרמ"פ דאי הוי אמרינן משום שמא יתקן כלי שיר א"כ גם ביו"ט לא יתקע לעולם דהא איתא לקמן (דף ל"ד ע"א) איתקן ר' אבוה בקסרי שיהיו תוקעין תש"ת תר"ת תשר"ת משום ספיקא דלא ידעינן מה היא התרועה אי ילולי יליל אי גנוחי גנח לכך צריך לתקוע תר"ת שמא ילולי יליל וצריך לתקוע תש"ת שמא

גנוחי גנח ושמא הוא תרתי גנוחי גנח וילולי יליל צריך לתקוע גם תשר"ת כדי לצאת ידי כל הספקות.

ומעתה מי שרוצה לצאת ידי כל הספקות יתקע ג' סדרים הש"ת תר"ת ותשר"ת ורק אחד מהם הוא למצוה ואידך מפני הספק ולפ"ז שפיר אי הוי גזרינן משום שבות שמא יתקן כלי שיר לא יתקע לעולם דהא בכל סדר וסדר איכא ספיקא שמא זה הוא אינו מן המצוה ואיכא בי' משום שבות שמא יתקן כלי שיר ובזה לא שייך הממנ"פ של המג"א דאף שאין אנו בקיאים בקביעי דירחא מ"מ אסור שמא היום יו"ט ואסור לתקוע כל הסדרים מפני הספק כיון דאית ביה שאינן מן המצוה ע"כ ודפח"ח.

אך קשה לי ע"ז מסוגיא דחולין (דף פ"ד ע"ב) דקאמר ר' יוסי כוי אין שוחטין אותו ביו"ט ואם שחטו אין מכסין את דמו וכו' אמרו לו תקיעת שופר בגבולין יוכיח שאין ודאי דוחה שבת וספיקא דוחה יו"ט וקא שקיל וטרי שם מאי אין ספיקא דוחה יו"ט אילימא ספק יו"ט ספק חול השתא ודאי יו"ט דחי ספק יו"ט ספק חול מבעיא אלא ספק איש ספק אשה ע"ש בגמ' ולפי דברי הנ"ל קשה מאי פריך הגמ' ונדחק לתרץ ספק איש ספק אשה למה לא מתרץ בפשו' לפי מה שתנא דמתניתין סובר לקמן דגנוחי גנח ותנא דברייתא סובר ליליל אין אחד מהם דוחה שבת ואפ"ה ספיקא דוחה יו"ט היינו למאן דמספקא לי' אי גנוחי גנח או ילולי יליל וצריך לתקוע תשר"ת ותר"ת מפני הספק הרי דספק דוחה יו"ט.

ואין להשיב ע"ז דהני ספיקות תיקן ר' אבוה אבל בימי התנאים לא הי' בזה ספק. זה אינו דמה שתקן ר' אבוהו לא הי' תקנתו רק לתקוע גם תשר"ת דשמא הם תרתי גנוחי וילולי ועיין בפני יהושע שם ובט"ז א"ח ריש סי' תק"צ אבל מ"מ אפשר דהאי תנא שהשיב לר' יוסי שופר בגבולין יוכיח האי תנא הי' מסופק אי גנוחי גנח או ילולי יליל והא ספיקא אפשר שהי' גם בימי התנאים דהא משנה וברייתא פליגי בזה וצריכין לתקוע תר"ת ותשר"ת ושפיר ספיקא דוחה יו"ט אבל לר' יוסי לא חשיב ליה האי פרכא משום דר' יוסי לעצמו ס"ל אי כתנא דמתניתין דילולי יליל או דס"ל כתנא דברייתא דגנוחי גנח ולר"י באמת אינו רשאי לתקוע כי אם סדר אחד וליכא בזה ספיקא בשופר שדוחה יו"ט דידועין היו אי ילולי יליל או גנוחי גנח ובזה לא שייך לומר ספיקא דוחה יו"ט כיון דאינן תוקעין רק סדר אחד תשר"ת או תר"ת ליכא כאן ספק.

ומעתה יש לחקור האי תנא שהשיב לר' יוסי ופריך שופר בגבולין יוכיח באיזה מקום הי' קאי אי באתרי' דתנא דמתניתין היו תוקעין רק תר"ת ואי באתרי' דתנא דברייתא לא היו תוקעין רק תשר"ת וא"כ לא נמצא בשופר ספיקא דדוחה יו"ט ולכך לא יכול בסוגיא דמס' חולין לפרש דספיקא דשופר דוחה יו"ט הוא אי ילולי יליל או גנוחי גנח דמנ"פ באיזה מקום קאי כיון דליכא מקום שיתקעו תרתי מפני הספק אי גנוחי גנח או ילולי יליל ולכך צריך לאוקמי ספיקא דוחה יו"ט בספק איש ספק אשה אבל לדידן שאנו מסופקין אי גנוחי גנח או ילולי יליל דאין בידינו להכריע בזה בין תנא דמתניתין לתנא דברייתא ואנו תוקעין תר"ת תשר"ת ותשר"ת מפני ספק ואין בהם כי אם אחד למצוה נמצא נכונים דברי אא"ז הגאון ז"ל לקיים דברי מהר"מ פדובא דאי הוי חיישינן לגזירה שמא יתקן כלי שיר לא היו יכולין לתקוע לעולם מפני איסור יו"ט דכשמתחיל לתקוע

תש"ת שמא הוא ספק שמא המצוה הוא בתר"ת ויש לגזור שמא יתקן כלי שיר כיון דלא ידעינן אם מקיים מצות תקיעת שופר בתש"ת ואם תוקע תר"ת איכא ספק שמא המצוה הוא בתש"ת ויש גזירה בתר"ת שמא יתקן כלי שיר ולא יתקע לעולם ולכך קאמר הגזירה שמא יעבירונו ד' אמות דשייך רק ביו"ט שחל בשבת אבל ביו"ט קי"ל אין עירוב והוצאה ביו"ט וליכא איסור אם מעביר ד' אמות בר"ה ודו"ק: שם גמ' שמא יעבירונו ד' אמות כו' לכאורה צריך להבין איך בשביל שבות שמא יעבירונו ד' אמות ביטלו תקיעת שופר בשבת דבר שעניי כל ישראל תלויות בו לעורר הרחמים.

והנה במס' ביצה ואלו משום שבות לא דנין ומקשה הגמ' לא דנין הא מצוה קעביד ומשני דאיכא דעדיף מני' ונחלקו רש"י ותוס' לרש"י קושית הגמ' והא מצוה וכו' הא על הלשון של המשנה דלמה קורא לזה רשות ולפ"ז אפי' ליכא דעדיף והוא מצוה מ"מ אסור והקשה התוס' דא"כ למה אמר בסנהדרין הטעם דאין דנין בע"ש משום דבעי הלנת דין ואין רציחה דוחה שבת הוי ליה למימר משום דאין דנין בשבת ותירצו שעיקר הגזירה דאין דנין בשבת וכו' משום שמא יכתוב דברי המזכין ודברי המחייבין ושם כבר כתבו מאתמול ור"ת הי אומר שקושית הגמ' על הדין למה אסור והא מצוה קעביד ומשום דאיכא דעדיף וכל היכי דליכא דעדיף באמת מותר לדון ולכן שם בסנהדרין דמיירי בסנהדרין גדולה ומסתמא ליכא דעדיף ולכך הוצרך לטעם דאין רציחה דוחה שבת ולפ"ז אני מקשה על הב"ד של מעלה איך דנין ביו"ט של ר"ה הא לדידהו בין לרש"י ובין לר"ת אסור דהא בדידהו שייך שמא יכתוב דברי המזכין ודברי המחייבין וגם איכא דעדיף מינייהו דהא איכא קודשא ב"ה, ואומר אני אי משום הא לא קשיא שכבר כתב הט"ז בסימן תקפ"ח לענין תקיעת שופר שגם ביו"ט יש שבות שמא יתקן מנא ואעפ"כ לא גזרו כיון שהוא מצוה קבוע ליום זה ואם יגזרו א"כ תעקר מצוה זו לגמרי ולא יש כח ביד חכמים אפי' בשב ור"ת לעקור לגמרי משא"כ בשבת דתתקיים מצוה זו בשאר שנים וא"כ לא הי' כח לב"ד לעקור משום שבות מצוה קבוע לישראל איך תיעקר מצוה קבוע בב"ד של מעלה בר"ה משום שבות אבל בר"ה שחל בשבת שפיר נשאר שבות זה ואי אפשר לב"ד של מעלה לדון אבל הקב"ה יכול לדון בין לפירש"י ובין לר"ת לר"ת מותר בדליכא דעדיף והרי קב"ה ליכא דעדיף מניה ולרש"י אף דאסור אף דליכא דעדיף מכ"מ הרי הטעם שמא יכתוב דברי המזכין ודברי המחייבין וזה שייך ברבים שיושבים לדין אבל הקב"ה דן יחידי והמג"א בס' תקפ"ח כתב שלדעת הר"ן שכתב דהא דדחי התקיעה משום שבות הא משום שאין בקי בקביע דירחא א"כ הדרא קושית מהרמ"פ לדוכתיה דנימא מטעם שמא יתקן כלי שיר וביו"ט תוקעין ממ"נ [עיין במ"א ס"ק ד'] ואני תרצתי דא"כ היתה התרועה ג"כ אסורה ביו"ט דהרי יש ספק אי גנוחי גנח או ילולי יליל וא"כ בכל אלה יש חשש שבות שלא במקום מצוה אמנם לפי מ"ש לעיל בלאו הכי יש הפרש בין שבת ליו"ט דבשבת אין כל כך לשופר צורך שעיקר פעולת השופר לסלק הב"ד של מעלה ממשפטנו ובשבת בלאו הכי אי אפשר לב"ד מעלה לדון אבל ביו"ט אף דאיכא שבות בתרועה מכ"מ אפי' משום ספק לא רצו לעקור משום שבות שיש צורך לעורר מדת הרחמים לסלק מדת הדין והא דלא נקיט בגמ' משום כלי שיר חדא מתרי טעמי נקט וזה כונת הפסוק תקעו בחודש שופר בכסא ליום תגנו שמצוה לתקוע ביום חגנו אפי' בכסא דהיינו התרועה שהיא מכוסה.

ממנו אך ע"ז יקשה לך מ"ש שבת שאין תוקעין משום שבות והרי גם ביו"ט יש שבות דכלי שיר ואי משום דשבת הוא ספק הרי התרועה גם ביו"ט הוא ספק ולכן אמר דשבת טעמא אחרנא כי חק לישראל דהיינו כי מיקלע בשבת דמקרי חוק דשבת במרה נצטוה וכתוב שם שם לו חוק ומשפט לאלקי יעקב בעצמו ובלאו הכי הב"ד של מעלה אינם יושבים בשבת ואין צורך לכופר משא"כ ביו"ט: דף ל"ב ע"א במשנה סדר ברכות אומר כו' אמר לו ר"ע כו' הגאון המנוח ר' אלעזר אב"ד דק"ק אמשטרדם אמר דלקמן אמרינן הני מלכיות כנגד מי כנגד עשרה הילולים הנך דכתיב בהו שופר אי נמי כנגד עשרת הדברות פרש"י דכתיב בהו נמי שופר אי נמי כנגד עשרה מאמרות שנברא העולם ופריך תשעה הוויין ומשני בראשית נמי מאמר הוא וא"כ קאמר ר"ע כיון שאינו תוקע למלכיות א"כ אין לומר שהם כנגד הילולים או כנגד הדברות דמאי ענינם למלכיות וצריך לומר כנגד עשרה מאמרות א"נ נימא תשע דאף דבראשית נמי מאמר הוא מ"מ כיון דאשתני ולא כתיב בהדיא ויאמר אשתני ע"כ דברי פי חכם חן.

ובדרך אחר נראה לומר דר"י בן נורי סובר שכל התעוררות תשובה שלנו אינו בשלימות שאינו רק מיראה ובירה תוכיח שאלו היתה בשלימות מדוע לא אתי משיחא והרי כבר הבטיח לר' יהושע בן לוי היום אם בקולי תשמעו שאין בהתעוררת תשובתנו כדאי לעורר רחמים רק כשהקב"ה בעצמו ברחמיו וברוב חסדיו מסתלק מכסא דין ויושב על כסא רחמים ואז אין תוקעין בשופר לעורר תשובה מיראה היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו ואז במדת הרחמים מקבל תשובה זו אבל תחלת הדבר מה שהקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים הוא מצד עצמו כביכול כי כן דרכו הטוב כמו בתחלת הבריאה שעלה במחשבה להבראות במדת הדין ולבסוף שתף רחמים בדין ואיזה התעוררות התחתונים הי' אז קודם שנבראו אלא ודאי שמעצמו הקב"ה עושה כי חפץ חסד הוא בקיום העולם ולכך סובר שאינו תוקע למלכיות כי מלכות רומז למלך במשפט מדת הדין ואין כח בתקיעתנו שהיא תשובה פחותה לעשות שום פעולה אלא שאח"כ כשכבר ישב הקב"ה על כסא רחמים אז אומר קדושת היום ותוקע.

וע"ז השיב לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר שאם אין אנו תוקעין לעורר רחמים ע"י תשובתנו למה הוא מזכיר כביכול אותנו לטובה ובמה יתעורר לעמוד מכסא דין והשיב לו ר"י ב"נ רחמנא אמר אדכור שזה מצד רחמיו ולא מחמת התעוררות התחתונים ותחלת מחשבת בריאת עולם תוכיח: אמנם לכאורה גם בריאת העולם הי' ע"י התעוררות התחתונים וכמו שדרשו ז"ל בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית ואף שעדין לא היו ישראל בפועל כבר עלו במחשבתו יתברך בכח ועי"ז נתעוררו הרחמים להשתתף בדין וצ"ל דר"י ב"נ לא דריש בראשית בשביל ישראל והא דכתיב בראשית ולא כתיב ויאמר כמו שאר הבריאה צריך לומר שהוא דורש בראשית על המחשבה שהוא ראשית למעשה וכך דריש בראשיתברא דהיינו במחשבת הבריאה אלקים ה' במה"ד ולפ"ז לדידיה בראשית לאו מאמר הוא דהרי מה דכתיב בדבר ה' שמים נעשו בעשי' כתיב אבל זה קאי על המחשבה אז שפיר הקשה ר"ע לימא תשע ולא עשר: שם ע"ב פליגי ר' יוסי ור' יהודה אי פקדונות הרי הן כזכרונות.

ופסק הרמב"ם בפ"ב מה' שופר כר' יהודה דפקדונות אינן כזכרונות. והרי"ף כתב דאע"ג דר' יוסי ור"י הלכה כר' יוסי כאן נהגו עלמא כר' יהודה: והנה דבר זה טעמא בעי למה נהיגי עלמא דלא כר' יוסי.

ועוד קשה על הרמב"ם דכתב דרך פסק הלכה ופקדונות אינן כזכרונות ולא כתב מטעם המנהג דמשמע מלשונו שהוא מן הדין וצריך טעם הלא קיי"ל כר' יוסי דנימוקו עמו עיין במס' עירובין (דף מ"ו ודף מ"ז) דבכל מקום הלכה כר' יוסי: ונראה לתרץ דבגוף הדבר אי הלכה כר' יוסי אף נגד רבים הוא פלוגתא דאמוראי שם במס' עירובין דאיכא אמוראי דס"ל דהלכה כר"י אף מחביריו אמנם ר' יוחנן ור' יעקב ב"א ס"ל דהלכה כר' יוסי מחביריו ולא מחביריו ע"ש בתוס' (דף מ"ו ע"ב) בד"ה כר"י מחביריו וכאן בפלוגתא זו אי פקדונות הרי כזכרונות איכא תנאים דס"ל כר' יהודה דפקדונות אינן כזכרונות ולכך נהגו עלמא כרבינו וגם הרמב"ם פסק דלא כר' יוסי הואיל ורבים פליגי עליו בזה ולבאר דבר זה נקדים סוגיא דלעיל (דף ל"ב ע"א) דתני במתניתין סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר' עקיבא אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר.

וקאמר בגמרא למה הוא מזכיר רחמנא אמר אדכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני ופירש רש"י ז"ל הואיל ואשתני מלכיות מזכרונות לענין תקיעה שאין תוקעין בהם אשתני נמי לפחות מהן עכ"ל רש"י ע"ש. והדבר יפלא איך תלי' זה בזה ומה ענין תקיעות למספר עשרה מלכיות והלא טעם לעשרה מלכיות קאמר בגמ' לקמן שהם נגד עשרה הילולים שאמר דוד וכנגד עשרת הדברות וכנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם.

וא"כ אף שאין תוקעין למלכיות אפ"ה איכא טעמא רבה לומר עשרה מלכיות ולפי חומר הענין נ"ל לומר כוונה אחרת בדברי ר"ע והוא על פי מה דצריך ביאור מ"ט דר"י ב"נ דסובר שאין תוקעין למלכיות מה נשתנה מלכיות מזכרונות ושופרות ונראה בזה דהגמ' קאמר [לעיל דף ל"ב ע"א] מנין שאומרים מלכיות רבי אומר אני ה' אלקיכם ובחודש השביעי וגו' זו מלכיות ר"י ב"י אומר אינו צריך הרי הוא אומר והי' לכם לזכרון לפני ה' אלקיכם שאין ת"ל לפני ה' אלקיכם אלא זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהם עיין בגמ' והנה ראיתי בספרי הובא במדרש ילקוט פ' בהעלותך אני ה' אלקיכם למה נאמר לפי שנאמר דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה אבל מלכיות לא שמענו ת"ל וה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אלו שופרות ומלכיות ר' נתן אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר ותקעתם בחצוצרות הרי שופרות ע"כ לשון המדרש ע"ש בילקוט.

והנה דברי הת"ק במדרש דמפיק מקרא דתרועת מלך בו אלו שופרו'. ומלכיות והוא תמוה מאד דלשופרות לא צריך לימוד אחר דהא התחיל ואמר לפי שנאמר באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה אבל מלכיות לא שמענו.

הרי דמהדר למצוא קרא למלכיות אבל לשופרות אינו צריך שום דרש דשופרות נאמר בפירוש בגוף הקרא (שנאמר בפירוש) גבי ראש השנה באחד לחודש השביעי יהיה לכם זכרון תרועה הרי נאמר זכרונות ושופרות וביותר קשה דהאי ותרועת מלך בו שאמר

בלעם [בפ' בלק אין הכוונה ללשון תקיעה דהאי תרועת מלך בו הוא הפירוש לשון אהבה וריעות ועיין בפ' רש"י בחומש בפ' בלק [במדבר כ"ג כ"א] ותרועת מלך בו לשון חבה וריעות כמו רעה דוד אוהב דוד ויתנה למרעהו וכן תרגם אונקלוס ושכונת מלכהון ביניהן עכ"ל רש"י ע"ש הרי דהאי תרועת אינו לשון תקיעה כלל *הגה"ת נכד המחבר ולכאורה יש בזה סתירה מש"ס דילן דתני בהדיא דלא כפ' תרגום אונקלוס דהא בהדי' תניא בברייתא מלכיות שיש עמו תרועה כגון ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אומרה עם מלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר עם המלכיות לבד הרי מוכח מברייתא דתרועת מלך בו האי תרועה הוא תרועת שופר ולכאורה יש לומר דר"י ור"י פליגי בזה דר' יוסי סובר דהאי תרועת מלך הוא תרועה ממש לכך ס"ל דאומרה גם עם השופרות ור"י סובר כתרגום אונקלוס דהאי ותרועת מלך בו הוא לשון חיבה דאין לו שייכות כלל לתקיעות שופר ולכך אינו אומרה עם השופרות ולפ"ז יש לתמוה על פי רש"י ז"ל בפ' התורה בפ' בהעלותך דנמשך אחר תרגום אונקלוס וקא שביק דעת ר' יוסי דהלכתא כותיה דאומרה גם עם השופרות ע"כ ס"ל דהאי תרועת מלך בו הוא תרועה ממש: ** וצריכין אנו לומר דהספרי נקט גם שופרות אגב שיטפא ועיקר הדרשא הוא למלכיות דהאי ת"ק דספרי דרש מלכיות מהאי קרא דתרועת מלך בו אך מתשובות ר' נתן שם בספרי דמשיב על דברי הת"ק אינו צריך שהרי כבר נאמר ותקעתם בחצוצרות הרי שופרות מזה מוכח דת"ק יליף גם שופרות מהאי קרא דתרועת מלך בו והוא תמוה כמו שנתבאר וצ"ע גדול עכ"פ יצא לנו מדברי ספרי לימוד למלכיות מקרא דתרועת מלך בו.

ולפ"ז יש למצוא טעמא דר"י ב"נ דסובר דאין תוקעין למלכיות הואיל ומפיק מלכיות מהאי דרשא דספרי מקרא דתרועת מלך בו לכך סובר דאין תוקעין למלכיות דבשלמא זכרונות ושופרות נפקא לן מקרא הנאמר בר"ה עצמו לכך תוקעין בהם אבל מלכיות נפקא ליה לר"י ב"נ מקרא דתרועת מלך בו דנאמר בפ' בלק וסובר דלשון ותרועת מלך הוא לשון חיבה וריעות כתרגום אונקלוס ולכך אין תוקעין בו דלא נזכר בו תקיעה ומעתה יש לומר דר"ע ור"י ב"נ פליגי בזה דר"י ב"נ מפיק למלכיות מדרשא דספרי דתרועת מלך בו לכך אין תוקעין במלכיות אבל ר"ע יליף לה מדרשא דרבי או מדרשא דר"י ב"י א"כ נאמר לרבי מלכיות בר"ה עצמו ולר"י ב"י יליף בבנין אב מיתורא דקרא הנאמר בחצוצרות, ולכך תוקעין גם במלכיות אך היא גופא קשיא לר"י ב"נ הא איכא דרשא דרבי דנאמר מלכיות בר"ה עצמו ודרשא דר"י ב"י נאמר מלכיות גם בחצוצרות ולמה אין תוקעין במלכיות וצריכין אנו לומר דר"י ב"נ סובר כר' יהודה לקמן ע"ב דשמע ישראל ה' אלקינו ואתה הראת לדעת ה' אלקים אין עוד אינו נחשב בתוך המלכיות ולכך ליכ' למדרוש מדרשא דרבי ומדרשא דר"י ב"י חיובא לומר מלכיות דשם לא נאמר אלא אלקיכם ולא מחשב למלכיות הואיל ואשתני מלשון מלך דלשון אלקים ואלקיכם אינו במשמעות מלכיות וליכא אלא דרשא דספרי מקרא דתרועת מלך בו כנ"ל והנה לקמן פריך הש"ס בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא אלא מלכיות תלת הוא דהוין ואנן עשר בעינן ומתרץ ר"ה דאתי כר"י ב"י דסובר ה' אלקינו וכן ה' אלקים אין עוד הוא מלכיות ומעתה (לפי מה שכתבתי דר"י בן נורי סובר דאלקיכם לא נחשב מלכיות הואיל ואשתני ולא נאמר כלשון מלכות ולפ"ז) הן הן הדברים שהשיב ר"ע לר"י בן נורי אם

אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר והיינו מנא לך שאומרים מלכיות אי מדרשא דרבי ור"י בר יהודה הלא נאמר מלכות בראש השנה ובחצוצרות והוי לן לתקוע במלכיות וצ"ל דאית לך דרשא דספרי דמפיק מלכיות מקרא דתרועת מלך בו וע"כ סבירא לך דאלקים ואלקים לא מחשב בהדי מלכיות א"כ קשה לימא תשע ורצונו לומר כיון דאלקים לא משמע מלכיות אם לא נאמר בתורה כי אם שלשה מלכיות וליכא אלא תשע ג' בתורה וג' בנביאים וג' בכתובים ואין לומר בתירוץ ר"ה דשמע ישראל ה' אלקינו וה' הוא אלקים אין עוד מחשב מלכיות הא הואיל ואשתני אשתני כיון דלא ילפת עיקר חיוב אמירות מלכיות מדרשא דרבי או מדרשא דר"י ב"י הואיל ואשתני דלא כתיב מלכיות אלא אלקים א"כ גם בזה אשתני דלא נחשב בהדי מלכיות וליכא אלא תשע ודוק ומעתה אני אומר דעד כאן לא ס"ל לר"ע ולרבי ולר"י ב"י דאלקים מחשב בהדי מלכיות ולא הוי אשתני הואיל ויש להם דרשא לחיוב אמירות מלכיות מכח דרשא דסמיכות אני ה' אלקים ובחודש השביעי וגו' כמו שדרש רב"י או מכח יתורא דלפני ד' אלקים כמו שדרש ר"י ב"י א"כ עיקר מלכיות נאמר בלשון אלקים ולא הוי אשתני אבל אי לא הוי האי סמיכות לרבי או יתורא דקרא לר"י ב"י הוי אמרינן לכ"ע דאלקים לא מחשב מלכות והוי אמרינן מכח סברא הואיל ואשתני דאל"כ לא הוי צריך רבי לדרוש סמוכות ור"י ב"י לא צריך למדרש יתורא דקרא ומפשוטו דקרא שנאמר אני ה' אלקים הוא משמעות מלכיות שהוא לשון אדון אני לכם כמו שכתב רש"י בד"ה אני ה' אלקים אלא ודאי אי לאו סמיכות לרבי ויתור קרא לפני אלקים לא הוי מפיק לן מלכיות מלשון אלקים הואיל ואשתני הרי דס"ל לרבי ולר' יוסי בר יהודה דסכיל סברא אמרינן דאשתני ולפ"ז גבי פקדונות דליכא שום דרשא שיהי' מחשב כזכרונות לכ"ע אמרינן הואיל ואשתני אשתני.

והשתא אתי שפיר דנהגי עלמא כר"י נגד ר' יוסי וכן פסק הרמב"ם בפקדונות אינן כזכרונות הואיל ולר"ע ולר"י ב"י ס"ל כן דהיכא דליכא דרשא אמרינן מסברא הואיל ואשתני אשתני כיון דנאמר בלשון פקדונות לא מחשב לזכרונות וא"כ שפיר הוא לפסק הלכה דלא כר"י הואיל ורבים חולקים עליו בזה וסברי כר"י דפקדונות אינן כזכרונות ולפי הסוגיא במס' עירובין הנ"ל ס"ל לר' יוחנן ולר"י ב"א דהלכה כר"י מחבירו ולא מחבירו ודוק כי נכון הדבר מאד: צלח יומא דף י' ע"א ת"ר כל הלשכות וכו' שהיה בה בית דירה וכו'.

הנה מלשון זה שהיה בה בית דירה מוכח דמתורת בית דירה אתאן עלה ולא מטעם חשש חבוש בבית האסורין ולכן בא ר"י לפלוגי ואמנם לפי ההוה אמינא של המקשה] וכי תימא מדרבנן ואז לפי מ"ש התוס' בד"ה וכי תימא גם ר"י בלשכת פרהדרין לאו מטעם חבוש אתי עלה רק גזירה אטו דירה קבוע קשה במה ראה ר"י שחכמים מטעם חיוב תורה הצריכוהו מזוזה דילמא גם רבנן מטעם גזירה אטו דירה קבוע אתו עלה.

ונראה דא"כ הוה להו למימר כל הלשכות וכו' לא חייבו אותן במזוזה חוץ מלשכת פרהדרין וכו'. ובזה היה משמע שלשכת פרהדרין חייבו חכמים במזוזה אבל מדקאמר לא היה להן כו' חוץ וכו' משמע שהיה לה ע"פ דין ולא חיוב דרבנן.

ואף דאביי מוקי לה בשאר ימות השנה ות"ק משום גזירה קאמר ואעפ"כ לא קאמר לא חייבו אותן וכו'. ונראה משום דהא ודאי אי גזרינן שאר ימות השנה שלא היה בה דירה כלל אטו הני ז' יומי ק"ו דגזרינן בשאר לשכות עכ"פ באותו יום או לילה שהיה בו דירה לשומרים אטו דירה גמורה ולפי זה שאר לשכות דקאמר ת"ק שלא היה להן מזוזה בקבע בכל השנה אבל באותו זמן שהיה בו השומר ודאי שחייבו אותן במזוזה חוץ מלשכת פרהדרין שהיה לו כל השנה לכך לא נקט כל הלשכות לא חייבו אותן דודאי חייבו איתן בזמן שהיה בה השומר: ועפ"ז אין אנו אחראין לסברת התוס' בד"ה רבנן סברי גזרינן ור"י סבר וכו' שכתבו דאביי ורבא לית להו הך סברא לחלק בין סוכה לפרהדרין דאי אית להו מאי מקשה רבא לאביי.

והנה על דברי התוס' הללו יש כמה פליאות חדא דהיא גופא קשיא מנ"ל לרבא להקשות ודלמא אביי אית ליה הך סברא ועוד דלמסקנא דרבא עצמו מחדש סברא זו דסוכה קילא הוה ליה להשאר באוקימתא דאביי ומי הכריחו לחדש פלוגתא בדירה בע"כ ולפי מ"ש ניחא דודאי איכא לחלק דסוכה קילא אבל אי גזרינן בלשכה אפילו בשאר ימות השנה שאין בה דירה כלל ק"ו שיש לגזור עכ"פ בסוכה בהני יומי שבעה שעכ"פ דר בה אטו דירה קבועה.

ולכן לעיל בוכי תימא מדרבנן לא קשיא דרבנן אדרבנן דסוכה קילא ובלשכה גזרו רק בהני ז' ימי פרישה ובסוכה לא גזרו כלל או בהני יומי פרישה יש לרבנן אפילו חיוב מן התורה ובסוכה ליכא חיוב כלל ורבנן לא גזרי כלל. אבל לאוקימתא דאביי דגזרינן לחכמים כל השנה בלשכה א"כ עכ"פ היה להם לגזור בסוכה בהני שבעה יומי ושפיר הקשה רבא והא סוכת החג בחג וכו' וממילא היה רבא מוכרח לחדש פלוגתא דדירה בעל כרחו דאי הוי מוקים פלוגתייהו בשאר ימות השנה בלשכה ומשום דרבנן גזרי א"כ לא היה מועיל בסוכה לפטור בחג שג"כ היה להם לגזור דירת עראי אטו דירה קבועה.

אלא דאכתי לא הקשה רבא לאביי כלום דהרי הך פלוגתא דרבנן ור"י במס' מעשרות היא לענין מעשר וכיון דרבנן סברי דסוכה קילא דירתה וליכא חיוב תורה שוב אי אפשר לגזור מדרבנן במעשר דהרי נפיק מיניה חורבא דאתי לאפרושי מפטור על החיוב וא"כ דלמא רבנן רק ממעשר פטרי אבל במזוזה באמת מחייבי בשבעת ימי החג מדרבנן.

אלא דאעפ"כ הקשה הוא שפיר שהרי מדתני עלה ר"י מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר מכלל דאיכא מאן דפטר והיינו רבנן דר"י וא"כ אפילו ממזוזה פטרי ובזה תבין כוונת רש"י בד"ה והא סוכת החג ופטרי רבנן אלמא בשבעה נמי איכא מאן דפטר ולכאורה כל זה שפת יתר דהרי חזינן שהקושיא היא למירמי דרבנן אדרבנן והרי מפורש דרבנן פטרי ולמה פירש רש"י דאיכא מאן דפטרי ועפ"מ"ש ניחא דאף דחזינן במשנה דמעשרות דרבנן פטרי ממעשר אכתי לא שמעינן דלא מחייבי במזוזה אלא מדיוקא דהך דתני עלה ר"י מחייב במזוזה מכלל דאיכא מאן דפטרי: עוד נלע"ד לתרץ קושיית התוס' על רש"י שהקשו דאפילו לא הוה תני סוכת החג בחג והוה מיירי בשאר ימות השנה ג"כ קשיא דרבנן אדרבנן דהרי בלשכה גזרו גם בשאר ימות השנה ונראה משום דחזינן שהביא ותני עלה וכו' ומה היה חסר לו להקשות רק מן המשנה דסוכת החג מכלל שיש מקום לחלק בין מעשר למזוזה אלא דקשה אכתי הוה ליה להקשות מן המשנה וכי תימא

דמעשר חמיר א"כ קשיא דרבנן אדרבנן ולכן נלע"ד שיש פנים לכאן להקל במעשר יותר מבמזוזה ויש פנים לכאן להקל במזוזה יותר.

דהנה לדעת הרמב"ם שניהם רק מזרבנן ואמנם פלוגתא דתנאי היא דרבי יוסי סבר כו' [חבל על דאבדין] פרק חמישי דף נ"א ע"ב ורבנן אמרי לך ה"מ במקדש ראשון. אבל שני כיון דלא הוה אמה טרקסין ואסתפקו להו לרבנן בקדושתיה וכו' הנה זה פשוט שבמקדש ראשון אף שהיה אמה טרקסין מ"מ הרי היה פתח פתוח בדביר ושם היה פרוכת לפני הפתח והדבר מפורש במקרא ובגמרא לקמן (ד' נ"ד ע"א) שהיו הבדים דוחקים בפרוכת וזה בבנין שלמה היה ועיין בברכת הזבח מנחות (ד' צ"ח ע"א) ומעתה למה נסתפקו בקדושת אמה טרקסין והלא הפרוכת שבפתחו יוכיח שאם היה לצד פנים א"כ מקום הכותל כלחוץ ואם היה הפרוכת דבבא לצד חוץ א"כ מקום המחיצה לצד פנים ואם נימא שגם שם היו ב' פרוכות צריך טעם שהרי להם לא היה ספק והם קידשו הבית הדביר וההיכל וידעו מה נתקדש בקדושת ק"ק ומה בקדושת היכל ונראה שעשו ב' פרוכות כדי שיהיו הצלעות שוים ולא יהיה חלל שום א' מהם אינו שוה בצלע מהצדדים ולפי זה שגם שם היו ב' פרוכות א"כ קשה לקמן (נ"ב ע"ב) בגמ' דקאמר אילימא במקדש ראשון מי היו פרוכת והדבר תמוה הא ודאי דהוה פרוכת דבבא.

ורציתי לומר דמי הוי פרוכת היינו ב' פרוכות מי הוו אבל לפי מה שהוכחתי שהיה ב' פרוכות הדרא קושיא לדוכתא. ונראה דבמקדש ראשון חד פרוכת הוה אלא שהיה עובי הפרוכת אמה כעובי חומת טרקסין ועיין בתוס' בד"ה ועביד ב' פרוכות שכתבו דבבית שני לא היה אפשר לעשות פרוכת א' עובי אמה משום דצד החיצון צריך להבדיל וכו' אבל במקדש ראשון חומת טרקסין היה מבדיל והיה ע"פ הדיבור ואם כן הפרוכת דבבא שהיה רק לצניעות לא איכפת לן בעוביו: אלא דלכאורה עיקר קושיית התוס' שהקשו שיעשו פרוכת א' עביו אמה ולמה טורח זה ויותר נקל לעשות ב' פרוכות אבל עיקר הקושיא שלהם שיהיה קרא כדכתיב והבדילה הפרוכת דומיא דמשכן ועל זה תירצו מה שתירצו אבל בבית ראשון שההבדל בין הקודש ובין קה"ק היה חומת טרקסין והפרוכת היה רק לצניעות ואף שרצו שיהיה החלל שוה יותר נוח לעשות ב' פרוכות וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשה בבית ראשון מי הוה פרוכת.

ועוד נלענ"ד דבבית ראשון כיון שהיה פרוכת דבבא ולא שייך בין גזירת הכתוב והבדילה יותר טוב לעשות ב' פרוכות ונמצא זו פרופה מצד זה וזו מצד שני וזה צניעות שלא יזונו עיניהם מבית קה"ק: ואמנם לפי מה שראיתי בתוס' ישני' הטעם שהפנימית פרופה מן הצפון כדי שיהיה שמאלו לפרוכת וימינו לארון ואני תמה על דבריהם שהרי זה שנינו במקדש שני וארון היינו מקום ארון והרי הארון לדעת רבינו הגדול הרמב"ם הי' במערבו של קה"ק ולדעת התוס' היה באמצע ממש עיין במנחות (דף צ"ח ע"ב) בתוס' בד"ה דוחקין ועיין ברמב"ם ריש פרק ד' מבית הבחירה.

ואם כן הכהן כשבא לפני ולפנים הפך פניו באלכסון דרומית מערבית והלך לנוכח אל הארון ולא שייך כאן ימין או שמאל לארון ונחזול לעת עתה מזה ויבואר אח"כ כי באמת קושיא זו על המשנה עצמה תסוב ונקח כעת טעם של התוס' ישנים ואומר דזה שייך בבית שני שהיתה הפריפה בקצה הרוחב והיה מהלך אח"כ כל חצי רוחב ק"ק טרם

הגיעו לאמצע ובכל זה היה אחד מצדיו להפרכת ולכן נכנס דרך צפון כדי שיהיה פניו לדרום ושמאל לפרכת וימינו לחלל בית ק"ק.

אבל בבית ראשון הוי אמת שלהדבירה לוי פתח והוא מפורש במקרא אבל כיון שבפתח זה לא נכנס בו אדם מעולם רק כה"ג ביוה"כ לבדו לא היה צריך להיות רחב בשלמא פתח ההיכל נכנסו בו בכל יום כהנים הרבה ובשבת נכנסו ארבעה כהנים בבת אחת לצורך לחם הפנים וארבעה מקדימין לפניהם.

ולכן היה פתחו רחב עשר אמות אבל זה של ק"ק מסתמא לא היה רחב יותר מארכו של ארון שהכניסו עם הבדים דרך שם והבדים היו בולטים. ואם כן הפריפה הפנימית נכנס שם הכהן ובא תכף לבין הבדים והפך פנים למערב נגד הארון ולא שייך שם ימין ושמאל וא"כ אז נהפוך הוא שהחיצונה פרופה מן הצפון כדי שבהילוכו אותן אמתים רוחב הפרכת יהא ימינו לצד ק"ק ושמאלו להיכל כי בין ב' הפרכות על כרחך שהי' פניו או לדרום אם מהלך מצפון או לצפון אם מהלך מדרום: ונמצא קושיית הגמרא שפיר אי במקדש ראשון מי הוו פרכת ואף שהו' פרכת דבבא מ"מ במשנה דקאמר שחיצונה בדרום ע"כ לאו בפרכת דבבא מיירי: אלא לכאורה לשון המשנה תמוה הגיע לצפון מהלך לשמאלו עם הפרכת עד שמגיע לארון והדבר תמוה והלא הארון היה או במערב ממש לדעת הרמב"ם או באמצע לדעת התוס' ועכ"פ היה רחוק ומשוך מצד מזרח או עשר אמות או עשרים אם בצד מערב היה ואיך מהלך לשמאלו עם הפרכת והלא היה צריך להפוך פניו למערב ולילך באלכסון עד יבוא למקום הארון.

בשלמא אם היה זה בבית ראשון ואז הארכו הבדים עד שבלטו בפרכת ולא היה יכול לילך באלכסון כי מה יעשה בבואו לארון איך יבוא בין הבדים וכי יפסיע על הבדים ובאמת אמרו בירושלמי חוזר היה לאחוריו כדי שלא יהי' נראה כמפסיע בין הבדים. ולדעתי פירוש הדבר בהגיע להבדים והוא היה צריך לצמצם עצמו בין הבדים והבדים היו דוחקים בפרכת היה חו"ר לאחוריו ודוחק הפרכת לצד מזרח והלאה מן הבדים עד שנכנס בין הבדים ולפי זה היה צריך לבוא במקום שהבדים אצל הפרכת בקצה הבדים ואם כן על כרחו הלך פניו אל הבדים והיה מקום לומר שמאלו עם הפרכת אבל כיון שמשנתנו איירי במקדש שני ומקום ארון היה אבל בדים לא הי'.

ואיך שייך שמאלו לפרכת. ונצטמד בזה ג"כ הקושיא על התוס' ישנים שפירשו הטעם משום הכי החיצונה לדרום ופנימית לצפון כדי שלא יהיה שמאלו לארון וצריך לומר שהפירוש הוא משום שכבית ראשון ואז היו הבדים מגיעים עד לפרכת ושפיר היה מוכרח לילך ופניו לבדים והיה מוכרח להיות הפנימי פרופה לצפון ולכן לא רצו לשנות בבית שני מתבנית בית ראשון בכל מה דאפשר, ולפי זה הלשון במשנה מהלך לשמאלו עם הפרכת היינו בבית ראשון וגם שם היתה החיצונה לדרום ופנימית לצפון דגם בדביר הי' השער רחב יותר מארכו של ארון ושייך שמאלו לפרכת ואם כן נסתר דברי הגמ' דמקשה מי הוי פרכת: ואמנם ראיתי בתוס' במס' ב"ב (דף כ"ה ע"א) ד"ה וצבא שכתבו שאף שבת קדשי קדשים היה במערב המקדש מ"מ הארון היה עומד בקדשי קדשים במזרחו.

אך לא כתבו התוס' זה בהחלט רק דרך דחיה שלא נוכל להוכיח מהכא דשכינה במערב אבל למאן דס"ל שכינה במערב בודאי שהארון היה עומד במערב דכל מה דאפשר לקרובי לצד השכינה היו עושים אבל למאן דס"ל שכינה בכל מקום נלע"ד דודאי היה הארון במזרח דהרי התוס' שם במנחות דף צ"ח נדחקו מאד איך הגיעו הבדים עד הפרוכת והוא מבואר בקרא ויראו החוצה והרי הבדים לא היו ארוכים וניחא להו שעפ"י נס היה הדבר וכל זה אם יש לנו איזה הכרח לומר שהיה בנס והיינו אם שכינה במערב שאז העמידוהו במערב כדעת הרמב"ם אבל אי שכינה בכל מקום מהי תיתי לומר שהבדים שנראו החוצה היה בנס ומה חסר לנו לומר שבדרך הטבע היה והארון עמד במזרח ק"ק ממש ולכן בדיו דחקו בפרוכת.

ומעתה משנתנינו סברה שכינה בכל מקום וא"כ ארון במזרח ולכך מהלך שמאלו לפרוכת. ולכך היתה הפנימית פרופה בצפון וחיצונה בדרום.

אבל הרמב"ם לשיטתו דאיהו סובר שהארון היה במנורה ולא שייך דברי התוס' ישנים ואז אדרבה החיצונה פרופה מצפון כדי שבעודו מהלך בין ב' הפרוכות שלא יהיה שמאלו לצד ק"ק ולכך פוסק כריה"ג (לקמן דף נ"ח ע"ב) דמתחיל מחטא על המזבח הזהב צפוניה מזרחית דאף דסובר ב' פרוכות היו מ"מ החיצונה פרופה בצפון ור' עקיבא אף דסבר שם במס' ב"ב שכינה במערב מ"מ אולי סובר פרוכת א' היה ואם היה רק פרוכת א' היה יכול להיות פיתחא בדרום שהרי אינו הולך רק לנוכח באלכסון ממזרח למערב למקום ארון ובין פרוכות לפרוכת לא שייך כלל שלא היה רק פרוכת א' וא"כ שם בפלוגתא דר"ע ור"י הגלילי ניפוך הוא דר"ע סבר פרוכת א' היה וריה"ג סובר ב' פרוכות היו ועולים פסקי הרמב"ם כהוגן שפסק ב' פרוכות היו ופסק כריה"ג: עוד נראה לענ"ד לתרץ דברי הרמב"ם ומתחלה אני תמה על פירוש רש"י שפירש דר"ע וריה"ג פליגי בפיתחא אי הוה בצפון או בדרום דאטו מן הפתח הולך הכהן להמזבח והלא מתחלה צריך ליתן על הפרוכת והא ודאי שהיה צריך ליתן על הפרוכת מכוון נגד הארון וכן הוא מבואר במשנה (ד' נ"ג ע"ב) נטל דם הפר וכו' והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ ועוד דהא ודאי שהמתנות של פר יוה"כ ומתנות של פר כהן משוח וצבור בהעלם דבר היו במקום אחד בפרוכת וכדמשמע (בד' נ"ז ע"א) שמקשה ודלמא דפר העלם וכו' משמע ששניהם במקום אחד הם בפרוכת ובפר כהן משוח כתיב את פני פרוכת הקודש ודרשו בת"כ מכוון נגד בין הבדים.

והנה הכהן בגמרו מתנות הפרוכת משם יצא אל מזבח הזהב וא"כ מה לנו אם פתחא בדרום או בצפון הלא הכהן לא מן הפתח יצא אל המזבח אלא מאמצעית הפרוכת ואני תמה על רש"י ועל הרשב"א איך פירשו פלוגתא זו דתליא בפיתחא. והעולה על רוחי לפום ריהטא לתרץ סברת רש"י אומר כי מסתמא הכן הזהב שהיה בהיכל שעליו הניח הכהן את הדם בצאתו מקדשי קדשים היה סמוך למקום יציאתו אם בצפון או בדרום ולפי זה לפי סדר המתנות ובגמרו מתנות השעיר על הפרוכת היה אח"כ צריך לחזור אל הכן ליקח דם הפר אשר היה מונח שם בעודו עוסק במתנות השעיר על הפרוכת ולערב יחד שני הדמים ומשם פנה למזבח ונמצא פינת הכהן למזבח היה ממקום הכן וכיון שהכן היה במקום הפריפה שפיר שייך פלוגתייהו דר"ע וריה"ג בפיתחא אם הי' בצפון או

בדרום: אבל אחר העיון נלע"ד שאם הכן היה במקום הפריפה יש כאן אפושי בהילוך וטירחא לכה"ג שהרי כשכלה דם הפר על הפרוכת הי' צריך לילך אל הכן וליטול דם השעיר ולחזור לאמצע הפרוכת וליתן דם.

השעיר ואח"כ לחזור למקום הכן ולערב הדמים וטורח זה למה ומסתמא היה הכן אצל אמצע הפרוכת סמוך למקום מתן הדם: אמנם הנלע"ד בפירוש רש"י אף שזה ודאי שהזאת הפרוכת היה צריך להיות במקום שהפרוכת מכוון נגד בין הבדים אבל לא באמצעית בין הבדים ממש וכל אותן אמתים וחצי שבין הבדים שוים במעלה ונקרא הפרוכת המכוון שם פני פרוכת הקודש וכיון שכן מסתמא במקום הראשון במשך אמתים וחצי שפגע תחלה שם נתן הדם וכיון שהארון אוכל לרוחב הבית אמתים וחצי ומזבח הזהב כלו אמה ומכוון באמצע נמצא שבנתנו על הפרוכת בקצה הארון עדיין היה מצד המזבח ושפיר תליא בפיתחא שאם פיתחא בצפון והלך מצפון לדרום עד בואו לקצה צפוני לארון ושם נתן הזאת הפרוכת ומשם יצא למזבח נמצא בא בצד צפון המזבח ואם פיתחא בדרום הוא להיפך.

ואמנם רבינו הגדול רוח אחרת עמו ואיהו סובר שנותן בפרוכת באמצע ממש מכוון נגד אמצעית בין הבדים וכיון שאחר המתנות היה צריך לפנות עצמו פניו למזרח ולצאת אל המזבח וליפוק מכולי' מזבח והוא עתה עומד באמצעית הפרוכת והוא ממש נגד אמצעית המזבח ולכן הלך עוד חצי אמה אצל הפרוכת ופניו לצפון או לדרום שיבוא נגד צד המזבח ואח"כ הסב פניו למזרח ונפיק מכוליה מזבח ומסתמא לצד שהי' פניו בתחלה בצאת מן הפריפה והלך משם לאמצעית הפרוכת כן הלך ג"כ החצי אמה ופניו לאותו צד וא"כ אם הפריפה היתה בצפון נמצא כשפנה ליתן הזאות של הפרוכת הלך מצפון לדרום דנותן הזאות של הפרוכת באמצעו כמו שהיה פניו לדרום הלך עוד חצי אמה יותר לצד דרום כי למה יסב פניו לאחוריו בחנם ונמצא בא מצד דרום המזבח מערבית דרומית ושם לא נתן והלך למזרחית דרומית וזה דעת ר"ע אבל אם הי' הפריפה בדרום נמצא הלך מדרום לצפון ליתן הזאות ואח"כ הלך עוד חצי אמה ופניו לצפון ומשם למזרח ונמצא פגע בצפון המזבח ונפיק מכוליה מזבח לצפונית מזרחית וזה דעת ריה"ג.

נמצא לפי זה הפירוש הוא ממש בהיפך מפירוש רש"י ולפירוש זה ר"ע סובר פרוכת אחת היתה ופרופה בצפון ולכך סובר שמתחיל מזרחית דרומית וכנ"ל וריה"ג, סובר ב' פרוכת היו ונמצא החיצונה פרופה מן הדרום ולכך מתחיל מזרחית צפונית: ואמנם לכאורה קשה למה הי' צריך לילך עוד חצי אמה אצל הפרוכת והלא הי' יכול תיכף במקום שכילה לכפר הזאות הפרוכת לילך לצד מזרח וקצת באלכסון שיצא מצד המזבח והי' בידו לילך באלכסון לאיזה צד שירצה.

אמנם הנלע"ד לפי המשמעות בתוס' (דף נ"ב ע"ב) בד"ה יצא ובא לו שהילוכו מפרוכת למזבח היה דרך אחוריו ופניו אל הפרוכת. וידוע שהילוך זה קשה מכ"ש שילך עוד באלכסון ואינו יכול לכיון דרך אחוריו שיבא ממש בצד המזבח ולכן הלך אותה חצי אמה ופניו כלפי צפון או כלפי דרום כל מר כדאית ליה וכנ"ל עד שהי' ממש מכוון נגד צד המזבח והלך משם לאחוריו דרך ישר עד קצה גבול מזבח: וא"כ פסקי הרמב"ם כהוגן דאיהו פוסק ב' פרוכת ולכך פוסק כריה"ג: אלא אי קשיא הא קשיא (בדף נ"ט

ע"א) בפלוגתא דחנניא דאמר בצד צפוני הוא נותן ור' יוסי אומר בצד דרומי הוא נותן במאי קמפלגי מ"ס פיתחא בדרום קאי ומ"ס פיתחא בצפון לפי פירושי יהיה ג"כ ההכרח להיפך מפירוש רש"י ויהיה לפי פירושי חנני' סובר פיתחא בצפון ור' יוסי סובר פיתחא בדרום וזה אי אפשר דהרי ר' יוסי סובר בהדיא פרוכת א' היתה: אמנם חזינא לרשב"א בתשו' סימן שצ"ח כתב דר' יוסי דמתניתין פליג רק בפרוכת אבל בפיתחא מודה שהי' בדרום וגם עליו תימה שנעלם ממנו סוגיא זו דמבואר בו דר' יוסי סבר פיתחא בצפון ועכ"פ כבר מצאתי לקיים פירושי ויהיה באמת הפירוש דחנניא סובר פיתחא בצפון ור' יוסי סבר פיתחא בדרום ואף דסבר רבי יוסי פרוכת אחת מ"מ בפיתחא לא פליג ומודה לת"ק דמתניתין דפיתחא בדרום כדברי הרשב"א: אלא דאכתי קשיא בין לפירושי וכן על הרשב"א סוגיא דלעיל (דף נ"א ע"ב) מאן י"א אמר רב חסדא ר' יוסי היא דאמר פיתחא בצפון קאי: והנה בתוס' ישנים (דף נ"ט) בד"ה מ"ס הקשה דלמא כ"ע לא ילפי יד מרגל [וכן נוכל לומר דכ"ע לית להו דרמי] אלא משום דס"ל לריה"ג כר' יוסי דפיתחא בצפון ועל כרחו יקיף בימין כיון דבהוא קרן פגע ברישא ומן דינא אין מעבירין על המצות.

ועוד הקשה מ"ש גבי חנניא ור' יוסי מפרש בגמ' בהדיא דפליגי בפיתחא אי בדרום ואי בצפון וגבי ר"ע וריה"ג דפליגי נמי בהכי לא מפרש ליה גם הקשו איך סתמא זו סברה פיתחא בצפון וסותר סתמא דלעיל: ולכן אומר אני דבאמת אין אנו אחראין לפירוש רש"י ונוכל לומר דר"ע וריה"ג לא פליגי בפיתחא.

ונפרש מתחלה דברי הגמ' דקאמר לימא בדרמי ב"י פליגי וכו' לא דכ"ע אית להו וכו' ור' עקיבא נהי דלא יליף חוץ מפנים אי בעי הכי נעביד וכו'. ויש לדקדק מדוע מתחלה דס"ד דפליגי בדרמי ור"ע לית ליה דרמי למה היה ניחא ליה ולא הוה קשיא ליה נהי דלית ליה דרמי מ"מ אי בעי הכי נעביד וכו' וזה קושיא על המקשן.

ועוד יותר מזה קשה אי נימא באמת פליגי בדרמי ועכ"פ יוקשה אי בעי הכי נעביד וצריך לומר גם כן כדמסיק בסוף דמן דינא בהך פגע ברישא וכו' ולפי זה קשה למה לי' למימר דלית ליה דרמי נימא דגם ר' עקיבא אית לי' דרמי ואעפ"כ אינו מקיף דרך ימין משום דמן דינא בהך פגע וכו' ולכך צריך לחזור להווא קרן אף שהוא דרך שמאל: ולכן נראה לענ"ד משום דהלבוש בא"ח סי' תרע"ו נחלק עם הש"ע בפירוש כל פינות שיהיו דרך ימין דלדעת הש"ע חשבינן הימין שיתחיל בצד היותר שמאל וילך משמאל לימין ולדעת הלבוש נהפוך רק חשיבות הימין שיתחיל בצד היותר ימין ויסבב לשמאל.

והנה כל הרואה דברי הלבוש רואה שדבריו דחוקין ושטחות מימרי' דרמי ב"י אינו סובל פירושו של הלבוש רק הוא כדעת הש"ע סובב משמאל לימין. אבל עכ"פ אי לאו הך דרמי כלל הלא גם בלא שום קרא מצד הסברא ג"כ ראוי להחשיב הימין אלא שמצד הסברא יש סברא לכאן ולכאן יש סברא שחשיבות הימין היא כדעת הלבוש ויש סברא כדעת הש"ע: ומעתה אי ר"ע לית ליה דרמי וסובר ר"ע דלא ילפי' מהך קרא דים של שלמה דשם הכתוב מספר רק עמידת הים על הבקר.

וכי יש שם מי שמקיף ולא שייך שם כל פינות כלל מ"מ נוכל לומר דר"ע גם מצד הסברא סובר כל פינות אלא שסובר כדעת הלבוש והוא ממש כדברי ר' עקיבא שמתחיל

מזרחית דרומית דרומית מערבית וכו' והוא מימין לשמאל ואם כן לא שייך להקשות אי בעי הכי נעביד דהרי יש לומר דר' עקיבא סובר שדוקא באופן זה הוה חשיבות לימין אבל עכשיו דקאמר דכ"ע אית ליה דרמי א"כ גם ר"ע על כרחו מודה שחשיבות הוא כדרמי לסבב משמאל לימין אלא דלא יליף פנים מחוץ ואינו חייב כפנים לפנות דרך ימין א"כ עכ"פ שפיר מקשה אי בעי הכי נעביד דאטו בפנים יש איסור להחשיב מימין חיוב איננו משום דלא יליף מחוץ אבל עכ"פ יעשה כרצונו ומתורץ המקשה למה הוה ניחא ליה מתחלה ואכתי עכ"פ ביד התרצן היה להשיב דכ"ע אית ליה דרמי ודכ"ע ילפי חוץ מפנים אלא דר"ע סובר שמקיף דרך שמאל הוא משום דריש לקיש שהרי גם עתה דמוקי טעמי, דר"ע דלא יליף פנים מחוץ אכתי צריך לדר"ל משום קושיא דאי בעי הכי נעביד וכו' א"כ לימא דשפיר בעלמא יליף פנים מחוץ והכא שאני משום דר"ל וצריך לומר דאי הוה יליף פנים א"כ יש חיוב לימין ויש ג"כ לאידך גיסא משום דר"ל ואף ששניהם שוים במעלה מ"מ אדר"ל כבר עבר מגזירת הכתוב עד דנפיק מכולי' מזבח ועל פינות לימין לא עבר אין כח בדר"ל שכבר נדחה לדחות דרך ימין שלא נדחה עדיין ומעתה נוכל לומר דלא פליגי ר"ע וריה"ג בפיתחא כלל והא ודאי דר"ע לא סבר פיתחא בצפון דאם כן יתחיל בצפון ויקיים דרמי ודר"ל אבל נוכל לומר דר"ע וריה"ג סברי פיתחא בדרום כסתמא דמתניתין דלעיל ור' עקיבא לית ליה ימין דלא יליף פנים מחוץ ומעתה מסבב דרך שמאל וריה"ג יליף פנים וכו' וא"כ אם יתחיל בדרום על כרחך ידחה דר"ל לגמרי משום דרך ימין ולכך סובר בתחלת צאתי בדרום אינו מקרב עצמו תיכף למזרח למזבח הזהב אלא הולך מדרום לצפון עדי יעבור כל רוחב המזבח לצפונו של מזבח ושם פונה להמזבח בצפונו ופוגש בקרן מערבית צפונית ונפיק מכולי' מזבח לצפונית מזרחית ושוב חוזר דרך ימין ומקיים דרמי ודר"ל וגם מתחלה דרצה לומר דפליגי בדרמי ג"כ נוכל לומר דלא פליגי בפיתחא כלל וכו"ל.

ולימא בדרמי פליגי אכל פלוגתתם קאי בין אמה דפליגי דלמר מתחיל בצפונית ולמר בדרומית ובין מה דלמר מקיף דרך ימין ולמר דרך שמאל. אלא דקשה לפי סברתי דגם לריה"ג פיתחא בדרום א"כ המקשה שהקשה ור"ע היכי דבעי נעביד א"כ לא ידע מדר"ל א"כ לקשי נמי לר"י הגלילי למה יתחיל בצפון יתחיל בדרום ויקיף דרך ימין.

ויש לומר כיון שכבר מצינו במשנה דלעיל פלוגתא דר' יוסי ורבנן בפיתחא ולר"י פרוכת א' א"כ פיתחא בצפון שוב לא היה יכול להקשות לריה"ג דאיכא למימר דסובר פיתחא בצפון. אבל לבתר דמסיק משום דר"ל א"כ [איכא] למימר גם טעמי דריה"ג משום דר"ל אבל בפיתחא לא פליג והרווחנו שסתם משנה זו שהיא כריה"ג אינה סותרת לסתמא דלעיל שהחיצונה פרופה בדרום וא"כ פסקי הרמב"ם נכונים ובזה נבוא לביאור מה דאמר אלא מחוורתא כדמשנינן מעיקראמ"ס הקפה ביד ומר סבר הקפה ברגל.

ואבע"א בהא קמפליגי מ"ס סביב דמזבח פנימי וכו' והדבר יפלא והלא הוא הדבר עצמו שאמר תחלה מ"ס הקפה ביד וכו' ומה הרויח בהאבע"א: ונראה דמתחילה, דאמר סתם דפליגי אי הקפה ביד או ברגל ולא אמר מאיזה שורש נולד מחלוקת זה ומה טעם שלכל א' היה נלע"ד דפלוגתא זו שורשה הוא עצמו עיקר המחלוקת באיזה הצד מתחיל דר"ע דסובר דמתחיל בדרומית וא"כ אי אפשר להקיף דרך ימין משום דר"ל לכך על כרחו

צריך להקיף ביד שאם יקיף ברגל שוב על כרחו יקיף דרך ימין כיון דלכ"ע ילפי פנים מחוץ וא"כ יעבור על דר"ל לכך הוא מקיף ביד ואין עליו חיוב לעשות דרך ימין וריה"ג לשיטתו דמתחיל בצפונית וא"כ אף שיעשה דרך ימין לא יעבור על דר"ל לכך אין הפסד שיקיף ברגל ומעתה לפי זה שוב אנו אחראין ליתן טעם על עיקר פלוגתתן דלמה למר מתחיל בדרום ולמר בצפון דעכשיו ליכא למימר כפי הנחה דלעיל דלהכי לריה"ג מתחיל בצפונית אף דפיתחא בדרום כדי שיקיף דרך ימין דהיא גופא קשיא יקיף ביד ולא יצטרך ליתן דרך ימין שהרי לפי הנחה של עתה להכי סובר דמקיף ברגל לפי שאין לו הפסד בזה שהרי מתחיל בצפונית וממילא בא לו דרך ימין ודר"ל בחד אבל עכ"פ למה הרחיק עצמו מן הפתח יתחיל בדרום ולא יקיף ברגל רק ביד ולא איצטרך לדרך ימין אלא ודאי לפי הנחה זו צריך לומר דריה"ג סובר באמת פיתחא בצפון ואם כן פליגי בתרתי פליגי בפיתחא ופליגי בהקפ' אם הוא ביד או ברגל או שנצטרך לומר דריה"ג סובר דילפינן יד מרגל ואף שכבר דחה אוקימתא זו והוכיח ממשנתנו דריה"ג סובר הקפה ברגל מכל מקום עדיין יש לומר דלדינא סובר ילפינן יד מרגל והיא הנותנת כיון שאף אם יתן ביד יצטרך ליתן דרך ימין ועל כרחו יתחיל בצפונית א"כ שוב אין לו הפסד להקיף ברגל ורבי עקיבא לא יליף ולכך אינו מקיף ברגל ולכך מקיף ביד כדי שלא יצטרך לדרך ימין ויוכל להתחיל בדרומית דרך צאתו מהפריפה ועכ"פ גם בזה פליגי בתרתי פליגי אי יליף יד מרגל ונ"מ בעלמא בלולב ונר חנוכה ופליגי במציאת ההקפה במזבח הזהב אם היתה ביד או ברגל ועל זה בא האיבעית אימא לחדש למעט בפלוגתות וקאמר דודאי פליגי אם הקפה ביד או ברגל אבל אכתי לכ"ע פיתחא בדרום ולכ"ע לא ילפינן יד מרגל רק שריה"ג סובר סביב דמזבח הזהב כמו סביב דמזבח החיצון ועל כרחו מקיף ברגל וממילא על כרחו דרך ימין ולכך מתחיל בצפונית ור"ע סובר כל מזבח הזהב במקום חד קרן וממילא יכול להקיף ביד ואין צריך דרך ימין ולכך מתחיל בדרומית דרך צאתו: ולקמן (דף נ"ט ע"א) בפלוגתא דחנניא ור' יוסי הא ודאי דחנניא דסובר בצד צפון הוא נותן אם כן התחלת המתנות היה בדרום ודאי שסובר פיתחא בדרום אלא לרבי יוסי דסבר בצד דרום נותן והתחלת המתנות היה בצפון אכתי היינו יכולים לומר דסובר פיתחא בדרום ואעפ"כ מתחיל בצפונית משום דרך ימין וכדפירשתי לריה"ג.

אמנם משום דאשכחן לר' יוסי בהדיא דסבר פרוכת אחת וממילא סבר פיתחא בצפון לכך מפרש טעמו לשיטתו. עוד נראה לפענ"ד לתרץ פסקי הרמב"ם ורבי עקיבא וריה"ג סברי ב' פרוכת הוי אלא דפליגי בפריפה איך היתה וע"ד שכתב הרשב"א אלא שהרשב"א ז"ל לא נתן טעם לפלוגתא זו ואני אומר מלתא בטעמא: ומתחלה אומר היא גופה קשיא למה היתה החיצונה פרופה מן הדרום והלא בבואו להיכל פניו למערב וימינו לצפון.

וא"כ היה ראוי לעשות הפריפה בצפון שיפנה לימינו ועלה בדעתי לומר דבאמת לימא בדרמי פליגי אכל פלוגתייהו קאי דגם הא דסבר ר"ע פריפה בדרום הוא משום דלית ליה דרמי או משום דלא יליף פנים מחוץ אלא דקשיא במה דמסיק דפליגי דמ"ס הקפה ביד וכו' וקשה אכתי איך יתורץ לר"ע על עיקר הפריפה שהיתה בדרום והלא רבי עקיבא אית ליה דרמי וגם יליף פנים מחוץ והרי הלוכו מהיכל לק"ק ברגל היתה.

ולכן נלפע"ד טעם הפריפה שהיתה בדרום ע"פ מה דאמרי' לעיל (דף נ"א ע"ב) משום שכינה לאו אורח ארעא למיעל להדיא והנה התוס' ישנים הקשו לעיל ור"י נמי נייעול בין מטרה לכותל משחרי' מאני'. והקשו התוס' דלמה לו לר' יהודה טעם דמשתני' נימא נמי הטעם דמשום שכינה לאו אורח ארעא.

ותירצו דטעם זה שייך רק אם פרוכת א' היתה אבל לר"י דב' פרוכת היו לא שייך לאו אורח ארעא ואני אומר הלא בשביל כך עשו ב' פרוכת בשביל ספק שמא שייך חלל זה לק"ק ואם כן קדושת ק"ק על חלל זה ואין הפרש בין חלל זה ובין חלל ק"ק ושייך ג"כ לאו אורח ארעא. ואולי לא שייך משום שכינה אלא באותו חלל שהארון שם שם הוא עיקר שכינה כדכתיב ונועדתי וגו' על הכפורת.

אמנם לדברי הרשב"א שאין זה חיוב שפרוכת פנימית יהיה פרוץ בצפון א"כ קשה מאי מקשה ורבי יהודה נייעול בין מנורה וכו' ודלמא סבר פרוכת א' היתה ופרופה בדרום ואם כן שייך לאו אורח ארעא משום שכינה: ולכן נלענ"ד דעיקר טעמיה דמשנה שהחיצונם פרופה בדרום משום דסובר דגם בין חלל שבין פרוכת לפרוכת כיון שאנו מסופקין שמא חלל זה יש לו קדושת ק"ק שייך לאו אורח ארעא וחששו שמא ישכח הכהן וייעול להדיא סמוך לכותל לכך עשו הפריפה בדרום ושם אי אפשר לו ליעול בהדיא משום דמשחרי' מאני'.

וממילא מתורץ קושיית התוס' ישינים שיתרץ לר"י שלא יטול להדיא דאם כן קשה היא גופה קשיא למה עשו פיתחא בדרום והלא עדיף לעשות בצפון משום דרך ימין וצריך ע"כ לטעם משחרי' מאני': אבל ר' יוסי דסבר דחביבין ישראל ואדרבה עדיף הנייעול להדיא א"כ ממילא פיתחא בצפון דבדרום אי אפשר למיעל להדיא משום דמשחרן מאני': ומעתה נוכל לומר דר"ע וריה"ג שניה' סברי דב' פרוכת הוו אלא דפליגי בפלוגתא דר"מ ור"י דר' עקיבא סבר כר"מ דלאו אורח ארעא למיעל להדיא אבל ר' עקיבא מוסיף אדר' מאיר דחייש שמא יעול להדיא לכך עשו פיתחא בדרום ואי אפשר לו למיעל להדיא דמשחרן מאני' וריה"ג סובר כר' יוסי דחביבין ישראל וא"כ אדרבה פיתחא בצפון כדי שיעול להדיא: עוד נלענ"ד לתרץ פסקי הרמב"ם ור"ע וריה"ג תרווייהו סברי ב' פרוכת הוו והנה לעיל (דף נ"א ע"ב) כתב מהרש"א שאף שהמזבח היה משוך מעט כלפי מזרח לא היה ממש בין שולחן למנורה מכל מקום לא היה המזבח באמצע ממש רק צפוני של מזבח היה מכוון כנגד אמצעי של פרוכת כי היכי למה דס"ד לרש"י שהיה ממש בין מנורה לשלחן א"כ על כרחך אי שלחנות צפון ודרום מונחים אם כן מגיעים השולחנות עד סוף חלק צפוני.

ועל כרחך מזבח כלו בדרום רק צד צפוני של מזבח היה באמצע. הכי נמי אפילו למה דמסיק רש"י שהמזבח משוך כלפי מזרח אפ"ה למ"ד צפון ודרום מונחי' לא היה המזבח באמצע ממש רק כלו בדרום וצד צפוני שלו היה באמצע.

והנה הדבר יפלא היא גופה קשיא כיון שהיה משוך כלפי מזרח והיה יכול לעמוד באמצע ממש למה העמידוהו לדרום. דבשלמא אם לא היה משוך למזרח והיה עומד בין שולחנות למנורות ממש לא היה אפשר להעמידו באמצע משום דהשולחנות אכלו כל חלק צפוני של ההיכל, אבל אחרי שהיה משוך כלפי מזרח אם כן רווחא ליה ההיכל צפונה ונגבה

אם כן למה לא יעמידו מזבח הזהב באמצע ממש ולכן נלע"ד שהטעם הוא מדכתיב במזבח הזהב ונתת אותו לפני הפרוכת לא היה רשאי להיות דבר מנסיק בין המזבח לפרוכת כמו שאמרו לעיל (ד' ל"ג ע"ב) שהמזבח היה משוך כלפי חוץ ולא היה עומד באמצע ממש בין שולחן למנורה משום דכתיב ואת המנורה נוכח השולחן בעיני דחזו אהדדי הכי נמי כאן דכתיב לפני הפרוכת בעיני שלא יפסיק דבר בינו לפרוכת וכיון שהשלחנות היו עומדים כל חצי חלק צפוני והמזבח היה משוך מעט כלפי חוץ אם היה עומד באמצע ממש לא היה חלק צפוני של מזבח כל חצי המזבח של צד צפון לפני הפרוכת שהשלחן הדרומי מפסיק בין מזבח לפרוכת והמזרחי בפ' תצוה כתב שהיה המזבח צריך להיות מנוון ממש נגד אמצעיתו של פרוכת לא דחי שם ברש"י שרש"י כתב שם שהיה המזבח מכוון נגד הארון מבחוץ וכיון שהמזבח היה כלו רק אמה והארון שהיה עומד ארכו לרוחב הבית והיה ארכו אמתים וחצי אם כן אף אם היה המזבח כלו בדרום אכתי היה כלו מכוון נגד הארון שהיה חצי הארון שבדרום הוא אמה ורביע והמזבח כלו רק אמה: ועתה אני אומר המתנות שעל הפרוכת ביוה"כ מסתמא היה כמו בפר כהן משיח וכדמשמע (דף כ"ז ע"א) דמקשה ודלמא דפר העלם וכו' משמע שהזאה בפר יוה"כ היה באותו מקום עצמו בפרוכת שהיה הזאה של פר כהן משוח ופר העדה [ודלא כמרכבת המשנה בה' עיוה"כ ששגג בזה] ובפר כהן משוח כתיב את פני פרוכת הקודש ודרשו בת"כ מכוון נגד בין הבדים.

ולכן גם כאן ביוה"כ מבואר במשנה על הפרוכת שכנגד הארון. והנה בגמרו מתנות פרוכת ויצא אל מזבח ה' נלע"ד שלא היה חוזר דרך אחוריו דדוקא בקדשי קדשים עצמו מבואר במשנה יצא ובא דרך כניסתו ש שיהיה פניו נגד הארון אבל בבואו להיכל לא מצינו במשנה שהלך דרך אחוריו ובזה אין אנו צריכין לדוחק שדחקו התוס' (בד' נ"ב ע"ב) ד"ה יצא שהוכרחו לחלק אף שביאה דרך אחוריו לא מקרי ביאה מ"מ יציאה דרך אחוריו מקרי יציאה עיין שם בדבריהם ולדידי אין הכרח לזה ויצא אל המזבח דכתיב בקרא היינו יציאתו מן הפרוכת למזבח והכל בהיכל עצמו ושם באמת לא הלך דרך אחוריו ומעתה בהילוכו מפרוכת למזבח הזהב היה פניו למזרח ואם היה המזבח עומד באמצע ממש ומתנות שעל הפרוכת מסתמא היה נותן באמצע אם כן פגע באמצעיתו של מזבח ופניו למזרח וימינו לדרום ופנה לדרומית מערבית ופגע בהך קרן ברישא אבל אם שולחנות צפון ודרום מונחי' אם כן היה המזבח כלו בדרום וצלע צפונית של מזבח היה מכוון נגד האמצע ובהילוך הכהן מאמצעית הפרוכת למזבח פגע ממש בקרן צפונית מערבית של מזבח שהוא מכוון נגדו ממש: ומעתה לפי זה נוכל לומר דר"ע וריה"ג לא פליגי בפיתחא כלל דיהיה הפתח באיזה צד שיהיה הכהן לא מן הפתח פנה למזבח כי אם ממקום הזאות הפרוכת.

אבל פליגי בשלחנות ר"ע סובר שלחנות מזרח ומערב מונחים ואם כן היה המזבח עומד באמצע ההיכל מכוון ממש ופגע באמצעו של מזבח ופנה דרך ימין לדרומית מערב ונפיק מכולי' מזבח והתחיל דרומית מזרחית. וריה"ג סובר שלחנות צפון ודרום מונחים ואם כן המזבח כלו בדרום רק צלע צפונית שלו מכוון נגד האמצע ונמצא פגע הכהן בצפונית של מזבח ברישא דהיינו קרן צפונית מערבית ונפיק מכוליה מזבח ונתן צפונית מזרחית

ברישא פרק ששי דף ס"ה ע"א תנן התם בני העיר ששלחו שקליהן ונגנבו או שאבדו (עד ס"ו ע"א) אלא אמר רבא גזירה משום תקלה כו'.

ותקלה עצמה תנאי היא. תוס' ד"ה משום חטאת שעברה שנתו תימא לי מאי פריך הא בפר נמי דינו שיהיה בן שלש שנים ותו לא ואי עברו שנותיו פסול כו' וי"ל נהי דפסול להקרבה לא הוה לן למימר ימותו כו' אי נמי הכי פריך דר"מ דמדקא דוחקת לשנוי' גזירה משום עברה שנתו והיות מצי לשנויה בלא גזירה לרבנן דרבי הוי חטאת שעברה שנתו ממש אלא כדי לאוקמי ככ"ע אפי' כרבי משנית הכי אם כן לרבי מאיר דאמר בפר אף בני ארבע וחמשה וה"ד טפי מאי מתרצית עכ"ל התוס': והנה לכאורה תי' שני של תוס' הוא תמוה דמנ"ל להמקשן להקשות דילמא כל מאי דאפשר לתרץ ליה אליבא דכ"ע ניחא ליה טפי ולכך נקט משום גזירה דחטאת שעברה שנתו ולא נקט עברה שנתו ממש הואיל וניחא לאוקמי הברייתא אף לרבי הואיל ואפשר ליה לשנוי' הכי אבל אליבא דר"מ דאי אפשר לשנוי' באמת לא מוקי הברייתא כר"מ אלא כרבנן או כר"י הגלילי ואיך תלי' זה בזה לומר הואיל ומוקי הברייתא אף אליבא דרבי יהיה גם ההכרח לאוקמי הברייתא גם אליבא דר' מאיר ולפרוך פירכא תינח שעיר פר מא"ל ונראה לומר דכוונת התוס' הוא כך כיון דדחיק ליה לאוקמי הברייתא כרבי ממילא צריך לאוקמי גם אליבא דרבי מאיר דע"כ רבי לשיטתו סובר כר' מאיר דהא דפריך אף בני ארבע וחמש ואם כן קושי' המקשן היא ממנ"פ דלמה ליה לדחוק לשנויה משום גזירה ולא מוקי משום חטאת שעברה שנתו ממש אלא ע"כ צ"ל דרוצה לתרץ גם אליבא דרבי ופריך הא אכתי לא מצי לשנוי' אליבא דרבי דהא רבי ע"כ סובר כר' מאיר דפריך אפי' בני ד' וחמש שנים ואם כן קשה הא תינח שעיר פר מאי איכא למימר: ונקדים לזה מאי דאיתא במסכתא ערכין (דף ל"א ע"א) המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל י"ב חודש ואמר'י עלה מתני' דלא כרבי דתניא רבי אומר ימים אין ימים פחות משנים ורבנן האי ימים מאי עביד ליה מיבעי ליה מיום ליום ורבי מיום ליום מנ"ל מעד תם שנת ממכרת ורבנן האי מ"ל שנת ממכרו שלו ולא שנת של מנין עולם וימים מבעי ליה למעת לעת דסד"א מיום ליום אין מעל"ע לא כתב רחמנא ימים ורבי מעל"ע מנ"ל נ"ל מתמימה ורבנן הא מיבעי ליה לעיבורה ורבי נמי הא מיבעי ליה לעיבורה הכי נמי מיום ליום ומעת לעת מעד תם שנת ממכרו נפקא ע"כ הגמ' ע"ש.

והנה צריכין אנו לתת לב במאי פליגי רבי ורבנן דלרבי מיום ליום ומעת לעת מחד קרא נפקא ולרבנן צריך תרי קראי חד למיום ליום וחד למעת לעת באיזה סברא הם מחולקים. ונראה לומר דעל פי מה שכתבו התוס' בסוף ד"ה מיום ליום דאם גלי לן קרא בחד מקום שצריך מעת לעת הה"ד בכולהו דילפינן שנה שנה ע"ש בתוספות א"כ יש לומר דרבי יש לו דרשה אחרת למעת לעת בקדשים ולכך יליף בבתי ערי חומה מיום ליום והה"ד למעת לעת מחד קרא דכיון דידעינן דצריך מיום ליום ממילא ידעינן מעת לעת מקדשים. אבל לרבנן לא ידעינן מעת לעת בקדשים. ולכך צריך עוד קרא בבתי ערי חומה ורבי ורבנן פליגי בפלוגתא אחרת.

והוא לפי מה דאיתא במס' ערכין (דף י"ח ע"ב) שנה האמורה בקדשים שנה האמורה בבתי ערי חומה כו' כולן מעת לעת בקדשים מנ"ל אמר ר"א בר יעקב אמר קרא כבש

בן שנתו שלו ולא של מנין עולם והקשו שם בתוס' ד"ה שנתו שלו למה לי קרא להכי תיפוק ליה מסברא דאי לא תימא הכי איך נמצא תמידין כשרין לר"ה שאם נולד קודם ראש השנה מיד כשנכנס ראש השנה בן שתי שנים הוא ואנו כבש בן שנה בעינן ואם נולד בר"ה מחוסר זמן הוא ומתמצים התוס' בשם מורו הר"ר שמואל דשפיר אצטריך (תרי) קראי דאי לאו הכי לא הוה ידעינן מעת לעת עכ"ל התוס' ע"ש: והנה שמעתי בשם הגאון מהו' מרדכי יפה זצ"ל לתרץ קושית התוספ' בדרך אחר דלכאורה יש במשמעות הקרא כבש בן שנתו שני דרכים ושני פירושים אחד בן שנתו דלא יהיה יותר מבן שנה כמו שהוא אליבא דאמת ויש פ"א אחר בן שנתו שלא יהיה פחות מבן שנה.

אבל אם הוא יותר מבן שנה לית לן בה. אמנם יש להכריע בין שני פירושים אלה ולהוכיח דע"כ הפ"א בן שנה הוא שלא יהיה יותר מבן שנה דאין לומר שלא יהיה פחות מבן שנה.

קשה למה צריך הכתוב לכתוב בקדשים שבעת ימים תהיה תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה הא צריך להיות יותר מח' ימים דהא צריך להיות בן שנה תמימה אלא ודאי מדאיצטריך קרא למיכתב מיום השמיני והלאה מוכח דהפירוש דבן שנתו הוא שלא יהיה יותר מבן שנה אבל בפחות מבן שנה כשר לקרבן.

אך כל זה מוכח אליבא דאמת דאמרינן שנתו שלו ולא שנת עולם. אבל אי הוי אמרי' שנתו של עולם יש לומר דבן שנתו הוא הפירוש שלא יהיה פחות מבן שנה ואפ"ה איצטריך למכתוב מיום השמיני והלאה ירצה דהיינו אם נולד ד' או ה' ימים קודם ראש השנה דשנה מלו ליה דכיון דבא ראש השנה כבר הוא בן שנה וימים לא מלו ליה דעדיין לא הוא בן שבעה ימים.

ולפ"ז מתורץ קושיית התוס' דשפיר צריכין למילף משנתו דשנתו שלו ולא שנתו של עולם ואין לומר דאיך אפשר להביא קרבן בראש השנה הא כבר עבר שנתו זה אינו דאי הוי אמרינן שנתו של עולם הוי אמינא בן שנה הוא הפירוש שלא יהיה פחות מבן שנה ושפיר מצילהביא קרבנות דנולדו קודם ראש השנה דאף שמשגגיע ראש השנה הוא בן שתי שנים הא לפי ה"א לא קפדה התורה שלא יהיה יותר מבן שנה אלא הפירוש הוא שלא יהיה פחות מבן שנה.

ולכך צריך קרא שנתו ללמוד דמונין ליה שנה דידיה ולא שנות עולם וכיון דידיענן מכח האי קרא דשנה שלו מנינן ממילא מוכח דבן שנה הוא הפירוש שלא יהיה יותר מבן שנה מדאיצטריך למכתב מיום השמיני והלאה כנ"ל ומיושב קושית התוס'. אך יש לדחות תירוץ הגאון הנ"ל דשפיר מקשים התוס' דבלאו קרא דשנתו מוכח דשנתו שלו מנינן לו דאי שנת עולם איך אפשר להביא קרבנות ביום ראש השנה.

ואין לומר דה"א דהפ"א בן שנה הוא שלא יהיה פחות מבן שנה כנ"ל זה אינו דע"כ ליכא למימר דהפירוש הוא בן שנה שלא יהיה פחות מבן שנה אבל יותר מבן שנה כשר דהא חמש חטאות מתות היה הלכה למשה מסיני וחד מניה הוא חטאת שעברה שנתה ואפי' אם אמרינן ד' היו והעמידו על חמש או אחת והעמידו על ה' היינו לענין שיהיה למיתה אזלא אבל זה ודאי דה"ל למ"מ היה בחטאת שעברה שנתו רק דשכחו אם היה הלכ'.

בחטאת שעברה שנתה אי למיתה או לרעי' אזלא (עיין תמורה ט"ז ע"א והוריות ו' ע"ב) ואי אמרת דבן שנה הוא הפי' שלא יהיה פחות מבן שנה אבל יותר מבן שנה כשר למאי הלכתא נאמרה הלכה למשה מסיני דחטאת שעברה שנתו ימות הא כשר הוא אלא ודאי מוכח מכח הלכה זו דהפירוש הוא בן שנה שלא יהיה יותר מבן שנה ושפיר קשה קושית התוס' הנ"ל.

**הג"ה ודע דהרמב"ם בפ"א מהלכ' מעשה קרבנות הל' י"ד כתב דשעיר עזים הוא ג"כ בן שתים אמנם יש בהרמב"ם גרסות שונות ויש בו סתירות ע"ש בכ"מ ובמ"ל אך אנן בדיקן לשיטת רש"י ותוס' קיימינן דכל שעירים המה בן שנה דוקא ולא מצינו בן שתי שנים כי אם בפר ומרהיטא דסוגיין יש להקשות על דברי הרמב"ם ואין כאן מקום להאריך בזה: **וצריכי' לומר כתירוץ התוספות דקרא דשנתו אתי למעת לעת אמנם כל זה הוא אי אמרי' דהלכה למשה מסיני היה רק על כבש בן שנה דאם עברה שנתו למיתה אזלא אבל אי אמרינן דגם בפר שנים פוסל כחכמים דפר בן שלש או כר"י הגלילי בן שתים ולא יותר א"כ לא צריכין אנו לתירוץ התוס' דבן שנתו אתי למעת לעת דשפיר יש לומר דבן שנתו אתי לגופא דמנינן שנה שלו ולא שנת עולם.

ואין להקשות קושית התוס' הא בלא"ה ידעינן דשנה שלו דאי שנת עולם איך אפשר להביא תמידין בראש השנה דיש לומר דפי' בן שנה הוא שלא יהיה פחות מבן שנה ואין לומר הא ידעינן זה מכח הלכה למשה מסיני דחטאת שעברה שנתו זה אינו דהלכה היה על פר שהוא בן שלש שנים ולא על כבש.

ומעתה לפי זה הא בהא תליא אי אמרינן פר בן ב' או ג' שנים ולא יותר א"כ הלכה למשה מסיני יכול להיות על פר א"כ קושית התוספות במקומה עומדת וצריך שנתו לשנה שלו ולא שנת מנין עולם. ולא מוכח מעת לעת אבל אי אמרינן כר"מ דפר לא נפסול בשנים ואפי' בן ד' וחמש שנים ויותר כשר ע"כ ההלכה דחטאת שעברה שנתו היה על כבש בן שנה ומוכח דפירוש בן שנה הוא שלא יהיה יותר מבן שנה ושפיר קשה קושית התוס' וצריך לומר כתירוץ התוס' דשנתו אתי למעת לעת.

ומעתה פקח עיניך וראה דרבי ורבנן במסכת ערכין פליגי בהא דרבנן סוכרים כחכמים דרבי מאיר דפר בן שלש ולא יותר אם כן איצטריך שנתו לגופא דשנתו שלו ולא שנת מנין עולם ולא מוכח בקדשים מעת לעת ולכך צריכי קרא אחרינא למעת לעת בבתי ערי חומה אבל רבי סובר כר' מאיר דבפר לא פסול בשנים ואפי' בן ד' וחמש.

וע"כ דההלכה היה דחטאת שעברה שנתו על כבש בן שנה ושפיר קשה קושיית התוס' דלגופא דמונין שנתו שלו ולא שנת עולם לא צריך קרא וע"כ קרא דשנתו אתי למעת לעת כתירוץ התוס' ושפיר קאמר דמחזד קרא נפקא מיום ליום ומעת לעת דינינן דידעינן בבתי ערי חומה מיום ליום ממילא ידעינן מעת לעת יליף מקדשים ודו"ק.

ומעתה לפ"ז שפיר מתרצים התוס' דהגמרא דהכא במסכת יומא שפיר פריך הא תינח שעיר פר מאי א"ל דכיון דנקט גזירה משום עברה שנתו ולא נקט עברה שנתו ממש ע"כ צ"ל דרצה לאוקמי גם אליבא דרבי ולפ"ז ממילא קשה הא תינח שעיר פר מא"ל דהא רבי לשיטתו ע"כ סובר כרבי מאיר דפר אפי' בן ד' וחמש שנים כשר וא"כ ממנ"ש לא

אתיא כרבי ודו"ק היטב הדק: ולפ"ז יש ליישב נמי מה דקשה על תי' התוס' דשנתו אתיא למעת לעת והקשה בספר מראה כהן הא במס' זבחים (ד' כה ע"ב) יליף מעת לעת בקדשים מקרא דיהיה ולפי' התו' ילפינן מעת לעת משנתו ויהא לכאורה סתירה על דברי התוס' אמנם לפי דברי א"ש דהא שם בזבחים הוא ר"ז אמר רבי ולרבי בודאי אתי שנתו למע"ק אבל רבא שם פליג וסובר כרבנן דהכא וע"ש ברש"י ד"ה שנשתייר מהן ודו"ק: פרק שמיני שם פה ע"ב מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת כו' אמר ר"י אמר שמואל כו' וחי בהם כו' ולכאורה יפלא למה שבקו כולהו תנאי מקרא מפורש וחי בהם ונדחקו מק"ו ונראה משום דקרא כתיב בפ' אחרי מות ושמתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה' ולפ"ז יש לומר דכולהו תנאי דילפי פקוח נפש דדוחה שבת מק"ו וממאנים בדרשא שהביא שמואל דסבירי להו דמוחי בהם אין ללמוד רק מצות שנתן להם בסיני שניתן להם רק בתנאי וחי בהם.

אבל שבת שנתן להם במרה קודם שנאמר וחי בהם י"ל דשבת אינו נדחה מפני פיקוח נפש. ואף ששבת נשנית בסיני מכל מקום אזהרת שבת שנאמר במרה לא היה בו תנאי ולכך ילפי מק"ו ומסברא דאינו מחויב לאבד חייו בשביל קיום המצוה וכמו כן גבי שבת וק"ל: ד' פו ע"ה גמ' גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה כו' ומי אמר ר"י הכי כו'.

הדבר צריך עיון מאי רומיא דר"י אדר"י דאטו משום דסבר ר"י ולא עד בכלל משום הכי לא ידחה ל"ת. ונראה משום דבר"ה פליגי אמוראי במאי דאמרי ב"ה ורב חסד מטה כלפי חסד היכי עביד ר"א אומר כובש שנאמר ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו.

ריב"ח אומר נושא שנאמר נושא עון ועובר על פשע תני דבי ר"י מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רוב עונות מיחשב בהדייהו ושם פי' רש"י כובש את כף מאזנים של זכות ומכריעין את העונות. אבל במס' ערכין פירש"י כובש מטמין מן העונות תחת כסא הכבוד כמו בהדי כבשי דרחמנא למה לך ולפ"ז נוכל לומר דמה דאמר רבא ועון עצמו כו' דאי איכא רובא מיחשב בהדייהו קאי ג"כ אמ"ד כובש שאם איכא רוב עונות אזי גם עון הנכבש חוזר ונעור ואם כן איכא למימר דבהא פליגי ר"ל ור"י דר"ל סובר דתשובה מועלת אפילו אחר גז"ד שכבר יצא חייב בדינו ואם כן מכלל דהוי רובא עונות ואז נצטרף גם אותו עון שתחת הכסא ומועיל תשובה בכל זה.

ולכן אמר גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שאפילו אם כבר נתעורר אותו העון נתכפר בתשובה ור"י סובר שאין תשובה מועלת כי אם קודם גז"ד ואז עדיין לא עלו העונות בכף מאזנים ולא נתעורר עדיין העון שתחת הכסא ואז מועלת תשובה ולא עד בכלל שאם נתעורר גם אותו עון שתחת הכסא ומוכיח שכבר איתקל במאזנים ואשתכח חסיר זכויות ורוב עונות ואם כן כבר נגזר דינו ושוב אינו מועיל תשובה ולפ"ז שפיר מקשה ומי אמר ר"י הכי והא אמר ר"י גדולה תשובה שדוחה ל"ת כו' שנאמר הן ישלח ואם כן מיירי שכבר שלח בגירושין והיינו לאחר גז"ד ואפ"ה אמר ושוב אלי וע"ז שפיר מתרץ כאן ביחיד כאן בצבור והוא ע"פ מה דאמרי' במ' ר"ה אמר ר"י גדולה תשובה שמקרעת גז"ד של אדם שנאמר השמן לב העם הזה וגו' פן יראה וגו' ושב ורפא לו איזה

דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין מיתבי השב בינתים מוחלין לו לא שב בינתים אפי' הביא כל אילי נביות אין מוחלין לו ל"ק הא ביחיד הא בצבור.

ואם כן הך סוגיא דיומא היא ממש כסוגיא דר"ה לחלק בין גז"ד דצבור לגז"ד דיחיד אלא קשיאה קשיא למה הקשה ממימרי' דר"י דדוחה ל"ת וכו' כיון דאכתי לא אסיק אדעתיה לחלק בין יחיד לצבור הוה ליה להקשות מהך מימרא דר"ה דקאמר ר"י בהדיא גדולה תשובה שמקרעת גז"ד של אדם. ונראה לע"ד דשם בר"ה תני דבי ר"י מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רוב עונות מיחשב בהדייהו.

והנה בדברי ר"י יש לדקדק מה דכפל דבריו באמרו מעביר ראשון ראשון ודי באמרו מעביר ראשון. בשלמא לדעת הרמב"ם שכל עונות הראשונים אינן נחשבים ליחיד שפיר קאמר מעביר ראשון ראשון.

אבל לדעת רש"י שפירש בהדיא עון שבראשוני' הבא לתת לכף מעבירו ושומטו שאם היה מחצה כיון שחסר אחד יכריעוהו הזכויות הרי שפירש רש"י בהדיא רק עון אחד ולישנא דרבא דייק כוותיה דקאמר ועון עצמו דאי כדברי רבינו הרמב"ם הי"ל למימר ועונות עצמם אינם נמחקין ולפ"ז דדברי הגמ' כרש"י דייקי א"כ קשה הני תרתי ראשון למאי רמזי: והנה שמעתי בילדותי מהמוכיח הגדול חסידא קדישא מהו' ליב פיסטינר זצוק"ל מעביר ראשון שבראשון שמה קדים למעשה העבירה המחשבה שמתחילה חושב לעשות ועושה אותה המחשבה הקב"ה מעביר ודברי פי חכם חן.

והנה לדברי המנוח הזה עיקר היתור שמעון ראשון מתהפך ממזיד לשוגג שההפרש בין מזיד לשוגג היא המחשבה וכיון שהקב"ה מעביר המחשבה נשאר שוגג: ובוזה נראה לע"ד לתרץ לפי מה שפירש"י במסכת ערכין כובש היינו שלוקח מן העונות ומטמין תחת כסא הכבוד א"כ ר"א היינו תנא דבי ר"י דלשניהם מניח הקב"ה עון אחד שאינו נשקל בכף אמנם לפי הנ"ל ניחא דלר"א כל העון נכבש ולתנא דבי ר"י רק מחשבת העון.

ועדיין נשאר שוגג א"נ לאידך גיסא דלהכי לא פירש רש"י בר"ה כמו בערכין דבשלמא מה שלא פירש רש"י בערכין כמו בר"ה מפני ששם קאי לפרש צדקתך כהררי אל מפני שמשפטיך תהום רבה. ובאמת לפי שיטת רש"י כאן נדחק המהרש"א שם בח"א לכך פירש רש"י שם שמשפטיך שהם העונות נכבשין לתהום רבה.

אבל הא קשיא דלמה לא פירש רש"י כאן בר"ה ע"ד הפירוש בערכין. ונראה משום דזה א"א לפרש להטמין גוף העון דאטו השטן אינו יודע מספר העונות הא איתא במדרש שהשטן מביא פתקין של עונות אלא ודאי שאין הקב"ה מטמין רק מחשבת העון והמחשבה פוגמת בעולם הכסא למעלה מעולם המלאכים ואין השטן יודע מזה.

וזה אי אפשר לפרש דא"כ היינו ר"י שסובר מעביר ראשון וכו' ולכך פירש"י שכובש כף המשקל למטה וזה א"א לשטן לידע וזה לשון הרמב"ם פ"ג מה' תשובה ושוקלם אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם. יש זכות שהוא נגד כמה עונות שנאמר יען נמצא בו דבר טוב ויש עון שהוא נגד כמה זכויות שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה.

ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע האיך עורכין. באופן שלפי פי' רש"י בערכין זה העון שנכבש תחת הכסא עדיין נשאר שוגג ובזה נחלקו ריש לקיש סובר גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות וא"כ מגעת גם עד כסא הכבוד שאפי' אותו עון שתחת הכסא נתקן בתשובה שעד עתה היה עכ"פ שוגג ועתה נעשה זכות ור"י ס"ל עד ולא עד בכלל שלאותו העון אין התשובה מועלת שמה פועלת התשובה להיות נחשב שוגג וזה בלאו הכי נחשב שוגג: שם ע"ב גמ' אמר רשב"ג אמר ר' יונתן גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם שנאמר ובשוב רשע מרשעתו חי' יחיה הנה בריאת האדם לא תוהו בראו כי אם לקנות שלימות ולהשלים חוקו בתורה ובעבודה עבודת הקודש וכשכיר יקוה יומו ובא בשכרו וזהו השלמת הנפש כל ימי חלדו של אדם אם לא איבד זמנו.

וכל ימיו חרותים אחד לא נעדר הרי הוא מושלם בשלימות אבל אם איבד זמנו בדברי הבאי בשחוק וקלות ראש או בדברי בטלה בלי תורה ומצות וק"ו אם פשע והעוה באיזה יום הרי היום ההוא חסר מימי חייו ולא הושלם חוקו. ובזה נלע"ד לתרץ במה דפליגי ר"ע ורבנן בסוף פ' חולק את מספר ימיך אמלא אלו שני דורות זכה משלימין לו לא זכה פוחתין לו דברי ר' עקיבא וחכמים אומרי' זכה מוסיפין לו לא זכה פוחתין לו ופירש"י זכה מוסיפין והאי אמלא לשון תוס' הוא והנה קשיא לי דעכ"פ חרוצים ימיו במספר דהרי את מספר כתיב מכלל דאיכא מספר והיא גופא קשיא לרבנן למאי הלכתא המספר הזה ולמה הוקבע מספר כלל כיון שהכל לפי הזכות והחוב הן חסר והן יתיר אלא ודאי שימי האדם קצובים לו עכ"פ לפרוע חובו המוטל עליו דבר יום ביומו שבעת מותו לא יחסר יומו.

ואז הוא בא לעוה"ב בשלימות בלי גריעותא. וע"ז נאמר ואברהם זקן בא בימים שבא עם הימים ולא איבד זמנו וכל יום קנה לעצמו קנין שלימות בפועל.

אבל הימים שהלכו באיבוד זמנו בדברים בטלים והימים ההם לא קנו מציאות כי אין להם חיות והרשעים בחייהם קרוים מתים ובעת מותו ימיו חסרים ומחויב להתגלגל עוד הפעם כולי האי ואולי ישלים זמנו וזה רמזו חכמי המוסר בפסוק כי שנות מספר יאתיו ואורח לא אשוב אהלוך רוחי חבלה ימי נזעכו קברים לי וזה פירושו שנות מספר יאתיו שכל שנים הקצובים במספר יאתיו שכולם יבואו עמו בעת מותו דהיינו בא בימיו ואז ואורח לא אשוב אהלוך שזה האורח אשר הוא עתיד להלוך לחיי עולם יהיה אורח לא אשוב עוד פעם שנית לעולם הזה כי אם ינוח על משכבו במנוחה עד תחיית המתים לעוה"ב.

אבל אם רוחי חבלה כי הרשעים חובלים בעצמם בכל חטא ואשמה חובל בנפשו הכל לפי הפגם. יתן מום ברוחו ונשמתו.

וע"י זה ימיו נזעכו שנכרתו ימיו ונחסרו מהמספר ובעת מותו אי אפשר להנפש ההיא לשוב למקורה כי כל אשר מום בו לא יקרב ומוכרחת היא להתגלגל פעם שנית בעוה"ז. ואז קברים לי שנקבר פעם שנית והקבורה הראשונה היתה על מגן כי עיקר הקבורה תיקון הנפש כי הנפש אינה נפרדת מהגוף גם אחרי מותה לרוב ההרגל כל ימי החיים

עד שהגוף ניתן בהקבר ואז הנפש עולה למעלה ולכן המת שומע עד שיסתום הגולל וכן כתיב וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל אלהים.

אבל הרשע שרוחו חובלה ואי אפשר להרוח לשוב אל אלקים הוא נקבר על מגן והנה הרשע אינו נותן על לב כי אולי כבר הוא בגלגול שני או שלישי שעד כאן נאמר יפעל אל פעמים שלש עם גבר ואם בפעם שלישי לא יתקן אבדה תקותו אלא שבעוה"ר הנפש בבואה שנית לגוף היא שוכחת כל מעשי' הראשונים וכל אשר סבלה בפעם ראשון עבור זה וחוזרת לשוב למעשיה הראשונים.

וזה רמז הפ' (קהלת ח') ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו גם זה הבל שהגוף נקרא עיר וכמ"ש חז"ל בפסוק עיר קטנה ותמה הכתוב וישתכחו בעיר אשר כן עשו מעשים הללו בגלגול ראשון וחוזר למעשיו וקלקולו הראשון ונחזור לראשונים כי הרשע כל ימי רשעו אינם נכנסים בחשבון והוא חסר ימים.

ולכן רשעים בחייהם קרוים מתים כי אין להימים שום חיות וזה פירוש דברי רז"ל ג' ספרים נפתחים בר"ה וכו' רשעים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. צדיקים לאלתר לחיים כו' והתוס' הקשו דחזינן כמה רשעים חיים וצדיקים שמתו ותירצו דקאי על חיי עוה"ב.

ולדידי קשה דאם כן הוי ליה למימר צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי עולם כמו שאמר בברייתא שניה גבי ג' כתות ליום הדין. ועוד קשה למה אמר בברייתא דיום הדין ג' כתות וכאן אמר ג' ספרים והוה ליה למימר ג' כתות הם בר"ה.

ועוד בספר עשרה מאמרות מביא גרסא דגרסי' גם בסיפא של וכך גרסי' של צדיקים נכתבים כו' ושל רשעים כו' ונדחק מאד לפי שלא רצה להזכיר מיתה אפי' על הרשעים לכך כינה המיתה על הספרים ולדברי נחא דג' ספרים הוא מל' ספר וסיפור דהיינו סיפורי דברי הימים בימי חייהם של צדיקים נכתבים לחיים דהיינו סיפור הימים שלהם נכתב בספר החיים להיות נחשב במספר ימי חייהם כי קנו מציאת חיים ושנות מספר יאתיו ושל רשעים היינו מספר הימים שלהם אינן נחשבים לחיים ויכלו בהבל ימיהם ושנותיהם בבהלה ונכתבים למיתה שלא קנו מציאת חיים כלל: ובזה מתורץ קושית הרי"ף דלמה בבינונים אם לא יהונכתבים למיתה ולמה לא יטה כלפי חסד.

וכמו בג' כתות ליום הדין לבית הלל ולדידי נחא דכאן לא מיירי לענין עונש ואמת שאין עונשין ומעבירין ראשון אבל מכ"מ הימים לא קנו שום מציאת חיות ונכתבים אותם הימים למיתה ואינם בחשבון ימי חייו וזהו פירוש המאמר דרשב"נ אמר ר' יונתן גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם שאם עשה תשובה אז זדונות נעשות לו כזכיות נמצא קנו הימים למפרע חיות על ידי הזכיות הללו: שם אמר ר"י גדולה תשובה כו'.

שנאמר הן ישלח וגו' הנה בהאי קרא דדריש ר"י לאו רישא סיפא דפתח והיתה לאיש אחר בהויה וקידושין ומסיים ואת זנית דמשמע בזנות בלא קדושין. ועוד אדרבה היא הנותנת דגרשה שזנתה אחר גירושין מותרת לחזור להמגרש והמפרשים פירשו ואת זנית קודם גירושין א"כ אין ענינו למה דפתח הן ישלח.

ועוד היכן נשתלחו ישראל ומקרא מלא איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה. ונראה עפ"י מה דפליגי ר"י בן קופר וחכמים (ביבמות דף יא ע"ב) דר"י בן קופר סבר המחזיר גרושתו מן הנשואין אסורה מן האירוסין מותרת שנאמר אחרי אשר הוטמאה ורבנן סברי אחת זו ואחת זו אסורה אלא מה אני מקיים אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנבעלה ור"י בן קופר לאו בסוטה לית ליה ואפי' זנאי מאי טעמא הויה ואישות כתיב ביה והנה טעמא דר"י בן קופר דכתיב אשר הוטמאה הא לאו הכי היה מודה דאף מן האירוסין היתה אסורה דפשטא דקרא והיתה לאיש אחר משמע אפי' ע"י הוי' לחוד דהיינו קדושין ג"כ נאסרה.

ומעתה נבוא לביאור דברי הנביא לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר והיתה דייקא דהיינו הויה לחוד שנתארסה רק לאיש אחר ועדיין לא נשאת הישוב אליה עוד הלוא חנוף וגומר והיינו כרבנן דאפי' מן הארוסין אסורה וא"כ מה ת"ל אשר הוטמאה ודאי צריך לומר לרבות סוטה שנבעלה וא"כ איכא לאו בסוטה שנבעלה ואת זנית וגומר ושוב אלי ושפיר הוי סיפא סיומא דרישא שמכח הרישא שפסק דמחזיר גרושתו גם מן האירוסין אסורה מוכח שיש לאו בא"א שזנתה תחת בעלה ואת זנית ונאסרת בלאו ואפ"ה שוב אלי שפיר קאמר ר"י דתשובה דוחה ל"ת שבתורה: סליק מסכת יומאצל"ח סוכה דך ב' ע"א תוס' ד"ה מ"ש גבי סוכה וכו' והא דלא פריך מ"ש גבי הדס וכו'.

דלא פריך אלא מסוכה ומבוי שדינם שוה לענין גובה ושינה לשון משנתו. ועוד דגבי הדס איצטריך למתני תקנתא משום דסד"א כיון דגידולו בפסול תו לית ליה תקנתא עכ"ל.

והקשה הרב המנוח מהו' יאקב המבורגר. וכן מבואר קושי' זו בספר פני יהושע דהרי לקמן (ד' ל"ב ע"ב) דמעטינהו אימת אילימא מקמי' דלאגדיה פשיטא אלא בתר דלאגדיה וקסבר אגוד הזמנה בעלמא היא ולא כלום היא.

והנה קושיא זו תסובב על שני קוטבים חזא דאיך כתבו התוס' דסד"א כיון דגידולו בפסול לית ליה תקנתא א"כ איך מקשה הגמ' פשיטא. והא לאו מלתא דפשיטא היא לדעת התוספ' וגם תסובב קושיא זו על התוס' דלמה להו לחדש סברא חדשה כיון דגידולו בפסול ומה חס' להו ברבותא של הגמ' דסד"א כיון דאגדו בפסול כבר דחוי הוא ואינו חוזר ונראה קמ"ל דהזמנה לאו כלום היא והנה קושיי' השניה, נלע"ד דאי ס"ד גם קודם מצותו משעה שנקרא שמו הושענא דהיינו בתר דאגדיה שייך בו דיחוי ושוב אינו חוזר ונראה.

אם כן גם גבי סוכה גם קודם מצותו כיון שנקרא שם סוכה עליו והיתה גבוה מעשרים שוב אינו מועיל בה מיעוט למעט חללה מעשרים שכבר נדחית והן אמת שיש בתוכה חומרא יתירה מהדס דשייך בה ג"כ פסול תעשה ולא מן העשוי [עיינן שם (ד' ל"ג ע"ב) ברש"י בד"ה אלא בתר דאגדיה] ולזה עכ"פ מועיל המיעוט דזה מקרי עשייה חדשה מ"מ לא גרע סוכה מהדס דיהיה שייך בה תורת דיחוי.

וא"כ לא היו התוספו' יכולים למימר דאצטריך למתני בהדס תקנתא דלא נימא שכבר נדחה. דא"כ גם בסוכה יש לומר כן.

ולמה לא השמיענו חידוש זה בסוכה והוצרכו התוס' לחדש דבהדס איצטריך דלא נימא דגידולו בפסול: ודע דלפי מה דמסיק בהדס דאפילו מיעטו ביו"ט כשר משום דדיחוי מעיקרא לא שמי' דיחוי לענין מצות. א"כ הה"ד סוכה שהיא גבוה מעשרים אפילו מיעט אותה בחוה"מ מהני.

אבל זה אני מסופק אם לא היתה גבוה מעשרים ובחוה"מ חפר בה בעומק עד שנעשית גבוה מעשרים ונפסלה שזו היתה נראה ונדחית. אם מועיל בה שוב תקון.

אמנם כיון שבידו למעט לא הוי דיחוי כמ"ש במגן אברהם סי' תקפ"ו ס"ק ו' ע"ש ועכ"פ התוס' לא היו יכולים לתרץ פה מטעם דיחוי כנ"ל. ונשאר עלינו קושיא השניה איך מקשה שם הגמרא פשיטא כו' ואומר אני דעיקר קושיית התו' כאן הוא רק על המקשה דלמה הקשה ממכילת' אחריתא ממס' עירובין ולא הקש' מהדס שהוא באותה מכילתא אבל במסקנא לדברי המתרץ גם מהדס לא קשה דסוכה דנפיש מילי' לא תני תקנתא.

ומ"ש מהרש"א דגם לדברי המתרץ לא יתורץ כ"א מטעם דגדולו בפסול. כוונתו דגם הדס נפישין מילי' וכמבואר בריש דבריו אבל אני אומר דבשלמא סוכה דנפיש מילי' וכולהו אית להו תקנתא ואין התקנות דומות זו לזו והי' צריך להאריך וא"ת לתני תקנתא בזו לחוד זה אינו קושי' דמ"ש הך מכולהו אבל הדס אף דנפישין מילי'.

מכל מקום אין לשום אחד מהם תקנה דגזול ויבש ואשירה ועיר הנידחת ונקטם ראשו ונפרצו עליו אין בידו לעשות שום תקון. ואין שם תקון רק בענביו מרובין ואם כן תני הך תקנתא ולא מקרי כלל לגבי תקנתא נפישין מילי' ואם כן לדברי המתרץ נכון הוא.

וכל קושיות התוס' הוא על המקשה. ועכשיו אני אומר אם הי' יכול להקשות מהדס לחוד כדרך שמקשה ממבוי שפיר יש להקשות למה הקשה ממבוי ולא מן הדס שהוא בהך מסכת.

אבל אם לא הי' יכול להקשות מהדס לחוד כ"א בהקדים עוד משנה אחרת. אם כן שוב ליכא קושיא דאחז דרך קצרה והקשה ממבוי לחוד: והנה סברא זו שכתבו התוס' דהוי אמינא כיון שגידולו בפסול וכו' כבר מוכח ממשנה הקודמת להדס שמועיל תיקון אף בגידולו בפסול דלקמן (דף ל"א ע"ב) ושל אשירה פסול והאמר רבא לולב של ע"א לא יטול ואם נטל כשר הכא באשירה דמשה עסקי' דכתותי מכתת שיעורי' דיקא נמי דקתני דומיא דעיר הנדחת.

והנה שם בתוס' בד"ה באשירה דמשה ב' שיטות לשיטת התוס' ע"א דכותי אפילו קודם ביטול כשר בדיעבד, ולשיטת ר"ת קודם ביטול אפי' אשירה דכותי פסול אפילו בדיעבד וכאן מיירי אחר ביטול. והא דמוקי באשירה דמשה ולא מוקי קודם ביטול ממש דבשעה שנקצץ מן הדקל נתבטל ולפ"ז אם נימא דמה שגדל בפסול אינו מועיל שום תיקון.

א"כ אפילו אשירה דכותי ואחר ביטול ממש שוב אינו מועיל ולמה נקט מתני' דומיא דעיר הנדחת. אלא ודאי דאף מה שגדל בפסול מועיל תיקון וא"כ שפיר הקשה הגמ'

לקמן גבי הדס פשיטא משום דכבר שמעי' מלולב דמועיל תיקון אף מה שגידולו בפסול וכאן כתבו התוס' שפיר דלא הי' יכול להקשות מהדס משום דאיצטריך למיתני דמועיל תיקון אף מה שגדל בפסול וא"כ אם היה רוצה להקשות מהדס היה צריך להקדים גם משנה דלולב של אשירה דומיא דעיר הנדחת.

ומוטב לו להקשו' בקצרה ממבוי וכ"ז לשיטת ר"ת. אבל לשיטה קמא דתוס' שם דלולב של כותי כשר גם קודם ביטול א"כ אין שום הוכחה ממתני' דלולב.

וא"כ מוכח שאין זה שום הוי אמינא דדבר שגידולו בפסול לא יועיל תיקון. דא"כ איך מקשה גמ' לקמן פשיטא.

וא"כ נסתר כאן תירוץ התוס'. אמנם לשיטה זו יש לומר תירוץ ראשון של התוס' דניחא ליה למפרך ממבוי שדינם שוה בגובה ואם כן שני התירוצים של התוס' כאן הם לשני שיטות של התוס' לקמן (ד' ל"א ע"ב) גבי אשירה ודו"ק: שם סוכה דאורייתא וכו' הנה נחלקו רש"י ותו' דלרש"י התירוץ דבדרבנן לא שייך לשון פסול ולהתוספות התירוץ בדאורייתא אינו שונה תקנתא דלא לייתי לידי איסורא דאורייתא.

ובמס' עירובין הקשו התוס' על רש"י דלשיטתו לא שייך ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא ע"ש. ובתוס' בד"ה מאי שנא הקשו דלמה לא הקשו מהדס דתני פסולה ותקנתא ונראה דלרש"י יהיה כל זה נכון.

ולענ"ד יהיו רש"י ותוס' מחולקים בדין שנחלקו בו רבינו ברוך ור"י הלבן והנה לקמן (בדף י"א ע"א וע"ב) נחלקו רב ושמואל גבי מה דאמר במתני' או שקצצן דלרב א"צ לנענע. ולשמואל צריך לנענע אל"כ פסול משום תולמ"ה ואפסק שם הלכתא כשמואל ובאו"ח סי' תרכ"ט כתב הדרכי משה וז"ל כתב בעל ההשלמה כל הפסולין שאינן בגוף הסכך כשמבטלו א"צ מעשה.

דביטולו הוה מעשה כגון סוכה הגבוה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא ומיעטה. וכן עושין סוכה תחת הגג ואין מסירין הגג עד אחר העשיה א"צ לנענע הסכך אחר כך לפי שגילוי הגג והסרת הרעפים הוא המעשה להכשיר הסכך הנעשה בפסול קודם לכן.

ובהג"ה אשר"י כתב רבינו ברוך אוסר ור"י הלבן מתיר ונראין דבריו עכ"ל: ומעתה לרבינו ברוך דאוסר בהסרת הגג אף שלא היה הפסול בגוף הסכך. ואפ"ה בעי נייענוע.

הה"ד בגבוה מעשים ומיעטה באצטבא או בעפר צריך נענוע: והנה התוס' (בריש סוכה) הקשו דגבי נר חנוכה תני פסולה אף שהוא מדרבנן. וניחא להו דשם לא הוי יכול למיתני ימעט דא"כ הוי אמינא שישפיל כך כמו שהיא דולקת.

וזה אינו מועיל דצריך לחזור ולהדליק. ומעתה אני אומר דלרבינו ברוך גם בסוכה אי אפשר לומר ימעט דאם כן הוי אמינא שימעט כך ע"י אצטבא בלי נענוע הסכך.

וזה אינו מועיל דזה פסול משום תולמ"ה. וא"כ על כרחך אין קושיית הגמרא דלתני גבי סוכה ימעט אלא קושיי' הגמ' דלתני גבי מבוי פסולה וא"כ על כרחך כדמשני סוכה דאורייתא וכו' מבוי דרבנן וכו' על כרחך אין הכוונה בדאורייתא לא שייך תקנתא שהרי על סוכה מתחילה לא הוה קשה ליה ולא מידי.

וע"כ התירוץ דבדרבנן לא שייך תקנתא כמו שפירש"י וכל זה לשמואל אבל לרב דאפילו בסכך מחובר שפסול בגופו מהני קציצה ואין צריך נענוע ק"ו בגבוה מעשרים שאין הפסול בגוף הסכך. וא"כ לרב הקושיא ג"כ להיפוך דליתני גבי סוכה ימעט.

ועל קאי ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא. וקאי תירוץ) ואיבעית אימא לרב. ותירוץ הראשון לשמואל ומתורץ קושיית התוס' על רש"י. וממילא ניחא דלא הקשה מהדס שהרי עיקר הקושיא שכאן בסוכה למה הביא ממסכת אחרת ולא הקשה מהדס שבמס' זו.

והנה הקושי' מהדס ודאי לא תהיה רק למה לא תני בסוכה תקנתא. דליכא להקשות למה לא תני בהדס פסולה שהרי באמת תני שם גם פסולה.

וא"כ תהי' הקושיא על סוכה. ואם כן תהיה הקושיא רק בשיטת רב.

דלשמואל אי אפשר למיתני בסוכה תקנתא ויותר ניחא לי' להקשות ממבוי שבזה מקשה בין לרב ובין לשמואל. דלרב הקושיא בין אסוכה ובין אמבוי.

ולשמואל הקושיא על מבוי וכו"ל. וכל זה שיטת רש"י.

אבל התוס' ס"ל כר"י הלבן ולכ"ע מצוי למתני בסוכה ימעט. וא"כ הקושיא על סוכה ואתין כל דבריהם כהוגן: שם גמ' מנה"מ אמר רבה אמר קרא למען ידעו כו'.

ורבא אמר מהכא כו' כתב הרי"ף איכא מאן דאמר הלכתא כרבה דהא כל מילי' כרב עביד עכ"ל. והקשה הר"ן דמה דאמר'י דכל מילי עביד כרב הני מילי במאי דפליגי רב ושמואל כדמוכח בפרק במה מדליקין אבל הכא ליכא בהני טעמא פלוגתא דרב ושמואל ע"ש בר"ן.

ונראה לתרץ דגם הכא אם נימא טעמא דפסול סוכה הוא כרבה דעד עשרים אמה אדם יודע שדר בסוכה או כטעמא דר' זירא ורבא תליא בפלוגתא דרב ושמואל ורב ע"כ ס"ל כרבה. דהנה מור"ם בדרכי משה בא"ח סי' תרכ"ו מביא פלוגתא בין בעל השלמה ובין רבינו ברוך בסוכה שהיא גבוה מעשרים אמה ומיעטה ע"י איצטבא וכן בעושה סוכה תחת הרעפים והסיר הרעפים הבעל השלמה סובר כיון שאין הפסול בגוף הסכך אינו צריך לנענע ולא מיפסל משום תעשה ולא מן העשוי דזה דוקא במסכך במחובר כגון הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וקיצצן שהפסול הוא בגוף הסכך לכך צריך לנענע אבל בזה שאין הפסול בגוף הסכך הסרת הפסול מקרי עשיי' ורבינו ברוך סובר שגם זה פסול משום תעשה ולא מן העשוי וצריך לנענע.

ויש להקשות לדעת רבינו ברוך מאי פריך הש"ס מ"ש גבי מבוי דתני תקנתא וגבי סוכה דתני פסולה דלמא מש"ה לא תני גבי סוכה תקנתא דאי הוי תני ימעט ה"א דיכול למעט החלל ע"י איצטבא או ע"י מילוי עפר למעט חללה וסגי בכך בלי נענוע דלשון ימעט ה"א דסגי במיעוט חללה כמו שהוא.

כמו שכתבו התוס' בד"ה דאורייתא דלהכי לא תני גבי נר חנוכה ימעט דהוה משמע כמות שהיתה דולקת ע"ש בתו' א"כ גם גבי סוכה אי הוי תני ימעט ה"א דימעט חללה כמו שהיא ולכך תני פסולה. אך יש לומר מסברא דכ"ע סוברים (ומסכימים) דבדבר שאינו

בגוף הסכך הסרת הפסול מקרי עשייה וכשר רק שרבינו ברוך סובר כיון שהתורה אמרה בסוכות תשבו ולא בסוכה שתחת סוכה אם כן נחשב זה שעושה סוכה תחת הרעפים פסול שבגוף הסכך דהמניע' הוא בסכך עצמו שאינו תחת האויר וכן בגובה מעשרים אמה שהתורה אמרה למען ידעו מקרי הפסול בגוף הסכך ג"כ דהפסול הוא שאינה ניכרת הסכך שלא שלטה בו עינא בגובה מעשרים אמה ובעל השלמה סובר כיון שהסכך מצד עצמו כשר ונעשה כהוגן אינו דומה למחובר ולא מקרי פסול בגוף הסכך.

ולפ"ז יש לומר לרבא דאמר הטעם דלמעלה מעשרים פסול משום דלמעלה מעשרים הוי דירת קבע ואביי הקשה לו אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וכו' ורבא מתרץ לו דעד כ' אמה דאדם עושה סוכתו עראי אפי' עשה קבע נמי נפיק והקשו בתוספות בד"ה כי עביד וכו' וא"ת כיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשות עראי אם כן למה אמרו גשמים בחג הוא סימן קללה והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים ומתרצים התוס' וי"ל דנהי דלא חיישי' בדפנות אם עושה קבע מ"מ בסככה לא מתכשרה עד שעושה עראי ממש.

ולפי תירוץ התוס' הזה ע"כ כאן הפסול הוא משום הדפנות. וקרא על הדפנות קאי שיהיו ראויים לעשותן עראי.

אבל הסכך אפילו למעלה מעשרים הוא עראי והפסול הוא משום הדפנות. דאי גם למעלה מעשרים אמה צריך לעשות הסכך קבע א"כ אפילו אם ליכא גובה עשרים אמה נמי פסול דהא הסכך לכ"ע בעינן עראי ממש ולמה נקט בגובה מעשרים פסולה תיפוק ליה דגם בפחות מעשרים פסולה בכהאי גוונא אם עושה הסכך קבע אלא ודאי דגובה למעלה מעשרים אמה הפסול הוא מצד הדפנות שאינן ראוי' לעשותן עראי אבל מצד הסכך ליכא פסול דהסכך בלא"ה צריך להיות עראי (ולפ"ז בלמעלה מעשרים אמה דפסול בודאי הפסול הוא רק מצד הדפנות שאינן ראוי' לעשותן עראי).

אבל מצד הסכך אין כאן פסול דהא הסכך בודאי צריך להיות עראי) ולרבא הקרא על הדפנות קאי ומעתה מה דתני למעלה מעשרים פסולה הוא מצד הדפנות א"כ בזה אם עשה סוכה למעלה מעשרים ואח"כ בנה איצטבא או מלאוה עפר ומיעט החלל שתהיה פחות מכ' גם לרבינו ברוך כשרה ואינו צריך לנענע הסכך.

ולפ"ז מה דסבר רבינו ברוך דצריך לנענע אם מיעטה ע"י איצטבא ע"כ פסק כטעמא דר"ז משום דלמעלה מעשרים אמה אינו יושב סכך או כטעמא דרבה דלמעלה מעשרים אמה אינו יודע שהוא יושב תחת הסכך ונחשב הפסול מצד הסכך עצמו. ולפ"ז יש עוד נפקותא בין טעמא דרבא לטעמא דרבה ור' זירא דלטעמא דרבא אם עשה סוכה גבוה מעשרים אמה ומיעט חללה באיצטבא כשרה ואינו צריך לנענע הואיל ואין הפסול הוא מצד הסכך כי אם מצד הדפנות כנ"ל אבל לרבה ור' זירא בגובה מעשרים אמה הפסול הוא מצד הסכך שאינו מיצל עליו או משום דאינו רואה את הסכך צריך לנענע אם מיעט חללה באיצטבא משום תעשה ולא מן העשוי.

ולפ"ז יש לתרץ מה שהקשיתי לעיל על מה שכתבו התוס' בד"ה דאורייתא דמשום הכי תני גבי נר חנוכה פסולה ולא תני תקנתא דאי הוי תני ימעט ה"א דימעט כמו שהיא

דולקת א"כ לא פריך הש"ס מידי מ"ש גבי מבוי דתני תקנתא וגבי סוכה תני פסולה הא גבי סוכה אי הוי תני ימעט ה"א דימעט כמו שהוא דהיינו שיעשה איצטבא או שימלא עפר ובאמת זה פסול לדעת רבינו ברוך משום תעשה ולא מן העשוי ולכך תני פסולה.

ולפי הנ"ל שהוכחתי דלטעמא דרבא גם לרבינו ברוך אין הפסול בגוף הסכך ולא צריך לנענע הסכך אם מיעט החלל ע"י איצטבא או ע"י מילוי עפר א"כ יש לומר דקושי' הש"ס מ"ש גבי מבוי וכו' אזלא לשיטת רבא דגם גבי סוכה ה"ל למתני תקנתא ולפ"ז יש לקרב הפלוגתא בין רבא ורבה ור' זירא ויש לומר דגם רבה ור' זירא אית להו טעמא דרבא דלמעלה מכ' פסול משום דצריך לעשות הדפנות קבע רק שס"ל דטעמא דרבא אינו מספיק לתנא דמתניתין דעדיין קשה לטעמא דרבא אין הפסול בסכך עצמו ויכול למעט חללה כמו שהיא ע"י איצטבא או עפר א"כ למה לא תני במתניתין תקנתא כמו גבי מבוי ורבה ור"ז לית להו תירוצי דהגמ' דסוכה דאורייתא או משום דסוכה נפיש מיליה ולכך אמר רבה טעמא אחרינא דעד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה ור"ז אמר משום דלמעלה מעשרים ליכא צל סכך.

וע"י טעמים הללו הפסול הוא בגוף הסכך. ואם מיעט החלל ע"י איצטבא או ע"י עפר עדיין היא פסולה משום תעשה ולא מן העשוי ולכך לא תני במתניתין תקנתא דהוי משמע ימעט כמו שהיא ולא צריך לנענע הסכך.

ומה דקאמר הגמ' כולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי הכי פירושא משום קושי' דאביי אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וצריך לומר כדמשני ליה רבא דאין קפידא אם עשה קבע רק שצריך להיות ראוי לעשות עראי וע"ז קשה קושי' התוס' למה אמרו גשמים בחג סימן קללה הלא יכול לעשות הסכך בנסרים קבועים במסמרים וצריך לומר כתירוץ התוס' דהסכך בודאי צריך להיות עראי ממש אבל הדפנות סגי אם הם ראויים לעשות עראי וא"כ הפסול הוא מחמת הדפנות ולא מחמת הסכך אם כן קשה למה לא תני במתניתין תקנתא.

ולפ"ז מתורץ קושי' התוס' בד"ה כר' זירא דמקשי' למה לא אמר כולהו כר' זירא לא אמרו משום קושי' אביי כדקאמר על רבא ולפי הנ"ל ניחא דעל רבא קאמר משום קושי' דאביי היינו שלא לדחות דברי רבא לגמרי אלא שאינו מספיק טעמא דרבא לחוד דע"י קושי' אביי נשאר הקושי' למה לא תני במתניתין תקנתא אבל על ר"ז צריך לומר לדחות טעמא דר"ז מכל וכל משום דהאי לדורות.

ולפ"ז ה מה דמסיק הש"ס דלרבה בדפנות המגיע לסכך כשרה אפי' בגבוה מעשרים אמה לאו שכשרה כמות שהיא שהרי אכתי פסולה משום דצריך להיות הדפנות ראויים לעשותן עראי דהא לפי הנ"ל גם רבה אית ליה טעמא דרבא אלא כוונת הש"ס שכשרה ע"י מיעוט חללה באיצטבא או בעפר ואינו צריך מעשה נענוע בסכך וכן על דרך זה מה דמסיק לר' זירא ברחבה יותר מד' אמות כשרה היינו גם כן ע"י מיעוט חללה ע"י איצטבא או ע"י עפר וא"צ נענוע כנ"ל: אך זה גופא אם צריך לנענע הוא פלוגתא דרב ושמואל לקמן (דף י"א ע"א) דתני במתניתין אם סיכך במחובר לקרקע שאם קצצן כשירה דלרב אין צריך לנענע דקציצתן הוא עשייתן ולשמואל צריך לנענע ויש לחקור באיזה סברא פליגי רב ושמואל.

ונראה לומר דפליגי בפלוגתא דבעל השלמה ורבינו ברוך דרב ס"ל כיון דמתחלה עשה מעשה הסיכוך בידים לא דמי זה לחוטט בגדיש ששם נעשה הסכך ממילא ולא עשה שום מעשה בסכך גופא. אבל כאן הוא סיכך בידים אלא שהוא פסול מחמת שהוא מחובר ס"ל לרב שהסכך הפסול דהיינו הקציצה מקרי מעשה וא"צ לנענע ושמואל ס"ל שהסרת הפסול לא מקרי מעשה ואף שבעל השלמה ורבינו ברוך שניהם מודים בסיכך במחובר לקרקע שודאי הפסול הוא בסכך עצמו בעי נענוע היינו משום דגמ' שם פסק כשמואל דרב קאי בקושיא וגם לוי פסק כשמואל רק דבעל ההשלמה ס"ל בעושה סוכה תחת גג רעפים וסוכה שהיא גבוה מעשרים אמה עדיף טפי ואין לו יחוס בסכך.

וגם לשמואל סגי בהסרת הפסול ואינו צריך לנענע ורבינו ברוך אינו מחלק בכך וס"ל דצריך לנענע כמו שסבר שמואל בסיכך במחובר לקרקע. אבל רב עצמו ס"ל שגם בפסול שהוא בגוף הסכך די בהסרת הפסול כנ"ל ומעתה כיון דרבה כל מילי עביד כרב א"כ ודאי שרבה חולק לגמרי על רבא ולא ס"ל כלל טעם של דירת עראי דאי ס"ל כרבא א"כ למה לי' טעמא של למען ידעו כי בסוכות הושבתי וגו' ואי משום שיהיה הפסול בגוף הסכך מאי נפקא מיני' ואם שיהיה הפסול בגוף הסכך ויהיה צריך לנענע אם מיעט חללה באיצטבא ובעפר הרי לדידיה דס"ל כרב אף בפסול שבגוף הסכך אינו צריך לנענע וא"כ לרבה ליכא נפקותא בהך טעמא דלמען ידעו וע"כ צ"ל דרבה לית ליה טעמא דרבא כלל.

וא"כ שפיר שייך לומר דהלכה כרבה וזה הוא כוונת הרי"ף דכתב איכא מאן דפסק כרבה דכל מילי דרב עביד כרבה היינו דטעמא דרבה ע"כ הוא אליבא דרב ולית ליה כלל טעמא דרבא ואז יש מקום לומר דאין הלכה כרבא שהוא תלמיד נגד רבה ושיטה זו סוברים דמה דאמר' דהלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך היינו שהם אחר אביי ורבא ועיין ברא"ש במסכתא כתובות בפרק המדיר סי' י"ג שכתב שהגאונים נסתפקו בזה אי האי כללא דהלכתא כבתראי מאביי ורבא ואילך כולל גם נגד רבה שהוא רבו של רבא ע"ש).

אבל אי לאו האי כללא דכל מלתא דרבה עביד כרב שפיר הוי יכולין לומר דהלכתא כרבא כיון דאינו מוכח דרבה לית ליה טעמא דרבא והיה מקום לקרב פלוגתייהו ולומר דגם רבה אית ליה טעמא דרבא רק רבה צריך גם לטעמא דידיה משום למען ידעו דורותיכם כדי לתרץ מתניתין דלא תני תקנתא דלטעמא דרבא לחוד הוי ליה למתניתין למתני ימעט כמו במבוי ולכך צריך לטעמא דלמען ידעו וגו' שאז לא מהני המיעוט ע"י איצטבא או עפר משום תעשה ולא מן העשוי: דף ו' ע"ב ואותו טפח היכן מעמידו עד ד' ז' ריש ע"ב ואמר רבא סיכך ע"ג פסי ביראות.

בתוס' ד"ה סיכך ע"נ מבוי וד"ה סיכך ע"ג פסי ביראות וכו' בש"ע או"ח סי' תר"ל סעיף ג' היו לה שני דפנות זו כנגד זו וביניהם מפולש עושה דופן שיש ברחבו ד' טפחים ומשהו ומעמידו פחות משלשה סמוך לא' משתי הדפנות וכשרה וגם בזה צריך לעשות צורת הפתח וי"א דאין זה צריך צורת הפתח וכו' שם סעיף ד' במה דברים אמורים שעושה סוכתו במקום שאין דופן אמצעי כנגדה אבל העושה סוכתו באמצע החצר רחוק מדפנות

החצר אעפ"י שאין לה אלא שתי דפנות זו כנגד זו די לה בתיקון המתיר בשני דפנות העשוין כמין ג"ם.

והמ"א בס"ק ד' הרבה לתמוה על דין זה. וכתב שמרן הב"י הוציא זה מדברי הר"ן.

אבל אין כוונת הר"ן לזה כ"א לכוונת תירוץ התוס' בסיכך ע"ג מבוי שיש בו ג' דפנות ולחי. והוא סיכך מצד הלחי ולפנים אעפ"י שהסכך רחוק מדופן ג' והיא מפולשת אפ"ה כשרה כיון דאינה מפולשת לגמרי אין זה דומה לעושה סוכתו באמצע החצר וכו' ולבסוף הקשה הרב מג"א על מרן הב"י דלפי מה שהוא הבין מדברי הר"ן ז"ל א"כ האי דינא דהעושה סוכתו כמבוי מפולשת דצריך פס ד' אין מציאות כי אם בעושה סוכה ע"פ הגדה במקום שאין בתים כלל.

וזה אי אפשר לאוקמי הגמ' בכי האי גוונא ע"ש במג"א ונראה להוכיח דינו של השו"ע דהנה בתוס' ד"ה סיכך ע"ג מבוי מקשים הא אנן קי"ל הלכתא כרבנן דמבוי צריך ג' מחיצות ולחי לצד הרביעי לעשותו רשות היחיד לטלטו בשבת ואם כן בסיכך ע"ג מבוי לא צריך כלל ללחי וסגי בג' דפנות של המבוי.

ומתרצים התוס' דמיירי שסיכך לצד הלחי מלפנים ולצד הבתים לא סיכך. דהשתא אין לזו הסוכה כי אם שני מחיצות ולחי אחד והקשה המהרש"א שם איך קאמר הגמ' לעיל דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק, הא מיירי בסוכה מפולשת.

ובזה צריך פס ד'. והכי הי"ל להש"ס לומר דאלו סוכה דעלמא בעי פס וסוכה דשבת לא בעי פס וסגי בלחי וכתב המהרש"א דלולי דברי התוס' יש לפרש סיכך ע"ג מבוי שהמבוי סתום משלשה רוחות.

והוא סיכך חצי לאורך המבוי בחצי אורך המבוי מצד אחד מראשו מצד הלחי עד סופו מצד הסתום דהשתא הוי שפיר הכשירה בטפח שוחק שהרי יש לה ב' דפנות דערובין כמין ג"ם עכ"ל המהרש"א ע"ש: והנה אני אומר דלדברי המהרש"א היא קושי' חמורה בסתירה אליבא דדינא. דאם אנו מוכרחין לתירוץ התוספות בגוונא שכתבו התוס' דמיירי שסיכך לצד הלחי מלפנים ולצד הבתים לא סיכך מוכח דין זה דגם בסוכה שיש לה ב' מחיצות מפולשים זה כנגד זה דבעלמא בעי פס ד' אפ"ה היכא שיש לה דופן אמצעי מרחוק סגי לה בלחי טפח ומשהו.

אבל השתא דיש למצוא אופן אחר לתרץ קושית התוס' והיינו בגוונא דכתב המהרש"א שסיכך בחצי אורך המבוי א"כ לא מוכח דין זה שפסק בשו"ע. ויש לומר דדופן האמצעי לא מהני אם אין הסכך מגיע עד דופן האמצעי ונידון כסוכה מפולשת דצריך תיקון בפס ד' וא"כ קושיית המהרש"א קשה ביותר מנ"ל להתוס' והר"ן האי דינא כיון דאין אנו מוכרחין לאוקמי בהאי גוונא שכתבו התו' ולעולם אם סיכך בצד הלחי ולפנים והסכך אינו מגיע לדופן האמצעי הוי זה כסוכה של שתי מחיצות מפולשות וצריך פס של ד' טפחים וסיכך על גבי מבוי דקאמר רבא מיירי שסיכך חצי המבוי לאורך המבוי ויש לה שני דפנות מעורבים כמין ג"ם.

ולכך צריך הלחי להתיר כמ"ש המהרש"א אמנם י"ל הוכחה לדין זה של התוס' והר"ן דהנה התוס' מקשים בריש ד"ה סיכך ע"ג מבוי דאיך קאמר רבא מיגו דהוי דופן לשבת

הוא נמי דופן לסוכה מה ענין סוכה לשבת דסוכה בעי מחיצות דאורייתא ובמבוי בלא לחי סגי מדאורייתא. ומתרצים התוס' דמיירי בלחי טפח דמעמיד פחות משלשה סמוך לדופן דהיינו מדרבנן.

ובשבת שרי ע"י מיגו. ואפילו סמוך לדופן הרי מוכח דמה דאמרי' מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה הוא דוקא שהלחי הוא טפח דאל"כ לא הוי אמרי' מגו מדופן שבת שהוא רק מדרבנן לדופן סוכה דבעי מחיצות מדאורייתא.

ולפ"ז מה דאמרי' מגו דהוי דופן לשבת הוא רק אמשהו. וקשה למה לא נקט רבותא טפי בהאי גוונא דכתבו התוס' שאם סיכך ע"ג מבוי מצד הלחי ולפנים ולצד הבתים שהוא הדופן האמצעי לא סיכך.

דבדופן סוכה אי ליכא אלא שתי מחיצות מפולשות צריך פס ד'. ובשבת אמרינן מגו דהוי דופן לשבת וסגי בלחי טפח.

והוא רבותא טפי דמהני מיגו אפילו לג' טפחים מזה מוכח הדין של התו' והר"ן דאפילו בכי האי גוונא לא צריך אלא טפח שוחק הואיל ומפולשת מצד אחד נגד דופן האמצעי מהני האי דופן האמצעי אף שהיא רחוקה מהסכך לענין דלא צריך פס ד' וסגי בלחי טפח ולפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל דשפיר נקטו התוס' בהאי גוונא דמיירי בם כך לצדהלחי ולפנים ולצד הבתים לא סיכך.

ולא תירצו בגוונא דכתב המהרש"א שסיכך לאורך המבוי לאשמועינן האי דינא דמהני דופן האמצעי דהיינו צד הבתים לענין שלא לדון בה דין שני מחיצות המפולשות ולא צריך בזה פס ד' וסגי בטפח ומשהו כמו בשתי מחיצות המעורבות העשויין כמין ג"ם והנה אי אמרי' דמה דבעי ר' שימי ור"י בן לוי דבסוכה של שני מחיצות מפולש צריך לתקן דופן השלישית ע"י פס ד'.

הכוונה הוא דמדאורייתא צריך בזה פס ד' נדחו דברי הנ"ל. והקושיא במקומה עומדת מנ"ל להתוס' והר"ן דאם סיכך במבוי מצד הלחי ולפנים.

ולצד הבתים לא סיכך דסגי בלחי טפח. דלמא בסיכך ע"ג מבוי מצד הלחי ולפנים.

ולצד האמצעי לא סיכך לא מהני לחי של טפח ובעי פס ד'. ואפ"ה לא מצי הגמ' למינקט מגו בכה"ג דכיון דבעי מדאורייתא פס ד' לא אמרינן מגו דהוי דופן לשבת הוי נמי דופן לסוכה.

כיון דלענין שבת בא הלחי להתיר תיקון מדרבנן משא"כ לענין סוכה דבעי פס ד' מדאורייתא. וכמ"ש התוס' אלחי משהו.

מזה מוכח דס"ל להתוס' ור"ן דין של ר' שימי משמיה דריב"ל דהוצרכו בשתי מחיצות מפולשות תיקון של פס ד' ולא מהני בזה טפח שוחק זה הוא רק מדרבנן כמו טפח שוחק. ושפיר מוכח דבסיכך ע"ג מבוי מצד הלחי ולפנים ולא סיכך לצד הבתים ג"כ סגי בטפח שוחק ולא בעינן פס ד' כדינו של התוס' והר"ן ולפ"ז יש לתרץ קושיא אחרת דלפי מ"ש רש"י בד"ה ואלו סוכה דשבת וכו' דהא דקאמר הש"ס ואלו סוכה דשבת סגי בלחי קאי אשני מחיצות מפולשים זו כנגד זו א"כ קשה קושית מהרש"א מאי קאמר הש"ס דאלו

סוכה דעלמא בעי טפח שוחק הא במפולש ממש בעי פס ד' והכי הו"ל להש"ס למימר דאלו סוכה דעלמא בעי פס ד' ונלע"ד דהנה י"ל דרש"י ס"ל דסתם לחי הוא משהו דלא כמו שמתרצים התוס' דמיירי בלחי טפח ואפ"ה לא קשה לרש"י קושית התוס' דמה ענין סוכה שהמחיצות הוא מדאורייתא למבוי שהוא מדרבנן.

די"ל דרש"י ס"ל דאותו לחי מהני להתיר רק מדאורייתא ולא כמו שהבינו התוס' דרש"י קאי אליבא דרבי יהודה דסבירא ליה מחיצות דאורייתא. אלא די"ל דרש"י קאי אפילו אליבא דרבנן דב' מחיצות אסורים מדאורייתא ולחי מהני להשלים מחיצה השלישית דלחי משום מחיצה ומתיר במקום שהיה אסור מדאורייתא ושפיר אמרי' מגו דהלחי משהו מהני להתיר לענין שבת במקום שהי' אסור מדאורייתא מהני נמי לענין סוכה אף דמדאורייתא בעי בסוכה טפח.

והנה הרא"ש כתב וז"ל הרב האלפסי השמיט מימרא זו כו' והיינו טעמא משום דפסק דבעי נמי צורת הפתח. ומילתא דפשיטא היא כיון דאיכא ג' מחיצות מעלייתא דאמרינן מגו וכו' וכוונת הרא"ש הוא אף דסבירא ליה להרי"ף דבעי צורת הפתח.

עכ"פ איכא נפקותא במה דאמרי' מגו לענין טלטול מדרבנן. דאי אמרי' מגו דהוי דופן לסוכה מותר לטלטל אפילו מדרבנן ואי לא אמרי' מגו אף דמדאורייתא מותר בשלש מחיצות עכ"פ מדרבנן אסור לזה כתב הרא"ש דמלתא דפשיטא היא כיון דהוי מחיצה דאורייתא פשיטא דאמרינן מגו להתיר באיסור דרבנן.

ולפ"ז מתורץ קושי' הנ"ל די"ל דס"ל לרש"י דאף לר' שימי הכשר פס ד' במפולש הוא רק מדרבנן וא"כ לא הוי מצי למנקט דאלו בסוכה דעלמא בעי פס ד' ובסוכה דשבת סגי בלחי מטעם מגו. דהא לפי מה שכתבתי הלחי בא להתיר במפולש לענין שבת במקום שהיה אסור מדאורייתא ופס ד' לענין סוכה הוי רק מדרבנן א"כ זה לא איצטריך לאשמועינן דפשיטא דאמרי' מדאורייתא לרבנן כסברת הרא"ש הנ"ל.

ומש"ה נקט הש"ס דאלו בסוכה דעלמא בעי טפח שוחק. הכוונה דהטפח דבעינן בסוכה הוי בודאי מדאורייתא ובסוכה דשבת לא בעי טפח וסגי בלחי משהו ומשום מגו דהוי מחיצה לענין שבת במקום שהיה אסור מדאורייתא מהני נמי לענין סוכה אף שהטפח הוא דאורייתא.

אמנם דזה דוחק הוא דלא הו"ל למינקט טפח שוחק. ומעתה נבוא לתרץ קושיית המג"א שהתחלנו בו.

דהנה איתא במס' שבת (ד' צ"ח ע"א) אמר רבי שמואל בר"י אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב המעביר ד' אמות ברה"ר מקורה חמור ולפ"ז קשה מאי קאמר רבא וכן לשבת, הא לענין שבת ליכא כאן איסור דאורייתא ומותר לטלטל בלא מחיצות כלל., דהא הוא מקורה בסכך הסוכה.

ולענין סוכה צריך מחיצות דאורייתא וא"כ פשיטא דאמרינן מגו דאורייתא לדרבנן והא מילתא דפשיטא כמ"ש הרא"ש הנ"ל לתרץ דברי הרי"ף דהשמיט הך דרבא משום דהוי מילתא דפשיטא. וא"כ גם על רבא קשה אך יש לומר דרבא אתי לאשמועינן דאם סיכך

במבוי מלחי ולפנים ולצד הבתים לא סיכך כגוונא דכתב התוס' ומותר לטלטל לפנים מהמבוי במקום דליכא סכך.

ואמרי' מגו דהוי דופן לסוכה לענין סוכה הוי נמי דופן לענין שבת ומותר לטלטל בכל המבוי אף שלא תחת הסכך משום דהוי ד' מחיצות. והנה רבא נקט במילתייהו שנים כהלכתן ושלישית אפי' טפח וע"ז קאמר וכן לשבת.

ואם כן צ"ל דרבא ס"ל דאף במפולש סגי בטפח. וא"ל דרבא אשמועי' שסיכך במבוי כמין ג"ם לאורך המבוי כמ"ש המהרש"א אם כן מאי אתי רבא לאשמעינן דתחת הסכך פשיטא דמותר דהוי מקורה וחוזן לסכך באמת אסור דהא ליכא ד' מחיצות.

אמנם הא תינח אי אמרי' דד' מחיצות בעי' מדאורייתא אם כן שפיר יש לומר דאיירי במבוי שיש לה ג' מחיצות אפילו מדאורייתא אסור לטלטל רק מכח מגו אבל אי אמרינן דבג' מחיצות מותר לטלטל מדאורייתא אז אכתי קשה מה אתי רבא לאשמעינן דמלתא דפשיטא דאמרינן מגו דאורי' לרבנן כנ"ל דהא אף שלא במקום הסכך מותר לטלטל מדאורי' וע"כ צ"ל דמיירי במבוי מפולש וסיכך עד חצי המבוי ושפיר אמרינן מגו להתיר חוזן לסכך במקום שהוא אסור מן התורה.

ואם כן ע"כ איירי רבא בסוכה מפולש שאין לה מחיצות אף בסוף הכתלים הנמשכים מחוזן לסכך רק ברחוק מהם ואפילו הכי נקט רבא שלישיית טפח דהוי דופן לסוכה ומוכח שפיר כדברי השו"ע ודו"ק: דף ט ע"א מתני' סוכה ישינה וכו' בתוס' בשם הירושלמי וצריך לחדש בה דבר ובתור הכי מייתי התוס' דבירושלמי רוצה לומר דגם במצה ישינה פליגי וקשה הרי גם לב"ה צריך לחדש דבר.

ומאי חידוש דבר משכחת במצה ונראה דלב"ה חומרא דרבנן הוא החידוש ואם אין לו מצה אחרת כי אם מצה ישינה לב"ה מברך על אכילת מצה וכן בסוכה שלא חידש בה דבר מברך לישב בסוכה. ולב"ש פסול מן התורה ואינו מברך.

אלא דקשיא לי מצה ישינה לב"ה אמאי כשרה והלא לכ"ע משעת לישה בעי שימור לשמה. ואי לאו דברי הירושלמי הקודמים דגם לב"ה צריך לחדש בה דבר הייתי אומר דהירושלמי סבר דפלוגתא דב"ש וב"ה.

אינו מקרא דחג הסוכות אלא דלכ"ע צריך סוכה לשמה. אלא דבית הלל סברי דמן הסתם עושה לשמה אפילו קודם ל' יום וב"ש סברי דקודם ל' יום סתמא לאו לשמה ובזה גם במצה פלוגתייהו נכון.

אמנם כיון דלב"ה צריך לחדש בה דבר א"כ אי אפשר לומר כן. ועוד דסוכת גנב"ך ורקב"ש אמאן תרמי' ודע דלהירושלמי ודאי צריך לחדש בה דבר בתוכת גנב"ך ורקב"ש שם איזו סוכה ישינה וכו' קמ"ל בזה לב"ה דכשירה קודם ל' יום לפי שהיה מקום לומר דפלוגתא דסוכה ישינה דב"ש וב"ה היינו בעשאה אחר ט"ו אלול קודם ראש השנה וב"ש וב"ה בפלוגתא דרשב"ג ורבנן בשואלין ודורשין (בפסחים דף ו' ע"ב) פליגי דב"ה סברי שלשים יום ואם כן סתמא לשם חג ובית שמאי סברי כר' שמעון בן גמליאל שתי שבתות וסתמא לאו לשם חג לכך קאמר ואיזו סוכה ישינה שנחלקו בה וכו'

להודיענו דברי בית הלל אבל סיפא דתני ואם עשאה לשם חג כשירה ודאי טעמא דב"ש אתי לאשמועי' דכשרה קתני.

ובזה תבין דברי התוס' בד"ה ואם עשאה שלא רשמו על איזו סוכה ישנה הקדום במשנה: שם ע"ב מתני' העושה סוכתו תחת האילן כו'. גמ' ל"ש אלא באילן שצלתה מרובה מחמתה כו'.

ממאי מדקתני כאלו עשאה בתוך הבית לכאורה דלמא נהפוך הוא דאי קתני פסולה הוה אמינא דמועיל חבטה וקמ"ל כאלו עשאו בתוך הבית ובבית לא מועיל חבטה דהא לחודיה קאי וכמ"ש התוס' ולא שייך בבית חבטה כלל וקמ"ל דאילן ג"כ לא מועיל חבטה. אלא דהא ליתא דאיך אפשר דלא מועיל חבטה.

ואם כן אפילו דיעבד לא מועיל דומיא דבית, והרי מסיפא דקתני ואם היה סיכוך הרבה. מוכח דמועיל חבטה עכ"פ בדיעבד.

וא"כ היכי קתני דומיא דבית אלא ודאי דלא לחומרא נקט בית אלא לקולא דומיא דבית דוקא צילתה מרובה. אלא דקשיא לשיטת הר"ן דהיכא דהסוכה צלתה מרובה אם חבטן אפילו ניכרין שרי ואינו פוסל ואינו מצטרף דאין זה ביטול גמור (עיין במג"א ס"ק ד') ולפי זה אין ראייה מסיפא דשם אולי מיירי בצלתה מרובה ולכך מועיל חבטה.

אבל היכא דהסוכה חמתה מרובה מנ"ל דמועיל חבטה כיון שצריך להצטרף ואין כאן ביטול גמור כיון שיכול להסירו ואין לומר דלדיעה זו באמת אינו מועיל חבטה כי אם כשהסוכה צילתה מרובה שהרי בש"ע משמע שהי"א אינו מחמיר רק אפילו אם הסוכה צילתה מרובה בעינן חבטה. אבל שלא יועיל חבטה באם חמתה מרובה לא שמענו וצריך לומר דאי ס"ד דסיפא מיירי בצילתה מרובה אם כן פשיטא דמועיל עכ"פ חבטה ולמה ליה למימר ואם היה סיכוך הרבה מהן אלא ודאי דבהמתה מרובה איירי והוא דוחק דמאי פשיטותא דהרי עכ"פ יש סברא לומר כיון שניכרים לא בטלי כלל ופסילי אפילו כמעיקרא אמנם נלענ"ד כאשר נבין תחילה מ"ש בגמ' מהו דתימא ה"מ בדיעבד כו' ולכאורה בכל חדא איכא למימר דיעבד.

דהרי גם במשנתנו תנן העושה דהיינו דיעבד אלא ממשנה יתירא דייקנין אפילו לכתחילה וא"כ מסתמא ממשנה דהדלה קמ"ל לכתחילה דהיא בתרייתא והוה ליה להגמרא למימר אי מהך דהכא ה"א דיעבד. או עכ"פ הוה ליה למימר אי מחדא הו"א דיעבד קמ"ל משנה יתירא משא"כ השתא דקאמר סתם מהו דתימא, והמקשה הקשה הא נמי תנינא הדלה וכו'.

משמע דשם הוא דאיכא למטעי דיעבד ולא במשנתנו: וכן משמע מפרש"י שפירש דיעבד קתני הדלה. וא"כ קשיין תרתי חדא למה לא איכא למטעי גם במשנתנו אי הוה נישנית לחוד דהיינו דיעבד.

ועוד א"כ דליכא למטעי במשנתנו. א"כ סיפא דהדלה ל"ל לסיים ואם היה סיכוך כו'.

ונראה משום דלכאורה אף אי הוה קתני במשנתינו סתם פסולה ולא הוה נקט כאלו עשאה בתוך הבית הוה ג"כ מוכח דמועיל חיבוט. משום דהרי כל משנה זו יתירא שהרי נקט בסיפא הדלה עליה את הגפן וכו' וק"ו מה התם שהסוכה קדמה.

שהרי קתני הדלה עליה וכו' ועיין מהרש"א במשנה דפירס עליה סדין] פסולה ק"ו בעשאה מתחלה תחת האילן שהאילן קדים שפסולה אלא ודאי דנקט בבא דעשאה תחת האילן משום סיפא סוכה על גבי סוכה. כי היכי דהתם ודאי מועיל חיבוט ששם א"צ ביטול רק שע"י חיבוט נעשה סכך אחר מדומיא דהכי קתני תחת האילן שמועיל חיבוט.

וא"כ למה קתני כאלו עשאה בתוך הבית אלא ודאי דומי' דבית דצילתו מרובה אבל בחמתה מרובה אפילו לכתחלה מותר ע"י חיבוט. וא"כ היינו טעמא דגמרא שהכריע שמשנתינו אתיא לענין לכתחלה ואעפ"כ שוב לא קשה א"כ ל"ל בהדלה לסיים ואם היה ניסוך הרבה וכו' דאי לאו שאשמעינן שם אף לענין דיעבד לא הוה [שמעי'] ממשנתינו כלל דהוה אמינא אדרבה להכי קתני כאלו עשאה בתוך הבית להודיענו שאין חיבוט מועיל משא"כ עכשיו שמוכח משם דעכ"פ מועיל בדיעבד שוב מוכח ממשנתינו אפי' לכתחילה ועוד נלע"ד שעל כרחק מיתורא דרישא הוא דשמעי' לכתחלה דסיפא אינו מיותר כלל שהרי הרשב"א הקשה למה לי סיכוך הרבה מהן אפילו בשוה כיוצא בהם מותר.

וכמו ששנינו אם יש ריוח ביניהם כמותם וכו'. ותירץ דהתם הסכך כשר עומד בפ"ע ואינו מעורב סגי בפלגא אבל כשמעורב בעי רוב ואם כן דבר זה ממשנתינו דכאן לא שמענו שלא שמענו אלא דמהני חבטה ואז אפשר דפלגא סגי **הג"ה וגם לשיטת התוס' יש לתרץ דאי הוה נקט פסולה לא הוה מוכח מיתורא כלל משום דבסיפא בהדלה הסוכה קדמה וא"כ ע"כ בחמתה מרובה איירי לשיטת התוספות וקמ"ל משנתינו באילן קדם לפסול אפילו בסוכה שצילתה מרובה וכסברת מהרש"א ** ולכך שנינו סיפא דבעי רובה אלא עיקר הוכחה דרישא הוא מיותר ומוכח דמותר לכתחלה ולשון שני זה נלמ"ד דללשון ראשון הדרא קושיא לדוכתא למה נקט כאלו עשאה תוך הבית אף אם הוה קתני פסול' עדיין מוכח דמהני חיבוט.

דאם לא כן הוה מיותר לגמרי דכבר תני סיפא הדלה עליה וכו' וכנ"ל. אמנם לשיטת הר"ן דגם בצילתה מרובה בעי חיבוט א"כ אי הוה נקט פסולה והוה מוכח דדומיא דסוכה שעל גבי סוכה דמהני חיבוט אבל הוה אמינא דוקא בצילתה מרובה.

ולכך נקט כאלו עשאה בתוך הבית דומיא דבית דבאילן שצילתה מרובה איירי אבל בחמתה מרובה מהני חיבוט. וע"כ כשהסוכה ג"כ חמשה מרובה דאי הסוכה צילתה מרובה אפילו האילן ג"כ צילתו מרובה למה לא מהני חיבוט לכ"ע דהא בטל ברוב.

ובזה גם כן מתורץ קושייתי הראשונה דלשיטת הר"ן דלמא נקט כאלו עשאה בבית לחומרא דלא מהני חיבוט. וזה אינו דהרי בבית אפילו הסוכה צילתה מרובה.

לא מהני חיבוט דלא שייך חיבוט בבית כלל. וא"כ דומיא דהכי באילן ג"כ לא מהני חיבוט אפילו בסוכה שצילתה מרובה וזה אי אפשר דמוכח מסיפא דמהני: לדעת ריב"א ברא"ש פ"ק סימן י"ד ע"ש גם הסכך הכשר שמכוון נגד האילן פסול.

וא"כ בהסרת האילן יש מקום לומר שנשאר זה פסול. דהוה תעשה ולמה"ע בפסול ואפילו נימא דלא כריב"א מ"מ אכתי צריך להורות לנו דלא כריב"א.

ואם כן ודאי צריך להורות דמועיל חבטה וביטול ברוב לומר שהתחתון כלו כשר. דאל"כ איך יובטל העליון ברוב אלא ודאי מדהקשה מאי למימרא מכלל דפשיטא ליה דלא כריב"א.

וזה כוונת התוס' שכתבו דהא דלא משני בצילתה מרובה. דא"כ קשה מאי למימרא דהרי גם עתה דמתני בחבטן הקשה מאי למימרא.

ולכאורה מה ראייה מזה לזה ואטו והואיל וחבטה היא מלתא דפשיטא. נימא שגם צילתה מרובה הוא מלתא דפשיטא ולדידי ניהא דהא בהא תליא ומעתה אפילו נפרש האי מאי למימרא היינו מכח הסיפא דהדלה עליה וכו'.

דתנן ואם היה סיכוך הרבה מ"מ שפיר כתבו התוס' דגם בצילתה מרובה היה מקשה מאי למימרא דגם זה מוכח מסיפא דהא בהא תליא. שם גמ' כאלו עשאה מה שהוכיח מדקתני כאלו עשאה וכו' ולא הוכיח ממשנה יתירא שהרי שנינו בסיפא הדלה עליה וכו'.

אמנם לפי מה שחילק מהרש"א בין סוכה קדמה אפ"י האילן ג"כ צלתו מרובה כשרה וא"כ שם הדלה עליה מיירי שסוכה קדמה. וע"כ בחמתה מרובה וכאן שנינו העושה סוכתו וכו' והאילן קדים.

ואז אם האילן צלתה מרובה אפילו אם גם הסוכה צלתה מרובה פסולה ולסברת אחיו של מוהרש"ל דס"ל סוכה שתחת סוכה פסול אף בסוכה שצילתה מרובה. אם כן גם כן ליכא למידק מיתורא.

אפשר שזה כוונת רש"י בד"ה ל"ל למתני ודו"ק: תוס' בד"ה הא קא מצטרף וכו' התם מיירי שאין התחתונה צלתה מרובה אלא מחמת עליונה. אך היא גופא קשיא למאי הלכתא קאמר שאין צילתה מרובה אלא ע"י צירוף ובעינן עליונה תוך עשרים נוקי תחתונה כשרה בצילתה לבד מרובה ואז תהיה עליונה הן בתוך עשרים הן למעלה לא מפסלה תחתונה לשיטת התוס'.

אמנם א"כ קשיא פשיטא שהרי משנה תחתונה כשרה איצטריך מ"ד נגזור דלמא מצטרף וכו' ואי ס"ד שתחתונה לבדה צלתה מרובה. תו לא משכחת כלל שתפסל על ידי צירוף סכך פסול לדעת התוס'.

וא"כ קשה פשיטא. שם בא"ד וכה"ג הוי מצי לאשכוחי שתיהן פסולות עיין מהרש"ל שנדחק.

ולי נראה משום דלכאורה יותר נקט שתיהן פסולות בשתיהן צלתן מרובה שאז התחתונה פסולה משום סוכה שתחת סוכה ובסוגיא זו קיימינן. משא"כ אי הוי נקיט וקיימא עליונה למעלה מעשרים ועליונה חמתה מרובה אז הפסול משום דבר אחר ולא משום סוכה שתחתהסוכה.

אבל השתא דפירשו התוס' תחתונה צילתה מרובה היינו ע"י צירוף. וא"כ בשתיהן פסולות.

ששתיהן צילתן מרובה היינו ג"כ תחתונה ע"י צירוף. וא"כ גם השתא אין פסול תחתונה משום סוכה שתחת סוכה ושפיר כתבו דהוי מצי לאשכוחי כהנ"ל: ולכאורה האי מאי למימרא דמקשה.

על כרחך אין הכוונה מאי למימרא משום דמצד עצמו הדבר פשוט כל כך. דאם כן למאי הלכתא מקשה ארבא.

ולמה לא הקשה אמתני' דהדלה וכו'. והא מצטרף וכו'.

ואי שחבטן א"כ מאי למימרא אלא ודאי עיקר קושייתו מאי למימרא היינו משום, דמסיפא שמעי' לה וא"כ קשה על דברי התוס' שכתבו והא דלא משני כגון שצילתה מרובה משום דאם כן מאי למימרא דהשתא נמי דמשני שחבטן פריך מאי למימרא ע"ש בדבריהם ומאי ראייה היא זו דעל חבטן פריך מאי למימרא.

משום דמסיפא שמעינן אבל בצילתה מרובה הוי נכון דזה לא שמענו מסיפא וחדא מתני' קמ"ל דמהני חבטה וחדא קמ"ל דמהני צילתה מרובה: אמנם נוכל לומר דכוונת התוס' דגם צילתן מרובה שמעינן ממתני' דהמקרה סוכתו בשפודין וכו' אם יש ריוח ביניהם כמותן וכמ"ש התוס' ובזה נדחה דחיית מהרש"א בדיחוי דברי ריב"א שהתוס' הוצרכו לראיה דהמקרה בשפודין שהוא משנה משא"כ שיביאו ראייה מברייתא דלקמן.

בזה הוה יכול לאוקמי מתני' בהכי. אמנם עדיין תשאר קושיית מהרש"א אראיה דהוצין שהוא רק מימרא דאמוראי: שם אלא לאו בשחבטן: הנה בחבטן אפילו האילן צילתה מרובה.

מכל מקום אם סכך הסוכה רבה עליו. למה לא בוטל ברוב.

ונראה משום דאם האילן צילתה מרובה אז גם הסכך של הסוכה פסול משום תעשה ולמ"ה שמתחלה לא היה שם סכך עליו. וכל זה באילן קדים אבל בסוכה קדמה לא שייך תולמ"ה כמבואר בשו"ע ובמג"א וא"כ לקמן בהדלה עליה אפילו הגפן ודלעת צי"תן מרובה מהני ולפ"ז קשה מנ"ל להתיר לכתחלה כלל ודלמא תרווייהו מתני' בדיעבד.

ולקמן בהדלה מתיר ברוב אפ"י בגפן שצילתו מרובה וכאן מתיר בחמתו מרובה ותרווייהו צריכא ומשנתינו אפילו באילן קדים. ואפ"ה בחמתו מרובה מותר ע"י חבטה.

וצריך לומר דהרי ההיתר ע"י חבטה הוא פשוט דהרי מקשה מאי למימרא. ועיקר החידוש דלא גזרי' אטו לא חבטו וזה ודאי מוכח מסיפא דלא גזרי' דמה בכך שסיפא סוכה קדמה.

מ"מ בלא חבטה פסולה. וע"י חבטה הוכשרה מכלל דלא גזרינן שם הנ"מ בדיעבד מה דאמר דה"מ בדיעבד קמ"ל.

ולכאורה איך קמ"ל ודלמא משנתינו בדיעבד מיירי ואי ממשנה יתירא הרי יש חילוק בסיפא סוכה קדמה וקמ"ל רישא אף באילן קדים ואי משום דא"כ ניתני אילן קדים וק"ו סוכה קדמה. א"כ די שנאמר דבסיפא בסוכה קדים שרי לכתחילה אבל דרישא באילן קדים להתיר לכתחלה.

וצריך לומר דלא שייך לחלק בין סוכה קדמה או אילן קדים. אלא היכא שהסוכה צלתה מרובה ואז כשר בלא חבטה.

ואז שייך לחלק אבל כשההיתר ע"י חבטה וסוכה עצמה צריכה לזה הסכך פסול לא שייך לחלק כלל בין אילן קדים או לא: ד' י"א ע"א צריך לנענע כו' לשמואל דאמר צריך לנענע א"כ קשה פשיטא ומה קמ"ל בשלמא לרב קמ"ל דקציצתן זו עשייתן אבל לשמואל מאי קמ"ל וצ"ל דקמ"ל דלא אמרי' דעכשיו הסכך כבר הוא פסול.

ומה מועיל נענוע העליון: דף י"ד ע"ה מתניתין מסככין בנסרים דברי ר"י ור"מ אוסר הריטב"א נתקשה דהוה ליה למתני ור' מאיר פוסל. שהרי אפילו בדיעבד פוסל.

והפני יהושע כתב דמיירי שיש הכשר סוכה. ואפ"ה אסור לכתחלה גזירה שמא יישן תחתיו ולדבריו אסור לסכך בדבר פסול אפילו סמוך לדופן לכתחלה שמא ישן תחתיו.

ולענ"ד נראה דאולי לר' מאיר כיון דאסור רק משום גזירה אינו פוסל הסוכה רק תחתיו ולכן קאמר ר"מ אוסר דהיינו שאוסר לאכול תחת הנסר או לישן. אבל אינו פוסל שאר הסוכה אפי' רחב ד'.

ובזה סיפא נתן עליה נסר וכו' מיירי אפילו באמצע ודלא כפרש"י. ואל תתמה שיהיה נסר סכך פסול.

ואפ"ה לא יפסול כל הסוכה שהרי לפי מה שאמרו בשמעתין בלישנא אחרינא מאי מצטרפין לד' אמות מן הצד אם נימא כפשטא דמשמעות הלשון הזה היינו דאף דלר"י אליבא דשמואל נסרים שיש בהן ד' פסולים לסכך אפ"ה אין מצטרפין לד' אמות מן הצד. ה"נ יש לומר גם בנסר א' שיש בו ד' אף שהוא פסול מכל מקום קיל משאר סכך פסול ואינו פוסל שאר הסוכה אפילו הוא באמצע.

ובזה מתורץ גם תמיהת הר"ן שתמה על מה ששנינו בסיפא כשרה פשיטא דאטו דין דופן עקומה אתי לאשמועי' הלא דין ד"ע מפורש לקמן (ד' יז ב') בית שנפחת כו' ולדידי אתי שפיר דלא איירי משנתינו בדופן עקומה. ובאמצע איירי ואפ"ה כשרה ובלבד שלא יישן תחתיו והא דאמרי' לקמן (ד' י"ז ע' ב) תני נתן עליה נסר ומוקי לה מן הצד יתבאר אחר כך בדברינו: והנה אם הם כשפודין של ברזל ליכא למימר בהו שום קולא משאר סכך פסול ובודאי פוסל גם שאר הסוכה.

דאם לא כן אינן כשפודין ש' ברזל. וכיון דהנך אמוראי פסקו דהפכן על צידיהם פסולים משום דעשאן כשפודי ברזל וכתבתי לקמן שפסקו כשמואל וכו' מאיר במשנה דלקמן בביטולי תקרה ואם כן אי אפשר לפרש משנתינו סיפא דאינו פוסל שאר סוכה שהרי לשמואל סיפא עכ"פ לאו ר' יהודה לחוד הוא אלא דברי הכל ולר' מאיר לשמואל דדינו כשפודי ברזל הקשה לקמן לשמואל דאמר באמצע בארבעה אמאי כשרה.

ובזה ניחא דדייק לקמן למימר אלא לשמואל וכו' ולא הקשה גם לרב ללישנא דסורא ולפי מ"ש ניחא דלרב גם לר"מ אינן כשפודי ברזל וכדהוכחתי מברייתא דנתן עליה נסר וכו' אף על פי שלא הכניס לתוכו כו'. ולרב הך ברייתא כו' מאיר אזלא ואפ"ה אינן כשפודי ברזל ואיכא למימר דגם כן אינו פוסל אפילו באמצע בד' אף דשאר סכך פסול

פוסל בד' ולהכי מקשה דוקא לשמואל דלשמואל לר' מאיר ודאי הם כשפודין של ברזל דאל"כ הנך אמוראי דפסלי מן הצד דלא כמאן: ואומר אני דאפילו לפי מ"ש לפרש משנתינו נתן עליה נסר וכו'.

דאפילו באמצע איירי דאינו פוסל בסוכה. מכל מקום היינו בסוכה שיש בה סכך כשר שבעה טפחים יחד סמוכים בלי הפסק.

ואז אף שאח"כ נתן נסר אינו מבדיל להפסיק חלק שחוץ לנסר מעיקר הסכך אבל אם ליכא שיעור סוכה יחד מסכך כשר. כגון שבכל הסוכה יש נסר ואחר כך סכך שעור נסר ואחר כך סכך כל הסוכה בודאי שהנסרים מפסיקים.

וליכא לצרף שיעור סוכה יחד כלל. ולכך אחר כך מבריייתא דמודה ר' מאיר שאם נתן בין נסר לנסר וכו' לקמן (ד' י"ח ע"א) מקשה באמת סתם וקאמר אלא למ"ד באמצע בארבעה אמאי כשרה והיינו בין לשמואל בין לרב ללישנא דסורא ובאמת כדמשני שנפסלים באמצע אליבא דרב היה די בזה.

ולא הוי צריך לאוקמי ב' אמות מצומצמות. רק אליבא דשמואל מוקי ח' אמות מצומצמות: וכ"ז לשמואל דסובר לקמן (ד' י"ז ע"ב) סכך פסול באמצע בד' טפחים.

אבל לרב להך לישנא דנהרדעא דלרב אפילו באמצע בד' אמות. א"כ קשיא משנתינו סיפא דקתני כשרה ובלבד שלא יישן תחתיו מאי קמ"ל והרי אפילו בסכך פסול ממש אינו פוסל בד' טפחים ואף שזה אינו מפורש לקמן במשנה ואיכא למימר דהיא גופה קמ"ל שאין סכך פסול בפחות מד' אמות.

אם כן הוה ליה לתנא להשמיענו חידוש זה בסכך פסול ממש. ואם להשמיענו דאפילו בנסר עכ"פ לא יישן תחתיו כבר שנינו ברישא דלר' מאיר אין מסככים בנסרים והר"ן נדחק בזה לומר שלא נטעה דדוקא בסיכך כל הסוכה בנסרים הוא דגזרינן גזירת תקרה אבל בנסר א' לא גזרי' כלל אפילו לישן תחתיו.

קמ"ל משנתינו אפילו בנסר א' ע"כ דברי הר"ן והוא דוחק לחלק בכך ובשלמא לשמואל קמ"ל סיפא דאפילו לר"י לא ישן ברחב ד' טפחים וכן קמ"ל דאפילו באמצע אינופוסל שאר הסוכה אבל לרב לא קמ"ל מידי דמה שאינו פוסל שאר הסוכה זה הוא לרב בכל סכך פסול ללישנא דנהרדעא ומה דלא ישן תחתיו לר' מאיר היינו רישא.

וצריכין אנו למימר דשמעתא דהכא דרב היינו ללישנא דסורא דלקמן דבאמצע בד"ט וקמ"ל סיפא דאפילו באמצע אינו פוסל הסוכה ובוזה ניחא לי מה דמותיב בשמעתין לרב מבריייתא דאף נסרים כסדינין דמקשה לרב אי דאית בהו ארבעה ל"ל לאצטרופי. ולכאורה ליכא תיובתא רק ללישנא דסורא.

אבל ללישנא דנהרדעא ליכא תיובתא וכבר הרגישו בזה התוס' בשמעתין בד"ה אי דאית בהו כו' והוה ליה למימר עכ"פ בלשון הניחא ללישנא דנהרדעי. ולמה מקשה סתם.

ולפי מ"ש ניחא דע"כ דשמעתא דרב בשמעתין הוא כלישנא דסורא: ואמנם לתרץ לישנא דנהרדעא גם לשמעתתא דרב דשמעתין נלענ"ד כוונה אחרת במשנתינו במה דקאמר נתן

עליו נסר וכו' ונתרץ גם כן מה דאמר להו רב הונא לרב חסדא ולרבה לא אמרי לכו אמרי כוותי מנא ידע רב הונא שיאמר כוותי ומתחלה אמרתי מה דאזלו לגבי רב נחמן.

ופרש"י אולי יאמר כוותייהו ואני אמרתי שהיה להם סברא שיאמר כוותיהו דהם סברי מה שר"ה פוסל בהפכן על צידן משום דנראה לו דשינוייה דלעיל דמשני אליבא דרב מאי מצטרפין לד"א מן הצד לשינוייה דחיקא ולכך סובר דהפכן על צידן פסול ובלא"ה ניחא שפיר דקאמר ר' מאיר מצטרפין דהיינו ברחבין ד' שפסולים לסכך והפכן על צדיהן ושייך בהו צירוף.

וכל זה רב הונא והני רבנן דהוו בסורא. אבל רב נחמן דאיהו מנהרדעא ולדידיה בלא"ה לא קשיא כלל קושיא דלעיל.

וכמ"ש התוס' בד"ה אי דאית בהו וכו' הוה סברי דאיהו יכשיר בהפכן על צדיהן שהרי אין כאן שום הכרח למימר כן מחמת שום קושיא ואזלו לגבי' והשיב להם שפסולה ולא מחמת לחץ שום קושיא אלא מסברא שנעשו כשפודין וכו': ואמנם מה שאמר רב הונא לאו אמרי לכו כוותי אמרי הוא על פי מ"ש דלנהרדעי קשיא לרב ממשנתינו דקאמר נתן עליה נסר שהיא משנה שא"צ כלל לרב וכמ"ש לעיל דלא ישן תחתיו לר' מאיר היינו רישא לרב והסוכה כשרה הוא בכל סכך פסול לרב בפחות מד' אמות.

ונראה דקמ"ל דדוקא נסר יחידי ואם כן בנתנו לרחבו מיירי דאם לא כן אפילו סכך פסול ממש בפחות מד' טפחים לכ"ע ישנים תחתיו אבל בב' נסרים שנתנו על צדיהם אף ששניהם בצירוף הם יותר מד' טפחים לא מצטרפי ואפי' ישנים תחתיו ודי שדינייהו כסכך פסול בפחות מד' טפחים. ורישא דאין מסככין היינו בכל הסוכה שאפילו הפכן על צדיהן פסול ובזה ניחא דלרב קשה למה אמר בסיפא נסר שהוא רחב ארבעה והרי גם רישא דתני סתם נסרים ברחבי' ארבעה מיירי לרב והוה ליה למתני גם בסיפא סתם נתן עליה נסר כשרה.

ובלבד שלא יישן תחתיו. ולפי מ"ש ניחא דקמ"ל דוקא שנתנו לרחבו.

ואם כן רישא דתני סתם מיירי בנתן על צדיהן ואפ"ה פסולים ואם כן כיון דרב נחמן מנהרדעא ידע רב הונא דפוסל בנתן על צדיהן דאל"כ לא קמ"ל סיפא מידי לנהרדעא ע"כ גמ' אי דאית בהו ד' למה לאצטרופי הא דלא מוקי בהפכן על צדיהן דודאי בעי צירוף ולמימר שקושיי' הגמרא הוא אליבא דרב חסדא ורבה לקמן דמכשני הוא דוחק שתהא סוגיית הגמרא דלא כהלכתא ואמנם לפי מ"ש לעיל דמשנתינו בסיפא קמ"ל דלא מצטרפי.

אם כן בנתן על צדיהן אפילו לר' מאיר לא מצטרפי ואיך נוקי מה דאמר ר' מאיר שני נסרים מצטרפין בנתון על צדיהן: ובזה ניחא דללישנא קמא אליבא דשמואל הא דאמר רבי יהודה ב' נסרים אין מצטרפין היינו ברחבים ד'. אלא שנתנו על צדיהן וקמ"ל ר' יהודה דאף דפסולים לסיכוך אפ"ה אין מצטרפין ור' מאיר פליג ואמר דמצטרפין ולשמואל לא קשיא ספא דמתני' דנקט רחב ד' משום דרישא מיירי באינן רחבים ד' וקמ"ל סיפא דברחב ד' אפי' ר"י מודה דלא ישן תחתיו ובזה אתי' לן כהוגן דברי התוס' בד"ה מצטרפין וכו' שכתבו ולר"י אין מצטרפין שאפילו מכוסה כולה וכו'.

וכבר נתקשה מהרש"א בדבריהן דמה חדשו התוס' בזה לרב והרי גם לשמואל צריך לומר לר"י כן בלישנא קמא ולדידי ניחא דלשמואל מוקי לה ברחבים ד' ונתנן על צדיהן. והא דמוקי לה בלישנא בתרא לשמואל מצטרפין לד"א מן הצד ולא מוקי לה בד' טפחים באמצע ובהפכן על צדיהן.

היינו משום כיון דכבר זכינו לסברת ד' אמות מן הצד יותר ניחא ליה לאוקמי שיהיה ניחא גם להמכשירין בהפכן על צדיהן: וחשבתי בדעתי דלשמואל אליבא דר"י א"א למפסל בהפכן דהרי הטעם דפסול היינו משום דעשוין כשפודין של ברזל. והרי אנן חזינן שזה נודע מגזירת תקרה.

מדהפכן על צדיהן ואפ"ה לא מהני כיון שנעשו כשפודין של ברזל. וא"כ למה מהני לשמואל אליבא דר"י בטולי תקרה לקמן (בדף ט"ו ע"א) בסוף הסוגיא.

וג"כ נימא דנעשו כשפודי ברזל ומ"ה יפוי כח יש במפקפק יותר מההפיכה על צדיהן אלא שהתוס' בד"ה הפכן לא כתבו כן שכתבו דלשמואל מתוקמא ככ"ע: ואני בודאי דעתי בטלה נגד דברי התוס'. אבל מצד הסברה נלע"ד דהפך הנסר על צידו לא גרע ממפקפק.

ובזה נלענ"ד לתרץ דברי הרי"ף דבמשנה דלקמן (דף ט"ו ע"א) בסוכה שאין עליה מעזיבה לא הביא דין בטולי תקרה והדבר יפלא שהרי לשמואל ליכא אוקימתא אחריתא רק דסיפא בביטולי תקרה פליגי וא"כ ר"מ ור"י הלכה כר"י וכן יש לתמוה על הרמב"ם שכתב בפ"ה הל"ח תקרה וכו', לפיכך אם פקפק וכו'.

ובלבד שלא יהיה בכל נסר ד' טפחים וזה דלא כר"י אליבא דשמואל והנה דברי הרמב"ם יש לתרץ דאולי בשמעתין פסק כרב וכר"מ. דאף דרבי מאיר ור"י הלכה כר"י מ"מ באוקימתא דרב לא משכחת שמעתא דאמוראי דסוף שמעתין בהפכן על צדיהן כי אם לר"מ.

וממילא הל' כר"מ וכיון שהוא פוסק כרב, לכן לא ס"ל בטולי תקרה. ואף שבפירוש המשנה אחז אוקימתא דשמואל אולי בחבורו חזר בו אבל על הרי"ף אני תמה שאיהו פסק כשמואל.

וא"כ למה השמיט דין בטולי תקרה. וראיתי להר"ן שהרגיש בזה, וכתב הרי"ף פירוש בטולי תקרה ההיפוך מפרש"י וס"ל להרי"ף דמיירי (תקרה) בנסרים דלכ"ע כשרים לסיכוך.

ואפ"ה לר"מ אסור כיון שכבר היה תקרה חמירי טפי. ור"י ס"ל ביטולי תקרה והרי הם כשאר נסרים ואמנם אני תמה אם איתא דנסרים שכבר היו תקרה והותרו ע"י פקפוק חמירי לר"מ שהם אסורים אף שאינם רחבים.

אם כן מאי מקשה בתחלת סוגיא דשמעתין על רב לר"מ דנסרים מצטרפין היכי דמי ודלמא גם לרב לר"מ חמיר היכא שכבר היה תקרה. ואף דליכא ארבעה פסילי וקאמר שהם מצטרפים לד' טפחים לפסול הסוכה.

ולכן נלענ"ד דודאי גם הרי"ף מפרש לקמן בטולי תקרה כפרש"י וס"ל לרבי יהודה דאפילו נסרים שאינן כשרים לסכך מתחלה. עכשיו שעושה מעשה לבטולי תקרה עדיף.

ורבי מאיר פליג דלא מהני בטולי תקרה אלא דס"ל דבזה הלכה כר' מאיר ואף דר' מאיר ור"י הלכה כר"י מ"מ כל הני אמוראי דשמעתין דפסלי בהפכן על צדיהן ע"כ דכר"מ ס"ל וכמ"ש לעיל דההפיכה על צדיהן לא גרע ממפקפק בתקרה. וכיון שאפ"ה לא מהני לדידהו משום שעשאן כשפודי ברזל אם כן גם פקפוק לא מהני.

כשם שלא מהני פקפוק בשפודי ברזל כך לא מהני בנסרים שרחבים ד' והרי"ף אינו מפרש מה דאמר לקמן (דף ט"ו ע"א) אלא לשמואל וכו'. סיפא במאי פליגא בפירוש רש"י דפירש הא ודאי סתם תקרה בני ארבעה הוא.

אלא להרי"ף הכל בכלל תקרה לפעמים בני ארבעה ולפעמים פחות ואמנם הסוגיין לקמן דבשלמא לרב קאמר ר"י לר"מ דמה דחיישת לגזירת תקרה אם שמעת זה לב"ש שמעת. אבל לשמואל למה היה לר"י למימר לב"ש שמעת הלא גם לב"ה אית ליה ברחב ד'.

והוה ליה לר"י למימר אם שמעת גזירת תקרה ברחבים ד' שמעת. זה הוא קושיית הגמרא לשמואל.

ומשני בבטולי תקרה ומיירי בכל מיני תקרה בין רחבים ד' ובין רחבים פחות מד' דלר' מאיר כולהו פסולי דאף שהפקפוק מועיל לבטל תעשה ולמ"ה אכתי פסולי אפילו לסכך בהם בלי איסור תולמ"ה לר' מאיר דגזרי' אפילו ברחבים פחות מד' לעיל במשנה דמסככין בנסרים לשמואל דמוקיפולוגתייהו בפחות מד' ור"י סבר אפילו ברחבים ד' שפיר דמי דבטולי תקרה מהני ועדיף מלסכך בהם מעיקרא.

ומעתה הרי"ף דמייתי דטעמא דב"ה משום תעשה ולמ"ה והשמיט בטולי תקרה סתם בביטולי תקרה לאיסור והשמטת ההיתר ממילא נשאר אסור והיינו ברחבים ד' אבל ר"מ דמחמיר גם בפחות מד' הוא לשטתו דלעיל ובהך הלכה כר"י דליכא בפחות מד' גזירת תקרה כלל. אלא אף שכבר היה תקרה צריכין מעשה כדי שלא יהיה בהם איסור תעשה ולמ"ה ולזה באמת מועיל בין פקפוק ובין נוטל א' מביניהם.

וזה כוונת הרי"ף ובאין רחבים ד' קאי ורחבים ד' לא הוצרך להזכיר שכבר פסק לעיל כשמואל ברחב ד' אסור: שוב ראיתי שהרמב"ן במלחמות פירש גם כן שהקושי' לשמואל היינו דלדידיה לא שייך למימר דר' יהודה קאמר לר' מאיר האי סברא בית שמאי אית להו דהרי גם לר"י אית ליה גזירת תקרה ברחבים ד' וכדרך שכתבתי למעלה אלא שבפירוש בטולי תקרה פירש הרמב"ן פירוש אחר.

ונוטה לפרושו של הר"ן ואני הנלענ"ד כתבתי, אלא דלפ"ז קשיין דברי הרי"ף מה שכתב בשמעתין והלכתא כשמואל דהא ר"פ כוותי' ס"ל ועוד דסוגיא דשמעתין כוותיה אזלי. והנה מ"ש דסוגיא כוותיה אזלא ע"כ כוונתו משום דלרב א"כ כל הני אמוראי דפליגי בהפכן לא משכחת לה רק לר"מ.

וכיון דקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י אתיין דלא כהלכתא אבל לשמואל אתיין אליבא דד"ה וברחבים ד', ולפי מ"ש לעיל לתרץ דברי הרי"ף אם כן על כרחך גם לשמואל

אתיין הני אמוראי דוקא לר' מאיר ולא כר"י ואם כן אדרבא נימא דקיימי אליבא דרב וכו' מאיר ודע דגוף הראיה של התוס' קשה לענ"ד דהתוס' סתרו הכלל דרב ושמואל הלכה כרב לקיים הכלל ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה ולא כן דרך הפוסקים כי אדרבא בכל מקום משגיחין הפוסקים יותר בכלל דאמוראי דכללי דאמוראי עדיף.

ונראה לתרץ דהנה בתחלת הרוג"ל במשנה מסככין כו' ור' מאיר אוסר. והקשה הריטב"א דהוי ליה למימר ור' מאיר פוסל.

שהרי פוסל אפילו בדיעבד וכמפורש בברייתא ומשני הריטב"א דמשום רבותא דר' יהודה דמתיר לכתחלה נקט פלוגתייהו בלכתחלה. והנה מזה אכתי אין ראייה שהלכה כר"י דאיכא למימר כח דהתירא עדיף אף דלית הלכתא כוותי' ואמנם בגמ' בריש סוגיין דקאמר רב אבל בנסרים שאין בהם ארבעה ד"ה כשרה.

הול"ל דברי הכל מסככין לרבותא שמותר אפי' לכתחלה וכלישנא דמשנתינו וצ"ל משום דבעי למימר לשמואל ד"ה פסולה לרבותא שאפילו בדיעבד פסולה נקט גם בדרב לישנא דדיעבד. אלא דקשיא הרי רב הוא כחא דהתירא וצריך לומר כיון דהלכה כשמואל נקט רבותא לשמואל ואולי זה כוונת הרי"ף דסוגיא כוותיה היינו מדנקט הרבותא אליבא דשמואל, ואמנם יש לדחות דלעולם ההלכה כרב והא דלא נקט הרבותא לרב היינו דלרב עיקר הרבותא דהתירא הוא לר' מאיר דבאינו רחב ד' מתיר אפי' לכתחילה.

דלר"י אין כאן רבותא שהרי מפורש במשנתינו שמסככין אפילו לכתחלה. ואם כן כיון דר' מאיר ור"י הלכה כר"י אין הרבותא דהתירא לרב אליבא דהלכתא ולשמואל הרבותא דאיסורא הוא לר' יהודה דהלכתא כוותיה נגד ר' מאיר לכך אחז הרבותא אליבא דשמואל ולא אליבא דרב אבל אם היינו אומרים דלרב הלכה כר' מאיר פשיטא שהיה נשאר תמוה על מסדרי התלמוד שאחזו הרבותא לשמואל.

ולא אליבא דרב. אלא ודאי היינו צריכין לומר דהלכתא כשמואל נמצא עלה בידינו שא"א לנו לומר דהלכה כרב אם לא שנודה וגם לרב על כל פנים אין הלכה כר' מאיר.

ומעתה יפה כתבו התוס' כיון דלרב הני אמוראי לא אזלי רק אליבא דר' מאיר ולשמואל אזלי ככ"ע. אם כן כיון דר' מאיר ור' יהודה הלכה כר"י ממילא הלכה כשמואל.

ולכא למימר אדרבה נשבוק כללי דתנאי ונאחזו כללי דאמוראי ולמימר הלכה כרב וכו' מאיר דזה הוא תרתי דסתרי אהדדי שאם הלכה כרב ממילא אי אפשר למשבק כללי דתנאי ובודאי הלכה כר"י: עוד נלע"ד כוונת הרי"ף במה דכתב דסוגיי' דשמעתין כוותי' אזלא על פי מה דאמר בשמעתין לימא מסייע וכו'.

אף על פי שלא הכניס לתוכה אלא שלשה טפחים פסולה וכו' והנה בין לפי מה דס"ד דמיירי בהפכו על צדו ובין למסקנא דאנחי אפומא דמטללתא קשה למה נקט שלשה טפחים. והלא אפילו בפחות מג"ט פוסל והמהרש"א הרגיש בזה וכתב דהך ברייתא כר"י אתיא יעויין במהרש"א מ"ש בפרש"י בד"ה הפכן וכו' והנה דבריו תמוהים דודאי לר"י גם מה דנקט שלשה טפחי' אתי שפיר אבל עכ"פ פחות משלשה גם כן פסול כיון שהרוחב של הנסר הוא ד' טפחים אם כן אפילו צדו פחות מג' טפחים פסול דנעשה כשפודין וכו' וכן היכא דאנחי' אפומי' אפילו הכניס פחות מג' כיון דכולו הוא ד' טפחים ודינו כפסול

היוצא מן הסוכה אם כן יש כאן ד' טפחים: ולענ"ד נראה נכון דהרי בברייתא בנתן נסר אחד מיירי וידוע דסכך פסול אפילו בסוכה קטנה אינו פוסל בפחות מג' טפחים ואפילו מצטרף וישנים תחתיו ואם כן הכל ניחא דבשלמא רש"י בד"ה הפכן על צדיהן דקאי אפלוגתייהו ומיירי שסיכך כל הסוכה כך נקט צידיהן פחות משלשה אבל ברייתא דמיירי בנסר א'.

הוכרח לומר שהכניס שלשה לפי ההוה אמינא דמיירי בהפכו. וא"כ אם צידו שלשה פוסל עכ"פ בסוכה קטנה אבל אם צידו פחות משלשה אינו פוסל בשום סוכה וכל זה לפי ההוה אמינא.

אבל לפי מה דדחה דאנחי' אפומא דמטללתא. הדרא קושי' לדוכתיה מאי איריא דנקט שהכניס לתוכה שלשה אפילו פחות מיכן נמי.

ונראה דלדיוקא נקטי' דהנה זה ודאי לישנא דברייתא שהכניס לתוכה שלשה. פשטא דלישנא משמע כדמסיק דאנחי' אפומא דמטללת' ושייך הכניס ששלשה הכניס והטפח הד' נשאר בחוץ.

אבל אי מיירי בהפכו על צידו לא אתי שפיר לשון הכניס אלא דלפי ההוה אמינא שלא היה מסיק אדעתא אוקימתא דפומי' דמטללתא. על כרחך הוצרך לדחוק ולפרש שהכניס שלשה דמיירי בהפכו על צידו.

ושבקיה ללישנא דהוא דחיק ומוקי נפשי' בהפכו. אבל לאחר שזכינו לאוקימתא דאפומא דמטללתא ודאי שכן הוא הפירוש האמיתי בברייתא ואם כן ברייתא רצה להשמיענו הכניסו וכו' דוקא בכה"ג שהטפח הרביעי אף שלא הכניסו מכל מקום נשאר בחוץ ומצטרף לכך פסול.

אבל היכא דלא נשאר אפילו בחוץ כגון שהפכו על צדו כשר ודלא כהנך אמוראי ואם הוה נקט שהכניס בפחות משלשה אז פשיטא דכיוצא בזה בהפכו על צידו כשר דאפילו הוה כשפודי ברזל מכל מקום לא יהא אלא שפודי ברזל ממש בפחות משלשה מי פסלי אפילו בסוכה קטנה לכך נקט שלשה ואפ"ה בהפכו על צידו בכיוצא בזה כשר בכל גווני.

ואפילו בסוכה קטנה אם כן ממילא מוכח דהפכן על צידיהן כשר. ומעתה מה שהי' תחלה סייעתא לרב הונא ורב נחמן נהפך לתיובתא דהרי מוכח מהך ברייתא להיפך: ואומר אני אף דליכא סייעתא מכל מקום גם תיובתא בתא ליכא דהרי לפי מה שמפרש מהר"מ מלובלין לעיל בלישנא אחרינא דקאמר בשלמא לשמואל מאי מצטרפין וכו' דסבר ר' יהודה דאף שיש בהם ד' הם סכך פסול.

אפ"ה לא מצטרפי לד' אמות וכו' א"כ קיל משאר סכך פסול ולא אמרי' דנעשו כשפודין של ברזל. ממילא גם הפכן על צידיהן כשר ולרבי מאיר במצטרפין הם כשפודין של ברזל, וכן למה שכתבתי דלר' יהודה דמהני לקמן (דף ט"ו ע"א) בטולי תקרה אי אפשר למפסל בהפכן על צדיהן.

ולר' מאיר הוא דמפסיל בהפכן על צדיהן דלדידיה גם בטולי תקרה לא מהני. אם כן הני אמוראי דפסלי בהפכן על צדיהן מוקמי הך ברייתא דסוף סוגיין דהכניס בפנים שלשה

וכו' דמוכח מיניה הפכן על צדיהן כשר כרבי יהודה ואינהו ס"ל כר' מאיר וכל זה לשמואל מצינן לאוקמי הך ברייתא כר' יהודה.

אבל לרב דר"י מכשיר לגמרי אפילו ברחבים ד' אי אפשר לאוקמי הך ברייתא דלקמן כר"י כלל דלר' יהודה נסר עצמו כשר הוא בכל גווני ועל כר' מאיר אתי ואפ"ה מוכח דהפכן על צדיהן כשר אם כן איכא תיובתא על רב הונא ורב נחמן אלא על כרחך דכשמואל ס"ל והיינו דכ' הרי"ף דסוגיין דשמעתין כשמואל אזלא: ובמה שכתבתי דלרב מוכח דאפילו לר' מאיר הפכן על צדיהן כשר ניחא בזה מה שמקשה המקשן על היכי דמי אי דאית בהו ד' וכו'.

ואי דלית בהו ד' קנים בעלמא נינהו וכבר כתבתי דיש לדקדק לעולם ברחבים ד' ואפ"ה בעי צרוף דמייירי שהפכן על צדיהן ולפי מ"ש ניחא דלרב קיימינן ולרב בהפכן על צדיהן הרי הם כקנים בעלמא וכשרים: פרק שני דף כג ע"א העושה הורתו ע"ג בהמה הה"ד באילן כמ"ש התוס' ונקט בהמה משום סיפא עשאוה לבהמה דופן וכו' דפלוגתא זו לא שייך באילן: שם סוכה הראויה לשבעה יש הפרש בין לשון זה לדברי ר"א (בדף כז ע"ב) דדריש עשה סוכה הראויה לשבעה דר"א בעי שעשיה תהיה לשבעה ור"י לא בעי רק דהסוכה תהיה ראויה לשבעה ואפי' עשאה בחוה"מ.

דבאמת קשה לומר דכל סוגיא זו בין ר' יהודה ובין ר' מאיר ס"ל כר' אליעזר ואם אליבא דר"י לא היה ברירה דע"כ סובר כר"א אדפוסל אבל לר' מאיר מי הכריח הגמ' לאוקמי כר"א ואולי מדחייש שמא תמות או שמא תברח בהך דעשאו לבהמה דופן ומה בכך הלא יראה כשתמות או תברח אלא ודאי דבעי ראויה לשבעה ולמסקנא דטעמא דר"מ משום מחיצה ברוח או שאינה עשויה בידי באמת ר' מאיר לא סבר כר' אליעזר ובזה הרווחנו במה דאמר וכיון דמיייתא כווצא ולא אדעתא ומי הכריח אותו לחדש דלאו אדעתא ומה חבר לו בתחילת האוקימתא דחייש שמא תברח או תמות.

ולפי מ"ש ניחא דעכשיו שיש בדינו לומר לאו אדעתא א"כ הרווחנו דלא מוקמי' כר"א ועוד נלע"ד דהרווחנו דפליגי גם באינה קשורה ולשמא תברח לא חייש שהרי יראה שתברח משא"כ מיתה כווצא ולא אדעתיה: שם גמ' עשאה בהמה דופן לסוכה בו. הרמב"ם בפ' ד' מהלכות סוכה כתב בכל עושין מחיצה אפילו מבעלי חיים ואינו מביא כלל שצריך להיות קשור ולפי הסוגין משמע דלאביי צריך להיות לר' מאיר פיל קשור דחיישינן לשמא ימות וגם לשמא יברח ולר' זירא צריך להיות לכל הפחות קשור דאף דלא חיישינן למיתה מכל מקום חיישינן לשמא תברח.

וצריכין לומר דהרמב"ם פוסק כר"י דמכשיר בהמה לסוכה ולא חייש לא לשמא ימות ולא לשמא תברח וע"ז הקשה הלחם משנה בפרק א' מהלכות נזירות הלכה ד' דהרמב"ם סותר עצמו דהכא גבי סוכה לא חייש למיתה ובנזיר פרק מי שאמר לא אפטר מן העולם שאהיה נזיר ה"ז נזיר מיד שמא ימות עתה הרי דחייש למיתה.

והנה באמת קושי' זו לא קשה כלל כמו שמתרץ הלחם משנה בעצמו דאף דבעלמא חייש למיתה הכא גבי סוכה הוא חשש רחוק דהא ע"כ מיירי דמתחא באשלי מלעיל כמו שמוקי הגמ' הכא וחששא הוא דזימנין מוקי לה פחות מג' טפחים סמוך לסכך ואם מתה כווצא

זה הוא חשש רחוק ולזה לא חיישינן ואף דאביי מפיק מהכא דר"י לא חייש גם בעלמא למיתה וקא מתרין דהך מתניתין דהלך בעלה למדינת הים שאוכלת בתרומה ר' יהודה היא דלא חייש בסוכה למיתה הרי מוכח דהא בהא תליא מי שחייש הכא למיתה גם בעלמא לא חייש זה הוא לאביי דסובר כן אבל ר' זירא דאמר הכא מיתה לא שכיח ומוקי פלוגתייהו בשמא תברח ע"כ סובר סברא זו לחלק דאף דלא חיישינן הכא למיתה מכל מקום בעלמא חיישינן דאם לא כן קשיא לר' זירא דסובר בין לר' מאיר בין לר"י לא חיישינן למיתה אם כן הך מתניתין דהרי זה גיטך דאסורה לאכול בתרומה מיד כמאן מוקי לה אלא ודאי סובר ר' זירא דהכא לא חיישינן למיתה הואיל והוא חשש רחוק כנ"ל אבל בעלמא חיישי' ואם כן הרמב"ם פסק כר' זירא עד כאן דברי הלחם משנה.

אך קשה לדברי הלחם משנה הא ר' זירא סובר דפליגי בשמא תברח ור"י לא חייש לשמא תברח אף שאינו חשש רחוק ואם כן קשה לר' זירא ר"י אדר"י דהכא סובר ר' יהודה דלא חיישינן לשמא תברח והתם חייש ר"י לשמא יבקע הנוד וע"כ צריכין לומר דר' זירא סובר בהא כאביי דר"י לדבריו דר' מאיר קאמר ובאמת טעמא דר"י לא משום בקיעת הנוד הוא אלא משום דסבר אין ברירה כאוקימתא דאביי הכא ולפ"ז קשה איך פסק הרמב"ם כר' זירא ומניח רבא דהא רבא סובר בהדיא במס' גיטין (ד' כו ע"א) דר"י ור"ש סוברים יש ברירה דרבא לא מחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים וסובר כיון דר"י סובר גבי מעכשיו אם מתי דהוי גט דיש ברירה גם בתולה בדעת עצמו יש ברירה וטעמא דר"י במעשר הוא משום בקיעת הנוד.

וכן מתרין רבא במס' גיטין דשמא מת לא חיישינן ושמא ימות תנאי היא וטעמא דר"י הוא בבקיעת הנוד דהוי שמא ימות. ואם כן כיון דרבא פליג על אביי ור' זירא איך פסק הרמב"ם דלא כרבא ועוד קשה יהיה איך שיהיה סותר הרמב"ם דברי עצמו דגבי סוכה לא חייש הרמב"ם לשמא תברח וגבי נזיר פסק דאם אמר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר דחל עליו נזירות מיד דחיישי' שמא ימות וכן פסק בריש פ' ט' מהל' תרומות האומר לאשתו ה"ז גיטך שעה אחת קודם מיתה אסורה לאכול בתרומה מיד הרי דפסק דחייש למיתה.

אך נ"ל לתרין דקושית הלחם משנה על הרמב"ם בהלכות סוכה מעיקרא ליתא דיש לומר דהרמב"ם סובר כאוקימתא דר' אליעזר בר יעקב בסוכה דפלוגתייהו הוא במחיצה שאינו עשוי בידי אדם ופלוגתייהו מיירי בבהמה קשורה ורבא ע"כ גם כן סובר כהך אוקימתא כמו שכתב המהרש"א בשמעתין ופלוגתייהו מיירי בבהמה קשורה ובאמת גם הרמב"ם מיירי בבהמה קשורה והא דלא הביא הרמב"ם בפ' שהבהמה קשורה דיש לומר דהרמב"ם סמך עצמו על האי כללא דכתב בפ' י"ו מהלכות שבת הלכה כ"א וזה לשונו בכל עושין מחיצה בין בכלים כו' ואפילו בבהמה ושאר מיני חיה ועוף והוא שיהיו כפותים שלא ינודו עכ"ל וכתב המ"מ שם שמהסוגיא דפרק הישן במס' סוכה הוציא זה אף שאינה מוכרחת וכוונת המ"מ דלאוקימתא דאביי ור' זירא לא חייש ר"י לשמא תברח וגם לר"א ב"י יש לומר דלר"י מכשיר אף באינו כפותה ואינו חייש לשמא תברח זה הוא כוונת המ"מ ובאמת תמיה לי על הרב המגיד דשפיר הוא מוכרחת דכיון דהלכה כרבא לגבי אביי ולרבא ע"כ צריכין לומר דסובר כר"א בר יעקב ומיירי בכפות.

כמ"ש המהרש"א ושפיר צריך להיות כפות אפילו לר' יהודה דהואיל ולרבא ר"י חייש לשמא ימות וממילא חייש לשמא תברח. אבל לפי דברי הנ"ל ע"כ הרמב"ם פוסק כרבא.

ולפ"ז קמה וגם נצבה קושי' שניה של הלחם משנה על הרמב"ם בריש פ' ז' מהלכות מעשר פסק וז"ל מי שהיה לו מאה לוגין של יין טבול מן התורה ואמר שני לוגין שאני עתיד להפריש מהן הרי הן תרומה ועשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני לא יתחיל וישתה עד שיניח בסוף שיעור תרומה ומעשרו' אלא יפריש ואח"כ ישתה וא"א זה שיניח בסוף כאילו נברר תחילה מפני שחיוב תרומו' ומעשרות מן התורה וא"א בשל תורה נחשוב כאילו נברר עד שיברר עכ"ל הרמב"ם.

והשתא קשה למה מביא הרמב"ם טעמא משום ברירה ולמה אינו מביא הרמב"ם טעמא משום בקיעת הנווד דהא לרבא טעמא דר"י ור"י ור"ש הוא משום בקיעת הנווד ולמה שבק הרמב"ם טעמא דרבא ופוסק כאוקימתא דאביי במסכת סוכה והלחם משנה שם מתרץ כיון דבלא"ה קיי"ל בדאורייתא אין ברירה מזכיר טעמא דאין ברירה שהוא אליבא דכ"ע עכ"ל הל"מ ואני אומר דבכל זה לא תעלה ארוכה להרמב"ם בזה דהא יש נפקותא גדולה דאי טעמא משום ברירה אם כן דוקא בטבל דאורייתא פסקינן אין ברירה ולכך מסיים הרמב"ם ואין אומרים בשל תורה כאלו נברר דהכי קיי"ל במס' ביצה (ד' ל"ח ע"א) בדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה.

ולכך נקט הרמב"ם דין זה בטבל מן התורה אבל אי אמרינן טעמא דר"י ור"י ור"ש משום שמא יבקע הנווד כמו שסובר רבא אם כן גם בטבל מדרבנן גם כן דינו הכי וא"כ היא גופא קושי' למה כתב הרמב"ם טעמא משום ברירה ונקט טבל דאורייתא דוקא למה לא נקט דינו גם בטבל מדרבנן משום טעמא שמא יבקע הנווד ואין לומר דהרמב"ם סובר דגם טעמא דשמא יבקע הנווד שייך דוקא בדאורייתא ובדרבנן לא חיישינן כולי האי זה אי אפשר לומר דאם כן הו"ל להרמב"ם לפסוק בהלכות תרומות דאם אמר הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתה שאסורה לאכול בתרומה שמא ימות שהיא אסורה דוקא בתרומה דאורייתא ולא ה"ל לסתום בתרומה סתם שהוא משמע אף תרומ' דרבנן אחר כתבי זאת בא לידי ספר שער המלך על הרמב"ם וראיתי שהרגיש בזה בהלכות סוכה שם: והנה בס' שער המלך רוצה לתרץ דברי הרמב"ם ע"פ דברי התוס' במסכת סוכה סוף ד"ה דברי רבי מאיר וכן כתבו התוס' במסכת גיטין (דף כח ע"א) בד"ה הא ר' מאיר ועוד בכמה מקומות (כתבו התוס') דאף שאביי לא מחלק בין שמא מת לשמא ימות היינו שמדמה שמא מת אף לזמן מרובה לשמא ימות לזמן מועט אבל זה מודה אביי דאפילו לר"מ דלא חייש לשמא מת אף לזמן מרובה חייש לשמא ימות לזמן מרובה והתוס' הוכיחו כן ממתני' דיבמות (ד' כ"ו) דתני ד' אחין ב' מהם נשואי ב' אחיות ומתו הרי אלו חולצו' ולא מתייבמו' וקא מפרש הגמ' התם טעמא דשמא אדמייבם חד מיית אידך וקא מבטל מצות יבמין הרי דחייש ר"מ לשמא ימות דהאי מתניתין ר' מאיר היא וחייש למיתה אלא על כרחך דגם ר' מאיר חייש לשמא ימות לזמן מרובה ואף שאביי מוקי במס' גיטין הך מתניתין דהלך בעלה למדינת הים דאוכלת בתרומה ולא חייש לשמא מת כר' מאיר דלא חייש לבקיעת הנווד היינו דקא מדמה שמא ימות לאלתר לשמא מת לזמן מרובה עד כאן דברי תוס' בקצרה ועל פי זה מתרץ בעל שער המלך דגם הרמב"ם מחלק בין זמן

מרובה לזמן מועט ולכך גבי מעשר לא כתב טעמא משום דאין ברירה ולא חייש לבקיעת הנוד הואיל והוא לזמן מועט אבל בתרומה ובנדר שהוא זמן מרובה חיישינן לבקיעת הנוד ע' ש שהאריך בזה: והנה לדברי שער המלך קשה אכתי למה כתב הרמב"ם בנזיר שחל הנזירות מיד שמא ימות עתה וכן גבי גירושין אסורה לאכול בתרומה מיד ולפי דברי שער המלך לא היה לנו לאוסרה בתרומה אלא אחר זמן וכן בנזיר לא ה"ל להתחיל הנזירות אלא אחר זמן מועט דהא לזמן מועט לא חיישינן למיתה ולמה אסור מיד.

והנה שער המלך נשמר מזה וכתב מילתא בטעמא בסברא נכונה דגבי סוכה ובקיעת הנוד שהוא חששא בת יומא דלאחר שבת ויו"ט ליכא להאי חששא דהא יכול להפריש תיכף אחר שבת תרומות ומעשרות וכן בדופן סוכה יכול לעמוד דופן אחר שבת וכיון דכל החשש שמא ימות הוא לזמן מועט לא חיישינן מה שאין כן בהרי זה גיטך דאם אנו מתירין לאכול מיד מטעם דלא חיישינן למיתה לזמן מועט נמצא הרי מותרת בתרומה כל ימיה דבכל יום ויום הרי הוא חי לפנינו ואין לנו לחוש שימות באותו יום ואין לדבר סוף א"כ למפרע אנו מתירין לזמן מרובה והרי היא אוכלת כל ימיה וכן כתב הרשב"א בחידושיו בסוף פרק קמא דיבמות ע"ש.

ואם נימא דביום הראשון לקבלת הגט תאכל בתרומה ולאחר כך תאסרה זה נראה כחוכא דמה יום מיומים דבכל יום ויום איכא חששא לזמן מועט. ולכך לא פלוג רבנן ואסרה תיכף בתרומה ע"כ סברת השער המלך.

והנה אף שסברתו הוא סברת הרשב"א והיא ראויה למי שאמרה אעפ"כ רבא ע"כ לית ליה הך סברא: דהנה לכאורה קשה לדעת התוספות דיש חילוק לאביי בין שמא ימות לזמן מועט לשמא ימות לזמן מרובה קשה מגמ' דגיטין (ד' כה ע"א) וזה לשון הגמ' שם ורמי תרומה אתרומה. תנן בת ישראל הנשואה לכהן והלך בעלה למדינת הים אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים ורמינהו הרי זה גיטך שעה א' קודם מיתתי אסורה לאכול בתרומה ומתריך אביי לא קשי' הא רבי מאיר דלא חייש למיתה הא ר"י דחייש למיתה דתנן הלוקח יין מבין הכותים ואמר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ואוכל ושותה מיד דברי ר' מאיר ר"י ור"י ור"ש אוסרין ורבא אמר שמא מת.

לא חיישי' שמא ימות חיישי' א"ל רב אדא בר מתנה לרבא והא נוד דשמא ימות הוא ופליגי אלא אמר רבא שמא מת לא חיישינן שמא ימות תנאי הוא ע"כ הגמ' ולפי דברי התוס' קשה מאי פריך רב אדא בר מתנא לרבא מנוד דלמא בנוד פליג ר' מאיר ולא חייש הואיל והוא לזמן מועט אבל גבי הרי זה גיטך שהוא לזמן מרובה לכ"ע חיישינן לשמא ימות וגם רבא למה חזר מדבריו ואמר דבשמא ימות תנאי היא דלמא לזמן מרובה כ"ע חייש למיתה ומתניתין דהלך למדה"י דאוכלת בתרומה זה הוא שמא מת לא חיישינן לכ"ע אף לזמן מרובה וצריכין לתריך דהני אמוראי רב אדא ורבא סוברים הואיל ותני בברייתא אסורה לאכול בתרומה מיד.

ומשמע שתיכף אחר קבלת הגט היא אסורה בתרומה הרי דחייש לשמא ימות אף לזמן מועט דאל"כ לא הוי אסורה אלא אחר יום ויומים ושפיר פריך רב אדא דנוד ג"כ זמן מועט הוא ופליגי ושפיר חזר בו רבא ומסיק באמת דשמא ימות תנאי היא והאי ברייתא

לא מתוקמי אליבא דר' מאיר דלא חייש לבקיעת הנוד ולפ"ז נסתר סברת הרשב"א דלפי סברת והקושי' במק"ע דלמא לזמן מרובה כ"ע חוששין לשמא ימות והאי ברייתא דברי הכל הוא ואפ"ה אסורה היא מיד דהואיל ובכל יום ויום מותרת לאכול אי הוי מתירין לה ביומא קמא דעל כל יום ויום הוי חששא לזמן מועט כסברת השער המלך אלא ודאי ע"כ צ"ל דרבא ורב אדא לית להו הך סברא ולפ"ז נסתר תירוצי על הרמב"ם דממ"נ אי רבא לית ליה הך דינא לחלק בין זמן מועט לזמן מרובה למה פסק הרמב"ם נגד רבא ועוד גם לאביי, ע"כ ליתא להך סברא ועז"כ סובר אביי דהרי זה גיטך אסורה לאכול מיד חייש לזמן מועט דאי כסברת השער המלך שם דטעמא דאסור לאכול מיד הוא מטעם דחייש לזמן מרובה אם כן למה מוקי אביי במס' גיטין הך מתניתין דהלך בעלה למדינת הים דאוכלת בתרומה כר' מאיר והך דהרי זה גיטך כר"י הא יכול לאוקמי תירוץיהו אליבא דר"מ והא דלא חייש ר"מ בנוד הואיל והוא לזמן מועט והרי זה גיטך הוא לזמן מרובה כסברת השער המלך בשם הרשב"א.

לכן נראה לי דאף שאביי ורבא לית להו הך סברא הרמב"ם לשיטתו אזיל ופסק כרבינא שהוא בתרא יותר והלכה כמותו ורבינא ע"כ (אית ליה) הך סברת שער המלך הנ"ל (לחלק). דהנה (איתא) במס' יומא (ד' ו' ע"א) פריך הגמ' על מתניתין דתני מפרישין כהן גדול מביתו מביתו למה פירש רש"י תבוא אשתו עמו שם שהרי ע"כ לשכת פרהדרין לא היה קדושה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד בלבד כ"ש שכיבה ומתרץ הגמ' שמא תמצא אשתו ספק נדה ויבוא עליה ופריך (הגמ') אטו ברשיעי עסקינן אלא שמא יבוא על אשתו ותמצא ספק נדה כמאן כר' עקיבא דמטמא את בועלה וכו' (אח"כ מקשה הגמ' שם ע"ב) ועד שאתה מפרישו מטומאת ביתו הפרישהו מטומאת מת פירש"י שאתה מפרישו מטומאת ביתו ושאר כל אדם נכנסין ויוצאין אצלו הפרישו מטומאת מת ולא יהיה כל אדם נכנסין ויוצאין אצלו שמא ימות מת עליו ומתרץ רב תחליפי אבוהו דר"ה בר תחליפא משמיה דרבא זאת אומרת טומאת מת הותרה בציבור.

רבינא אמר אפילו תימא טומאת מת דחוויה היא בציבור טומאת המת לא שכיחא טומאת ביתו שכיחא ע"כ הגמרא. וכתבו תוס' ישינים בד"ה הפרישהו דפי' רש"י עיקר דקושית הגמ' הוא הפרישהו מטומאת מת שלא יהיו בני אדם נכנסין אצלו שמא ימות מת עליו דאין לפרש הפרישהו מטומאת, מת שלא יגעו בו בני אדם שמא טמאי מתים הן דהא (איתא) לקמן אמרי' בברייתא (בגמ' מביא ברייתא דתני) דאין בין כהן השורף את הפרה לכהן גדול ביוה"כ אלא שזה פרישתו לקדושה ואחיו הכהנים נוגעין בו.

וזה פרישתו לטהרה ואין אחיו הכהנים נוגעין בו. ומוקמינן בגמרא להאי ברייתא אי כר' מאיר ואי כר"י ואינהו ס"ל טומאה דחוויה בציבור ואם כן אמאי אחיו הכהנים נוגעין בו אלא ע"כ צ"ל כפי' רש"י דלטומאת מת הוא הפירוש דחיישינן שימות מת עליו אבל ליגע בו אין קפידא כלל (דלא) מחזקינן הכהנים לספק טמאי מתים ולא אסרינן נגיעה אלא שלא יתעכב בבית למ"ד טומאה דחוויה בציבור וקשה לי מאי מתרץ רבא על הברייתא דלעיל (בד' ד' ע"א) (תני) מכאן אמרו ז' ימים קודם יוה"כ מפרישין כה"ג מביתו ללשכת פרהדרין וכשם שמפרישין כה"ג כך מפרישין כהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ואחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל

חטאות שהיה שם ע"כ (הברייתא) וא"כ על הברייתא זו קשה (קושי' הגמ') עד שאתה מפרישו מטומאת ביתו הפרישהו מטומאת מת וכאן לא שייך תירוצו דרבא טומאה הותרה בציבור דא"כ הזאה כלל למה לי כמו שמוכיח הגמרא לקמן (בד' ח' ע"א) לר' יוסי דסובר דחוויה בציבור (וא"כ מאי מתרץ רבא על הך ברייתא) ואין לומר דברייתא סובר דגמרי' הזאה ממלואים והוא גזירת הכתוב בלי טעם אף דטומאה הותרה בציבור.

ז"א דהתוס' כתבו לעיל (בד' ד' ע"א) בד"ה הזאה בסיני מי הוה בסוף הדיבור דאפילו מאן דגמר ממלואים הוא אסמכתא בעלמא ואי לאו דאיכא טעמא לא מצרכי רבנן הזאה וכן כתבו התוס' בדיבור הקודם שם בשם רש"י בחומש ע"ש. והנה לכאורה יש לומר דרש"י לקמן נשמר מקישי זו (דרש"י) דמפרש בד"ה הזאה כלל למה לי בתורת שלישי ושביעי ואפשר שזה כוונת רש"י ז"ל דאי הוי סבר ר"י דכל ז' הוו מזין עליו לא היה מוכח מידי דאפילו אי טומאה דחוי' בציבור מצרכי רבנן הזאה למעלה בעלמא דהא בלא"ה צריך לומר מעלה עשו בהזאה דמדאורייתא סגי בג' ושביעי והם הצריכוהו בכל יום אבל לר' יוסי דבאמת האי הזאה לא הוי א א"א בג' וז' אם כן מדאורייתא קאמר ושפיר מוכיח הגמרא דר' יוסי סבר דחוי בציבור ולפ"ז הברייתא דלעיל דקאמר מזין עליו כל זה שפיר יש לומר דסבר טומאה הותרה בציבור והאי הזאה דכל ז' ימים באמת הוא למעלה בעלמא ודבר זה מפורש בתוס' ישנים ד"ה ותיסברא אי ר"י סבר הותרה וז"ל ואם תאמר (מאי פריך הגמרא) דלמא הזאה היא משום אילו של אהרן וכו' (ומתמצים בתוס' ישנים) וי"ל כיון דדחיית טומאה תלי' בקביעת זמן ולא בציבור ויחיד וא"כ מדאורייתא אי טומאה הותרה גם באילו של אהרן שקבע לו זמן גם כן טומאה הותרה בו וכיון דמדאורייתא טומאה הותרה בו אין לחכמים לעשות מעלת הזאה בשביל טומאת מת כמו שלא עשו מעלת פרישה בשביל טומאת מת לרב תחליפא משמיל דרבא אי טומאה הותרה ועוד דר' יוסי משמע מדאורייתא קאמר מדקאמר שלישי ושביעי שמשמע בתורת שלישי ושביעי ולשון הקונטרס מסייעני עכ"ל התוספות ישנים.

הרי התוס' סוברים לא"נ שכתבו דעיקר הוכחת הגמרא דר' יוסי סובר טומאה דחוויה הואיל וקאמר דמזין עליו שלישי ושביעי שמשמע מדינא צריך הך הזאה בתורת שלישי ושביעי אבל מברייתא דלעיל דתני מזין עליו כל ז'. יש לומר דאף שטומאה הותרה בציבור אפ"ה מזין עליו כל ז' מטעם מעלה בעלמא.

והנה באמת דבר זה הוא דוחק לומר דחכמים עשו מעלה להזות כל ז' אי מדאורייתא ליכא חשש טומאה כלל והותרו דכמו שלא עשאו מעלה לרב תחליפא להפרישו מטומאת מת הואיל מדאורייתא טומאה הותרה הכי נמי לא היה להם לעשות מעלת הזאה שהוא גם כן בשביל טומאת מת אי טומאה הותרה בציבור ועוד כיון דמעיקרא הוי סובר הגמ' דפליגי בטומאה הותרה ור' מאיר דצריך הזאה בכל יום סובר דחוויה היא.

מכלל דהגמרא סובר דהואיל ור' מאיר מחמיר ומצריך הזאה בכל יום סובר דחוויה היא דאל"כ איפכא ה"ל להגמ' לומר דר' מאיר דסובר דהנך הזאות הם מעלה בעלמא סובר טומאה הותרה ור"י דסובר דג' ושביעי מזין מטעם חיוב סובר טומאה דחוויה ועוד במס' פסחים (דף עה ע"א) גם כן מוכיח הגמרא מר' יוסי דטומאה דחוי' בציבור למה לי הזאה

כלל ושם לא פירשו בתורת ג' וז' ועוד דלשון הזאה כלל למה לי משמע דאי הותרה בציבור ליכא הזאה.

כלל אפילו מדרבנן. ואם כן קשה ממ"נ על כך ברייתא אי סבר טומאה הותרה למה לי הזאה ואי סבר טומאה דחוויה למה לא מפריש ליה מטומאת מת: עוד קשה לי קושי' עצומה מה יענה רבא על מתני' דפרה ריש פ"ג דתני שבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ומזין עליו כל שבעת הימים מכל חטאת שהיה שם ר' יוסי אומר לא היו מזין אלא ג' ושביעי כו' ע"ש ואם כן קשה דגבי פרה גם כן תני מפרישין מביתו וקשה עד שאתה מפרישו מביתו הפרישהו מטומאת מת ובזה לא שייך תירוצו דרבא טומאה הותרה בציבור דהא פרה לאו קרבן ציבור הוא ולא קביע לה זמן כמו שכתבו התוס' בד"ה ור"י סבר כו' ע"ש ומתוך חומר קושי' נ"ל לתרץ דגם רבא סובר תירוצו דרבינא דמיתה לא שכיח דרבא לשיטתו דסובר במס' גיטין דבשמא ימות תנאי היא ולר' מאיר דלא חייש לבקיעת הנווד לא חייש גם למיתה וא"כ האי ברייתא דלעיל ר' מאיר היא וגם מתניתין דפרה שהוא התנא קמא דר' יוסי ג"כ ר' מאיר היא כדמפורש בברייתא דר' מאיר פליג עם ר' יוסי בהזאה וא"כ לר' מאיר לשיטתו באמת לא צריך לתירוצו דרבא דר"מ לא חייש למיתה ורבא דמתרץ טומאה הותרה בציבור הוא מוכרח לתרץ כן אליבא דר' יהודה דפליג הכא במתניתין דאשה אחרת מתקינין לו ולא פליג על רישא דמפרישין לו מטומאת המת ור"י גם בעלמא חייש למיתה דרבא לשיטתו טעמא דר"י הוא במעשר משום בקיעת הנווד דחייש לשמא ימות.

וסובר מיתה שכיח לזה צריך רבא לתרץ דלר"י בלא"ה לא קשה דר"י סובר טומאה הותרה בציבור אך לפי דברי הנ"ל קשה במאי פליגי רבינא ורבא ומאי נ"מ דכיון דגם רבא ובר דלר' מאיר לא חיישינן למיתה ואית ליה תירוצו דרבינא ולא בא לתרץ אלא אליבא דר' יהודה ואם כן מאי מוסיף רבינא בתירוצו אפ"ת טומאה דחוויה בצבור הא לר' יהודה ליכא למימר טומאה דחוויה דהא ר"י סובר בהדי' טומאה הותרה.

ועוד לר"י ליכא למימר מיתה לא שכיח דהא ר"י חייש למיתת אשתו דהא פליג במתניתין וסובר דאשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו וע"כ צריכין לתרץ לר"י טומאה הותרה בציבור ואליבא דר' מאיר גם רבא מתרץ כרבינא דמיתה לא שכיח ומאי נ"מ. ונראה דשפיר יש נ"מ דלרבא לשיטתו סובר דטעמא דר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון דסברי בהלוקח יין מבין הכותים דלא ישתה עד שיפריש תרומה הוא משום דחיישי לבקיעת הנווד ואם כן חיישי למיתה דהא בהא תליא לרבא וא"כ לרבא צריכין לומר דלר' יוסי דסובר טומאה דחוויה בציבור וגם ר' שמעון סובר טומאה דחוויה בצבור דר"ש אמר לר' יהודה כהן גדול ביום הכפורים יוכיח להני תנאי באמת היו מפרישין גם מטומאת מת דלדידהו לא שייך לומר לא תרוצו דרבא דטומאה הותרה ולא תירוצא דמיתה לא שכיח דהא הם חיישי לבקיעת הנווד וזה היה קשה לרבינא לומר להני תנאי דהיו מפרישין מטומאת מת דלא משתמיט תנא לאשמועינן פלוגתא בזה ועוד דגבי פרה בפ"ג ממס' פרה ר' יוסי פליג בסיפא דלא היו מזין עליו אלא ג' וז' אבל ברישא לא פליג

דמפרישין מביתו מכלל דמודה בהא וסובר דלא הוי מפרישין אלא מטומאת ביתו ולא מטומאת מת.

ולכך בא רבינא לתרץ דגם לר' יוסי טומאת המת לא שכיח וזה שאמר רבינא דלא צריכין כלל לתירוצו דרבא דלכולי תנאי מיתה לא שכיח ובאמת טעמא דר"י ור"י ור"ש דסברי בלוקח יין מבי כותאי הוא משום דאין ברירה ולא חיישי לבקיעת הנוד ורבינא סובר בזה דר"י לדבריו דר' מאיר קאמר כאביי או כר' זירא במס' סוכה ולכ"ע לא חיישינן למיתה.

ואין להקשות הא ר"י חייש הכא למיתת אשתו דקאמר מתקינין לו אשה אחרת זה לא קשה כלל דזה הוא מעלה בעלמא אבל לזה לא עשו מעלה לפרושי מכל אדם ולהיות יושב בדד כיון דמיתה לא שכיח ועוד יש לומר כתירץ התוס' במס' כתובות (דף פג ע"ב) ד"ה מיתה שכיח דגבי אשה שכיח מיתה יותר דרוב פעמים מסתכנת בלידה.

ולכך מתקינין לו אשה אחרת דלפעמים אשתו של כה"ג מעוברת (ועומדת על פרקה) אבל עדיין צריך ביאור דכמאן ס"ל רבינא דכאביי במס' סוכה בודאי לא סבר דהא לאביי ר' מאיר חייש לשמא תמות וא"כ למה לא יפרישוהו מטומאת מת וצ"ל דסבר ליה כר"ז דטעמא דר"מ הוא משום שמא תברח אבל למיתה לא חייש ולפ"ז קשה מאי מתרץ רבינא על קושיית הגמ' במס' גיטין דרמי תרומה אתרומה והך ברייתא דהרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתה דאסורה לאכול בתרומה מיד כמאן מוקי לה: וצריכין לומר דבאמת אף דרבינא פליג על רבא וסבירא ליה דכולא תנאי לא חיישי לשמא ימות היינו דוקא לזמן מועט אבל לזמן מרובה חיישינן לשמא ימות לכ"ע ואפ"ה אסורה לאכול בתרומה מיד גבי הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתה כסברת השער המלך דאי לא הוי אסרי' לה לאכול בתרומה מיד א"כ לעולם לא תאסר אותה שבכל יום ויום הוי זמן מועט וא"כ למפרע לא הוי אסורה לעולם כנ"ל דבכל יום הרי חי לפנינו ורבינא מחולק בסברא זאת עם רבא: היוצא מזה דרבינא סובר דטעמא דר"י ור"י ור"ש הוא לאו משום בקיעת הנוד אלא משום דאין ברירה וסובר דלזמן מועט לא חיישינן לשמא ימות ולזמן מרובה חיישינן ואית ליה היכא דאיכא חשש לזמן מרובה אסורה היא מיד אם כן הרמב"ם פוסק כרבינא ממש ודו"ק: ועפ"ז אמרתי ליישב סוגי' דיומא (דף נה ע"ב) דקאמר רב דימי משמיה דרבא דמפרש טעמא דר' יהודה דסובר לא היו שופרות לקיני חובה משום חטאת שמתו בעליו דשמא ימות אחד מבעלים שנתן מעות בשופר והוי מעות מחטאת שמתו בעליו והלכו לים המלח מעורבים עם שאר מעות ופריך הגמרא ומי חיישינן והתנן השולח חטאתו ממדינת הים מקריב אותו בחזקת שהוא קיים ומקשים שם בתוס' ד"ה אלא בחטאת שמתו בעליו כו' תימא לימא לעולם טעמא דלמא תמות אחת מהן והא דתנן מקריבין בחזקת שהוא קיים הא אמר התם שמא מת לא חיישינן ושמא ימות חיישינן ומתרצים התוספ' כיון דשמא מת לא חיישינן א"כ נעביד שופרות לקיני חובות וכל שעתא ושעתא לשתרי לאקרובי כיון דשמא מת לא חיישינן ולא דמי לההיא דהרי זה גיטך קודם למיתת דאסורה לאכול בתרומה מיד שמא ימות התם כי אמרינן שמא ימות בזאת השעה אסורה לאכול שהרי אמר שעה אחת קודם למיתה אבל הכא לא הוי חטאת שמתו בעליו אלא לאחר מיתה ממש וא"כ כי אמר כל שעתא ושעתא שמא ימות בזו

השעה השתא מיהא לא שכיב ושרי לאקרובי עכ"ל התוס' והנה דברי תוס' המה נפלאים דאיך נעבוד לכתחילה שופרות כיון דאיכא למיחש שמא ימות אחד מהם ונסמוך על מה שיהיה שרי לאקרובי אח"כ משום דשמא מת לא חיישינן הא עכ"פ בשעת שנותנין המעות בשופרות איכא חששא דשמא ימות.

והנה באמת מצאתי דסברא זאת תלויה באשלי רברבי והוא פלוגתא בין ר"ת ובין ר' מנחם מיוני בתוס' דקידושין דף מ"ה ע"ב בדבור המתתיל בפירוש אמר מר כו' דשם מביא התוספות בשם שאלתות דרב אחאי דפסק בקטנה שהלך אבי' למדינת הים שהיא יכולה להתקדש מדרבנן כדין יתומה דתיקנו לה רבנן קדושין מטעם הפקר וזו שהלך אביה למדינת הים הוי כיתומה והר' מנחם מיוני אינו מודה בדבר ומעשה אירע באחד שהלך לארץ רחוקה ולו בת קטנה ונתקדשה הבת ואסר הר' מנחם מיוני לקיימה ואמר דחיישינן שמא יקדשנה אביה במקום שהוא ונמצא בא זה עליה באיסור אשת איש ושלח לו רבינו תם לדבריה אם מת האב במ"ה היא תאסר לעולם לכל אדם שמא יקדשנה אביה במדינת הים ואין אנו יודעין למי והשיב רבינו מנחם דלהא לא חיישי' יקדש אמרי' שמא יקדש לא אמרי' דכי האי גוונא נא אמר בפ' כל הגט לשמא מת לא חיישי' לשמא ימות תנאי היא וקיימ"ל כר"י דפליג על ר"מ דאמר חיישי' לשמא ימות ועל זה אמר ר"ת השתא דאתית להכי אף כשהיא קטנה מותרת כיון דלא חיישינן שמא יקדש א"כ היא מותרת לעולם דכל שעה ושעה יש לומר דעדיין לא קידש ואפילו חיישת שמא יקדש הואיל וכל שעה יש לומר עדיין לא קידש מותרת היא אצלו ולא דמי לשמא ימות דהתם מיירי שאסר את אשתו בתרומה כשהגט חל שעה אחת קודם מיתה.

ואיכא למימר דמיד ימות נמצא כל שעה אסורה לאכול בתרומה דשמא ימות מיד. אבל הכא דאינה אסורה עד שיחולו הקידושין שקידש אביה שם כל שעה איכא למימר עדיין לא חלו הקידושין עכ"ל התוס' הרי נתבאר לך דר"ת הוא שיש לו סברא זאת לחלק אבל הר' מנחם מיוני סובר **הג"ה ע' נוב"ק חיו"ד סימן נ"ו וצ"ע):** כמו שכתבתי כיון דבשעת קידושין יש לחוש שגם אביה יקדשנה אח"כ א"כ הוי זה השתא דומה לחשש שמא ימות דהשתא דיינינן עליה שאביה יקדשנה שם במדינת הים ותהיה אסורה לזה באיסור אשת איש ואם כן להרב מנחם מיוני קושית התוס' במק"ע דהא הכא ג"כ בשנעשה שופרות תיכף איכא חשש שמא ימות אחד מהם ומאי פריך הגמ' משולח חטאתו ממדינת הים דשם לא חיישינן דהוי שמא מת: והנה לכאורה היה מקום לדחות קושיית התוס' דקושית הגמ' הוא אליבא דאביי דלא מחלק שמא מת לשמא ימות ומתרץ הא ר"מ הא ר"י בגיטין אבל אחר העיון ליתא דע"כ הגמ' לא קאי הכא אליבא דאביי דהא לאביי במס' גיטין דמתרץ דהך ברייתא דהרי זה גיטך שעה.

אחת קודם למיתתי דאסורה לאכול בתרומה אתי' כר"י והך מתניתין דהלך בעלה למדה"י והשולח חטאתו ממדינת הים אתיא כר' מאיר א"כ לא פריך הגמ' מידי מהך דהשולח דהא. לא ר"י היא ואיך שייך למפרך על ר"י ממתניתין דאתיא כר"מ ורבי יהודה פליג עליו גם אליבא דאביי במס', סוכה, דמהפך ומתרץ דהך מתניתין דלא חייש למיתה ר"י היא והך, ברייתא דהרי זה גיטך דחייש למיתה ר"מ היא ג"כ לא קאי הגמ' כאן במס' יומא דאל"כ קשה מאי פריך הגמרא בתר הכי ממאי דלמא שאני התם כדקתני

טעמא אי אתה מודה שמא יבקע הנוד הא לאביי ע"כ מוכח דטעמא דר"י הוא משום אין ברירה ולדברי ר"מ קאמר ליה דהא ר' יהודה מכשיר דופן סוכה מבהמה ולא חייש למיתה הרי מוכח דשקלא וטריא בגמ' דיומא הוא שלא אליבא דאביי וע"כ קאי הגמ' אליבא דרבא דמתרץ הך רומיא דתרומה אתרומה ומחלק בין שמא מת לשמא ימות ומוקי כולהו אליבא דחד תנא ושפיר מקשים התוספות וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לפי דעת ה קושית התוס' במק"ע כו': אבל לפי מה שכתבתי לעיל והוכחתי דרבינא סובר דלזמן מועט אליבא דכ"ע לא חיישינן למיתה לא קשה קושי' התוס' דגבי שופרות ג"כ זמן מועט הוא דהא אמרינן במסכת עירובין (דף לב ע"א ובמס' דף צ' ע"ב) דמחוסרי כפרה נותנין דמי קיניהן בשופר לאוכלן בקדשים לערב וקאמר טעמא כדר' שמעי' דאמר חזקה אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופר ע"ש וא"כ כיון דלזמן מועט הוא לא חיישינן לשמא ימות אליבא דכ"ע לרבינא ושפיר פריך הגמרא ומי חיישינן למיתה שהוא לזמן מועט: אבל לפי זה עדיין קשה מאי פריך הגמ' אח"כ וממאי דטעמא דר"י משום אין ברירה דלמא שאני התם כדקתני טעמא אמרו לו לר"מ אי אתה מודה שמא יבקע הנוד הא רבינא ג"כ סובר דלזמן מועט לא חיישי' שמא ימות והאי נוד ג"כ לזמן מועט הוא וע"כ טעמא דר"י הוא משום אין ברירה: ונראה לי לתרץ דהא כתבתי לעיל דרבינא דמתרץ דמיתה לא שכיח לא רצה לתרץ ומתניתין דפרה דוחק' ליה דשם משמע דגם ר' יוסי סובר דמפרישין מביתו ולא מטומאת מת ור"י סובר טומאה דחוויה בציבור ולכך צריך לתרץ אליבא דד' יוסי טומאת מת לא שכיח.

והנה בבבביתא דהלוקח יין הם שלשה תנאי דפליגי על ר"מ והם ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ולפ"ז יש לומר דאף דר' יוסי סבר כר' יהודה בלוקח יין אפשר דלאו מטעמיה דאף דטעמא דר' יוסי הוא משום אין ברירה מ"מ טעמא דר' יהודה יכול להיות מטעם שמא יבקע הנוד דר' יהודה לשיטתו דחייש למיתה באשתו של כהן גדול חייש גם לבקיעת הנוד.

וכן יש לומר דאפשר גם טעמא דר' שמעון הוא משום בקיעת הנוד וא"כ אף דמוכח דר' יוסי לא חייש למיתה הואיל ור' יוסי סובר טומאה דחוויה וסובר דאין מפרישין מטומאת ביתו ולית לי' חששא שמא יבקע הנוד. ובודאי טעמא הוא גבי לוקח יין מטעם אין ברירה מכל מקום לר' יהודה ור"ש יש לומר דטעמייהו הוא מטעם שמא יבקע הנוד דר"י לשיטתו בודאי חייש למיתה דסובר מתקינין לו אשה אחרת א"כ גם ר"ש אפשר חייש למיתה וא"כ שפיר פריך הגמרא ממאי דטעמא דר' יהודה הוא משום אין ב ברירה דלמא כדקתני טעמא שמא יבקע הנוד והך אמרו לו לאו ר"י הוא אלא ר"י ור"ש הם השיבו זאת התשובה לר' מאיר ואף שר' יוסי חייש למיתה וטעמא הוא משום אין ברירה מ"מ מנ"ל דחד טעמא אית להו דלמא טעמא דר"י ור"ש הוא משום שמא יבקעהנוד כמו שהשיבו לר"מ זאת התשובה ומנא לך להוכיח מהך ברייתא דר' יהודה סובר אין ברירה: אך לפי זה קשה מאי פריך הגמרא במסכת סוכה לאביי קשי' דר' יהודה אדר"י והא מדקתני סיפא אמרו לו שמא יבקע הנוד מכלל דחייש ר' יהודה לבקיעת הנוד.

ולפי דברי הנ"ל מאי קושי' דלמא ר' יוסי ור"ש השיבו הך אמרו לו ולא ר' יהודה אבל זה לא קשה מידי דבודאי שנים מהנך שלשה תנאי השיבו כן לר"מ דהא תני בבבביתא

אמרו לו שהוא לשון רבים והגמרא הוכיח דע"כ ר' יוסי לאו מהנך שנים הוא שהשיבו כן דהא ר' יוסי לא חייש למיתה דאל"כ למה לא פליג ר' יוסי במתניתין דפרה שיהי' צריך להפריש הכהן השורף את הפרה גם מטומאת מת וגם בירושלמי מס' יומא מביא ברייתא דהך ת"ק בריש מס' יומא שהשיב לר"י א"כ אין לדבר סוף הוא ר' יוסי ואם כן גבי יוה"כ דתני במתניתין מפרישין כה"ג מביתו ר' יוסי היא ג"כ קשה למה לא מפרישו מטומאת מת ולר' יוסי לא שייך תירוצו דרבא טומא' הותרה בציבור דא"כ הזאה ל"ל וע"כ צריכין לומר לר"י תירוצו דרבינא דמיתה לא שכיח הרי מוכח דר"י לא השיב כן שמא יבקע הנוד וע"כ ר' יהודה ור"ש השיבו כן לר"מ שמא יבקע הנוד ושפיר פריך הגמ' במס' סוכה ר' יהודה אדר"י דלא חייש בבהמה לדופן סוכה שמא תמות והתם חייש לבקיעת הנוד ומתריך הגמ' דבאמת ר' יהודה לדבריו דר"מ קאמר ליה ולי' לא ס"ל ופריך הגמ' אח"כ מר"י דיומא דחייש למיתת אשתו של כה"ג ומתריך מעלה בעלמא ודו"ק: ונראה דמרבנא לשיטתו מוכח דאף אם לא חיישי' לשמא ימות לזמן מרובה חוששין דהנה הר"ן מקשה על מה דאיתא במס' שבועות (דף יח) ת"ר והזרתם את בני ישראל מטומאתן אזהרה לבני ישראל שיפרשו עונה סמוך לוסתה והקשו הר"ן והרשב"א וב"י למ"ד וסתות דרבנן איך מזהיר קרא לעונה לווסתה ומתריצים דלהך מ"ד באמת קרא אסמכתא בעלמא הוא והנה מלבד שדבריהם דחוקים לומר שהוא אסמכת' מ"מ קשה על הרמב"ם דפסק וסתות דרבנן.

ואפ"ה מביא הך דרשא מוהזרת לבני ישראל לפרוש עונה סמוך לוסתה ואי הוי אסמכתא ה"ל להרמב"ם לכתוב כן בפירוש. והנה אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו נודע ביהודה סי' נ"ו ח"ד מהדו"ק כ' לתריך קושייתם דמה דאמרי' וסתות דרבנן היינו שאם כבר ראתה דם שתולין במכה ואין תולין בווסת הואיל ואשה זו בחזקת טהורה היא ואפ"ה עונה סמוך לווסתה דאורי' דהוא חשש שמא תראה לזה לא מהני חזקת טהרה דהא האי אשה עתידה לראות פעם שהיא בחזקת מסולקת דמים והוי זה כמו שאמר רבא דאף שאין אנו חוששין לשמא מת אפ"ה חיישי' לשמא ימות הואיל ועתיד למות פעם אחת ורבינא סובר במס' נדה (דף ט"ו ע"א) דווסתות דרבנן הרי ע"כ צריכין לומר לחלק בין שמא ראתה לשמא תראה כמ"ש אאמ"ו הגאון ז"ל וא"כ קשה כיון שרבינא סובר דחיישינן לשמא תראה ממילא חיישי' לשמא ימות ולמה מתריך כאן מיתה לא שכיח ולא חיישינן לשמא ימות אלא ודאי דאית ליה לרבינא הך סברא של שער המלך לחלק בין זמן מועט לזמן מרובה וא"כ שפיר פסק הרמב"ם כרבינא: שם דף כח גמרא ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו'.

אותם אנשים מי היו כו' הקשה בחדושי הרשב"א מה זה קושיא מי היו וכי לא היה בששים רבוא מתים בכל יום שיהיו בהם טמאי נפש. ועוד מה זה דאמר ר"י טמאי מ"מ היו ואמאי לא קאמר סתם טמאי מתים היו.

ועוד קשה הלא מת מצוה לא נקרא אלא מי שאין לו קוברין וכיון דבמחנה ישראל היו חונים איש לבית אבותם מסתמא היה לכל איש קוברין אותו כי אין לך אדם בישראל שאין לו גואלין ורש"י נדחק בזה. ונראה ליישב דמה דקאמר הגמ' אותם אנשים מי היו היינו הואיל והמנין שנמנו אחר מעשה העגל לאחר שנתרצה להם ה' שהיה ממחרת יוה"כ שאז נמנו ע"פ השקלים לנדבת מלאכת המשכן והמנין שנמנו אח"כ במדבר שהי'

בא' לחודש השני בשנה השנית לצאתם ממצרים באלו שני הפקודים הי' מספר האנשים שוה שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים וכתב רש"י בחומש בריש פ' כי תשא הואיל ובתר שנת עולם אזלינן והיו שני המנינים בשנה אחת מנין ראשון ממחרת יוה"כ ומנין השני בחודש אייר שלאחריו ע"כ שלא מת א' מישראל בכל אותן ז' חדשים שבין מנין למנין.

וע' במזרחי מה שטען שם על השגת הרמב"ן על דברי רש"י וכתב שזה היה דרך נס. ועפ"ז שפיר מקשה הגמ' אותן אנשים שהיו טמאים לנפש אדם מי היו שהרי בזמן ההוא לא מת אחד מב"י ומאין היו להם טמא מת.

ומתוך ר"ע שמישאל ואלצפן היו שנטמאו בנדב ואביהוא שמפורש מיתתם בקרא ור"י הגלילי אומר נושאי ארונו של יוסף ולא חסר ממחנה ישראל א'. ור' יצחק אמר טמאי מת מצוה היו דהיינו אף שלא מת א' מישראל ולא נזכר מהם איש מ"מ הגרים וערב רב שהיו בתוכם לא נעשה להם נס זה ומהם מתו מיתה טבעיית.

וכיון דגר אין לו קרובים להטפל עמו בקבורה שפיר מקרי מת מצוה והנה ר' יצחק השיב לר"ע ור"י הגלילי אי מישאל ואלצפן היו או נושאי ארונו של יוסף היו כבר היו יכולין להטהר. והנה באמת קשה לר' עקיבא ור"י הגלילי למה לא נטהרו מקודם וע' בצל"ח למס' פסחים דף צ') בסוגיא דשוחטין וזורקין על טומאת שרץ דלכך לא נטהרו מקודם דהואיל ולא היה להם אפר פרה עד עשרה לחודש וקבלו הזאה שלישית ביו"ד לחודש והיה שביעי שלהם בערב פסח כמו שאיתא שם בגמ' דשביעי שלהם הי' חל בערב פסח.

והנה זה גופא קשיא לפי מה דכתב רש"י במסכת גיטין (דף ס' ע"ב) בד"ה פ' פרה אדומה) **הג"ה ודע דיש מקום עיון איך אפשר שבשני בחדש נשרף הפרה הא אית' בריש מס' יומא דכהן השורף את הפרה צריך הפרש שבעה ימים ויליף לה מקרא לעשות אלו מעשה פרה נאמר באחד לחדש איך אפשר למחרתו לשרוף את הפרה בלי הפרשת כהן והנה יש לומר דזה הוא בירושלמי שבב' לחדש נשרף הפרה וסתם הירושלמי הוא ר"י ושמעתין לר"י במס' יומא (ג' ע"ב) דמתני חזא לכפר ולעשות אלו מעשה יוה"כ ולי' ליה הפרשה לכהן השורף את הפרה.

ולפ"ז חוץ לדרכנו ע"כ יש חולק על הירושלמי דלא נשרף הפרה בב' לחודש דהא מאן דצריך הפרשה מדאורייתא לשריפת פרה א"א לומר שבב' לחדש נשרפה הפרה וא"כ שפיר כתב אאמ"ו הגאון ז"ל דר"י ור"ע פליגי בהך דירושלמי לאו דברי הכל הוא** דבב' בניסן נשרפה הפרה ואם כן למה לא נטהרו מקודם והנה כתבתי שם דר' עקיבא ור"י הגלילי ור' יצחק פליגי בזה דלר' יצחק היה שריפת הפרה בב' בניסן ולר' עקיבא ור"י הגלילי לא היתה אלא עד יו"ד בניסן.

אבל זה דוחק דלא מצינו פלוגתא בשריפת הפרה. אמנם אי אמרי' דפסח זה היה ע"פ הדבר ואי לא נצטוו על עשיית פסח זה לא היו עושין אותו הואיל ונזופין היו ולא מלו את בניהם ומילת בנים ועבדים מעכבת מלעשות את הפסח.

ולפ"ז לא קשה קושית הר' יצחק דאף שהיו יכולין לייטהר מקודם אפ"ה לא נתפזו לטהר עצמם כיון דלא ידעו שיעשו את הפסח **הגהת נכד המחבר ועיין נ"ב מה"ת סי' קכ"ד

שאינן חיוב לטמא לטהר את עצמו** אם כן לא היו צריכין להיות בטהרה ביום י"ד ולא נטהרו אלא כדי שיהיו בטהרה ביו"ט הואיל וחייב אדם לטהר את עצמו ברגל וגם כדי לאכול בשר שלמים ביו"ט כי מצוה לאכול בשר ביו"ט והיה שביעי שלהן בע"פ להיותם בטהרה בלילה כשיכנסו הרגל בליל יו"ט ראשון אבל מקודם לזה לא היו נמהרים להיות בטהרה בערב פסח כי לא היו צריכין לכך לפי שלא ידעו שיעשו הפסח כי חשבו שאינן יכולים לעשות הפסח הואיל והם נזופים אמנם אח"כ כשצוה להם השם לעשות הפסח אף שהיו נזופים נגשו גם הטמאים ואמרו למה נגרע.

דף כז ע"א ר"א אמר י"ד סעודות חייב אדם וכו'. וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט א' ועוד אר"א מי שלא אכל וכו' וקאמר בגמ' דרבנן סברי מה דירה אי בעי אכל וכו' א"ה אפילו לילי יו"ט א' אר"י משום רשב"י נאמר כאן חמשה עשר וכו' ולפי המובן בהשקפה ראשונה ר"א לית ליה הך ג"ש כלל דהרי לדידיה כולהו יומי ולילי שוים לחיוב וא"כ לדידיה לא נתקבלה ג"ש זו א"כ קשה קושית הגמ' לקמן (דף כח) הלכתא למה לפטור נשים שהרי מ"ע הז"ג היא וליכא לשנויי כדמשני רבא התם דסד"א נילף ט"ו חג המצות שהרי לדידיה לא נתקבלה ג"ש זו כלל ומהאי תיתי למילף גז"ש הא אין דנין גז"ש מעצמו [ע' לקמן] ואומר אני דגם ר"א ס"ל ג"ש זו ויתבאר על שלש אופנים: האופן הראשון עפ"י מ"ש התוס' כאן בד"ה תשבו בירושלמי יליף גז"ש נאמר כאן תשבו ונאמר ופתח א"מ תשבו ז' ימים לילה ויום מה ישיבה להלן (עשה לילות כימים וכו' עיין שם והדבר יפלא אטו לחכמים לאו לילות כימים נינהו הרי גם לדידהו לילות כימים ושניהם רשות).

ונראה משום דליל הראשון חוב והה"ד היום דימים כלילות ומכלל דלא ילפינן מחג המצות אלא דלפי זה איפכא הוה ליה למימר ימים כלילות. ונראה עפ"י כלל שבתורה דבר שהיה בכלל לא ללמד על עצמו וכו' הכי נמי שבעת ימים תשבו בסוכות כל שבעת הימים ולילות בכלל תשבו אלא דלא ידעינן אם רשות אם חוב ויצא לילה הראשון ללמד ט"ו מחג המצות לחוב על הכלל כלו יצא וכולהו חוב אלא דזה אי אפשר שהרי מחג המצות ילפינן והתם רק לילי הראשון חוב.

ונראה דיום הראשון ילפינן ג"ש ממלואים דימים כלילות וממילא יום הראשון עכ"פ חוב כמו הלילה ויצא יום הראשון מן הכלל ולא ללמד על עצמו כי אם על הכלל כלו וכל ז' ימים חוב וכאן ליכא למימר פסח יוכיח דבפסח גם יום ראשון רשות אלא דתינח ימים לילות מנ"ל חוץ מלילי ראשון אלא דבזה שוב ילפינן ממילואים דלילות כימים ושפיר מדוייק לשון הירושלמי לילות כימים ונמצא דאבוהון דכולהו לחיוב הוא מחמת שליל הראשון עכ"פ חוב והוא עצמו שהוא חוב צריך ג"ש חמשה עשר מחג המצות נמצא דגם לר"א צריך ג"ש זו זה האופן הא'.

האופן השני עפ"י מה שנתקשה הריטב"א מנ"ל לר"א תשלומין ודעת הריטב"א דיליף מחגיגה ולדידי קשיא א"כ מדוע דוקא בתשלומין בלילי יו"ט האחרון ולא בכולהו ימי החג דכולהו תשלומין דראשון. ועוד מדוע דוקא בליל יו"ט האחרון ולא ביום האחרון עצמו וחגיגה עיקר ביום: ונראה דר"א יליף שבעת ימים משמחה שהיא ג"כ שבעת ימים אף ששנינו ההלל והשמחה שמונה היינו ליל יום טוב האחרון ולא יום האחרון עצמו

דתרי זימני שבעת ימים כתיבי וכמו"ש רש"י בפסחים (דף ע' ע"א) ומשם יליף ר"א י"ד סעודות דכשם ששמחה חיוב ביום ובלילה וכשם ששמחה ליל יום טוב האחרון תשלומין שהרי אין שמחה בלילי יום טוב הראשון גם לענין סוכה אלא דלפי זה דר"א משמחה יליף וסובר דבשמחה ליל יו"ט האחרון היא תשלומין לליל יום טוב הראשון אבל היא גופה קשיא וכי עקר גרע מתשלומין ולמה ליל ראשון אינו חייב בשמחה וצריך לומר דס"ל משום דבעינן זביחה בשעת שמחה כדאמרינן שם בפסחים אלא דכיון דיליף לענין י"ד סעודות משמחה אם כן למה ליה ג"ש חמשה עשר מחג המצות: וצריך לומר דאף דכולהו י"ד סעודות ילפינן משמחה ליל יום טוב הראשון לא מצינו למילף ואדרבה איפכא ילפינן מה לילי ראשון ליכא שמחה אף סוכה לא תנהוג בליל יו"ט ראשון ואין לומר שאני שמחה שאי אפשר ר"א לטעמיה דיליף אפשר משאי אפשר במס' יבמות (דף מו ע"א) ולהכי צריך למילף ליל ראשון בג"ש חמשה עשר מחג המצות.

אלא דלפי זה דילפינן אפשר משאי אפשר א"כ בליל מוצאי שבת שבתוך החג לא יתחייב בסוכ' בשם דליכא שמחה וכמו"ש התוס' בריש פרק לולב וערבה ועיין במהרש"א שם דבכל ליל מוצאי שבת לא משכחת שלמי שמחה שהרי אין שלמים נאכלין רק לשני ימים ולילה אחד וכשם דליכא שמחה כך ליכא סוכה כדהוה ילפינן לילה הראשון לפטור מסוכה דלכך איצטריך ג"ש מחג המצות וא"כ איך אמר ר"א י"ד סעודו' חייב הרי ליכא ז' בלי שבת וחסר סעודה א' בליל מוצאי שבת בשלמא אי לא הוה יליף משמחה רק ממילואים ואיצטריך ג"ש לילה הראשון כמו"ש בפנ' הא' אלא דאי ממילואים ליכא תשלומין כשם דלא הוה תשלומין במילואים ומדסובר תשלומין מכלל דיליף משמחה א"כ ליכא י"ד סעודות רק י"ג סעודות והיינו קושיית הגמ' שם ועוד אמר ר"א מי שלא אכל וכו' והא אמר ר"א י"ד סעודות וכו' ורש"י וכל המפרשים נדחקו מאד לפרש קושיא זו ולדידי ניחא אלא דלפי זה דסבר ר"א דליל יו"ט הראשון הוא עיקר הזמן לשמחה דהרי ליל יו"ט אחרון הוא רק תשלומין אלא משום דאי אפשר לקיים בליל יום טוב הראשון משום דבעי' זביחה בשעת שמחה א"כ מכלל דסבר דאף היכא דאי אפשר בעינן זביחה בשעת שמחה א"כ למה לי אך שמח למעוטי לילי יום טוב הראשון ותיפוק ליה דאי אפשר וכקושיית התוס' שם בפסחים ואין לומר דאי לאו אך הוה אמינא דהיכא דאי אפשר שאני וכמו שתירצו התוס' שם דא"כ קשה למה לי ג"ש דט"ו מחג המצות אי ס"ד דליל הראשון חייב בשמחה אמנם בספרי דריש מאך שמח אך למעוטי לפי שאין שמחת האדם שלימה בעוה"ז לפי שדואג על בניו שמתים ושאר רעות וצרות המתרגשות.

ועוד נלע"ד דגם לר"א איצטריך גז"ש דאף דסובר דכל י"ד סעודות חייב בסוכה היינו באין גשמים מזלפין דתשבו כעין תדורו אבל גשמים מזלפין ליכא סוכה ואיצטריך גז"ש ט"ו לחייב גם בגשמים מזלפים וכמו שפסקו הפוסקים זה האופן השלישי: וע"פ דרוש י"ל דזה כוונת שלמה תן חלק לשבעה כל שבעה חייב בסוכה וגם לשמונה דיש תשלומין בשמיני וקשה א"כ דיש תשלומין ודאי משמחה יליף אם כן ל"ל גז"ש דט"ו מחג המצות וצריך לומר דלילה הראשון לא נוכל ללמוד ואדרבה ילפינן משמחה דליכא בלילה הראשון.

ולכך איצטריך גז"ש א"כ כבר ידעינן דליל הראשון ליכא שמחה א"כ למה לי אך שמח ועל זה בא המתריך דאך היינו לדרשת הספרי שאין שמחה בעוה"ז כי לא תדע מה יהי רעה על הארץ ובא לתריך עוד דאיצטריך בלא"ה גז"ש ט"ו לחייב ליל הראשון אפילו גשמים יורדי' וזה שסיים שלמה אם ימלאו העבים גשם על הארץ יריקו שם תוס' ד"ה תשבו בירושלמי יליף בגז"ש נאמר כאן תשבו ונאמר להלן ופתח או"מ תשבו יומם ולילה ז' ימים מה להלן עשה בה הלילות כימים.

אף ישיבה האמור כאן לילה כימים. וטעמייהו דרבנן מפרש ר"י בשם ר' ישמעאל נאמר ט"ו בפסח וכו' מה להלן לילה ראשון חובה וכו' ע"כ.

והנה טעמיה דר"א תמוה דאטו רבנן מחלקי בין לילה ליום אינהו ג"כ משוו לילות כימים אלא שסוברים בין לילה ובין ימים רשות, אם לא רצה לאכול כלל הרשות בידו ואם רוצה לאכול פת חייב לישיב בסוכה ואם נימא דלילה הראשון ודאי חובה ודרשינן תשבו שעשה ימים כלילות [ע' במס' שבת (דף קלא ע"ב) בתוס' ד"ה ואי מסוכה קשה הא ר"א ודאי לא יליף הך ג"ש ממצה דאל"כ איך מחייב סוכה כל הימ'] ולענ"ד נרא' ע"פ מה דאי לקמן (ד' מג ע"א) וסוכה גופא מנ"ל דת"ר בסוכו' תשבו ז' ימים ימים ואפי' לילות אתה אומר ואפי' לילות או אינו אלא ימים ולא לילות ודין הוא נאמר כאן ימים ונאמר בלולב ימים מה להלן ולא לילות וכו' [או כלך לדרך זו נאמר כאן ימים ונאמר במילואי ימים מה להלן ואפי' לילות וכו' נראה למי דומה דנין דבר שמצותו כל היום וכו' ואל יוכיח לילה שמצותו שעה אחת] או כלך לדרך זו דנין דבר שמצותו לדורות וכו' ואל יוכיח מילואים שאין נוהגים לדורות ת"ל תשבו תשבו לג"ש.

והנה אם היינו מוצאים דבר שמצותו לדורות ונוהג כל היום. בוודאי ממנו ילפינן דדמי ממש לסוכה ומיותר תשבו.

והנה במצה נאמר שבעת ימים ומצותו כל היום שכל היום אם רצה לאכול פת אינו רשאי לאכול חמץ כ"א מצה, ונוהג לדורות ומיניה ילפינן סוכה כשם שבמצה ימים ואפילו לילות. שגם בלילה אם רצה לאכול פת אינו רשאי לאכול חמץ כ"א מצה.

והה"ד סוכה ואם כן תשבו מיותר **הגהת נכד המחבר ואף דנגד מצה איכא למימר אדרבה מלולב נילף. דדנין דבר שאינו נוהג בנשים מדבר שאינו נוהג בנשי' ואל יוכיח מצה שנוהג בנשים דגם נשים כל שבעת הימים אם רוצים לאכול פת אינן רשאים לאכול חמץ כ"א מצה ובליל הראשון המה חובה ממש כאנשים.

יש לומר דנגד זה יש לסוכה דמיון עם מצה שנוהג בגבולין כל ז' ואל יוכיח לולב שאינו נוהג ז' בגבולין רק במקדש. נמצא דומה למצה בג' דברים דהיינו דורות.

וכל היום.

וגבולין.

ולולב דומה רק בשנים דורות ואנשים** אמנם נגד מצה יש פירכא אחרת דדמי טפי סוכה ללולב דדנין דבר שבחובה מדבר שבחובה. ואל יוכיח מצה שהוא רשות שאם רצה לאכול פירות או מצה עשירה רשאי ולכך איצטריך תשבו לגז"ש.

וה"מ אם סוכה הוא חובה לאכול בסוכה. אבל לדעת רבנן דגם סוכה רשות שאם רוצה לאכול פירות או שאר דברים שאינן טעונין סוכה רשאי א"כ תשבו מותר.

וזה כוונת ר"א נאמר כאן תשבו כו' לילות כימים. ומה איצטריך תשבו ולא ילפינן במה מצינו ממצה.

מכלל דסוכה חובה לאכול בסוכה. וע"ז השיבו רבנן נאמר כאן ט"ו וכו' משום דראיה הנ"ל יש לדחות דבאמת דבגמ' דחו דנין דבר שנוהג לדורות.

משום דנגד מלואים די בפירכא זו והיא פרכא חזקה דדורות משעה לא ילפינן אבל יש גם בלי פירכא זו פירכא אחרת דיותר אית למילף סוכה מלולב שנוהג בזמן אחד ואל יוכיח מצה שאינו נוהג בזמן א' ולכך איצטריך גז"ש דתשבו. אמנם בת"כ איתא ובט"ו לחדש הזה חג הסוכות ז' ימים למה נאמר לפי שהוא אומר בסוכות תשבו ז' ימים ואיני יודע אם ז' ראשונים או ז' אחרונים בחודש ת"ל בט"ו לחודש הזה חג הסוכות הוי ז' ראשונות.

ולפ"ז הדרא ראייתי למקומה דעל כרחך סוכה חובה לאכול בסוכה דאל"כ למה לי גז"ש דתשבו נילף מה מצינו ממצה. מאי אמרת מלולב אית למילף שהוא נוהג בזמן א' א"כ בסוכות למה לי.

מה אמרת דהוה אמינא בסוכות תשבו הוא שבעה אחרונים בחודש א"כ אינו בזמן א' עם לולב. ולמה לי גז"ש דתשבו.

אלא על כרחך בלא"ה לא הוה ילפינן ממצה משום דמצה רשות וסוכה חובה ומוכח כר"א. אמנם הגירסא בת"כ היא כנ"ל ופירש בו הקרבן אהרן שהקושיא היא על אומרו הסוכות דלא הוה ליה למימר רק חג ז' ימים שהרי עדיין לא הוזכר מסוכה כלום ומתחלה הוא מדבר על ענין החגיגה וקרבנות.

אבל בילקוט הגירסא בט"ו לחודש הזה חג הסוכות שבעת ימים שבעת ימים למה נאמר. ופירש בו הזית רענן שז' ימים הוא מיותר שהרי נאמר אח"כ ז' ימים תקריבו אשה לה' והנה לפי פירוש הז"ר צריכין אנו להבין התירוץ שאלמלא לא נאמר כאן ז' ימים הוה אמינא שבסוכות תשבו ז' ימים האמור בסוף הפ' היינו ז' אחרונים של החודש.

והרי כבר נאמר בט"ו לחודש הזה חג הסוכות לה' וצריכין אנו לומר שבט"ו לחודש חג הסוכו' רק בט"ו. אבל בסוכות תשבו שבעת ימים היינו ז' אחרונים של החודש: ואומר אני שמוכח כזית רענן.

דאי כקרבן אהרן אם כן אי לא נאמר כאן חג הסוכות הוי אמינא שבסוכות תשבו ז' ימים היינו ימים אחרונים ואם כן אין בט"ו זכר לסוכות כלל והנה לקמן (דף כח) אמרו ותו הלכתא למה לי וקרא ל"ל הא סוכה מצות עשה שה"ג. וכל מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות וכו' ורבא אמר סד"א נילף ט"ו מחג המצות וכו' והא תינח אי סוכה היא בט"ו אבל אם סוכות הם בז' אחרונים של החודש איך שייך מילף ט"ו ט"ו מחג המצות וקשיא הלכתא למה לי וכ"ז יוקשה לגירסת הקרבן אהרן.

אבל לגירסת הזית רענן אף לפי הוי אמינא שז' ימים אחרונים צוה לישב בסוכה כה מכל מקום בט"ו עצמו ג"כ הוא חיוב סוכה שפיר איכא למילף ט"ו אלא דקשיא ומטונך גם לגירסת הז"ר מי ניחא דעכשיו דקרא בט"ו חג הסוכות איצטריך ז' ימים שלא נטעה שבסוכות תשבו דסיפא היינו ז' אחרונים.

אבל היא גופא קשיא לא נכתוב כאן סוכות כלל רק חג סתם. וממילא לא אצטריך שבעת ימים.

ואעפ"כ נדע שבסוכות תשבו שבעת ימים היינו ז' ראשונות. דאל"כ אין זכר.

לסוכה בט"ו כלל. ול"ל הלכתא לפטור הנשים, אלא שמטעם זה עצמו הוכרח למכתב חג הסוכות בחמשה עשר כדי שנילף גז"ש ממצה.

אבל אי לא הוה כתב סוכות בחמשה עשר אף שז' ימים דסיפא היינו ז' ימי החג מכל מקום איך שייך למילף גז"ש נאמר ט"ו בחג הסוכות והרי לא נאמר בו ט"ו כלל והנה מגמ' זו אין אנו לומדים רק שבלילה הראשון חוב וכל זה לרבנן אבל לר"א ד"ד סעודות כולו חובה צריך לומר שלא נתקבלה גז"ש זו כלל **הגהת נכד המחבר ואף שבמסכת שבת (קלא ע"ב) יליף ר"א הך גז"ש לענין מצה שתדחה שבת מכל מקום מזה עצמו מוכח דסוכה כל ז' חובה דאל"כ ל"ל גז"ש כלל.

דהרי שם אמרי' דאיצטריך גזירה שוה משום דאל"כ איכא למפרך מה לסוכה שנוהגת בלילות כבימים. וכל זה הוא לפי האמת דר"א סובר דסוכה נוהגת בחיוב אבל לרבנן אין בסוכה שום יתרון ממצה דתרווייהו לילה הראשון חיוב ואח"כ רשות.

** ומעתה אני אומר שגיר' הילקוט וגירסת התו"כ שניהם נכונים. גירסת התו"כ היינו לר"א דמיותר הסוכות לגמרי וגירסת הילקוט לרבנן דט"ו לחודש הזה חג הסוכות איצטריך לג"ש ואייתר רק שבעת הימים.

ואומר אני להחליט גירסת התו"כ עם פירוש הקרבן אהרן אבל גירסת הילקוט שהקושיא היא שבעת ימים מיותר אינו נכון. שהרי הוא רוצה לומר תיכף ביום הראשון מקרא קודש ואיך שייך לקרותו ראשון אם עדיין לא הוזכר שום סכום מנין.

למה הוא ראשון ומעתה הוחלט כגירסת התו"כ שעיקר היתור הוא אומרו הסוכו' והיינו לר"א אבל לרבנן אין כאן ייתור כלל שהסוכות איצטריך לומר אצל בחמשה עשר לגז"ש ומעתה צדקו דברי ר"א ודברי רבנן ר"א לשיטתו דלית ליה גז"ש ט"ו ואייתר הסוכות לומר שהיינו ז' ראשונים וקשה בלא"ה מוכח דהיינו ז' ראשונים מדאיצטריך תשבו לגז"ש ותיפוק ליה דנילף במה מצינו ממצה דדמי ליה בכל צד שהוא דבר הנוהג לדורות ומצותו כל היום אלא ודאי דאפילו הכי נילף מלולב שהוא בזמן א' עם סוכה.

ואם כן הסוכות ל"ל בלא"ה על כרחך סוכה בזמן א' עם לולב. אלא ודאי דגם בלא"ה יש ללולב מעלה נגד מצה דדנין דבר שבחובה מדבר שבחובה ואל יוכיח מצה שהוא רשות.

וממילא מוכח שחובה לאכול בסוכה. וע"ז השיבו לו רבנן ט"ו ט"ו גז"ש מחג המצות ואם כן באמת הסוכות אינו מיותר דאיצטריך לגז"ש.

וממילא נילף מלולב שהוא בזמן א' עם סוכה. ולכך איצטריך גז"ש דתשבו ממלואים ודו"ק: שם ועוד אר"א וכו'.

והאמר ר"א י"ד סעודות חייב לאכול בסוכה כו'. פרש"י וכיון דביו"ט אחרון ליכא סוכה מה השלמה דסוכה איתא, והדברים תמוהים אם הדין נותן שצריך שישלים באמת צריך לאכול אותה סעודה דהשלמה בסוכה ומה שפירש"י בל תוסיף.

לא ידענא פירושו אם יש לר"א איזה לימוד על ההשלמה אם כן רחמנא אמר שישלים ומה שייך בל תוסיף ובאמת לפירוש הריטב"א גם למסקנא כשמשלים ביו"ט אחרון לר"א אוכל אותה בסוכה ועוד מה משני חזר בו אכתי קשה אף להשלמה דלילה ראשונה מה מועיל ביו"ט אחרון הא לילה ראשונה ודאי בעי, סוכה ומה מועיל ההשלמה חוץ לסוכה.

והריטב"א פירש והאמר ר"א י"ד סעודות וכו' וא"כ למה אמר מי שלא אכל ביו"ט ראשון הול"ל מי שלא אכל אחת מי"ד סעודות וגם זה דוחק דלמא לרבנותא קאמר שאפילו לילה ראשונה יש לו תשלומין וגם נדחק הריטב"א למצוא מקום מנין לו לר"א תשלומין. וגם רש"י נדחק בזה: ולבאר כל זה נלענ"ד דלכאורה יש להוכיח תשלומין דהנה אבא שאול דריש לקמן ערבי נחל שתים אחת ללולב ואחת לערבה שבמקדש.

והנה אם ר"א סבר כאבא שאול ור"א דריש בשבת (ד' קל"א ע"ב) ביום אפילו בשבת א"כ גם ערבה דוחה שבת וא"כ קשה קושיית הגמ' בשבת שם נכתוב בלולב ולגמור כולהו מיני' וליכא לשנויי כדמשני התם דמה ללולב שטעון ד' מינין שהרי גם ערבה יחידית מוכח דדוחה שבת ונילף מערבה. והנלענ"ד משום דאף דכולהו אתיין מערבה מ"מ סוכה לא אתיא דאיכא למפרך מה לסוכה שכן יש לו תשלומין ראוי שלא ידחה שבת וצריך למכתב גז"ש בסוכה **ה"גה ודע דאי לאבא, שאול ערבה דוחה שבת אז כל שבעה שוים לדחות שבת דבשלמא בלולב שפיר יש ליום ראשון מעלה נגד שאר הימים.

דיום ראשון נוהג גם בגבולים משא"כ ערבה לית לה עיקר בגבולין ותדע דהרי הראשון דדרשינן שאינו דוחה אלא יום ראשון דרשינן נמי ראשון אפי' בגבולין וכי היכי דדרש גבולין לא קאי על ערבה הכי. (חסר איזה תיבות) ** ואי לא הוה כתב בכולהו לא הוה אמרי' מדאיצטריך סוכה ש"מ שיש לה תשלומין דמהיכי תיתא להמציא דבר חדש שיהי' תשלומין אלא הוה אמרינן דלהכי כתב גז"ש בסוכה למעוטי כולהו דלא נילף מעתה וככל סוגיא דשני כתובין.

להכי פרט בכולהו א"כ לא מיעט שום דבר והדרא קושי' לדוכתיה נכתב בערבה לחוד וניתי כולהו מיניה אלא ש"מ דסוכה לא אתי משום דיש לה תשלומין. ומהכא נפקא לר"א ורבנן לשטתייהו דלא דרשי כלל ביום אפילו בשבת ונסתר כל סברא הנ"ל ולכך סברי דליכא תשלומין אמנם יש לומר תירוץ אחר דהא דלא ילפינן סוכה מערבה, משום דאי הוי ילפינן סוכה מערבה הוה אמינא שכל שבעת ימי סוכה ידחו שבת שהרי כולם שוים לר"א בחוב להכי כתב גז"ש מלולב דומיא דלולב שאינו אלא יו"ט ראשון.

והנה לפי זה דכתב סוכה לא הוה אמרינן דגז"ש אתי למעוטי בסוכה עצמה שידחה רק יו"ט ראשון. אלא דאתי למעוטי כולהו אחרינא עומר ומצה ושופר דלא נילפינהו מערבה

וככל סוגיא דשני כתובין להכי איצטריכו כולהו ושוב ממילא ידעינן דגז"ש דסוכה אתי למעוטי שידחה רק יו"ט ראשון.

והנה מהר"מ שי"ף שם בשבת לתרץ מה דפירש"י בקושיית הגמרא ונכתוב במצה בהדיא. וגבי ונכתוב בתוכה לא פירש כן.

תירץ מהרמשי"ף דבסוכה אי אפשר לפרש שיכתוב בסוכה בהדיא. דא"כ הוה דחי שבת כל ז' ימים.

אבל במצה אף שיכתוב בהדיא אין שום הוה אמינא שידחה יותר מליל ראשון. שהרי אין מצה חוב רק בליל ראשון.

ודבר שהוא רשות אינו דוחה ולפ"ז אי נימא דגם סוכה היא חובה רק ליל ראשון נסתר תירוץ השני שאף בלי גז"ש מסברא החיצונה אין סוכה דוחה רק ליל א' וא"כ נסתר התירוץ השני וצ"ל התירוץ הא' ושפיר מוכח דיש לו תשלומין וזה כוונת הגמ' ועוד אמר ר"א וכו' ישלים והאמר ר"א י"ד סעודו' חייב וא"כ שפיר יש לומר התירוץ השני ואם כן מנ"ל תשלומין ומשני חזר בו ר"א וסבר שרק ליל ראשון חוב ונסתר תירוץ השני וע"כ צ"ל כתירוץ הראשון ושפיר מוכח תשלומין ודו"ק מנכד הגאון המחבר דף כ"ח ע"א בתוס' ד"ה הגרים דס"ד ישראל ולא גרים כו' ותימא כו' בקרא (דברים ל"א) כתיב ויצו משה וגו'.

בבוא כל ישראל וגו' הקהל את העם גו' וגרך אשר בשעריך כו' וקשה לי למה הוצרך לפרט כאן את הגר וכי איזה הוה אמינא לחלק בין גר לשאר ישראל והלא גר ישראל הוא לכל מצות שבתורה. ואפי' לפי מה שנדחק תוס' כאן היינו היכא דכתיב בני ישראל יש מקום למעוטי גר שאף שהוא ישראל אינו מבני ישראל שהרי אבותיו היו נכרים ובסוכה אף דכתיב בישראל מכל מקום כתב אח"כ למען ידעו בני ישראל וגומר.

אבל כאן דכתיב הקהל את העם ומהי תיתי למעוטי גר וכן בקרא המוקדם כתיב בבוא כל ישראל וכן סיפא דקרא כתיב נגד כל ישראל מהי תיתי למעוטי גר. וכבר כתב בתורה תורה אחת וגו' יהיה לכם ולגר וחפשתי במפרשי התורה ולא מצאתי רק זה מצאתי באבן עזרא שכתב שישמעע ויתיהד ע"ש וא"כ הוא מפרש גר זה היינו גר תושב שהוא גוי שקבל עליו שבע מצות וכמו גר דכתיב בנבילה לגר אשר בשעריך תתננה.

ואני תמה שזו תורה חדשה להטיל מצות הקהל על גר תושב ועוד שהוא אפי' טעות לגמרי ולא משכחת שיהיה גר תושב שם בשעת קריאת המלך שהרי קריאתו היה בעזרת נשים כמפורש במס' סוטה (דף מא ע"ב) והרי משנה מפורשת בפ"ק דכלים החיל מקודש שאין נכרים נכנסים לשם וכו' עזרת נשים מקודשת ממנו כו' ומסתמא גם גר תושב בכלל שהרי גוי הוא ואף שזה מדרבנן מכל מקום אם היה מצוה מפורש בתורה שיבא הגר תושב להקהל לא היו חכמים גוזרים עליו שלא יבוא לעזרת נשים או שלא היו עושים הבימה בעזרת נשים רק בהר הבית ולכן אין דברי האבן עזרא נראים: ונראה לי דאיצטריך כאן לכתוב גר עפ"י מ"ש בצל"ח פסחי' (דף ח' ע"ב) במימרא דרבי אמי דמי שאין לו קרקע פטור מן הראיה ע"ש ואף שכתב שם שגם גרים יש לו קרקע שירש מבנו מה שירש מאמו נראה לי עפ"י מ"ש הרמב"ן בפ' פנחס דלא כתיב בתורה ירושת האב

שהוא פורעניות ואם כן יש לומר דק"ו הוא בפ' הקהל שהוא זמן שמחה שיכתוב גר שירש את בנו ולכן מן הסתם לא מיירי באופן זה וקמ"ל דגר חייב אעפ"י שאין לו קרקע ולר' אמי קמ"ל דקנין פירות כקנין הגוף וק"ל: ד' כח ע"ב פלוגתא דאביי ורבא הלכתא דנשים פטורות מן הסוכה למאי איצטריך הא סוכה מ"ע שהז"ג וכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות אביי אמר איצטריך הלכתא משום דה"א תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו רבא אמר אי לאו הלכתא ס"ד אמינא יליף ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות ע"ש: והקשה אאמ"ו הגאון זצ"ל לרבא דלא מתרץ כאביי דאיצטריך הלכתא דהוה אמינא תשבו כעין תדורו קשה קושיית התוספות לעיל (ד' כ"א ע"ב) בד"ה למדנו.

על מה דתנן במתניתין דאמר רבן גמליאל טבי עבדי ת"ח הוא ויודע שעבדים פטורים מהסוכה. והביא שם ברייתא תניא אמר רבי שמעון משיחתו של רבן גמליאל למדנו שני דברים למדנו שעבדים פטורים מסוכה ולמדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו.

וכתבו התוס' אע"ג דבלא"ה ידעינן דעבדים פטורים מן הסוכה, דהא הוא מצות עשה שהזמ"ג איצטריך לאשמועינן דלא תימא דחייבין משום דכתיב תשבו כעין תדורו כדלקמן בשלהי פרקין עכ"ל. וע"כ קשה לרבא דלית ליה האי דרשא דתשבו כעין תדורו למאי איצטריך רבן גמליאל לאשמועינן דעבדים פטורים מן הסוכה תיפוק ליה דהוי מ"ע שהזמ"ג: **הג"ה ואע"ג דהתוס' (ד' כו) בד"ה פרצה קורא לגנב אמרו דרבא דאמר טעמא משום פרצה וכו'.

לאו משום דלית ליה תשבו כעין תדורו דברייתא הוא לקמן בפרקין וכאן בסוגיא זו ג"כ איתא בתוס' ד"ה תשבו כעין תדורו רבא נמי דמפרש טעמא אחרינא גבי שומרי גנו' לעיל לא פליג אהא ברייתא כדפרשינן שם. ודברי תוספות תמוהים.

ראשון דאי רבא אית ליה גם כן דרשא דתשבו כן תדורו למה אמר בשומרי גנות ובכאן טעמא אחרינא ועוד מפני מה לא כתבו התוס' כאן כמ"ש לעיל אף דרבא אית ליה מגז"ש ט"ו ט"ו וכו'. מפני מה לא אמרו כאן שרבא דד יש מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות.

ומדוע הביא מפלוגתא דלעיל דשומרי גנות ועוד יש לדקדק לעיל גבי שומרי גנות דאביי אמר משום טעמא דהוי אמינא תשבו כעין תדורו ורבא אמר טעמא אחרינא משום פרצה קורא לגנב ואמרו שם בגמרא מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מינטר כריא דפורה ומדוע לא הקשה הגמ' כאן מאי בינייהו בין אביי לרבא אלא שוליי** ולפ"ז הקושיא דאאמ"ו ר ז"ל במקומה עומדת ואין לתרץ לחייב עבדים משום הגז"ש ט"ו טו מחג המצות.

הא מהאי גז"ש לא גמרי' אלא לחיוב לילה הראשון' לאכול כזית פת בסוכה דקי"ל דון מינה ומינה ואוקי באתרי' כמו שמוכח במסכת שבועות (ד' לו ע"ב) פלוגתא דר' מאיר ורבנן. במושבע מפי אחרים וכו' וביבמות (ד' ע"ח) לענין ממזרים דאיסורן איסור עולם דגמרי' מעמוני וכו' כמו גבי מצה ליכא חיוב אלא לאכול לילה ראשונה כזית מצה כמו כן סוכה אין ללמוד ממצה כי אם חיוב כזית ראשונה ועפ"י זה פסקינן בשו"ע חייב לאכול כזית בסוכה אבל לישן בסוכה לא נאמר אדרבא מפורש בחדושי הריטב"א

דמעשה דטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן בסוכה כו' ע"ש ואם כן אמרינן דון מינה ומינה לענין אכילת כזית בלילה ראשונה כמו בפסח.

אבל שינה א"א ללמוד מפסח שאין חיוב בפסח:שכוונת התוס' לעיל הוא דרבא גם כן ידע מהברייתא דחשבו כעין תדורו דאיכא למימר שהחיוב כל ז' ימים דסוכה הוא כמו כל השנה בביתו משום תשבו כעין תדורו אבל רבא סבר דאי אפשר מכמה טעמים לדרוש פשטא דקרא תשבו כעין תדורו. ואמר טעמא אחרינא גבי שומרי גנות וטעמא אחרינא כאן למה איצטריך הלכתא.

ובכאן א"א לומר מאי בינייהו מפני שרבא סובר דא"א לדרוש תשבו כעין תדורו לפי משמעות ולומד מגז"ש ט"ו ט"ו ע"כ ההג"ה]: **הגהת נכד המחבר בהגהותיו לספרי דבי רב בס' דורש לציון דרוש ז' (ד' לז ע"ב) האריך א"ז ז"ל ליישב סתירת הלכתא אהלכתא דבכמה מקומות בש"ס פסקינן דון מינה וחוקי באתרה.

וכאן בסוכה פסקינן להיפך דון מינה ומינה ** מעתה נתחזק הקושיא של אאמו"ר הגאון זצ"ל על רבא דלא איצטריך לאשמועינן דעבדים פטורים מן הסוכה כיון דאית לי' ג"ש. ט"ו ט"ו מחג המצות.

ולא דריש תשבו כעין תדורו והג"ש ט"ו ט"ו לא גמרינן מיני' אלא לאכול כזית פת בלילה הראשונה ותו לא. וליישוב קושי' זאת נראה לענ"ד להוכיח אף דקיי"ל ברוב מקומות בש"ס דון מינה ואוקי באתרה דגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות בודאי נדרשים בדרך דון מינה ומינה וע"פ הוכחה זאת תהיה מתורץ מלבד קושיא דלעיל גם כן קושיית הכ"מ על הרמב"ם בפרק א' מהלכות חגיגה הלכה ד' דהנה איתא במסכת חגיגה פ"ב (דף ט"ו) מי שלא חג ביו"ט ראשון של חג חוגג והולך את כל הרגל כולה מנה"מ אמר ר"י משום ר' ישמעאל נאמר עצרת בשביעי של פסח ונאמר עצרת בשמיני של חג מופנה כו' מאי תשלומין זה לזה מאי בינייהו איכא בינייהו חיגר ביום א' כו'.

ופסק הרמב"ם כר' יוחנן דכולן תשלומין דראשון. והקשה הכ"מ הא רבי אושע' היה רבו של רבי יוחנן ואיך פסק הרמב"ם כתלמיד במקום הרב ע"ש.

ונראה לתרץ דהרמב"ם פסק כרבי יוחנן הואיל וגם ר' ישמעאל סבר כוותיה. דהנה תוס' בד"ה נאמר עצרת מביא דבירושלמי יליף לה ר"י בשם ר' ישמעאל נאמר כאן ט"ו בחג המצות ונאמר ט"ו בחג הסוכות.

מה להלן יום טוב אחרון הוא תשלומין דראשון אף כאן יום טוב אחרון הוא תשלומין דראשון ע"ש ולכאורה יש להקשות הא האי גזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות גם בש"ס בבלי דרשינן לה לענין חיוב לילה ראשונה לאכול כזית בסוכה. אם כן למה לן עצרת שהוא מיותר ומופנה לגז"ש.

הא יכולין למילף דין תשלומין גם כן מגזירה שוה ט"ו ט"ו כמו שיליף לה בירושלמי. וא"כ מדוע לא יליף לה בש"ס שלנו ועפ"י הירושלמי דגמרינן תשלומין מגז"ש דט"ו ט"ו קשה למה לי עצרת עצרת.

ונראה לומר עפ"י דכתוב בחדושי הריטב"א במסכת סוכה (ד' מז ע"ב) בהא דשמיני רגל בפני עצמו אף שהיה חיגר או קטן או עכו"ם בראשון ונתרפא או הגדיל ונתגיר בשמיני חייב בראיה ובחגיגה. משא"כ בשאר ימי החג דלר' יוחנן דאמר תשלומין דראשון הוא אי נפטר בראשון אעפ"י שראוי בשאר ימי החג.

הרי הוא נדחה ופטור אבל שמיני אעפ"י שהוא תשלומין דראשון למי שלא חגג בראשון דמי שחגג בראשון לא חגג בשמיני. מ"מ הרי היא רגל בפני עצמו לחייב בו מי שלא היה ראוי בראשון עכ"ל הריטב"א ז"ל ע"ש באורך.

ומעתה אני אומר כאן מה דקיי"ל שמיני רגל בפני עצמו הוא נלמד מקרא לכל מר כדאית ליה ע"ש בגמ' (ד' מז) ובפסחים (ד' צג ע"א) מבואר שם דמאן דסבר פסח שני רגל בפני עצמו הוא מתחייב בשני אף מי שלא היה ראוי בפסח ראשון אם כן גם כן חייב בשמיני אף מי שלא היה ראוי בראשון אף בשאר הרגלים שיש להם תשלומין כמו גבי פסח שני אמרינן דשביעי הוא רק תשלומין למאן דחזי בראשון מכל מקום בשמיני עצרת כיון שהוא רגל בפני עצמו יש לו תשלומין אף מי שלא היה ראוי בראשון וחייב בו.

ואם כן כיון דעיקר תשלומין בחג הסוכות ילפינן מג"ש מחג המצות מה חג המצות שביעי של פסח יש לו תשלומין דראשון. אף בחג הסוכות יו"ט אחרון (שמיני עצרת) הוא תשלומין דראשון.

אם כן אי אמרינן דון מינה ומינה אין מקום לסברת הריטב"א דליכא למימר דבשמיני עצרת חייב אף מי שלא חייב בראשון דהא יליף גז"ש משביעי של פסח ושם התשלומין הוא רק למי דחזי בראשון אף הכי בשמיני עצרת אין לו תשלומין רק מאן דחזי בראשון אמנם אי אמרי' דון מינה ואוקי באתרא.

ושפיר יכולין למימר כסברת הריטב"א דאף מי שלא חזי בראשון חייב בשמיני עצרת אף דעיקר החיוב של שמיני עצרת ילפינן משביעי של פסח מכל מקום אמרי' דון מינה ואוקי באתרה דמה התם פסח יום טוב אחרון הוא תשלומין דראשון. אף הכי שמיני עצרת הוא תשלומין דראשון ואוקי באתרא כיון דשמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו הוא חיוב אף מי שלא חזי בראשון כמו שאמרי' בפסח שני אם הוא רגל בפני עצמו הוא חיוב אף למי שלא חזי בראשון.

ומעתה לפי זה מתורץ הקושי הנ"ל דשפיר צריך הגז"ש עצרת עצרת ללמוד תשלומין בחג הסוכות לשמיני עצרת דאי הוה ילפינן מגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות כמו דיליף בירושלמי הוי אמרינן דון מינה ומינה הואיל וחזינן דהך גז"ש דט"ו ט"ו לענין חיוב סוכה בלילה הראשון לא נלמוד כ"א לחייב לאכול כזית בסוכה.

אבל לא לענין שינה ושאר דברים כדאמרן והוי אמרי' דוקא מאן דחזי בראשון חזי בשמיני ולכך כתיב עצרת עצרת לגזירה שוה ללמוד עצרת דסוכות מעצרת דפסח לעיקר תשלומין ואמרינן דון עיקר תשלומין מפסח ואוקי באתרא דשמיני כיון שהוא רגל בפני עצמו הוא לתשלומין אף למאן דלא חזי בראשון.

ומעתה ממילא מוכח מדאצטריך עצרת עצרת לגזירה שוה לענין תשלומין ולא ילפינן לה מגז"ש דט"ו ט"ו מוכח מוכח יתורא דעצרת דהאי גזרה שוה ט"ו ט"ו ניתן ללמוד

בדרך דון מינה ומינה כנ"ל ונהי דקיימא לן בעלמא דון מינה ואוקי באתרא מכל מקום בהאי גז"ש דט"ו ט"ו מוכח דיצא מן הכלל ואמרי' דון מינה ומינה.

מדאיצטריך עצרת עצרת לגזירה שוה: ולפ"ז מתורץ קושית הכ"מ על הרמב"ם דהרמב"ם פסק כר' יוחנן דתשלומין דראשון ומאן דלא חזי בראשון לא חזי בשאר ימים הואיל וגם ר' ישמעאל בברייתא דיליף עצרת עצרת לתשלומין סובר כר' יוחנן. דאי סבר כר' אושעיא א"כ בכל תשלומין גם בחג הפסח אמרינן מאן דלא חזי בראשון חזי בשני קשה למה לי הגז"ש דעצרת עצרת תיפוק לה מט"ו ט"ו מחג המצות.

ואין לומר דהוי אמינא דון מינה ומינה. לו יהיה אף אי אמרינן דון מינה ומינה ג"כ אמרינן אף מאן דלא חזי בראשון חזי באחרון.

אלא ע"כ דודאי ר' ישמעאל סובר כר' יוחנן ושפיר פסק הרמב"ם כותיה: ולפ"ז מתורץ נמי על רבא דלמה ליה ללמוד דעבדים פטורים מסוכה הא בלא"ה ידעינן דעבדים פטורים מסוכה מפני שהיא מ"ע שהזמן גרמא כקושית התוספות. ולפי דברינו הנ"ל אתי שפיר דה"א לחייב עבדים בסוכה מגזירה שוה דט"ו ט"ו וחייבים בשניה ושאר דברים.

דאנן קיי"ל דון מינה ואוקי באתרא ולכך צריך ללמוד משיחתו של רבן גמליאל דאליבא דאמת לא גמרינן מהך גז"ש כי אם חיוב לאכול כזית בלילה ראשונה ולא לשאר מילי מדאיצטריך עצרת עצרת ודו"ק ד' כ"ח ע"ב אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואיצטריך סד"א תשבו כעין תדורו רבא אמר סד"א יליף ט"ו ט"ו מחג המצות וכו' בחידושי הריטב"א בשמעתין בד"ה רבא אמר כתב וז"ל.

ויש לשאול למה נכתב האזרח כלל. ושמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער עכ"ל ע"ש.

ולכאורה אין הבנה לא לקושיא זו ולא לתירוץ הרמב"ן ז"ל דהא האי קשי' שהקשה הריטב"א פריך הש"ס והשתא דקאמרת סוכה הלכתא קרא למה לי. ויותר תמוה מה שמתרץ בשם הרמב"ן ז"ל דאתי למעט מי שאינו כאזרח רענן אם כן קשה למה מתרץ הש"ס לרבות גרים ולא מתרץ כתירוץ הרמב"ן דאתי למעט מי שאינו כאזרח רענן.

וביותר נתחזק תמיה זאת דלפי מה שהקשה המהרש"א בשמעתין דלמה לא אמר אביי ורבא דאיצטריך הילכתא לפטור נשים מסוכה משום דהו"א לרבות נשים מקרא דהאזרח כמו ביוה"כ דמשמעותהאי קרא לחיובא. ומתרץ כיון דהתנא נקט הכא האי קרא לאסמכתא לפטור נשים [והיינו ע"כ דפשטא משמעות אזרח גברי משמע ולא נשים] אם כן ודאי אף בלי הלכתא לא הוי מוקמינן ה"א דהאזרח לרבות נשים שהם תרי הפוכים בחד תיבה דלשון אזרח משמע גברא ומיתורא דה"א מרבה נשים.

היפוך משמעות אזרח. ויותר מסתבר האי קרא לרבות גרים ע"כ דברי המהרש"א.

בתוספת ביאור קצת עיין היטב במהרש"א, ולפ"ז היא גופא קשיא כיון דהתנא נקיט האי קרא לאסמכתא למעט נשים מסוכה אם כן עדיפא לן לומר גם לפי האמת דהאי קרא בא

למעט מי שאינו כאזרח רענן מלומר שבא לרבות גרים ואמאי לא שביק הגמ' האי סברא
דהאזרח דכתיב גבי סוכה בא למעט.

ואף שגבי יוהכ"פ בא דרשא דהאזרח לרבות. היינו הואיל וליכא שום דבר למעט גבי
יוה"כ ע"כ הקרא דחיק ומוקי אנפשיה לרבות נשים בתוספת עינוי.

דגבי יוהכ"פ ליכא שום סברא למעט מי שאינו כאזרח רענן. משא"כ גבי סוכה דרך
פשוט לדרוש האזרח למעט מי שאינו כאזרח רענן וליישב זה נקדים מה דקשה לי בסוגיא
זו דפליגי אביי ורבא לאיזה צורך צריך הלכתא גבי סוכה למעט נשים אף שבלא"ה
ידעינן שהנשים פטורות מסוכה משום דהוי מ"ע שהזמ"ג.

וקאמר אביי דסד"א תשבו כעין תדורו. ורבא אמר דסד"א לילף ט"ו ט"ו מחג המצות.

וכתב הריטב"א דרבא לא מתרץ כאביי אף דודאי אית ליה דרשא דתשבו כעין תדורו
דכן מפורש לקמן בברייתא לענין דאדם עושה סוכתו קבע. מכל מקום סובר רבא דלענין
לחייב נשים לא דייקנן כל כך למדרש תשבו כעין תדורו לנשים ע"ש בריטב"א
בשמעתין והנה נהיר לן הריטב"א טעם למה ממאן רבא בתירוצא דאביי אבל מכל מקום
עדיין קשה איפכא למה לא אמר אביי כרבא דסד"א לחייב נשים משום ג"ש דט"ו ט"ו
מחג המצות.

דהא ע"כ ניתן האי ג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות למדרש לענין חיוב לילה ראשונה בסוכה
כמו שמפורש לעיל (בדף כז ע"א). ואם כן למה לא אמר אביי ג"כ כרבא.

דאי לא הלכה למפטר נשים ה"א דאין גז"ש למחצה דהא לרבנן דפליגי לעיל (כ"ז ע"א)
על ר' אליעזר ע"כ דרשו להאי גזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות. ולשיטת רש"י לעיל
בסוגיא הנ"ל למסקנא הדר בו ר"א מהאי די"ד סעודות וגם כן ס"ל דליכא חיוב לאכול
כי אם לילה ראשונה והיינו מכח גז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות ע"ש ברש"י.

ואפילו לשיטת התוס' שם דלא חזר ר"א מהאי די"ד סעודות רק דלא מצריך סוכה
בסעודת ההשלמה ונקט אביי האי סד"א תשבו כעין תדורו אפי' לר"א דס"ל י"ד סעודות
חייב לכתחילה לאכול בסוכה ולית ליה האי גז"ש דט"ו ט"ו. זה הוא דוחק דאביי קאי
שלא אליבא דהלכתא וכמו שמקשינן בעלמא אטו טעמא דב"ש אתי לאשמועינן ועוד
דמה דלא דריש ר' אליעזר האי גז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות הואיל וס"ל דתשבו כעין
תדורו מפיק ליה מהאי גזירה שוה ט"ו ט"ו וגם לפי מה שכתבו התוספות לעיל (בדף כז
ע"א) בד"ה תשבו בשם הירושלמי טעמא דר"א לחיוב י"ד סעודות מג"ש דתשבו תשבו
מאהל מועד ע"ש בתוס' אבל לחייב נשים בסוכה אי לאו הילכתא לפטור גם לר"א הוי
סד"א לחייב נשים בסוכה מהאי גזירה שוה דט"ו ט"ו: וליישב תמיה זאת נ"ל דס"ל לאביי
דנהי דסד"א לחייב נשים מכח גז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות.

מכל מקום זה הטעם לחוד אינו מספיק אי לאו דאיכא עוד הוי אמינא לחייב נשים בסוכה
משום דרשא דתשבו כעין תדורו. ולבאר דבר זה נקדים מה דאיתא בתו"כ פ' אמור (פ'
יב) וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי
הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'.

מה ת"ל לפי שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים ואיני יודע אם שבעה ראשונים או שבעה אחרונים כשהוא אומר בט"ו יום לחדש הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' הרי שבעה ראשונים ולא שבעה אחרונים. עכ"ל הספרא.

ופירש שם הק"א דעל אומרו חג הסוכו' דייקא שהרי לא צוה עדיין על הסוכה ולמה קרא עתה חג הסוכות שבעת ימים וה"ל לומר חג שבעת ימים לה' ולזה אמר דאי לא הוי נאמר חג הסוכות שבעת ימים לא הוי ידעינן הך דבסוכות תשבו שבעת ימים אי אלו ז' ימים של ישיבה בסוכה הם אותן שבעת ימים שעליהם אמר תחוגו שבעת ימים או שבעת ימים של החדש.

וה"ק תחוגו שבעת ואח"כ בסוכו' תשבו שבעת ימים אחרים. והם האחרונים שבחדש.

ולכך נאמר חג הסוכות ז' ימים למדנו דמה שכתוב בסוכות תשבו שבעת ימי' הם ז' הראשונים אשר עליהם נאמר תחוגו חג ה' עכ"ל הק"א ע"ש באריכות: ולכאורה יש להקשות קושיא חמורה מספרא הזה לסוגיא דידן לרבא דקאמר דאיצטריך הלכה לפטור נשים מסוכה משום דסד"א לחייב נשים דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות קשה קושיא' הספרא חג הסוכות למה לי.

הא עדיין לא צוה על מצות סוכה. ואין לומר כתירוץ הספרא דה"א דשבעת ימי ימי סוכה הם ז' ימים אחרונים שבחדש הא בלא"ה ידעי' דאותן שבעת ימים של סוכה הם אותן ז' ימים ראשונים של החג דאי מ"ס ד' שהם ז' ימים אחרונים בסוף החדש.

אם כן קשה למאי איצטריך הלכה לפטור נשים מסוכה תיפוק ליה שהיא מצות עשה שהז"ג ונשים פטורות. ואין לומר דסד"א לחייב נשים בסוכה ונילף ט"ו ט"ו מחג המצות.

הא אם ימי סוכה הם בסוף החדש אם כן מתחילין ז' ימי סוכה בכ"ג לחדש. אם כן ט"ו ט"ו מאי עבידתיה ואין ענין לחג הסוכות מחג המצות דחג המצות הוא בט"ו לחדש.

חג הסוכות הוא בכ"ג לחדש וזה הוא לכאורה קושיא עצומה לרבא ובזה נרוח לן ליישב מה שהקשתי על אביי למה לא אמר אי לאו הלכתא הוי מרבינן נשים בחיוב סוכה מכח ג"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. די"ל דקושי' הנ"ל לחצה לאביי לומר דע"כ בלא האי דרשה דט"ו ט"ו מחג המצות איכא עוד סברא לחייב נשים בסוכה.

דאי ליכא טעמא אחרינא כי אם האי דרשא דט"ו ט"ו קשה קושיית הספרא דלא לכתוב חג הסוכות שבעת ימים ברישא דקרא כנ"ל ולכך קאמר אביי דאי לאו ההלכתא למפטר נשים מסוכה. איכא עוד טעמא לחייב נשים מקרא דתשבו כעין תדורו ושפיר מתרין הספרא דאי לא הוי נאמר חג הסוכות ה"א דז' ימים של סוכות הם ז' ימים אחרוני' בחדש ומתחילין בכ"ג לחדש וסד"א דנשים חייבות בסוכה מקרא דתשבו כעין תדורו לכך צריך הלכה למפטר נשים ודו"ק: אך עדיין תסוב הקושי' לרבא דס"ל טעמא אחרינא לחייב נשים אלא מטעם דט"ו ט"ו מחג המצות.

אם כן קשה קושיית הספרא הנ"ל למה נאמר חג הסוכות הא בלא"ה ע"כ צ"ל דימי הסוכות הם הראשונים ומתחילין בט"ו בחדש דאל"כ קשה הלכתא למה לי למפטר נשים מסוכה תיפוק ליה דהוי מ"ע שהזמן גרמא כנ"ל: אמנם ראיתי במדרש ילקוט פ' אמור

רמז תרמ"ח שגורס קושיי' הספרא דלא כפירוש קרבן אהרן וכך הוא גירסת הילקוט דבר אל בני ישראל בחמשה עשר לחדש השביעי חג הסוכות שבעת ימים לה' שבעת ימים למה נאמר לפי שהוא אומר בסוכות תשבו שבעת ימים אין אנו יודעים אם זו ראשונים אם זו אחרונים ת"ל בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות זו ימים לה' הרי שבעה ראשונים ולא שבעה אחרונים עכ"ל המדרש ילקוט.

פ"ה הזית רענן שהקושיא היא על אומרו שבעת ימים. וסתם הו"ל למימר חג הסוכות לה' שהרי הוא אומר אחריו שבעת ימים תקריבו ע"ש בזית רענן ולפי זה יש חילוק בין פירוש הקרבן אהרן ובין פ"ה הילקוט דלפי פ"ה הק"א קושי' הספרא היא רק על סוכות שלא היה להכתוב לומר אלא ח זו ימים לה' ולגירסת הילקוט קושיית הספרא הוא רק על שבעת ימים.

דלא הו"ל אלא חג הסוכות לה' ולכאורה קשה דלפי גירסת הילקוט הקושיא הוא רק דלא אמר זו ימים אבל על חג הסוכות לא קשי' להספרא אם כן מאי מתרץ הספרא דסד"א זו ימים אחרונים. הא ידעי' שהוא שבעה ראשונים דהא נאמר חג הסוכות בט"ו לחדש השביעי ואי בימים אחרונים של החודש סוכה בט"ו בחדש מאי עבידתא והקושי' במק"ע דלא הי"ל לכתוב כ"א בט"ו לחדש השביעי חג הסוכות לה' ושבעת ימים למה לי דהא עיקר קושיי' הוא על שבעת ימים ולא על חג הסוכות: ונלע"ד לומר דלפי גירסת הילקוט תירוץ הספרא הוא דאי לא הוי נאמר זו ימים ה"א שבט"ו לחדש הוא חג הסוכות יום א'.

ומה שנאמר בסוף הפרשה בסוכות תשבו שבעת ימים היינו זו ימים אחרונים שבחדש. ובאמת הוי אמינא ששני פעמים איכא חיוב ישיבת סוכה.

א' בט"ו לחדש יום א'. ועוד יש חיוב ישיבת סוכה זו ימים בסוף החדש.

ולכך נאמר בתחלה הפרשה חג הסוכות זו ימים לה' ללמוד שאותן זו ימים של ישיבת סוכה הם אותן שבעה ימים של החג שהם שבעה הראשונים. כן צריכין אנו לפרש לפי גירסת הילקוט.

ולפ"ז יש לתרץ שיטת רבא דשפיר קאמר דאצטריך הלכה לפטור נשים מסוכה דסד"א דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות לחיוב. דלפי גירסת הילקוט אפילו אם לא הוי נאמר שבעת ימים והוי נאמר רק חג הסוכות לה' והוי שבעה ימים אחרונים חיוב סוכה אכתי עכ"פ יום ט"ו לחדש יש בו חיוב סוכה באותו יום.

א"כ הוי ילפינן לכה"פ מגז"ש ט"ו ט"ו סוכה ממצה לחייב נשים עכ"פ בט"ו לחדש לישב בסוכה ולכך אצטריך ההלכה לפטור נשים גם בט"ו לחדש מסוכה. והנה כ"ז לפי גיר' הילקוט אבל לפי פ"ה הקרבן אהרן נשאר קושיית התו"כ דלמה נאמר חג הסוכות הו"ל לומר רק חג לה' שבעת ימים כנ"ל וכמש"ל: אמנם אחר העיון יש לישב דגם לפי גירסת הק"א ניחא לרבא.

והוא דגם לרבא יש עוד סברא לחייב נשים בסוכה מקרא דהאזרח ואי לאו ההלכתא לפטור נשים מסוכה סד"א דחייבין דהאזרח מרבה נשים כמו ביוהכ"פ וכמו שכתב המהרש"א ותירוץ המהרש"א לא ס"ל לרבא. דהנה התוס' במס' קדושין ד' לד ע"ב)

בד"ה סד"א מקשים דל"ל במצה ההיקש דכל שישנו בבל תאכל חמץ לחייב נשים באכילת מצה ת"ל מדאיצטריך האזרח למפטר נשים מסוכה מכלל דחייבים באכילת מצה דאל"כ קרא למה לי למפטר נשים מסוכה הא בלא"ה הן פטורין משום דהוי מ"ע שהז"ג. אלא ע"כ דסד"א דנשים חייבות בסוכה הואיל וחייבין במצה. ומתרצים התוס' דה"א דהאזרח בא לחייב נשים ע"ש בתוס'.

וכל המפרשים עמדו בביאור דברי התוס' האלה. דהא לפי המסקנא בשמעתין במס' סוכה האזרח בא לחייב גרים והלכתא לפטור נשים מסוכה וא"כ קושיית התוספות במק"ע ההיקש כל שישנו לחייב נשים במצה ל"ל הא בלא"ה ידעינן דנשים חייבות במצה דאל"כ ל"ל הלכתא למפטר נשים מסוכה ת"ל דהוי מ"ע שהז"ג.

אלא ודאי אי לאו ההלכתא הו"א דחייבים מכח גז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות וא"כ ע"כ נשים חייבות במצה מדאיצטריך הלכתא לפטור נשים מסוכה. ובזה לא שייך לומר תירוצ' התוס' דה"א דהלכתא הוא לחיוב דאיך שייך טעות בהלכתא.

דהרי נאמר בפירוש לפטור נשים מסוכה. וצריכין אנו לפרש דכוונת התוס' הוא בתירוצם דאף אם נשים פטורות מאכילת מצה אפ"ה אצטריך הלכתא למפטר נשים מסוכה אף שהוא מ"ע שהז"ג מ"מ סד"א דקרא דהאזרח לאו לרבווי גרים אתי אלא לרבווי נשים שחייבין בסוכה.

לכך אתי ההלכתא למפטר נשים מסוכה כי היכי דנימא דהאזרח בא לרבות גרים וכן הוא בפ"י שם מזה מוכח דהתוס' לא ס"ל תירוצ' המהרש"א וס"ל דאי לאו הלכתא הוי מרבינן נשים לחיובא בסוכה מקרא דהאזרח וא"כ דברי הספרא בתורת כהנים אתיין לפי האמת דמקרא דהאזרח הוי מחייבין נשים בסוכה אי לאו ההלכתא.

א"כ שפיר מתרץ הספרא דצריך לכתוב חג הסוכות דלא נימא שבעת ימים אחרונים בחדש ואפ"ה צריך ההלכתא לפטור נשים מסוכה דסד"א לחייבן מכח קרא דהאזרח. דהא לרבא ע"כ צריכין לומר דאפילו בלאו טעמא דאפילו גילוי טעמא דט"ו ט"ו מחג המצות ג"כ איכא עוד מקום לטעות לחייב נשים בסוכה מכח קרא דהאזרח דסד"א דהאזרח בא לרבווי נשים כדמוכח מתוס' דקדושין הנ"ל: אבל לפ"ז אם דחינן לתירוצ' המהרש"א נשאר קושיי' המהרש"א למה נקט רבא דסד"א לחייב נשים בסוכה מכח גז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות, ושביק להאי טעמא דסד"א לחייב משום דהוי מרבינן נשים מקרא דהאזרח.

דהא רבא ע"כ ס"ל דבלאו גז"ש דט"ו ט"ו יש מקום לחייב נשים מכח קרא דהאזרח, וצריכין אנו לומר דרבא נקט הסד"א לחייב נשים מכח ט"ו ט"ו הוא בדרך את"ל שמשמעות האזרח הוא רק למעוטא אפ"ה איכא מקום לטעות לחייב נשים מגז"ש דט"ו ט"ו. אבל לפי האמת דחזינן גבי יוהכ"פ האזרח בא לרבות.

שפיר הוי סד"א לחייב נשים בסוכה ג"כ מכח האזרח. ודברי התורת כהנים הם לפי האמת כנ"ל: אך לפ"ז קשה דאיך קאמר רבא דסד"א ט"ו ט"ו מחג המצות אף אי ליכא משמעות האזרח לרבווי.

א"כ לאיזה צורך נכתב כלל האזרח גבי סוכה ומה בא למעוטי וזה הוא קושיי' הריטב"א. וע"ז מביא לתרץ בשם הרמב"ן דלפי האי את"ל דקאמר רבא הוי דרשינן האזרח למעט מי שאינו כאזרח רענן.

וכל זה הוא לפי הדרך את"ל דקאמר רבא. אבל לפי האמת דחזינן דהאזרח בא לרבות וחזינן שמשמעות האזרח הוא לרבות גבי יוהכ"פ שפיר מתרץ הש"ס דגם בסוכה דרשינן משמעות האזרח לרבות והיינו לרבות גרים.

והוא כיון דליכא למימר בסוכה לרבות נשים מכח ההלכתא. עכ"פ בא הרבויי' לגרים ועדיפא לן לפי המסקנא להשוות קרא דאזרח הנאמר גבי סוכה להנאמר גבי יוהכ"פ.

ושניהם באים לרבות ביוהכ"פ בא לרבות נשים. ובסוכה בא לרבות גרים ודו"ק: שם רבא אמר איצטריך סד"א נילף ט"ו ט"ו מחג המצות וכו' והנה קשיא לדעת רש"י דהא דאמרין אין דנין ק"ו מהלכה ולא דוקא ק"ו אלא כולהו י"ג מדות לא ניתנו לדון מהלכה וכמבואר בדברי רש"י במס' שבת (דף קל"ב ע"א) ד"ה עקיבא עצם כשעורה וכו' דמסיים רש"י דלא ניתנה תורה שבע"פ לדרוש בי"ג מדות.

וא"כ קשה למה לי דכתב רחמנא כל גבי חמץ לרבות נשים ואתחייבו במצה מהיקש דכל שישנו וכו' ואיצטריך הלכתא בסוכה למפטרניהו לא נכתב רבוי גבי חמץ וממילא חייבי' בחמץ שהרי חמץ הוא מעונשין ונפקא מדרב יהודה אמר רב שהשוה אשה לאיש לכל עונשין. ובמצה הוה ליה למיהב הלכתא שחייבין ואז ממילא בסוכה פטורים מצד מ"ע שהז"ג ואי דלא נילף ג"ש חמשה עשר מצה הרי במצה גופה נשים הלכתא נינהו ואין דנין גז"ש מהלכה.

ואין לומר דאכתי הוה איצטריך הלכתא בסוכה דלא נימא דה"א אתי לרבות נשים וכמו"ש התוס' כיוצא בזה במס' קידושין (דף ל"ד ע"ב) בד"ה סד"א וכו' וכמוש"ל. זה אינו דעל כרחך האזרח לגרים אתי ולא לרבויי נשים דאי לרבויי נשים א"כ הלכתא במצה ל"ל לחייב נשים הא ממילא נלפינהו ט"ו ט"ו מחג הסוכות מג"ש אלא ודאי מדאיצטריך הלכתא במצה מכלל דהאזרח לאו לנשים אתי: ונלע"ד דהנה כבר הבאתי לעיל גי' הילקוט שבעת ימים למה נאמר דהקושיא היא על אומרו שבעת ימים והא דכתיב בחמשה עשר וכו' פי' שבט"ו חג הסוכות יום אחד ולכך כתיב כאן שבעת ימים שחג הסוכות הזה שהתחלתו בט"ו נמשך שבעת ימים.

אלא דאכתי קשה ודלמא אכתי שבעת ימים שבסוף הפרשה היינו ז' אחרונים וצוה הכתוב לישב בסוכות ז' ימים ראשונים וז' ימים אחרונים אלא דקשה דהנך תרי זימני שבעת ימים רדיפי נינהו זה אחר זה בלי הפסק שהרי וחגותם שבעת ימים היינו ז' ימי חג הסוכות כדדרשינן במס' חגיגה (דף ט' ע"א) דתחוגו אותו לרבות שמיני אבל פשטי' דוחגותם שבעת ימים היינו שבעת ימי החג וא"כ אם בסוכות תשבו שאחריו היינו אחר אותן שבעת ימים א"כ סמיכי נינהו ז' ראשונים ואחרונים ולמה פלגינהו והוה ליה למכתב בסוכות תשבו י"ד יום או בריש הפרשה סוכות י"ד ימים.

אלא ודאי דגם בסוכות תשבו שבסוף הפרשה היינו אותן שבעה ראשונים עצמם: אלא דאכתי איכא למימר לעולם י"ד נינהו והא דפלגינהו בתרתי שבעה ושבעה מסוכות היינו

לפי שחילוקים בדיניהו שבאחרונים נאמר אזרח לחייב נשים ובראשונים לא נאמר אזרח וממילא נשים פטירי ואם כן הם חלוקים בדינם ולכך לא כללינהו יחד אלא דזה אינו שהרי הלכתא מסיני למפטרינהו.

והא ליכא למימר דהלכתא היינו לראשונים והאזרחלחייבינהו באחרונים דעל כרחך ההלכתא היתה מפורש שפטירי לגמרי בכל אופן חג הסוכות דהא קשה לאביי דאמר איצטריך הלכתא דלא נימא תשבו כעין תדורו א"כ הי' סלקא דעתך למחייבינהו בכל שבעה ואתי הלכתא למפטרינהו. ואכתי ילילה הראשון נחייבינהו מג"ש דהא גם לאביי איתייהב הך גז"ש דאל"כ מנ"ל דלילה הראשון חובה.

בשלמא לרבא לא קשיא שהרי לא איצטריך ההלכתא אלא לאפוקי מגז"ש אבל לאביי קשה. ולא עוד אלא אפילו לרבא קשיא לפי מה שכתבו התוס' בקידושין (דף לד ע"ב) ד"ה סד"א דאפילו אי לא הוה מחייבי נשים במצה אכתי איצטריך הלכתא למפטרינהו דלא נימא האזרח לחייבינהו ועל דרך שפירשתי אני דברי התוס' במס' קידושין (דף ל"ד) עיין שם בדברי וא"כ הלכתא למפטרינהו בכל ימי החג וגז"ש לחייבינהו בליל ראשון.

אלא ודאי שמפורש ניתנה ההלכה למשה מסיני דפטירי מסוכה בכל עת סוכה: וכל זה השתא דאתייהב הלכתא אבל אם הי' נותן הלכה בחג המצות לחייב נשים ולא היה נותן בחג הסוכות שום הלכתא הוה אמינא דחג הסוכות הוא שבעה ושבעה כפולים ראשונים ואחרונים ולא כללינהו משום דבראשונים נשים פטירי ככל מ"ע שהז"ג ובאחרונים רבינהו מהאזרח ואעפ"כ איצטריך הלכתא בחג המצות לחייבינהו משום דאין שום ענין גז"ש מצות מסוכות רק מחמשה עשר אבל ז' אחרונים אינם בחמשה עשר כלל וליכא גז"ש.

ולכך איצטריך הלכתא בסוכות למפטרינהו ודו"ק: עוד נלע"ד לתרץ בדרך אחר על פי מה דאמר שם בקידושין דלא ילפינן להיפך כל התורה לחייב נשים במ"ע שהז"ג ממצה והקהל משום דהוה ב' כתובים ומסיק דהיינו נכתוב מצה ולא נכתוב הקהל ואנא אמינא ומה טפלי חייבי נשים לא כ"ש. ועיין שם בתוס' ד"ה ואנא אמינא דהך ק"ו מטפלי היינו ממצה דנשי חייבי וטפלי פטירי ע"ש ואי לא הוה במצה חיוב לנשים רק מהלכה א"כ איצטריך בהקהל לחייב נשים שהרי אין דנין ק"ו מהלכה ואז הוה מחייבינן נשי בכל מ"ע שהז"ג אבל למאן דיליף התם בקידושין כל התורה מתפילין כפפונאי נסתר תירוץ זה וצריך התירוץ הראשון ודו"ק: דף כט ע"א בשביל ד' דברים פרש"י ירח וכוכבים על כותבי פלסתר ועל מעידי עדי שקר ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל ועל קוצצי אילנות טובות.

הנה ביום הגדול שהוא ר"ה חיל ורעדה יאחזון ובפרט הירא מעבירות שבידו ובודאי כל אחד חוזר בתשובה אבל איך אפשר לשוב בזמן קצר על גודל הפשעים שלא יספיקו כל ימות עולם לתשובה שמגיע לפי תשובת המשקל ורחמנא לבא בעי לקיים מיום אשר נתת אל לבך והנה אם אחר יוה"כ זה חוזר וניער למעשים הראשונים והרי עיקר התשובה עזיבת החטא נמצא למפרע לא עשה תשובה כלל שתשובה בפועל לא עשה ולא סיגף במשקל והי' רק מקצת תשובה יעזוב רשע דרכו אבל כשמתגלה בהתשובה

שגם זה לא עזב אין כאן תשובה כלל אך אם אולי יוסיף עצמו על הראשונות במשקל אבל בסוף השנה יבואו חשבון הימים ונמצא בלי תשובה מעשית ולא תשובה רצונית דהיינו לעזוב דרכו ואז למפרע בריש שנה העבר לא שב בתשובה כלל ונתוספו עונות הראשונים וזה אפשר הפך רשעים שהקב"ה מהפך במעשיהם שאחר ששב לקיאו מעורר גם הראשונות ונמצא אחרונים עולים בכף מאזנים קודם לראשונים.

וזה כוונת הפסוק הוי אריאל אריאל קרית חרה דוד ספו שנה על שנה חגים ינקפו, פרש"י ספו שנה על שנה תמיד עונותיכם. ולדידי ניחא שבסוף השנה בלי תשובה נתוספו גם של שנה שעברה שכבר ניתנו למחול על התשובה: והנה כל מעשיך בספר נכתבים ובר"ה כל עיקר שזה שב בתשובה הקב"ה כותבו בספר בעלי תשובה ואולי הוא עצמו כותב כי ביד כל אדם יחתום וכאשר זה חוזר ראשונות וגם תשובת המשקל לא עשה נמצא זייף ספרו שנכתב בזיוף שנתגלה שלא עשה תשובה ואין לך כותב פלסטר יותר מזה.

והנביא כארי שאג הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד שכלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה והלואי שהי' תוחלתנו אפילו לתשובה מוראה בר"ה מאימת יום הדין אשר ספרי מתי' פתוחי' אבל אם ספו שנה על שנה וגם תשובה זו פלסטר היתה א"כ אין תוחלת ומה יהי' בסופך אריאל חגים ינקפו רש"י פירש שהחגים יכרתו ויכלה שר"ה נקרא חג תקעו וכו' ליום חגנו אבל יום הכיפורים נקרא שבת ולא או והנה הקב"ה מחכה לו לתשובה פן יהרהר בתשובה אבל כיון שספו שנה וניכר שתשובתו לאו כלום שוב אין ממתין לו עד יום הכיפורים כי אם חגים בחגים עצמם בכל ר"ה ינקפו לשון כריתה שיכרתו ימיו ח"ו: מעידי עדי שקר הנה אנחנו בכל יום אפילו היותר רשע עכ"פ קורא ק"ש שמע ישראל וגו' ואם רשעו נגד פניו עד שהוסר צלם אלהים הנשאר בפניו איך יתייחד עליו השם להיות נקרא אלהינו ולכן הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר כי ע"י התפילין נאמר כי שם ד' נקרא עליך: מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל: הנה ארבע גליות גלינו וזה האחרון הכביד כי לכלהו היה קץ קבוע אבל הגלות הרביעי כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ופורקנא הוא בידינו בכל היום אם בקולו תשמעו ולכן כל דור שלא נבנה בה"מ בימיו כאלו נחרב בימיו דחשוב כאלו אנחנו בעונותינו החרבנוהו וארבע גליות המה רמוזים בארבע חיות שראה דניאל וארו חיוה רביעי' דחילה ואמתנו ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה וכן בחלומו של נבוכדנצר ראה מלכות רביעית שעתה נתפשטה בכל ארץ ישראל שפחה כי תירש גבירתה אנחנו מאריכין קיצה ואנחנו בעו"ה גורמי לגדל בהמה דקה בארץ ישראל פרק שלישי דף כ"י ע"ב גמרא קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני כו' תוס' ד"ה קא פסיק משמע דדייקי מתני' סתם כו' תימא הא אמרינן לקמן דר' חסדא מטביל בי' כו' כתב המהרש"א אע"ג דשמואל מכשיר בשמעתין ביו"ט ע"כ לא חש להא דפסק ותני לא ניחא להו למימר דגם ר"ח לא חש ליה כיון דסתמא דתלמודא קא דייק ליה ור"י ור"א נמי הוצרכו משום הכי למימר משום טעם דמצוה הב"ע עכ"ל המהרש"א ע"ש.

והנה באמת צריך ביאור דאיך קא דייק סתם גמרא להקשות קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני דמשמע שהדבר פשוט למימר ולדייק כך. והרי באמת ר' יצחק

ב"נ אמר שמואל לא קא דייק כן ומוקי מתניתין רק ביו"ט ראשון ולא חשו להך קא פסיק ותני.

ונראה ליישב דבודאי הך דיוקי דקא פסיק ותני הוא דייק אלים לאוקמי מתניתין ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני אמנם לשמואל ליכא הך דיוקא ודבר זה תלי בפלוגתא אי שייך הך דיוקא אי לא. ומתחלה נקדים ליישב קושי' המהרש"א שהקשה לקמן בתוס' ד"ה משום דהוי מצוה הב"ע וכו' שהתוספות מקשים בסוה"ד ומיהו תימא בפ' כל שעה דתני' אין יוצא במצה של טבל וכו' כתב המהרש"א וצ"ע דהא לעיל בפ' הישן (דף ט' ע"א בתוס' ד"ה האי למעוטי וכו') מקשים התוס' לרבנן דשאלה כשר וגזולה פסול מדכתיב לך בסוכה ולמה לי קרא לסוכה גזולה תיפוק ליה משום מצוה הב"ע ומתרצים שם דמשום מצוה הב"ע הוא רק פסול מדרבנן.

וא"כ ממנ"פ אי ניחא להתוס' בתירוצם דמצוה הב"ע הוא רק מדרבנן א"כ גם ממצה של טבל לא קשה. ואי לא ניחא להו בהך תירוצם א' כ אדמקשה ממצה של טבל יותר היה להם להקשות מסוכה גזולה דלמה לי קרא דלך ת"ל דהוי מצוה הב"ע ע"ש במהרש"א ונראה לי לומר דלעיל בסוגי' שפיר שייך לתרץ דמצוה הב"ע הוי רק מדרבנן.

אבל הכא אליבא דר' יוחנן לא שייך הך תירוץ ושפיר קשה להו ממצה של טבל. אמנם אפ"ה מכונה גזולה לא קשה להו בסוגי' דהכא דהנה התוס' בד"ה מתוך כתבו לשמואל דדוקא במצוה שהיא מדרבנן לא חייש אמלוההב"ע ויו"ט שני הוא מדרבנן אבל במצוה שהיא מדאורייתא גם שמואל חייש למצוה הב"ע: והנה לכאורה ביאור אי חייש שמואל במצוה דאורייתא למהב"ע למה לא נימא גם במצות דרבנן כל מה דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ואף במצוה שהיא מדרבנן לחוש למצוה הב"ע.

ואף שיש כמה פסולים בד' מינים שהם רק ביו"ט ראשון ולא ביו"ט שני כמ"ש הרמב"ם בפ"ח מה' לולב וכמו שמבואר ברמב"ן ובר"ן בשמעתיך ולא אמרינן בי' כל מה דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון היינו הואיל והנך פסולין דממעטינן בקרא כתיב בי' מיעוט ביום הראשון. אבל ביו"ט שני כשר אף בדבר שהוא מדאורייתא כגון במקדש שכל ז' הוא דאורייתא ואפ"ה כשרים המומים ההם.

ותקינן רבנן בגבולין כמו שהוא במקדש בשאר ימי החג. אבל בדין מצוה הב"ע שהיא כלל בכל מצות דאורייתא למה לא נימא בי' דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון (ועיי' בספר שאגת ארי' דג"כ עמד בזה בסי' צ"ט) ובאיזה סברא פליגי הכא ר' יוחנן ושמואל.

ונראה לומר דר"י ושמואל פליגי אי הך מלתא מצוה הב"ע הוא מדין תורה או מדין דרבנן. דר' יוחנן סובר דמצוה הב"ע הוא מדין תורה.

וראי' לזה דר' יוחנן סובר כן דהא כיון דר"י מביא ראי' למצוה הב"ע מקרא דוהבאתם את הגזול ואת הפסח למאי צריך להביא עוד להך אידך דרשב"י כי אני ה' אוהב משפט וכו' עם המשל למלך בו"ד כו' ומאי חסר ליה בהך דרשב"י דוהבאתם את הגזול כו' דג"כ שמעינן מיני' דין דמצוה הב"ע עד שצריך להביא עוד ראי' עם המשל (ועיי' במוהר"מ

לובלין שהקשה בזה) אבל יש לומר דמהך קרא דוהבאתם את הגזול וכו' שהוא פסוק במלאכי עדיין לא מוכח דמצוה הב"ע הוא מדאורייתא דהך קרא הוא מדברי קבלה.

ולכך מביא ר"י גם לאידך דרשב"י כי אני ה' אוהב משפט וכו' והמשל למלך בו"ד כו' א"כ ע"י המשל מוכח שהיא סברא חיצונה דאינו יוצא במצוה הב"ע. וכיון שהוא סברא ממילא הוא זה דין תורה דמדאורייתא אמרינן פסול מצוה הב"ע ומעתה בזה פליגי דר' יוחנן סובר דמדאורייתא אמרינן דמצוה הב"ע אינו יוצא בו.

ולכך סובר דגם ביו"ט שני אף שהוא מדרבנן אינו יוצא במצוה הב"ע דכל מה דתיקון רבנן כעין דאורייתא. אבל שמואל סובר דגוף מצוה הב"ע הוא רק מדרבנן.

ולכך סובר דדוקא במצות דאורייתא שייך לפסול מצוה הב"ע. אבל במצוה שגוף המצוה הוא רק דרבנן לא אמרינן בי' מצוה הב"ע.

דהוי תרי דרבנן ולכך מוקי מתניתין רק ביו"ט ראשון אבל לא ביו"ט שני שהוא רק מדרבנן. דתרי דרבנן לא אמרינן: והנה לעיל בסוגיא (דף ט ע"א) דמתרץ הגמ' לבית הלל דחג הסוכות תעשה לך אתי למעוטי גזולה השקלי וטרי' קאי רק לשמואל הואיל וקושי' הגמ' לב"ה הוא מהך דשמואל דפוסל מן הסיסין לציצית משום דבעינן טווי לשמה ואף שרש"י לעיל בד"ה אלמא כתב דלא גרסינן ליה דגם מרב פריך דבעי עשי' לשמה.

הנה רש"י ז"ל כתב זה לשיטתו דמפרש להך דרב דעשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדין משום דבעי עשי' לשמה (ועיי' במס' מנחות דף מ"ב ע"ב בתוס' ד"ה הקוצים) אמנם הרמב"ם מפרש הך דרב דעשאה מן הקוצים ומן הנימין ומן הגרדין לא משום דבעי עשי' לשמה. אלא משום ביזוי מצוה.

ואינו מפרש כפרש"י כמ"ש הכסף משנה בפ"א מהלכות ציצית הלכה י"א ובב"י או"ח ובשו"ע או"ח סי' י"א ע"ש ועיין בבעל המאור. וא"כ לפירוש הרמב"ם לא מוכח מהך דרב כלל דבעי עשי' לשמה גבי ציצית וע"כ קושיי' הגמ' היא רק מהך דשמואל דאף מן הסיסין.

וא"כ להרמב"ם שפיר גרסינן אלמא. ובאמת הקושי' לב"ה הוא רק משמואל.

ולפ"ז מה דמסיק הגמ' על הך קושי' דלך דסוכה אתי למעוטי גזולה הוא אליבא דשמואל. ושפיר מתרצים התוס' שם דצריך קרא למעט סוכה גזולה.

דאי משום מצוה הב"ע הוא רק מדרבנן והיינו שמואל לשיטתו דסובר הכא בפ' לולב הגזול דמתניתין מיירי רק ביו"ט ראשון ולא ביו"ט שני ע"כ סובר דהך דמצוה הב"ע הוא רק מדרבנן. אבל הכא קאי התוס' לר' יוחנן שפיר מקשים התוס' ממצה של טבל ל"ל קרא ת"ל דהוי מלוה הב"ע ואין לתרץ לר"י דמצוה הב"ע הוא רק מדרבנן דהא ר"י ע"כ סבר דהוי מדאורייתא כנ"ל ושפיר קשה ליה ממצה של טבל אמנם מסוכה גזולה לא מצי למפרך הכא לר' יוחנן דיש לומר דר' יוחנן דגבי ציצית לא בעי עשי' לשמה.

דהא במס' מנחות שם מוקי ליה בפלוגתא דתנאי דציפן זהב (ועייין בבעל המאור ובמלחמת להרמב"ן ז"ל שהאריכו מאד בפירוש דברי הגמ') דפליגי תנאי אי בעי עשי'

לשמה. וא"כ יש לומר דלר"י לא בעי עשי' לשמה ובאמת לא צריך למעט סוכה גזולה מקרא דלך.

ואין להקשות אכתי האי לך לר' יוחנן דגבי סוכה למה ליה אליבא דבית הלל. דיש לומר דבאמת לא דריש האי לך: ולא אתי כלל לדרשא.

דהא ע"כ צריך לומר דהך דרשא דלך דכתיב גבי סוכה דאמרינן שבא למעט גזולה רק אליבא דשמואל צריך לומר כן דהואיל והוא בעי בציצית טו' לשמה משום דכתיב לך גבי ציצית. א"כ כיון דדריש לך גם בסוכה צ"ל דאתי לדרשא.

אבל מי שסובר בציצית דלא בעי עשי' לשמה ולא דריש לך. גם גבי סוכה לא דריש לך למעט גזולה.

דאם לא כן קשה למה פריך הגמ' ובית הלל לית ליה דר"י אמר רב אמאי לא פריך בפשוט לב"ה האי לך דכתיב גבי סוכה מה עביד ליה. דהא אכתי לא אסיק אדעת' דאתי למעט גזולה דאי אסיק אדעת' למימר דאתי למעט גזולה א"כ גם מרב יהודה אמר רב לא פריך.

ודוחק לומר דהגמ' ידע דהאי לך גבי סוכה איכא למדרש למעט גזולה ולכך פריך מציצית דמנ"ל דבעי עשי' לשמה דלמא גם בציצית אתי האי לך למעט גזולה ולא ידע מהך דרשא דועשו להם משלהם. וזה דוחק דאין השקלי' וטרי' בסוגי' מורה כן.

ועוד דהא ע"כ למאן דלא בעי בציצית ותפילין עשי' לשמה ע"כ האי לך דכתיב גבי ציצית מיותר הוא דלמעט גזל לא צריך דהא אליבא דאמת ממועט גזל מועשו להם משלהם כמו שמסיק בגמ'. וא"כ לך דכתיב גבי ציצית מאי עביד ליה.

וע"כ צ"ל דלא דרש לך. א"כ גם גבי סוכה יש לומר דלא דריש.

ורק אליבא דשמואל צריכין לומר דלך גבי סוכה אתי למעט גזולה. אבל לר"י לא קשה למה לי לך גבי סוכה למעט גזולה ת"ל דהוי מצוה הב"ע דיש לתרץ ולומר דבאמת לר' יוחנן לא דריש הך לך למעט סוכה גזולה (וכן לעיל בדף כ"ז ע"ב דקאמר נמי הגמרא ורבנן האי לך מאי עביד ליה למעוטי גזולה ולא קאמר דלא דרשי לך היינו ג"כ לשמואל דדרש לך גבי ציצית.

א"כ גם בסוכה לדרשא קא אתי'. אבל למאן דלא בעי בציצית טו' לשמה ולא דרש לך כלל, גם בסוכה לא דריש ליה) ולכך לא מקשים התוס' הכא כלל לר"י מסוכה רק ממצה של טבל דמפורש שם בברייתא דממעטינן מצה של טבל מקרא דלא תאכל חמץ מי שיש משום בל תאכל חמץ ולא משום בל תאכל טבל.

וע"ז שפיר מקשים התוס' הכא לר"י למה לי קרא לזה ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה. ולר"י ליכא לתרץ דמשום מצוה הב"ע לא הוי אלא מדרבנן כמו שמתרצים התוס' לעיל אליבא דשמואל דהא ר"י ע"כ סובר דמצוה הב"ע הוא מה"ת כנ"ל "ל ומתורץ קושי' המהרש"א על התוס' ודו"ק: אך לפ"ז לא מקשים התוס' לעיל מידי דמקשים למה באשירה טעמא דכתותי מכתת שיעוריה ת"ל דהוי מצוה הב"ע ולפי דברי הנ"ל לא קשה מידי דהא מה דמסיק הגמ' לקמן (דף ל"א ע"ב) באשרה דמשה משום כתותי מכתת

שיעוריה זה הוצרך הגמ' לתרץ רק אליבא דרבא דאמר של ע"ז לא יטול ואם נטל כשר ופריך מאשרה דתני' אפילו בדיעבד פסול ומתרץ באשרה דמשה דכתותי מכתת שיעוריה ולרבא לשיטתו בודאי צריך לתת טעם משום כתותי מכתת שיעוריה דלא סגי בטעמא דמצוה הב"ע דהא רבא מתרץ הכא בסוגיא אליבא דשמואל לעולם ביו"ט ראשון ולא מבעי קאמר וכו' וע"כ סובר רבא כשמואל דמוקי מתניתין ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני כשר גזול ולית ליה מצוה הב"ע במצוה דרבנן.

ולפי מ"ש טעם הדבר הואיל ועיקר מצוה הב"ע הוא רק מדרבנן וא"כ לרבא לשיטתו צריך הגמ' לומר משום כתותי מכתת שיעוריה דמשום מצוה הב"ע הוא רק מדרבנן. אבל לר"י שהיא מדאורייתא באמת לא צריך לטעמא דכתותי מכתת שיעורי' אלא משום מצוה הב"ע ולא מקשים התוס' מידי.

אמנם יש לומר דשפיר מקשים התוס' דהרי גם לר"י ע"כ צ"ל באשרה דמשה ומשום כתותי מכתת שיעוריה. דהא הגמ' הוכיח זה לקמן וקאמר דיקא נמי דקתני דומי' דעיר הנדחת.

וא"כ אף בלי רבא מפשטא דמתניתין מוכח דמיירי באשרה דמשה. ושפיר קשה קושי' התוס' תיפוק ליה משום מצוה הב"ע: אך אחר העיון יש לומר דהך דיקא נמי הוא רק לרבא ולא לר' יוחנן דהא עיקר דיקא נמי דקאמר הגמ' הוא הפי' דהדיוק הוא מדקתני של אשרה ושל עיר הנדחת בהדדי וקא מפסיק במתניתין למיתני מילי מילי דתני לולב הגזול ויבש פסול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול.

ולמה פסקו לשני בבות ולא תני בהדדי לולב הגזול והיבש ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול. דבשלמא הסיפא דנקטם ראשו ונפרצו עליו כו' צריך להפסיק הואיל והנך דסיפא לא שייך בכלל הד' מינין דהא באתרוג לא שייך נקטם ראשו ונפרצו עליו שאינו שייך אלא בלולב והדס וערבה.

אבל גזול ויבש ואשרה ועיר הנדחת שייך בכל ד' מינים אף באתרוג. לא הוי צריך התנא דמתניתין להפסיק והוה יכול לכוללם בבבא אחת.

אלא ע"כ מדפסק ליה להך אשרה ועיר הנדחת בבבא בפני עצמה ע"כ בא התנא להראות דחד טעם אית להו ובתרווייהו הוא הטעם משום כתותי מכתת שיעורי' ומיירי באשרה דמשה. כן הוא הפי' דדיקא נמי דקאמר הגמ'.

ומעתה אני אומר דהך דיוקא הוא רק לרבא דהואיל ורבא לשיטתו דסובר דגזול פסול רק ביו"ט ראשון ולא ביו"ט שני שפיר יש לדייק אמאי לא תני כלל הד' מינין בחד בבא דכמו דתני גזול ויבש בחד בבא אף שיבש פסול כל שבעה (לרוב הפוסקים וכמו שמבואר בירושלמי דקאמר לא המתים יהללו יה ועיין בר"ן) וגזול אינו פסול אלא ביו"ט ראשון.

ואפ"ה כוללם התנא דמתניתין בחדא א"כ הו"ל לכייל כל הרישא בחד בבא והו"ל "ל למתני לולב הגזול והיבש ואשרה ושל עיר הנדחת פסול. אלא דפסקו ליה לאשרה ועיר הנדחת בפני עצמו להראות דחד טעמא אית להו משום כתותי מכתת שיעוריה.

וכ"ז הוא לרבא אבל לר' יוחנן יש לומר דאשרה פסול משום דהוי מצוה הב"ע. ואין לדייק דלמה לא כלל כל הרישא בחד בבא.

דיש לומר דלכך פסק ותני לולב הגזול ויבש פסול בפני עצמו להראות דגזול דומי' דיבש דפסול כל שבעה. ולא פסק ליה בשביל אשרה ועיר הנדחת.

אלא בשביל גזל ויבש לאשמעינן דגזול דומי' דיבש. וא"כ כיון דלר"י ליכא הך דיוק דאשרה דומי' דעיר הנדחת שפיר יש לומר דטעמא דאשרה הוא משום מצוה הב"ע ולא מוקי ליה כלל באשרה דמשה ומתורץ קושי' התוס' ומעתה יש לפרש מאי דפריך מתחלה קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני.

אין הפירוש כמו שפירש רש"י ותוס' הואיל ותני פסול סתם קא דייק ליה אלא הפי' הוא קא פסיק ותני היינו הואיל והתנא פסיק ותני לשני בבות (ולשון פסיק הוא כמו פסיק רישא דנפסק הדבר לשתיים ותני גזול ויבש בפני עצמו ואשרה ועיר הנדחת בפני עצמו ולא תני בחד בבא. ע"כ משום דאתי להראות דגזול דומי' דיבש ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני.

ופריך בשלמא יבש כו'. אלא גזול ביו"ט שני אמאי לא והמקשן לא אסיק אדעת' עדיין מהך דאשרה דאיירי באשרה דמשה והוא דומי' דעיר הנדחת.

ומתורץ ר"י דפסול ביו"ט שני משום מצוה הב"ע. אבל ר"י ב"נ אמר שמואל סובר דלא שנו אלא ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני כשר ומה שפסק לשני בבות לאו להראות דגזול דומי' דיבש אלא להראות דאשרה דומי' דעיר הנדחת כרבא לקמן ומתורץ הקושי' שהתחלנו ודוק היטב: דף ל ע"ב וקרקע אינה נגזלת.

פרש"י כלומר אינה קנוי' כו' וקסבר יאוש גרידא לא קני אבל יאוש ושינוי רשות קני. ואי נמי קני מצוה הבאה בעבירה הוא וכו'.

הנה לרש"י אף דקנה מצוה הבאה בעבירה הוא. וא"כ לפירוש ראשון דיאוש לא קני א"כ מה בכך שעם שינוי רשות קני אכתי מצוה הבאה בעבירה הוא.

אלא ודאי דלאחרים לא הוי מצוה הבאה בעבירה וזה כוונת המג"א בסי' תרמ"ט ס"ק ג'. ועיין במהרש"א מ"ש כאן בדברי רש"י ולפי מ"ש אף לדברי המהרש"א נשאר הוכחת המג"א על נכון: גמרא ולקנינהו בשינוי מעשה עיין מג"א סי' תרמ"ט ס"ק ב' ודבריו צ"ע שהרי פריך כאן ולקנינהו בשינוי מעשה ונראה דהמקשה היה יודע דבחד לחוד עם יאוש דהיינו או שינוי השם עם יאוש או שינוי מעשה עם יאוש אף דיוצא בו מ"מ אינו מברך אלא דבדאיכא עם יאוש עוד תרתי דהיינו שינוי מעשה ושינוי השם אף שא' מהם אינו שינוי גמור כגון שינוי מעשה החוזר לברייתו מ"מ מצטרף עם שינוי השם לברך עליו.

ומתחלה כשהקשה ונקנינהו בשינוי מעשה הי' כוונתו בצרוף שינוי השם. וידע המקשה שאין זה שינוי מעשה גמור כיון שחוזר לברייתו אלא דעיקר קושיא שלו דעכ"פ מהני לשינוי השם שהי' סבור שהוא שינוי השם ממש ולא ידע דמעיקרא נמי לאסא קרו הושענא.

והתרצן הי' סבור שהמקשה יודע שאין זה שינוי שם גמור אלא שמקשה שהרי יש כאן שינוי מעשה הקונה ויצטרף שינוי השם אף שאינו שינוי השם גמור דגם מעיקרא קרו קצת אינשי לאסא הושענא. וע"י זה יברך עליו.

ותירץ לו שאין זה שינוי מעשה הקונה קנין גמור משום דהוא חוזר לברייתו וחוזר ואמר שגם הוא ידע שאין זה שינוי גמור אבל קושייתו היה דלקנינהו בשינוי השם. שזה הי' אצלו שינוי גמור.

ושינוי מעשה שזכר בקושייתו היינו לצרף לברך. ועל זה משני ליה שגם שינוי השם אין כאן שינוי גמור.

דמעיקרא ג"כ הושענא קרו ליה: דף ל"א ע"ב גמרא מ"ד הואיל ואמר ר' יהודה וכו' הנה התוס' הקשו דלרבנן כ"ש דאיכא למימר האי לחודא. וסוף דברי התוס' דאפילו לר"י קאמר.

ואין משמעות הלשון בגמרא כן ונראה משום דאיכא להקשות בברייתא לא מצא אתרוג לא יביא לא פרוש ולא רמון מדוע נקט דוקא אתרוג והיה ליה למימר לא מצא א' מד' מינין לא יביא מין אחר תחתיו. וצריך לומר דמה דקאמר דאתי למיסרך היינו שיסבור שגם זה מן המצוה אבל לא יסבור שדי בזה לחוד שהרי רואה שאינו מברך אלא שיסבור שגם זה מן המצוה.

ולכשיהי' לו אתרוג יביא גם פריש ועובר על בל תוסיף וא"כ לא מבעי שאר המינין שכולם באגוד פשיטא שעובר על בל תוסיף. אלא אפילו אתרוג שאינו מן האגודה והוי אמינא האי לחודי' וליכא סרך בל תוסיף.

קמ"ל דאפ"ה איכא סרך בל תוסיף. וא"כ כבר מוכח דאפילו בהאי לחודי' איכא בל תוסיף.

וא"כ ממילא בשאר המינים לרבנן. וא"כ ל"ל לרישא.

אלא ודאי דרישא קמ"ל אפילו דכולם באגוד והאי חוץ לאגוד אפ"ה איכא בל תוסיף. אלא דאיכא למימר מסיפא אין ראי' דבאמת מה שחוץ לאגוד ליכא בל תוסיף וסיפא החשש משום הרואה שיסבור שיברך עליו שלא ידע הרואה שזה אינו מברך עליו ואתי למסרך ולברך עליו וג"כ אמרינן לא מבעי שאר המינין שיש חשש בל תוסיף אלא אפילו אתרוג שחוץ לאגוד ליכא בל תוסיף.

אפ"ה חיישינן דאתי למסרך ולברך אלא דא"כ קשה ניתני שלא יביא אתרוג פסול. בשלמא אם החשש משום בל תוסיף ואתרוג פסול עם כשר מין א' הוא ובמה שמוסיף על מינו אפילו מהפסול ליכא בל תוסיף.

וכמו שהתירו להוסיף אפילו הדס שוטה אם הוא מינו אלא דאם נימא דכל הפסולין מברך בשעת הדחק אין זה חשש: ואולי זהו כוונת התוס' שהוכיחו לברך על אתרוג פסול מדנקט פריש. וקשה הלא פריש אפילו בלי ברכה אסור מדנקט חשש סירכא.

ואי בברכה תיפוק ליה משום ברכה לבטלה. וא"כ די שנידוק דאתרוג פסול מותר בלי ברכה.

אלא התוס' סברי דהיכא דחיישינן כאן משום סירכא גם באתרוג פסול ניחוש לחשש ברכה לבטלה אלא ודאי דבאמת מותר לברך ואפשר שתחלת דברי התוס' עד גמר דבריהם שכתבו שיש לדחות חלוקים בסברת התוס' דכאן ובסנהדרין דכאן סברי התוס' דגם לרבנן איכא בל תוסיף דאורייתא ולא אמרן דהאי לחודי' קאי אלא לענין שיצא ידי מצוה ובסנהדרין סברי התוס' דגם בל תוסיף ליכא אלא מדרבנן.

ותחלת דבריהתוס' אזלי לסברתם בסנהדרין וא"כ ליכא למימר שהחשש משום בל תוסיף דהרי אין כאן איסור דאורייתא והוה גזירה לגזירה וא"כ החשש משום ברכה ומדוע לא חיישינן גם באתרוג פסול, אלא ודאי באמת רשאי לברך, ויש לדחות שסובר כשיטת התוס' כאן ובל תוסיף דאורייתא וא"כ איכא למימר החשש משום בל תוסיף ואתרוג פסול שהוא.

מינו ליכא בל תוסיף ושלא כדעת הרמב"ם. אבל אם נימא כדעת הרמב"ם וגם במינו עובר על בל תוסיף.

א"כ ליכא למימר משום חשש בל תוסיף. א"כ גם באתרוג פסול ניחוש, אלא ודאי משום חשש ברכה ומוכח דאתרוג פסול מברך: ובזה נוכל לקשר דברי התוס' שסיימו אבל יש לדקדק דשרי כמו לולב פסול לרבנן והדבר.

תמוה למה לא הביאו תיכף ראי' חזקה זו אמנם הרא"ש שדא נרגא שבאמת לא היו מברכין על לולב זה, אמנם אם ר"י לא שמע הברכה מאי ראי' הביא. ונ"ל דר"י לשיטתו ורבנן לשיטתיהו דלר"י צריך איגוד וא"כ איכא בל תוסיף וגם במינו איכא בל תוסיף.

ויש לחוש לסירכא שיראה שאין מברכין ויסבור הרואה משום דבעינן שני לולבין ויבא לבל תוסיף. אלא ודאי שבאמת היו מברכין ורבנן לטעמייהו שאין שעת הדחק ראי'.

ובאמת לא היו מברכין וחשש בל תוסיף ליכא. וא"כ נסתר הוכחות התוס' אלא שמזה מוכח שגם במינו איכא בל תוסיף וא"כ ליכא למימר חשש רימון ופריש משום בל תוסיף.

דא"כ אפי' אתרוג פסול נמי אלא ודאי משום ברכה וממ"נ איכא ראי': ובזה מקושר גירסת ר"ח בסנהדרין לדבריהם שם דלרבנן ליכא איסור דאורייתא וא"כ ליכא למימר דהטעם דלא יביא פריש הוא משום דאתי למיסרך ויביא פריש עם אתרוג ויעבור על בל תוסיף, דכיון דליכא חשש דאורייתא לא גזרינן וצריך לומר הטעם משום ברכה ואעפ"כ ניחא דנקט אתרוג ולא נקט סתם שאם יחסר א' מד' מינים.

דס"ל בשאר המינין עכ"פ לר"י הם בבל תוסיף וגזרינן אתי למיסרך אלא אפילו אתרוג דליכא בל תוסיף לשום מאן דאמר דאורייתא לשיטת התוס' בסנהדרין אפ"ה גזרינן משום ברכה. וא"כ כיון שהטעם משום ברכה אין לנו ראי' לאסור כלל לרבנן אפי' תוך האגוד אפילו מדרבנן כיון דא"צ אגד ולחודי' קאי.

וא"כ די דדייקינן מרישא לאסור לרבנן בין תוך האגוד בין חוץ לאגוד. דלדידהו אין האיגוד עושה שום תועלת אבל לאסור לר"י אפילו חוץ לאגוד לא שמענו.

ולכן באמת לא גריס ר"ח הואיל ואמר ר"י: ובזה אפ"ל דגם ומיהו תימא מקושר עם דבריהם דלעיל דהנה אמרתי שהרמב"ם שפסק שמינו פסול אפילו בא"צ איגוד. ולא

שייך במינו האי לחודי' ובאמת סברא כי צריך ראי' ונלע"ד דלרמב"ם הוה קשה קושיית התוס' למה נקיט פריש ורימון ולא נקט אתרוג פסול ולא ניחא ליה בתירוץ התוס' שלהרמב"ם הסברא פשוטה שאפילו בשעת הדחק אין מברכין על הפסול ולכך ס"ל להרמב"ם דלרבנותא נקיט פריש לא מיבעי אתרוג פסול.

והרואה שזה נק' בידי' כל הד' מינין ואינו מברך וישאל הטעם ויאמרו שאתרוג חסר והוא יראה דנקט אתרוג ולא ידע שזה פסול ויסבור שצריך ב' אתרוגים ואתי למיסרך באתרוגים כשרים ועובר משום בל תוסיף דבמינו לא שייך לחודי' קאי, אלא אפילו פריש שאפילו אם יקח לא יעבור בבל תוסיף דהאי לחודי' וכו' אפ"ה אסור משום חשש סירכא דברכה.

ומזה הוכיח הרמב"ם דמינו גרע טפי לענין בל תוסיף. ולשיטת ר"ח דג"כ אין החשש משום בל תוסיף וכו"ל רק משום הברכה מוכח דסובר כרמב"ם וא"כ קשה למה קאמר אי א"ל איגוד האי לחודי' הא אעפ"כ משכחת במינו וצריך לומר כמו שמתרץ הלח"מ דממ"נ אי אגבהה כבר נפק בי' ואי קודם שנטלו גרוע ועומד אלא שזה לכאורה דוחק דא"כ למה כל האריכות בגמ' ונימא בקיצור לולב ממ"נ אי אגבהי' נפק.

וא"ל קודם שנטלו גרוע ועומד וע"כ באו התוס' להוכיח שעל כרחך מוכרח אתה לסברא זו מיהו תימא וכו' דף ל"ב ע"ב או שהיו ענביו מרובין מעליו כו' הרמב"ם בפ"ח מה' לולב הלכה ה' פסק הדם שענביו מרובין מעליו פסול ואם מיעטן כשר. והקשה בכ"מ למה לא מחלק הרמב"ם בין אשחור מאתמול ללא אשחור מאתמול דהא באשחור מאתמול מסקינן בגמ' דהוי נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה.

ונראה לי ליישב דהנה בגמ' כאן ובמס' ע"ז (דף מ"ז ע"א) בעי' בגמ' אי יש דיחוי אצל מצות או לא. ופשיט הגמ' מכיסהו ונתגלה דחייב לכסות.

הרי דלא אמרינן דיחוי אצל מצות. וקא דחי לה בגמ' דרב פפא גופא מספקא ליה אי הך דינא דחייב לכסות הוא מפני שאין דיחוי אצל מצות.

או דלמא ספוקי מספקא ליה ולחומרא אמרינן ולא לקולא וכתב הפרי"ח בי"ד סי' כ"ח סעיף ט' דהרמב"ם ושו"ע כתבו בסתמא דחייב לכסות. ומשמע דצריך לברך.

ובאמת לא כן הוא דכיון דהחויב לכסות הוא מחמת ספק אי יש דיחוי או אין דיחוי א"כ לענין ברכה הו"ל ספק ברכות להקל ולא הו"ל להשו"ע וכן להרמב"ם לסתום דחייב לכסות ע"ש בפ"ח: ונראה לומר דאף שבגמ' מסיק כן דחייב לכסות מפני ספק זהו רק לר"י אבל להרמב"ם ולשו"ע דלא ס"ל כהך ר"י באמת חייב לכסות מדינא ולא מספק.

דהנה בסוגי' דסוכה בבעיא דר"י אי יש דיחוי אצל מצות כתב רש"י בד"ה יש דיחוי כלום נוהגת תורת דיחוי אצל מצות כשם שנוהגת אצל קרבנות דאם נראה ונדחית משנשחטה אמרת ידחה דתו לא הדר כו'. והשתא לא דייק בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה דהאי דנקטם מערב יו"ט לא נראה מעולם עכ"ל.

וכתב בס' כפת תמרים דע"כ אין זה מדברי רש"י אלא הוא גליון דמאי בעי רש"י בזה דאף אי הוי קיימינן השתא לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה ג"כ סוגי' דהש"ס

עולה כהוגן. וממנ"פ קא פשיט ליה מהך דכיסהו הרוח דאי חשיב כיסהו הרוח דיחוי מעיקרא.

א"כ הוי זה הדמיון כמשמעו כמו עלתה בו תמרה ביו"ט דג"כ הוי דיחוי מעיקרא. ואי חשיב הך כיסהו הרוח נראה ונדחה א"כ קא פשיט ליה מכח כ"ש דאם בנראה ונדחה אמרינן אין דיחוי בכ"ש בדחוי מעיקרא ושפיר קא דחי ליה נמי דבנראה ונדחה הוא מספק ולחומרא אמרינן ולקולא לא אמרינן וממילא קאי האיבעי' דר' ירמ' דשמא גם בדחוי מעיקרא הוא בספק אלא ודאי שדברי רש"י המה גליון ע"ש בס' כפות תמרים ולי נראה דרש"י שפיר כתב שלא נחית השתא לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה דאל"כ לא קא דחי הגמרא דספוקי מספקא ליה.

דהנה הך דחיית הגמ' דספוקי מספקא ליה אי יש דיחוי קשה להולמו והוא לכאורה דבר תימה דמהיכא תיתי לן לומר על דין שנפסק במתניתין בפשיטות שחייב לכסות ור"י קא מפרש להמתניתין דמיירי בחזר ונתגלה שהתנא דמתניתין קא פסיק לדינא מכח ספק אשר דבר זה לא נמצא בש"ס לומד דתנא הי' מסופק (ועיי' בספר כפות תמרים שעמד על מבוכה זו) הלא טוב לנו לומר דאין דיחוי אצל מצות.

והתנא בפה מלא דיבר שחייב לכסות מדינא. ומנ"ל לר' נחמי' להמציא לעצמו ספק בדין דיחוי אצל מצות עד שיהא צריך לדחוק שגם התנא הי' מסופק.

הגהת נכד המחבר ואם שמצינו תנאים דפליגי בדין דיחוי מ"מ לא מצינו כ"א בקדשים אבל מנ"ל למילף חולין מקדשים. אדרבה מצינו בחולין בכיסה הרוח שחייב התנא דמתניתין לכסות דאין דיחוי אמנם יש לומר דשפיר מצא ר' ירמ' מקום לכנוס בספק זה אי יש דיחוי אצל מצות או לא דהא במס' יומא (דף סד ע"א) פליג ר' יוחנן ורב אי בעלי חיים נדחין או לא ור"י יליף מקרא דא דכתיב גבי מום עובר דכי עבר מומן ירצה ולא אמרינן דיחוי.

מ"מ מיעט רחמנא בהם הם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל הדחויין הואיל ונדחה נדחה. ומעתה קשה ר' יוחנן אדר' יוחנן דהתם במס' יומא יליף מקרא דיש דיחוי אצל מצות ואיך קא מפרש ר' יוחנן להך מתניתין דכיסה הרוח וחזר ונתגלה דחייב לכסות ולא אמרינן כיון שנדחה ידחה וזה שלחץ לי' לר' ירמיה לומר דר' יוחנן באמת מספקא ליה דהואיל והך מיעט דהם למילף דיש דיחוי בקדשים נאמר ולא ילפינן חולין מקדשים דדוקא בקדשים אמרינן יש דיחוי ולא בשאר מצות או דלמא כיון שדרך שלילה קא ילפינן דין דיחוי דהיינו מדכתיב הם גבי בעל מום עובר הם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל שאר דיחויין ידחו.

וכיון שהוא דרך שלילה לכל שאר הדחויין גם שאר מצות שאינן בקדשים הוא בכלל. ושפיר קא מבעי' ליה לר' ירמ' בשאר מצות שאינן קדשים אי שייך בהו דיחוי או לא.

אך עדיין קשה דאף דמרבין כל מצוה לדחוי. מ"מ ליכא לרבוויי אלא מה דהוא דומי' דבעל מום עובר דכתיב בי' המיעוט הם והא בבעל מום עובר יש בו נראה ונדחה שאם אינו נולד בהך מום אלא שנפל בו המום אח"כ הוי נראה ונדחה.

וא"כ כיון שמכח סברא לא אמרינן דין דיחוי אלא מכח מיעוט דהם. אכתי מנ"ל לומר דגם בדיחוי מעיקרא יש דיחוי אצל מצות.

דלמא לא קא ממעט שאר מצות לדין דיחוי אלא בנראה ונדחה. אבל בדיחוי מעיקרא נעמיד בסברא החיצונה דאין דיחוי ואכתי מאי קא מבעי ליה לר' ירמיה בנקטם ראשו מעיו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט.

הא זה הוי דיחוי מעיקרא ומנ"ל לרבות גם דיחוי מעיקרא. ועל זה כתב רש"י דבאמת השתא לא דייק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה.

ומעתה המשך דברי רש"י הם כפתור ופרח. דמתחלה כתב רש"י דהספק והאיבעי' של ר' ירמיה הוא כלום נוהגת תורת דיחוי במצות כמו שנוהגת בקרבנות והיינו אליבא דר' יוחנן דיליף לדין דיחוי מהם דכתיב גבי בעל מום עובר והספק הוא דכמו דגבי קדשים אמרינן כיון שנדחה ידחה אי גם שאר מצות הם בכלל כנ"ל.

אבל ע"ז קשה הא הך דנקטם ראשו מעיו"ט הוא דחוי מעיקרא. וגבי קדשים גופא לא מצינו שנאמר דרשא דהם לענין דיחוי אלא בנראה ונדחה.

ומנ"ל המציא דין דיחוי גם בדיחוי מעיקרא וע"ז מתרץ רש"י דהשתא לא דייק לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה: ומעתה אני אומר דהך בעי' דר' ירמיה הוא רק לר' יוחנן דס"ל בעלי חיים נדחין. ומכח דרשא דהם יליף ליה דין דחוי.

אבל לרב דס"ל בעלי חיים אינן נדחים. ויליף ליה מבעל מום עובר דאע"ג דלא חזי השתא כי הדר מחזי שפיר דמי.

וכיון שמוכח לרב דבעלי חיים אינן נידחים, גם בכל המצות לא שייך תורת דיחוי. דמאי סברא יש לחלק בין מצות הקרבת קדשים לשאר מצות לענין דיחוי.

דאטו חיותן מגין עליהם שלא יהיו נדחים. ואי הוי שייך תורת דיחוי בשאר מצות.

גם בבעלי חיים הוי אמרינן דין דיחוי ואף שע"כ מחלק רב בין חייך לשחוטין דהא גבי מזבח שנפגם במס' זבחים (דף נ"ט ע"א) גם רב סבר דשחוטין נדחו. זה אינו דזה יליף הגמ' שם מגזירת הכתוב דכתיב וזבחת עליו את עולתיך ואת שלמיך.

וכי עליו אתה זובח. אלא כשהוא שלם ולא כשהוא חסר א"כ פגימת המזבח פוסל את השחיטה.

והוי כמו פסול יוצא חוץ למחיצה דשוב אין לו תקנה. ולא מדין דיחוי אתינן עלה: והדבר מוכח שהרי לפי האמת סובר ר' יוחנן דבעלי חיים נידחין בודאי.

שהרי מקרא יליף לה. ואפ"ה מספקא ליה בשאר אי יש דיחוי או אין דיחוי.

מכלל שיותר יש דיחוי בקדשים בעלי חיים מבשאר מצות. וא"כ ממילא לרב דסובר בעלי חיים אינן נדחים קל וחומר דשאר מצות אין נדחים ומעתה לפי זה כל השקלי וטרי' דקא שקיל וטרי הכא במס' סוכה לפשוט האיבעי' אי יש דיחוי אצל שאר מצות הוא רק אליבא דר"י דסובר דבע"ה נידחין.

ולדידי צריכין אנו לומר דהך דכיסהו הרוח וחזר ונתגלה דחייב לכסות הוא מפני ספק דשמא יש דיחוי אצל שאר מצות. וכן גבי ענביו מרובה מעליו ואשחרו ביו"ט דפסול משום דנראה ונדחה כ"ז הוא לר' יוחנן.

אבל רב דסובר בע"ח אינן נדחין בקדשים. ממילא אין דיחוי בשאר מצות.

ומעתה הרמב"ם דפסק בפ' ט"ו מהלכות מעה"ק ופ' ג' מהלכות פסולי המוקדשין כרב דבעלי חיים אינן נדחים. ממילא גם בשאר מצות ליכא תורת דיחוי ומעתה שפיר פסק דכסהו הרוח חייב לכסות ויכסה בברכה.

כיון דמדינא הוא חייב בכיסוי דאין דיחוי אצל מצות ודלא כפרי חדש. וגם שפיר פסק הרמב"ם דאם מיעטו כשר ולא מחלק בין אשחור מאתמול או אשחור ביו"ט כיון דלית ליה דיחוי בשאר מצות אף אשחור ביו"ט כשר ודוק: אך יש להקשות הא הרמב"ם פסק בפ' ג' מפסולי מוקדשין הלכה כ"ב גבי מזבח שנפגם כל הקדשים שהיו שם שחוטים פסולין.

הרי אף שאם נשחטו קודם פגימת המזבח נפסלו אח"כ ע"י פגימת המזבח, וע"כ מטעם דיחוי הוא הואיל ונדחו מזריקת הדם כל עת [פגימת] (מזריקת) המזבח כמ"ש הרמב"ם שם הטעם הואיל ואין מזבח לזרוק עליו ע"ש ברמב"ם. ולפי דברי הנ"ל קשה הלא הרמב"ם פסק כרב דאין לו כלל דין דיחוי אצל מצות.

בשלמא על רב לא קשה. דרב לא אמר אלא כל הקדשים שנשחטו שם דהיינו בשעת פגימת המזבח דזה לאו מטעם דחוי קא מפסל אלא מגזירת הכתוב דזבחת עליו כשהוא שלם ולא כשהוא חסר.

אבל להרמב"ם דפוסל גם מה שנשחט קודם פגימת המזבח ולא נזרק דם עד שנפגם קשה דע"כ מטעם דחוי קא פסיל ליה: אמנם יש לומר ע"פ מה שראיתי בכתבי אאמ"ו הגאון ז"ל בפ' יתרו שהקשה למה ליה לרב הך קרא דזבחת עליו את עולתיך דעליו אתה זוכה היינו כשהוא שלם ולא כשהוא חסר למה לי קרא הא בלא"ה ידעינן דאם נשחטו בשעת פגימת המזבח שהם פסולים שהרי נדחו מזריקה **הגה"ת נכד המחבר עיין ברש"י מס חולין (דף י"ט ע"ב) ד"ה מזבח שכתב דעיקר פסול פגימת המזבח נפקי לן מהאי קרא דזבחת עליו ע"ש.

אמנם בתוס' במס' סוכה (דף מ"ט ע"א) בד"ה שכל מזבח מביא בשם רש"י במס' חולין לימוד לפגימת המזבח משום דכתיב אבנים שלימות ע"ש בתוס'. וא"כ דברי רש"י במס' חולין הוא גליון ואינה מדברי רש"י ז"ל.

וא"כ כיון דכבר ידעינן פסול פגימה קשה: ** שהרי אין שם מזבח לזרוק עליו וכיון שנדחו שוב אין חוזר ונראה. ואאמ"ו ר הגאון ז"ל האריך בפלפול נאה בקושי' זו.

אמנם לי נראה לומר לפי הנ"ל דאי לאו קרא הוי מכשרינן הקרבנות שנשחטו בשעת פגימ' המזבח דהואיל ורב לית ליה דיחוי בבעלי חיים. ואי לאו קרא גם בשחוטין לא הוי אמרינן דין דיחוי.

דמהיכא תיתי לן לחלק בדין דחוי בין בעלי חיים לשחוטין והסברא החיצונה הוא דאין דיחוי אצל מצות מדהתיר בעל מום עובר. ולכך צריך קרא דוזבחת עליו את עולתיך כשהוא שלם ולא כשהוא חסר.

ומעתה מדאצטריך קרא להכא ממילא מוכח דסברא החיצונה הוא דאין דיחוי אמנם הרמב"ם סובר דהיא גופא טעמא בעי דמאי ענין שחיטה למזבח דהא לא עליו הוא זובח ולמה נימא דקרא קפיד שיהי' מזבח שלם בשעת שחיטה ולכך מפרש הרמב"ם דטעמא דקרא הוא הואיל ונדחה מזריקה רגע אחת שוב אינו חוזר ונראה וממילא גם הקדשים שנשחטו כבר קודם פגימת המזבח ולא נזרק דמם ג"כ נפסלו מהאי טעמא הואיל ונדחו מזריקת דמם.

ובאמת דוקא לענין זריקה אמרינן דשייך תורת דחוי הואיל וגלי קרא. אבל בשאר מצות קיימינן אכללי בסברא החיצונה דאין דיחוי אצל מצות הואיל וחזינן דבעל מום עובר אי עבר מומן דירצו ולא אמרינן כיון שנדחו ידחו ודוקא לר' יוחנן דיליף ממייעוטא דהם דשאר כל הדחויים ידחו.

יש לספק אי גם שאר מצות שאינן בקדשים ג"כ בכלל האי מייעוטא הוא דהואיל ודרך שלילה יש לכנוס בהך מייעוטא אף כל שאר מצות שאינן בקדשים אבל לרב דלא מצינו דיחוי במצות אלא בזריקת דם קדשים בפגימת המזבח. בודאי לא ילפינן חולין מקדשים. ואמרינן בשאר מצות אין דיחוי. כיון דבקדשים עצמו חלוקין בדין דחוי.

דהא בבעל מום עובר אמרינן אין דיחוי כנ"ל ודוק היטב בסברא זאת: דף ל"ג ע"ב ואין ממעטין ב"ט הא עבר ולקטן מאי כשר כו' הרמב"ם בפ' ח' מהלכות לולב הלכה ה'פסק עבר ולקטן או שלקטן אחד אחד לאכילה כשר והקשה בכסף משנה שם דאמאי לא מחלק הרמב"ם בין הושחר מאתמול ללא הושחר מאתמול דבהושחר ב"ט מסקינן בגמ' דפסול דהוי נראה ונדחה ע"ש ולי נראה לתרץ דהרמב"ם לשיטתו לא צריך לפרש דאיירי בהושחר מאתמול דבלא"ה מוכח דמיירי בהושחר מאתמול ולא בהושחר ב"ט דלכאורה יש להקשות על הגמ' דקא מדייק הא עבר ולקטן מאי כשר אילימא דהושחר מאתמול דחוי מעיקרא בו מנ"ל להגמ' הך דיוקא דלמא באמת אם עבר ולקטן פסול משום דהוי דחוי מעיקרא ומאיזה דיוק קא מדייק דאם עבר ולקטן דכשר ונראה דשפיר הוכיח הגמ' דכשר אם עבר ולקטן ודחוי מעיקרא לא הוי דחוי דאי ס"ד דאם עבר ולקטן פסול א"כ למה אין ממעטין ביו"ט הא אין כאן תיקון כלי דהא עדיין עומד בפסול אף לאחר שלקטן ולא אהני במעשיו אלא ודאי דאם עבר ולקטן כשר ושפיר אסור ללקט ב"ט משום תיקון כלי: דכל זה אי מיירי באשחור מעיו"ט ולא אתקצי למצותו כלל שהרי לא היו ראויים למצוה אבל לפי מה דרצה לאוקמי דאשחור ביו"ט א"כ בין השמשות היו ראוי' למצוה ואתקצי למצותו בה"ש ומגו דאתקצי לבה"ש אתקצי לכולי יומא די"ט וכיון שאסור משום מוקצה ולמצוה עתה לא חזי כיון דאשחור והרי הוא כאבן ואסור בטלטול ולכך אין ממעטין ומנ"ל להוכיח שאם לקטן כשר עד שרצה לפשוט דנראה ונדחה חוזר ונראה דלמא לעולם דאם אשחור ב"ט פסול משום דחוי דנראה ונדחה אינו חוזר ונראה ואפ"ה אין ממעטין ב"ט הואיל ולא חזי למידי והוי מוקצה דבה"ש הי' אתקצי למצותו וכיון דאתקצי למצותו אתקצי לכולי יומא: אמנם יש לומר דענבים לא אתקצי כלל למצותו

כיון דלא שייכי כלל למצוה וכמ"ש התוס' לקמן (בדף מ"ו ע"ב) ד"ה אתרוג בשביעי על הא דר' חנינא מטביל ונפק בי' משום מה שהוא יתר משעור המצוה לא אתקצי כלל ע"ש בתוס'.

וא"כ הה"ד הכא אף שההדס הי' ראוי בה"ש למצוה מ"מ הענבים שבו לא היו שייכים למצוה והענבים לא אתקצי ושפיר מוכח דנראה ונדחה חוזר ונראה ואם מיעטן כשר דאל"כ למה אין ממעטין הא ליכא תיקון כלי וגם אין בהענבים משום מוקצה: אך בחידושי הריטב"א בשבע שיטות להרשב"א במס' סוכה (דף ל"ו ע"ב) מקשה על ר"ח קושי' התוס' וז"ל מקשי רבנן כו' היכי אכל ר' חנינא מני' הא הוי מוקצה למצותו ומתרצים דהי' מתנה מתחלה כן בפירוש שיוכל לאכול ממנו ויצא בשאר דאי לא בסתמא כולה מקצה ליה ולא מה דצריך למצוה בלחוד דומי' דעצי סוכה שכולן אסורין ולא מה דצריך להכשר סוכה בלחוד וכ"ש אתרוג שכולו גוף אחד דחל איסורא בכולה מסתמא עד שיתנה כן בפירוש עכ"ל הריטב"א ומעתה לפי סברת הריטב"א וכן הוא מסקנת התוס' הנ"ל בדבר שהוא גוף אחד שייך בו אתקצי למצותו אף שאינו צריך למצוה א"כ, גם הענבים אתקצי לבה"ש אגב ההדס ואף שאין בהענבים צורך למצוה מ"מ הוא גוף אחד ומחוברים אל ההדס עצמו שהי' מוקצה למצותו לבה"ש.

ולפי זה הדרא קושי' לדוכתא מנ"ל להגמ' לומר באשחור בי"ט שכשר אם מיעטן ולהוכיח מני' דנראה ונדחה חוזר ונראה דלמא גם בדיעבד אם מיעטו פסול משום דחוי ואפ"ה אין ממעטין ביו"ט לא משום תיקון כלי אלא משום מוקצה דגם הענבים היו מוקצים למצותו אגב ההדס. והנה הסברא הזאת שכתב הריטב"א דכל מה שמחובר לצורך מצוה ג"כ אתקצי למצוה אף שאינו צורך מצוה ומביא ראי' מעצי סוכה אני אומר דלאו דפסיקתא היא ודבר זה תלוי באשלי רב רבי בפלוגתא שמביא הב"י בא"ח בריש סי' תרל"ח שבין הרמב"ם והרא"ש.

דהרמב"ם ס"ל דגם הדפנות של סוכה אסורים והרא"ש תמה עליו וכתב דכל מה דדרשינן מחג הסוכות לה היינו הסכך ולא הדפנות וכתב הב"י דלמה לא יהיו הדפנות אסורים לכל הפחות מטעם מוקצה דאתקצי למצותו וכתב הב"י דרבנן לא אסרו משום מוקצה אלא מה שאסור מדאורייתא והיינו בסכך ולא בדפנות וה"ר ר' אלי' מדחה תירוץ זה ומפרש דעת הרמב"ם דכל מה ששייך לסוכה הוי אתקצי למצותו מידי דהוי אסמוך לסכך כיון דבטלינהו לסכך הוי כסכך כיון דבטלינהו לגבי סכך ע"ש בב"י היטב.

ומעתה לפי דעת הרא"ש שפיר יש לומר דמה שהוא יותר משיעור מותר לאכול אף בלי תנאי דלא גרע מדפנות הסוכה וכן בענבים המחוברים להדס לית בו משום מוקצה אבל הרמב"ם דאוסר כל ד' דפנות אף יתר מהכשר סוכה צ"ל כיון דבטלינהו לסוכה דינו כסוכה והוי מוקצה וממילא גם באתרוג ביתר משיעור ג"כ הוי מוקצה וכן בענבים המחוברים להדס אף שאינן צורך למצוה מ"מ הם בעלים לגבי ההדס והם מוקצים כמו ההדס דוק בזה ותמצא שזה תלי' בהך פלוגתא.

והנה פלוגתא שבין הרא"ש והרמב"ם יש לומר דפליגי בה גם אמוראים והוא מה דאיתא במס' ביצה (דף ל' ע"ב) אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה ופריך הגמ' מ"ש מן הסוכה דלא דקא סתר אהלא מן הסמוך לה נמי הא קא סתר אהלא. ומתירן ר"י א"ש

מאי סמוך סמוך לדפנות ור' מנשי' מתרץ אפי' תימא בשאין סמוך לדפנות וכי תני' האי באסורייתא עכ"ל הגמ' ע"ש וכתב אאמ"ו הגאון ז"ל בספרי צל"ח על מס' ביצה דיש לפרש דברי ר' מנשי' דקאמר כי תניא האי באסורייתא ולכאורה הוא זה שפת יתר ועוד דלשון כי תני' האי משמע דקאי לתרץ ברייתא ובאמת על המשנה פריך הגמ' ועליו מתרץ ר' מנשי'.

ולכך מפרש שם דמה שממאן ר' מנשי' מתירוץ ר"י א"ש ולא רצה לאוקמי סמוך לדפנות הואיל והגמ' מביא שם ברייתא דתני ר"ח בר יוסף אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה ור"ש מתיר ושויין בסוכות חג בחג שאסורה ור' מנשי' סובר כדעת הרא"ש דמה שהוא יתר על שיעור דפנות אינו אסור כלל אפילו מדרבנן.

וא"כ סיפא דברייתא דושויין בסוכות חג בחג שאסורה ע"כ לא מיירי בסמוך לדפנות דאינו אסור משום מוקצה למצות וע"כ מיירי בסכך וא"כ גם רישא דברייתא מיירי בסמוך לסכך ולכך מתרץ באסורייתא ולא יכול לתרץ כר"י א"ש בסמוך לדפנות א"כ קשי' אברייתא ולכך שפיר קאמר ר' מנשי' כי תני' האי הואיל ועיקר תירוץ הוא מכח הברייתא ע"ש בצל"ח.

ומעתה ממילא מוכח דשמואל דמתרץ סמוך לדפנות איך מתרץ הברייתא וע"כ צ"ל דשמואל באמת סובר דגם מה שסמוך לדפנות בסוכות החג ג"כ הוקצה למצותו וכדעת הרמב"ם. ומעתה יצא לנו מזה דשמואל ור' מנשי' מחולקים בזה דשמואל סובר דגם מה שסמוך לדפנות הוקצה למצותו אף שאין בו צורך למצוה כדעת הרמב"ם ור' מנשי' סובר דמה שסמוך לדפנות כיון שאין בו צורך למצוה לא אתקצי למצותו כדעת הרא"ש: ומעתה הגמ' שפיר הוכיח דאם הושחרו בי"ט ג"כ כשר בדיעבד אם מיעטן דאל"כ למה אין ממעטין בי"ט הא ליכא תיקון כלי ואין לומר הואיל ובה"ש הי' אתקצי למצותו הא הענבים לא אתקצי דהגמ' אזיל לשיטות ר' מנשי' דמה שאינו לצורך מצוה לא אתקצי למצות כלל ושפיר מוכח דנראה ונדחה חוזר ונראה: ולפ"ז מתורץ נמי מה שמדקדק הכפות תמרים דהגמ' נקט אילימא דאשחור מאתמול תפשוט מני' דחוי מעיקרא ואלא דאשחור בי"ט נראה ונדחה הוא ואין זה דרך הגמ' דאם ליכא למפשוט דחוי מעיקרא גם נראה ונדחה אין לפשוט דאם דחוי מעיקרא הוא דחוי מכ"ש דנראה ונדחה הוא דחוי ואיפכא ה"ל להגמ' למנקוט אילימא דאשחור בי"ט תפשוט מני' דנראה ונדחה חוזר ונראה אלא דאשחור בי"ט וליכא למפשוט נראה ונדחה לפחות תפשוט דחוי מעיקרא דלא הוא דחוי ע"ש בספר כפות תמרים שנדחק ליישב זה.

ולפי דברי א"ש דהגמ' נקט ברישא דאשחור מאתמול דבזה מוכח לכ"ע דכשר אם מיעטו דאל"כ למה אין ממעטין הא ליכא תיקון כלי כנ"ל והך דיוק באשחור ביו"ט נקט אח"כ להוכיח דין נראה ונדחה הואיל והך דיוק אינו אליבא דכ"ע רק אליבא דר' מנשי' כנ"ל: ומעתה נבוא ליישב דברי הרמב"ם דהרמב"ם כתב סתמא ואם מיעטו כשר ולא צריך לפרש דדוקא באשחור מעי"ט דחוי מעיקרא אבל לא באשחור ביו"ט דכיון דהרמב"ם כתב או שלקטן אחד אחד לאכילה שוב אינו צריך לפרש דמיירי באשחור מערב י"ט דבלא"ה ידעינן זה דאי באשחור בי"ט קשה איך הותרו הענבים לאכילה הא אתקצי לבין השמשות למצותו ולהרמב"ם לשיטתו ליכא למימר דענבים לא אתקצי

לאכילה רקהרמב"ם סובר דכל עצי דפנות הסוכה הם מוקצין למצותו אף שאינו צריך להכשר סוכה.

הרי דדבר שאין בו צורך מצוה א"כ גם הענבים בטלו לגבי הדס והיו מוקצין למצותו אגב ההדס ואיך הם מותרים לאכילה. אלא ע"כ דמיירי בהושחרו בערב י"ט ואז לא הי' חזי למצותו בבין השמשות ולא אתקצי כלל ומותר באכילה ודוק: דף ל"ו ע"ב דתני' בסוכות תשבו סוכה של כל דבר דברי ר"מ ר' יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בד' מינים שבלולב.

תוספות רי"א וכו' ולית ליה הא דאמרינן באספך בפסולת גורן ויקב וכו'. והנה צ"ע דאף אי נימא דבאספך לא אתי להכי.

אלא חג הבא בזמן אסיפה. מ"מ קשיא קרא דכתיב וחג האסיף וגו' באספך וגו' דדייקינן מיני' במס' ר"ה דף י"ג) דאסיף דרישא לאו היינו בזמן אסיפה.

שהרי כתיב בסיפא דקרא באספך. ומתחלה רצה למדרש מיני' שם דאסיף היינו קציר ולהורות דאזלינן בתר שלישי.

ולבסוף דחי דאסיף היינו בפסולת גורן ויקב. א"כ מה יענה ר' יהודה בהך קרא.

ואין לומר דר"י דריש ליה לענין דאזלינן בתר שלישי כפי תחלת הסוגיא שם במס' ר"ה שהרי מסיק שם לימוד אחר על זה דכתיב ועשת את התבואה לשלש השנים וכו'. וא"כ תרי קראי דאזלינן בתר שלישי למה לי.

ונראה דר"י ורבנן לשטתייהו ולר"י ליכא למילף מועשת את התבואה. דהרי שם מקשה והא מבעי ליה לגופא ומשני כתיב קרא אחרינא וזרעתם את השנה השמינית וגו'.

ובמס' נדרים (דף ס"א פליגי ר"י ורבנן דר"י סבר שנת היובל עולה לכאן ולכאן ורבנן פליגי עליו ואמרו ליה רבנן והכתיב שש שנים תזרע שדך ולדבריך אינן אלא חמש. והשיב להם ר"י והכתיב ועשת את התבואה לשלש השנים והרי כאן ארבע אלא בשאר שני שבוע הכתוב מדבר.

והנה מהכתוב וזרעתם השנה השמינית ליכא לאוכוחי דהרי תשיעית היא אלא ברוב השנים וכו' דאדרבא האי קרא ודאי לא איירי ברוב השנים. דלכאורה קשה שמינית למאי הלא בשנת השבע היא אחרונה לשמיטה.

ושוב מתחיל מנין חדש לשמיטה השניה שבע שנים. וא"כ שמינית מאן דכר שמי'.

והוה ליה למכתב וזרעתם את השנה הראשונה וצריך לומר דאף שכלה המספר לשמיטה. מ"מ המספר קיים לתשע וארבעים שנה למנין היובל.

ולמספר היובל היא שמינית והנה תינח לומר כן תמיד בכל שמיטה ראשונה שאחר היובל אבל בשאר שמיטין לא משכחת שמינית. אלא ודאי דבאמת הך קרא מיירי או בשמיטה הראשונה שבאו לארץ או לכל שמיטה הראשונה הסמוכה ליובל ואם מיירי בשמיטה הראשונה הסמוכה ליובל.

א"כ גם קרא דשש שנים תזרע היינו ג"כ בשמיטה ראשונה שאחר יובל. וא"כ היינו דלא כר' יהודה.

אבל להוכיח משמינית דאיירי ברוב השנים ליכא הוכחה דשאני שמינית שאין שם שמינית רק או על השמיטה הראשונה שבראשונות או על שמיטה הראשונה שאחר יובל. אבל שש שנים שנוכל לפרשו על שמיטה שאחר יובל.

פשיטא שמוכח דלא כר"י. ואפילו אם לא תפרש כן.

מ"מ עכ"פ לא אמרינן שברוב השנים מהדר. אלא בעינן תמיד שש שנים תזרע.

ודלא כר"י. לכך צריך למילף מועשת את התבואה לשלש השנים דברוב שנים מדבר.

וגם שש שנים ברוב השנים מדבר ולעולם דשנת היובל עולה לכאן ולכאן. וא"כ לר"י בעינן ועשת את התבואה לשלש השנים לגופי' ולא מוכח דאזלינן בתר שלישי.

וצריך להוכיח מקרא וחג האסיף כתחילת הסוגיא שם במס' ר"ה ולכך לית ליה בפסולת גורן ויקב. אבל רבנן לשטתייהו דשנת היובל אינה עולה לכאן.

ואין הכתוב מדבר ברוב השנים וקרא ועשת התבואה לשלש היינו דאזלינן בתר שלישי ואייתר חג האסיף לפסולת גורן ויקב ולכך ס"ל דמסככין בכל דבר: שם תוס' ד"ה כל דין וכו' כה"ג פליגי בפ' כל שעה וכו' ובהיא קיי"ל כר"י. ותימא דהכא אין הלכה כר"י וכו' ונ"ל לפי מ"ש דאזלי לשטתייהו א"כ אין כאן תימה כיון דביובל לא קיי"ל כר"י כמבואר ברמב"ם פ' יוד מה' שמיטין הנ"ל א"כ לכך גם בסוכה לא קיי"ל כוותי' אבל התוס' לשטתייהו במס' ר"ה (דף ט' ע"א) בד"ה ולאפוקי שכתבו שם דהלכה כר"י ושפיר תמהו כאן מדוע לא פסקינן כר"י: גמרא שם א"ל כל דין שאתה דן וכו' לא מצא ד' מינים כו' והתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים סוכה של כל דבר: הדבר יפלא איך מוכח מסוכות תשבו וגו' דהיינו של כל דבר והרי לר"י דדריש ק"ו א"כ לא אמרה תורה רק ד' מינין ועוד יש לדקדק למה הוצרכו להביא סיפא דקרא שבעת ימים.

ואומר אני לפי מ"ש לעיל דמקרא חג האסיף מוכח סוכה של כל דבר דהרי בפסולת גורן ויקב מדבר. אלא דר"י דריש ליה לענין הבאת שלישי.

והנה שם במס' ר"ה (דף י"ג ע"א) בתוס' בד"ה וקרי ליה צאת השנה. מ"מ בהך קרא לחודי' לא סגי אי לאו קרא במועד שנת השמטה בחג הסוכות והנה דבריהם סתומים דלמה לא סגי בהאי לחוד.

ועוד אי לא סגי א"כ מה מועיל קרא דמועד שנת השמטה, והרי כבר דחה שם דדלמא קאמר רחמנא, תשמיט ותיזל עד חג הסוכות. והנה בחידושי למס' ר"ה ביארתי כוונתן דמקרא דחג האסיף שמפרשינן קציר וששייך לצאת השנה ועדיין לא ביאר באיזה חג אלא שקאי על סיפא דקרא באספך היינו חג הסוכות שבא בזמן אסיפה.

שכן כתיב בפ' ראה וחג הסוכות וגו' באספך מעשיך וגו' וכיון שחג הסוכות הוא שבעת ימים א"כ קשה איך שייך למדרש מזה קים להו לרבנן תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שלישי לפני ר"ה. דעל איזה יום נסמוך דממ"נ אם הנקצרת בראשון הביאה

שליש קשה אולי קרא מיירי בנקצרת באחרון או באחד משאר ימי החג וכן אם הנקצרת באחרון הביאה שלישי קשה אולי קרא מיירי בנקצרת בראשון ועדיין לא הביאה שלישי.

אלא שכיון שאנו רואים שהך קרא אתי למילף מינה במה דאזלינן בתר שנה שעברה. שוב אמרינן בא זה ולימד על קרא דמועד שנת השמיטה שג"כ מיירי מזה משם דרשינן במס' סוטה (דף) (במועד באתחלתא דמועדא.

ויותר ניחא ליה למדרש כן מלפרש תשמיט ותיז דאל"כ הך דחג האסיף בא לסתום ולא לפרש. ואמנם כ"ז דוחק למימר שהך קרא חג האסיף סמך עצמו על קרא אחרניא.

אלא דאליבא דר"י אין לנו ברירה ושכקי לקרא דדחיק ומוקים אנפשי' אבל לרבנן יותר נוח לדרוש בפסולת גורן ויקב וכו' וזהו דאמרי רבנן והתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים וא"כ גם חג האסיף באספך מעשיך הוא משך שבעת ימים ואיך נימא דנדרוש מיני' תבואה הנקצרת בחג לענין שלישי והרי לא ידעינן על איזה יום כיון הפסוק.

אלא ודאי אסיף לאו היינו קציר אלא שם חג הסוכות על שם פסולת גורן ויקב וא"כ היינו סוכה של כל דבר: דף ל"ח ע"א משנה מי שבא בדרך וכו' גמ' עד דיקא נמי מדקתני מי שבא בדרך וכו' והרמב"ם השמיט ולא חידש לנו דין זה דביו"ט ראשון פוסק אפילו איכא שהות ואדרבה בהלכות ק"ש פ"ב הלכה ו' פסק שאם הי' עוסק באכילה וכו' גומר ואח"כ קורא ק"ש הרי שאפילו לק"ש שהוא דאורייתא אם יש שהות אין צריך לפסוק אלא גומר ואח"כ קורא ועיין בכ"מ ובלח"מ וכל א' האריך ועכ"פ צריך טעם מנ"ל לרמב"ם כל זה לצאת מפשטן של דברי ר' זירא דלדאורייתא פוסק אפילו ביש שהות ואומר אני אם נתפוס סברת הכסף משנה שדברי תורה קילי לענין הפסקה יותר מאכילה א"כ שוב דינו של הרמב"ם מוכח מדקתני שם בשבת בסיפא מפסיקין לק"ש וסיפא איירי בדברי.

תורה כדמוקי שם והיא גופה קשיא למה לא קמ"ל ברישא דאף מאכילה מפסיקין לק"ש אלא ודאי באמת אין מפסיקין מאכילה אלא היא גופה קשיא מנ"ל לרמב"ם סברא זו דדברי תורה קיל יותר אדרבה דלמא דברי תורה חמירי וקמ"ל רבותא דאפילו מדברי תורה מפסיקין וק"ו מאכילה: ונראה דרבא קאמר כאן במס' סוכה ומאי קושיא דלמא הא דאורייתא וכו' מי דחקו לרבא לפלפל על המקשן ולמה לא פלפל על רב ספרא עצמו והכי הוה ליה למימר ומה דוחקי' דרב ספרא לאוקמי הא בדאיכא שהות והא בדליכא שהות והרי הא דאורייתא והא דרבנן אלא על כרחך ס"ל דאפילו בדאורייתא על כרחך בדליכא שהות מיירי דאל"כ הרי מוכח שם דוקא מדברי תורה מפסיק אבל לא מאכילה וכסברת הכסף משנה דדברי תורה קילי ועיקר פלפל רבא על המקשן שהקשה רישא דשם על רישא דכאן וקאמר רבא דמצד זה ליכא הכרח אלא דנוכל לומר לעולם דברי תורה חמירי ומזה עצמו מוכח דמתני' דכאן ביו"ט שני מיירי דאי ביו"ט ראשון א"כ קשה תנינא חדאזימנא דאפילו מדברי תורה מפסיק.

ועיקר קושיית רבא על המקשן דרמי מתניתא אהדדי שהיא קושיא חמורה מאד וקאמר רבא ומאי קושיא ודלמא הא דאורייתא ואף דאכתי קשה תנינא חדא זימנא מכל מקום הי' לו להקשות תנינא אבל לא למרמי אהדדי. ואומר אני לפי זה קשה במסקנא דקאמר

דיקא נמי דתנן מי שבא בדרך וא"כ איכפל תנא למימר בא בדרך כדי להורות דמיירי ביו"ט שני הא בלאו הכי מוכח דמיירי ביום טוב שני דאי ביום טוב ראשון תנינא חדא זימנא מפסיקין לק"ש.

[והיינו אם דברי תורה חמורה שאם נימא דברי תורה קילי ממילא קם דינו של הרמב"ם וכמו שהקדמתי] וצריך לומר דס"ל לר"ז דאי לאו דתני דרך הוה אמינא לעולם דאיירי ביום טוב ראשון ואף דכבר תנן במס' שבת הוה אמינא דוקא בדליכא שהות אבל בדאיכא שהות לא קמ"ל משנה יתירה דהכא דאפילו בדאיכא שהות ולעולם שכל הני משניות בדאורייתא אבל בדרבנן כלל אין מפסיקין קמ"ל בדרך דאפילו ביום שני שהוא דרבנן מפסיקין בדליכא שהות.

ולפי זה אי לאו משנה דסוכה כלל הוה מוקמינן משנה דשבת בדאורייתא דהיינו בק"ש שהוא ודאי מדאורייתא ובדליכא שהות ומזה היה יוצא לנו תרתי דדוקא דאורייתא וליכא שהות מפסיקין ומינה דבדאיכא שהות אפילו לדאורייתא אין מפסיקין הא חדא ועוד נפיק לן שנית דלרבנן אפילו ליכא שהות אין מפסיקין ונשמר התנא הכא וקאמר בא בדרך להורות דאפילו לרבנן מפסיקין בליכא שהות ואכתי לא ידעינן דבדאורייתא מפסיקין אפילו באיכא שהות דהרי איכא למימר דמתני' דהכא דדייקא ביו"ט שני לרבנותא קתני דאפילו לרבנן מפסיקין בליכא שהות ולעולם דגם בדאורייתא הדין כן וכמו"ש הלח"מ ויותר הי' להתנא להשמר מטעות בדאורייתא ואדרבה הוה ליה למתני כאן ביו"ט ראשון והוה קשה לן תנינא מפסיקין לק"ש אלא ודאי דכאן מיירי באיכא שהות ולמה נזהר התנא שלא נטעה בדרבנן ולא נזהר שלא נטעה בדאורייתא אלא ודאי שכן הדין באמת דבדאיכא שהות אפילו לדאורייתא אין מפסיקין וכפסק הרמב"ם.

ואין לומר דהתנא קמ"ל חדא דאית בה תרתי דכיון דקמ"ל דלרבנן ג"כ מפסיקין בליכא שהות וא"כ מתני' דשבת אין מפסיקין לתפלה מיירי באיכא שהות ומינה דלק"ש מפסיקין אפילו באיכא שהות ונמצא שנשמר התנא שלא נטעה לא בדרבנן ולא בדאורייתא זה אינו דלפי זה דברי תורה חמור מאכילה וכו"ל דאל"כ ממילא קם דינו של הרמב"ם ולפי זה קשה במס' שבת (דף י"א ע"א) קאמר אין מפסיקין לתפלה הא תנא ליה רישא אין מפסיקין לתפלה ומשני סיפא אתי לדברי תורה וכו' וקשה אכתי תינח מפסיקין לק"ש קאמר לרבנותא דאפילו מדברי תורה מפסיקין אבל אין מפסיקין לתפלה למה לי והרי ק"ו הוא מרישא דאיירי מאכילה דאין מפסיקין ק"ו מדברי תורה החמורין אלא ודאי דסיפא באין שהות מיירי ומדברי תורה החמורין אפילו באין שהות אין מפסיקין וא"כ דאיירי באין שהות א"כ גם מפסיקין לק"ש באין שהות מיירי ומנ"ל דביש שהות מפסיקין מאכילה אלא ודאי שהאמת הוא שאין מפסיקין וכדברי הרמב"ם ודו"ק: דף מ"ג גמרא אמר רבה גזירה שמא יטלנו וכו' הנה במס' ר"ה (דף כ"ט ע"ב) אמר רבה לענין שופר הך טעמא ושם אמר הכל חייבין וכו' ואין הכל בקיאיין וכו' וכן במגילה (דף ד ע"ב) לענין מגילה אמר ג"כ רבה הך טעמא ואמר ג"כ בלשון זה הכל חייבין וכו' ואין הכל בקיאיין וכו' וא"כ למה אמר כאן סתמא שמא יטלנו בידו וכו' והוה ליה למימר ג"כ הכל חייבין בנטילת לולב וכו' ונראה ע"פ מ"ש הר"ן שם במס' ר"ה למה לא גזרו גם

במילה בשבת שמא יעביר האיזמל או התינוק ד' אמות ברה"ר וניחא ליה דשאני הני
דהכל טרודין בהם ולא מדכרי חד לחברי' משא"כ במילה שאבי הבן לחוד טרוד.

ואף דגזרינן בהזאה שמא יעבירו בפסחים (דף ס"ט) התם היינו טעמא דאף שאין הכל
טרודין בהזאה מ"מ הכל טרודין בפסחיהם עכ"ל הר"ן שם. ואומר שזה עצמו כיון רבה
באמת הכל חייבין לומר שאלמלא שהכל חייבין באמת לא היו גוזרין בזה כשם שלא
גזרו במילה וכל זה במצוה דומיא דמילה שהיא נוהגת אף בגבולין משא"כ לולב ששני
ימים האחרונים שאינה בגבולין במצוה כזו אף שאין הכל חייבים בה לא סמכינן דמדכרי
ליה וגזרינן שמא יעבירו אף אם אין הכל חייבים ולא קשיא ממילה דשאני מילה שאיתא
בגבולין ומצוה חמורה היא ובזה הוה ניחא לן בהזאה שהיא לצורך הפסח שאינה בגבולין
ולכך לא הוצרך לומר בה הטעם הכל חייבים ובאמת אין הכל חייבים בה ואעפ"כ גזרינן
שמא יעבירו ולהכי כאן לענין ששת ימים האחרונים לא אמר רבה הכל חייבים ואף
שבאמת הכל חייבים מ"מ לא הוצרך לזה ולומר מי הכריחו לרבה לחדש דבר זה דהיכא
שאינה נוהגת בגבולין גזרו אף שאין הכל חייבים היינו משום הזאה הוכרחו לזה.

והר"ן שמיאן בזה ויהיב בהזאה טעם שהכל טרודין בפסח דסובר דפסח לא שייך לומר
שאינה בגבולין דקרובן לא שייך בגבולין כלל וא"כ לא גרע כח המצוה בשביל דלית'
בגבולין אלא דלפי זה דבהזאה ג"כ הכל טרודים כדברי הר"ן ואעפ"כ ניחא מה שלא
הזכיר רבה הכל חייבין שהרי לא יכול לומר הכל חייבים בהזאה ולכך אמר סתם אבל
אכתי קשה כאן מי הכריחו לחילוק זה ולמה לא אמר כאן הכל חייבין בלולב ויבואר
לקמן ע"ב: שם בגמ' הא תקינו ליה רבנן בביתו.

והדבר יפלא א"כ שאר ימים נמי ליתקנו בביתו והתוס' נדחקו בזה וכן הריטב"א. ולדידי
נראה דבזמן הבית ה' לולב ניטל במדינה רק יום א' ואחר החורבן הוא שתיקן ריב"ז
זכר למקדש אבל בזמן הבית לא ה' שום מצוה בשאר הימים בנטילה חוץ למקדש והא
ודאי דביתו לאו בית המקדש הוא וא"כ למה יתקנו בביתו ומה הפרש בנטילתו בין יטול
לולב או יטול חריות שאין בו שום מצוה ובשלמא בראשון תקינו בביתו שאף שאינו
מקיים נטילתו לפני ה' ששייך בו מצוה בפ"ע ושמתם לפני ה' ז' ימים מ"מ מקיים
ולקחתם לכם בראשון שהוא אפילו בגבולין אבל בשאר הימים למה יתקנו למיעבד דבר
שאין בו מצוה כלל: ודע דבשופר ובמגילה לא שייך למפרך ליתקנו בביתו דבשלמא
לולב יש היכר במה דתקינו בביתו שהרי עיקר המצוה אפילו בראשון למי שהוא
בירושלים שיטלנו במקדש ואז מקיים מצות ולקחתם לכם וגם מצות ושמתם לפני ה'
דאטו ראשון שמצוה אף בגבולין אינו בכלל המצוה של ושמתם לפני ה' וכיון שאינו
נוטלו במקדש רק בביתו אית ליה הכירא אבל שופר ומגילה מה הפרש יש בין קורא
ותוקע בביתו או בבית הכנסת כך המצוה מצד עצמה שוה בביתו כמו בבהכ"נ וליכא
היכרא, ובזה מתורץ מה דמקשה אי הכי האינדא נמי ודייק לישנא דאי הכי דבשלמא
לתירוץ הראשון דתקינו בביתו לא שייך האינדא נמי ליתקנו בביתו דהאינדא דליכא
מקדש אין הפרש בין ביתו לבית הכנסת וליכא היכרא.

אלא דמשמעו' הגמ' דאמר ש"מ דאיתי' מן התורה בגבולין מנ"ל ומשמע שעכשיו הוא
שנתחדש לו דבר זה ע"י מה שמשני אלא ראשון דאיתי' מן התורה בגבולין וא"כ עד

עכשיו הי' סובר דליתי' בגבולין מן התורה כלל וא"כ ראשון ושאר יומי שוים ואפ"ה קאמר תקינו בביתו דכיון שאינו ניטל במקדש אפילו בזמן הבית תקינו בביתו כי היכי דתקינו אחר חורבן א"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא אי הכי כולהו יומי נמי ליתקנו בביתו ויבואר ג"כ לקמן: שם ע"ב ערבה שלוחי ב"ד מייתי לה לולב לכל מסור.

נלע"ד שכיון בזה לדברי הר"ן דלולב לכל מסור והכל טרודין בו ולא מדכרי אהדדי ושייך שמא יעבירונו. ערבה שלוחי ב"ד מייתי ואין הכל טרודין ומדכרי להו שלא יעבירו ד' אמות ברה"ר: שם ולדחי ביו"ט ראשון לא מינכרא מלתא אמרי לולב הוא דקא דחי עיין פרש"י והוא דוחק כיון שעכ"פ הערבה דוחה בפ"ע שבת אז למה לא מינכר מלתא ונראה שהכוונה ע"פ מ"ש הר"ן בהזאה אף שלא טרידי בהזאה טרידי בפסח והכי נמי לא מינכרי מלתא לאחריני אף שאין טרודים בערבה כיון שטרודים בלולב ומה דמסיים אמרי לולב הוא דדחי היינו שאפילו תימא שלא כסברת הר"ן כיון דלא טרידי בערבה עצמה ידעי שערבה לא דחי שבת מ"מ מי יודע שזה שטלטל הערבה ד' אמות שעושה לצורך ערבה אמרי לצורך לולב הוא דמטלטל ולולב כיון שגם הם טרודים בי' סברי דדחי שבת אלא שעל הלולב עצמו לא גזרו כיון שישנו בגבולין אבל על הערבה גזרו: ובזה ניחא דטעמא דר' יוחנן נשאר במסקנא דאי לאו לפרסמהאפילו בשביעי שאינן טרודים בלולב וערבה אינו מסור לכל מ"מ גם בכהנים יש לגזור שיטלטלנו ד' אמות ברה"ר ואף שהוא דומיא דמילה מ"מ בדבר שאינו בגבולין אפילו במה שאין הכל טרודים גזרינן שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר ובזה ניחא דרבה לא אמר לעיל בלולב הכל חייבין משום דששת ימים ליתנייהו בגבולין לא צריך לטעמא דהכל חייבים.

וכוונתו בזה לתרץ דברי ר' יוחנן שהוצרך לומר בערבה לפרסמה שהיא מן התורה והרי ערבה בשביעי אין הכל טרודים ואפ"ה אי לאו לפרסמה שהיא מן התורה הוה גזרינן שמא יעבירונו ובזה ניחא דלא קאמר אלא לולב לכל מסור וכו' ועיין במהרש"א ולדידי ניחא דטעמא דר' יוחנן קאי שפיר דערבה כיון שאינו בגבולין אפילו ביום ושאינן הכל טרודין גזרינן.

ובזה ניחא דמעיקרא דאמר לעיל בלולב הא תקינו בביתו דלא קשיא כולהו יומי לתקנו בביתו ונראה משום דע"י שיטול הלולב בשביעי יודחה הערבה שהכל טרידי בלולב וגזרינן בערבה שמא יעבירונו ואף לפרסמה לא הי' מהני היכא דהכל טרידי נמצא שע"י לולב שהוא דרבנן יודחה הערבה שהיא מן התורה ודו"ק: דף מ"ד ע"א אמר ר"ז משמי' דרבא לולב דאורייתא עבדינן שבעה וכו' למאן אילימא לאבא שאול וכו' אלא אמר ר"ז משמי' דרבא לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין וכו' הנה בשלמא אם הי' איזה אמורא מקשה לרב זביד עצמו א"כ שייך לומר דרב זביד עצמו הדר בי' משמי' דרבא וג"כ הי' קשה הא רבא לא הדר בי' ואיך אומר משמי' דרבא מה שלא אמר רבא וק"ו שקושיא זו סתם גמ' הקשה ולא לרב זביד ואיך אומר משמי' דר"ז תירוץ אחר.

ונראה דפירושי מפרש דברי רב זביד הראשונים דהנה הריטב"א כתב דלולב כיון שיום ראשון בגבולין מן התורה לית בי' היכר למקדש לזכרון ולכך התקינו שבעה וא"כ זה עצמו כוונה ראשונה של רב זביד לולב דאורייתא והיינו בגבולין וליכא זכר למקדש

ביום ראשון עבדו שבעה ערבה דרבנן והוה היכר גם ביום א' לזכרון: ואין להקשות אכתי למה עבדו בלולב שבעה והוה למעבד חד משאר יומי וג"כ ניכר זכרון למקדש.

יש לומר ע"פ שכתב התיו"ט בשם הכ"מ דערבה עבדו חד יומא ובחרו בשביעי לפי שגם בזמן המקדש הי' לו יתרון שדוחה שבת. ואומר אני שאלמלא שיש לשביעי יתרון לא שייך למעבד רק חד יומא דמה יום מיומים.

וא"כ בלולב אי הוה אפשר למעבד זכרון המקדש ביום ראשון לחוד הוה שייך למתקן יום ראשון שהי' לו יתרון גם במקדש שדחי שבת. אבל כיון דיום ראשון לא שייך בו זכרון למקדש דבלא"ה הוא מן התורה בגבולין לא שייך לבחורי יום אחד משאר יומי דמה יום מיומים והוצרכנו למתקן כולהו.

ולפי זה אם היתה ערבה מפורשת מן התורה במקדש ולא הי' צריך לפרסמה שהיא מן התורה ולא הי' גם שביעי דוחה שבת כדמשמע לעיל דאמר ר' יוחנן לפרסמה וכו' וא"כ לא הי' שביעי מיוחס לענין ערבה יותר משאר יומי והיו צריכין שוב ערבה למתקן שבעה זכר למקדש כמו בלולב. וזה כוונת הרמב"ם בפ' ז' מלולב הלכה כ"ב שכתב וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא יום שביעי לבד עיין שם ותמה עליו הרב המגיד דשביק טעם של הגמרא ונקט טעם חדש.

ולדידי דברי הרמב"ם ודברי הגמ' אחד: אלא לפי מה דכתב המהרש"א לעיל מסוגיא דערבה שלוחי ב"ד וכו' לא הוצרך טעמא דר' יוחנן לפרסמה שהיא מן התורה שלא תדחה שבת רק הראשון אבל בשביעי בלא"ה דוחה שאין בה שום חילול דבשלוחי ב"ד לא שייך שמא יעבירו וכולהו יומי ג"כ לא הוה דחי שלא לפקפק בלולב וא"כ נסתר פירוש הרמב"ם שהרי אפילו היתה מפורשת בתורה הי' יום אחד מסוים אלא שהי' יום ראשון אמנם לפי מ"ש לעיל דגם בשלוחי ב"ד שייך שמא יעבירו אלא שהטעם לפי שאין הכל טרודים ומדכרי וכבר כתבתי דאי לפרסמה אפילו בדבר שאין הכל טרודין גזרינן שמא יעבירו במצוה דליתא בגבולין וא"כ שפיר כתבתי שאם היתה מפורשת בתורה במקדש לא הי' שוב יום דוחה ודו"ק: דף מ"ה ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה יום א' וכו' עד רב נחמן בר יצחק מתני לה בהדיא אמר רב כל שבעה מצות לולב.

תוס' בד"ה נכנס לישב בה וכו' ותימא ותיפוק ליה דמברך משום יו"ט וכו' ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתי וכו' ואומר שהוכחת התוס' הוא רק לסברא דהשתא דרצינו לומר לולב אלולב לא קשיא ומוקמינן לה בזמן בה"מ קיים ובמקדש. אבל למסקנא דפסקינן כרב דלולב כל שבעה וא"כ מיירי אפילו בזמן הזה אזלא הוכחה זו משום דלכאורה איך יאמר נכנס לישב מברך שתיים והוה משמע אח"כ באמרו וביין שבירך יום ראשון שוב אינו מברך שגם זמן שוב אינו מברך שהרי גם בליל שני מברך זמן ואמנם השתא אליבא דר' יוחנן קיימינן ולדידי' כיון שאינו מברך אדרבנן באמת גם בליל שני אינו מברך זמן שהרי יו"ט שני הוא מדרבנן אך דמדברי ר"י דאמר בחד יומא סגי ולא אמר סתם לולב דרבנן בשאר יומי ואין מברכין אלא דגם ר' יוחנן מודה דמברכין אדרבנן אלא שסותר דברבנן בחד יומא סגי ולא מברכין על כל יום בפ"ע ובהכי ניחא מה שהביא בסוף שמעתין מאי מברך אמר רב יהודה יום ראשון וכו' ולכאורה מה ענין לפרש ברכת חנוכה

כאן בסוכה ומקומה מיוחד בפרק במה מדליקין בדיני חנוכה וכאן הביא רק דמברכין
אנר חנוכה לאפוקי מדר' יוחנן דאמר על דרבנן אין מברכין.

ולמה שכתבתי ניחא דמהא דמברכין אנר חנוכה אין ראי' דכל שבעה מצות לולב שהרי
גם ר' יוחנן מודה דמברכין אלא דסגי בחד יומא וגם לר' יוחנן אם חל יום ראשון של חג
בשבת ותחלת נטילת לולב בשני שהוא מדרבנן אפ"ה מברכין יום ההוא. ועיקר הראי'
מדמברכין אנר חנוכה בכל יום וא"כ גם לר' יוחנן מברכין זמן בליל שני שהרי אם
היום קודש אתמול חול ולא יצא בזמן דאתמול ונסתר הוכחת התוס'.

ועוד אי הוה אמר מברך שתים איך יאמר וכיון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך אפילו
אם נניח לסברא קיימת דלר' יוחנן לא מברכין אדרבנן כלל ואינו מברך זמן בשני מכל
מקום הרי עכ"פ חוזר ומברך זמן בשמיני וכדאמר ר' יוחנן גופי' לקמן (דף מ"ז ע"א).
ואם יאמר וכיון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך כל שבעה דאז לא הוה ממעטינן
שמיני מזמן מכל מקום הוה אמינא דגם סוכה כל שבעה הוא דלא מברכין מטעם דכיון
דלא מפסקי לילות יוצא בברכה שבירך בראשונה מ"מ בשמיני חוזר ומברך לישב
בסוכה משום דשיבתנו אז בסוכה הוא מספק שביעי ולפי זה יום ראשון חול גבי' ולא
היתה ברכתו בו ביום כלום ויברך בשמיני ובאמת גם בשמיני יתבינן וברוכי לא
מברכין ולהכי לא הי' אפשר לומר שוב אינו מברך כל שבעה אלא למסתם שוב אינו
מברך דהיינו ששוב אינו מברך כלל אפילו בשמיני ולכן לא הי' יכול לכלול שהיינו
בכלל הזה ולכך לא תני מברך שתים ונסתר הוכחת התוס'.

אמנם עכשיו קיימינן דהך ברייתא במקדש איירי דאל"כ קשי' לולב ואז לא יתבינן
בשמיני בסוכה כלל ושפיר הוה יכול למימר שוב אינו מברך כל שבעה וקמה לה הוכחת
התוס'. וכל זה לר' יוחנן אבל להלכתא לדידן דמברכין כל שבעה אלולב אף בזמן הזה
א"כ אין לנו הכרח דברייתא מיירי בזמן המקדש דזמן דסוכה שבירך בשעת עשיי' בחול
לא פטר זמן דרגל והא דלא תני מברך שתים הוא מטעם הנ"ל והנה עכ"פ קשיא ליה בין
בדברי שמואל דאמר סוכה יום אחד ובין ל' יוחנן דאמר לולב יום אחד קשיא לי איך
סגי ביום אחד הא בשני עכ"פ צריך לברך שהרי אז הוא ספק אתמול חול ולא יצא
בברכה דאתמול: והנה הרא"ש כתב בשם גדולי גרמיישא שאינו אומר זמן על הלולב
ביום טוב שני הוא משום דבעינן נטילת לולב שבעה ימים ואם נברך זמן בשני ובשמיני
לא נטלינן נמצא שאין לולב ניטל אלא ששה.

ולפי זה גם לר' יוחנן ניחא דכיון דסובר לולב יום א' סגי ואם יברך בשני א"כ בברכה
זו הוא מורה שאין נטילה דאתמול כלום מדחוזר ומברך האידנא ובשמיני אינו נוטלו
א"כ אין לולב ניטל אלא ששה. ומעתה גם שמואל דאמר סוכה יום א' ניחא דאולי סובר
שמואל דבשמיני אפילו יתובי לא יתביל וא"כ אם יברך לישב בסוכה בשני מראה שאין
ישיבת יום ראשון מן המצוה ובשמיני לא יתיב נמצא שלא יתיב אלא ששה ואנן שבעה
בעינן למיתב: אלא אי קשיא לי הא קשיא לי למה אמר ר' יוחנן סוכה שבעה להך לישנא
דלקמן דיתובי לכ"ע יתבינן א"כ למה אמר ר' יוחנן סוכה שבעה למה לא יברך גם
בשמיני.

וראיתי בדברי הפוסקים פעמי' דלא מברכינן בשמיני. הרי"ף כתב הטעם משום דהוה תרתי דסתרי אהדדי שביתת יו"ט בשמיני וברכת הסוכה ולכך עבדינן לחומרא ושבתיןן שביתת החג ולא מברכינן אסוכה והקשה הר"ן הרי' בליל יו"ט שני דפסח עבדינן שביתת יו"ט ומברכינן על העומר והרי' ג"כ סתרי אהדדי.

ותירץ הר"ן דבשלמא בעומר כיון דעומר הוא המצוה אי אפשר לדחותו ושבתת יו"ט הוא ג"כ אי אפשר לדחותו לא משגחינן בסתרי אהדדי משא"כ בשמיני ספק שביעי אנן ידעינן בקביעא דירחא וסוכה הוא רק משום מנהג אבותינו לכך לא מברכינן למיעבד דבר הסותר לשביתת שמיני שהוא עיקר.

והנה תירוץ זה ניחא לדידן דידעינן בקביע' דירחא אבל בימי ר' יוחנן אכתי היו מקדשין על פי ראי' ולא שייך בקיאות וא"כ שמיני ספק שביעי הי' אצלם ספק ממש וא"כ הדרא קושית הר"ן לדוכתא מ"ש מליל יו"ט שני דפסח והרי לקמן אפילו למ"ד לר' יוחנן יתבינן בשמיני ספק שביעי אבל בסוכה לא מברכינן וקשה מ"ט.

ויש פוסקים אמרו משום בל תוסיף וקשיא לי מ"ש משופר דמברכינן ביום טוב שני של ר"ה וג"כ ניחוש משום בל תוסיף. ונלע"ד דבשופר לא שייך בל תוסיף דבל תוסיף לא שייך אלא בימי' רצופים דהרי אפילו במוסיף מין לא שייך בל תוסיף היכא דהאי לחודא קאי והאי לחודא ק"ו במוסיף יום על ימים דלא שייך בל תוסיף אלא במוסיף על העיקר וסמוך לו ובשופר שאין זמנו בלילה לא שייך בל תוסיף ביום שני משא"כ בסוכה דהוה תכופי אהדדי שייך בל תוסיף ולפי זה לר"א ב"י דבשמיני אין ישני' בסוכה וג"כ כבר מפסקי לילות ולמה לא נברך ביום שמיני ועל כרחך הטעם דר' יוחנן לשיטתו שעל דרבנן אין מברכינן וכיון דכל הספיקות הם דרבנן לכך אין מברכינן נמצא מזה עצמו דסוכה שבעה מוכח דלולב יום א' דאל"כ סוכה שמנה מבעי' ליה: ובזה אמרתי הפירוש בדברי רב יוסף דאמר נקוט דרבה בב"ח בידך דכולהו אמוראי קיימי כוותי' בסוכה והדבר תמוה ככה ג"כ נוכל לומר נקוט דרבין בידך דכולהו אמוראי קיימי כוותי' בסוכה והריטב"א נדחק בזה ולדידי ניחא מדכולהו אמוראי קיימי כוותי' בסוכה דהיינו אפילו הנך אמוראי דלר' יוחנן בשמיני יתובי יתבינן אפ"ה קיימי כוותי' בסוכה שבעה ולא שמנה ולמה.

אלא על כרחך מטעם דבשמיני יתבינן רק מדרבנן ולא מברכינן או שאין מברכינן כלל או מטעם שיצא בברכה דאתמול דברבנן בחד יומא סגי ואף דמפסקי לילות שהרי אינו ישן בשמיני אלא ודאי דברבנן אף דמפסקי לא מברכינן נמצא מזה עצמו מוכח כרבה בב"ח דלולב יום אחד ושפיר קאמר נקוט דרבה בב"ח בידך ודו"ק: ולפי זה קשיא ממ"נ או בלא זה למה לא הקשה על רבה בב"ח מהך ברייתא דהעושה לולב וכו' קודם הכרעת רב יוסף או סוגיית בשלמא דלמה לו להקדים דלולב אלולב לא קשיא בשלמא אי לא הוה קשיא חדא מהנך קושיות הוה משנינן לה שפיר אבל בצירוף שתיהן ישאר חדא בתוקף.

והנה לכאורה נלע"ד לחלק בין חוץ לארץ שעושין ספיקא דיומא ובין ארץ ישראל דבגולה שעושין ספיקא ובשמיני יתבינן מספיקא ולברך בשמיני אי אפשר מטעם שכתבו הפוסקים יהי' איזה טעם שיהי' וכיון שלא יברך בשמיני יש חשש שיזלזלו בתשיעי ספק

שמיני ולכך נתחכמו חכמים שלא יברך כלל בכל שבעה ימי סוכה ויסמוך על ברכת יום ראשון וממילא אין כאן זלזול משא"כ בארץ ישראל דבקיאי ואין שם ספיקא דיומא מברכינן אסוכה כל שבעה וא"כ נוכל לומר דר' יוחנן מיירי בארץ ישראל והך ברייתא בגולה ולכך הקדים הך דרב יוסף דאמר נקוט דרבה בב"ח וכו' וצריך לומר שעיקר הוכחתו מדקאמר סוכה שבעה לא קאמר שמנה וא"כ ר' יוחנן בגולה מיירי ושפיר הקשה מיתבי וגם הבשלמא נוכל לתרץ על דרך הנ"ל דבל"ז לא קשה דהוה מוקמינן דר' יוחנן בארץ ישראל והך ברייתא בגולה אבל מדלולב אלולב לא קשיא א"כ הך ברייתא איירי במקדש וא"כ שפיר קשיא סוכה אסוכה אבל ממ"נ, חד מהני קשיא שכיון שכבר הקדים דרב יוסף ומוכח דר' יוחנן איירי אפילו בגולה לא הי' צריך הבשלמא.

ואם הקדים הבשלמא ומוכח דברייתא איירי בארץ ישראל לא היה צריך להוצעת הבשלמא ודו"ק: דף מ"ו ע"ב אמר אביי שמיני ספק שביעי כו' ור"י אמר שמיני לזה ולזה מיתב כ"ע ל"פ דיתבינן כ"פ לברוכי כו' והנה ללישנא קמא דיתובי אליבא דכ"ע יתבינן א"כ רב יהודה ברי' דר' שב"ש דלבר ממטללתא יתיב דלא כמאן וגם ללישנא בתרא דקאמר נקוט דר' יוחנן בידך דמרא דשמעתא וכו' קשה אטו ר"י מכריע את כל גדולי הדור דיתבי רק דלא מברכי.

****הגה"ת נכד המחבר עיין נו"ב מהדו"ק חאו"ח סי' מ':** והנה הריטב"א הקשה ללישנא דביתובי פליגי א"כ לר"י יתובי ג"כ לא יתבינן והא סוכה דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא וניחא ליה דלדידן איירי דבקיאינן בקביעי דירחא. והדבר יפלא והלא בימי ר' יוחנן אכתי מקדשי ע"פ ראי' וכמבואר ברמב"ם בה' קיה"ח דעד אביי ורבא הוו מקדשי ע"פ הראי'.**

וא"כ איך שייך בקיאי בקביע דירחא: והנלע"ד דכשם דהיכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי עבדינן תרי יומי גזירה ניסן וכו' כן היכא דמטו השלוחין ביומא בתרא דחג ולא מטו ביומא קמאי עבדי גם יומא בתראה תרי יומין אטו יומא קמא וא"כ נוכל לומר דמיירי באתר דמטו השלוחין קודם שמיני עצרת דהוו ידעי בקביעי ולכך הוא רק מדרבנן.

וא"כ נוכל לומר דהנך תרי לישני לא פליגי לדינא רק ללישנא קמא מיירי באתר דלא מטו שלוחי כלל ולכך הוה ספיקא דאורייתא ולכן לכ"ע יתבינן ולרב אפילו מברכינן. ובזה הוה עובדא דגדולי הדור וללישנא בתרא מיירי באתר דמטו שלוחי ביומא בתראה ובקיאי שם.

והוה רק מדרבנן גזירה יומא בתראי אטו יומא קמאי. ולכך לכ"ע לא מברכי.

וביתובי פליגי ובהכי מיירי עובדא דרב יהודה אי נמי נוכל לתרץ קושיית הריטב"א שהקשה איך סובר ר' יוחנן דיתובי ג"כ לא יתבינן. והא הוי ספיקא דאורייתא.

יש לומר דגם להיפך איכא ספיקא דאורייתא משום בל תוסיף שהישן בשמיני לוקה כ"ש כאן שעושה לשם מצוה דלכ"ע לקי אמנם, לא שייך בל תוסיף אלא בעושה עיקר המצוה ומוסיף עליו. אבל בעושה תוספת לחוד ולא עשה עיקר המצוה לא שייך בל תוסיף שהרי

אפילו היכא דהאי לחודא קאי לא שייך בל תוסיף ושמיני בסוכה היינו טעמא שהימים רצופים ולא מקרי לחודא קאי.

וכמ"ש הריטב"א בסוכה (דף ל"א ע"ב). אבל בלא עשה עיקר המצוה כלל.

רק התיס' לא שייך בל תוסיף ורש"י דכתב במס' ר"ה (דף לג) דנשים אין תוקעין משום בל תוסיף לר' יהודה כתב כן נוכל לומר דבאמת זה טעמא של ר' יוסי דנשים רשות דסבר דזה לא מקרי בל תוסיף כיון דלא שייך גבייהו דנשים עיקר המצוה. וגם בלא"ה התוס' במס' עירובין השיגו על רש"י ופירשו שאין הטעם משום בל תוסיף עיין שם ד' צ"ו, וא"כ ללישנא בתרא לא קשה מהנך גדולי הדור דהם אתו מאפר ולא קיימו עיקר מצות סוכה כלל.

ולכך ביו"ט האחרון הוה לדידהו ספיקא דאורייתא שמא היום שביעי ולכך יתבי בסוכה. ולהיפך שאם היום שמיני לא שייך להו בל תוסיף שהרי לא קיימו עיקר המצוה.

**הגה"ת נכד המחבר עיין נו"ב מהדו"ק חאו"ח סי' מ': ** אולם רב יהודה ברי' דר"ש ב"ש יתיב לבר מטללתא משום בל תוסיף אלא דזה לא מקרי מתכוון שהרי אינו יושב בסוכה אלא משום ספק שביעי ולא מקרי מתכוון אלא במתכוון לישב בשמיני בסוכה, וכמ"ש בר"ה (דף כ"ח ע"ב) דמתן דמים לר' יהושע מקרי לעבור בלא כוונה והיינו כיון שנותן רק משום ספק ונוכל לומר דר' יוחנן סבר דמצות עובר עליהן אפילו שלא בזמנן וכמו שרצה שם בר"ה לומר מתחלה אליבא דר' יהושע לפי סברא זו הישן בח' בסוכה לוקה וכמ"ש שם התוס' בד"ה דלמא.

אבל אנן קיי"ל כרבא דלא בזמנן בעי כוונה לעבור ולכך יתובי יתבינן. אי נמי דסובר ר' יוחנן דלא מהני מה שאינו מברך לאפוקי משום בל תוסיף ולכך לא יתבינן: ורב סובר דזה הוי היכר גמור שאינו עושה לשם מצוה.

ולכך יתובי יתבינן: ובזה נוכל להבין מה דקשה לן במה שכתבו התוס' בלולב לא רצו לתקן משום דמוקצה ומינכר שנוהג בו מנהג חול אבל בסוכה פעמים שסוכתו חביבה וכו'. ודבריהם תמוהים דתינח למ"ד לא מברכינן.

אבל למ"ד ברוכי מברכינן. א"כ גם סוכה מינכר שנוהג מנהג חול והדרא קושי' לדוכתי' מ"ש סוכה מלולב.

אם לא שנאמר דבאמת למ"ד מברכינן גם לולב ניטל ועיקר הסברא של התוס' לתרץ סוגין דעלמא דסוכה יתבינן ולולב אינו ניטל. וזה דוחק ועוד דא"כ הוה ליה לרב למימר שביעי לסוכה ולולב ולכן נלע"ד מתחלה לתרץ קושיי' המג"א על הרב"י בס"י תרנ"א במג"א ס"ק כ"ז וז"ל בטור כתב דווקא אם נטלו לשם מצוה.

והקשה הרב ב"י דהא איתא בר"ה (דף כ"ח) דלעבור בזמנן לא בעי כוונה. ולכן סתם פה בשו"ע וכו' ולא ראה מ"ש רבינו ירוחם נ"ג ח"ג דהנ"מ אליבא דמ"ד מצות א"צ כוונה.

אבל לדידן דצריך כוונה כמ"ש סי' כ' ס"ד אינו עובר עד שיכוון. ובאליהו רבא סי' ל"ח השיג על המג"א שהרי הרא"ש כתב ר"פ לולב הגזול דאם הוסיף לנוי אינו עובר על בל תוסיף כיון דלא נתכוין אלא לנוי.

ואע"ג דבזמנו לא בעי כוונה לבל תוסיף היינו בסתם. אבל אם כיון לנוי וכו' הרי דס"ל להרא"ש דבזמנו לא בעי כוונה לבל תוסיף.

אף דהרא"ש ס"ל מצות צריכות כוונה עכ"ל האליהו רבא. ולדידי אוסיפת מיא וכו' שגדלה הפליאה יותר שרבינו ירוחם יחלוק על הרא"ש רבו.

ולכן נלענ"ד דאף דאנן קיי"ל מצות צריכות כוונה היינו מצות דאורייתא. אבל מצות דרבנן א"צ כונה וכן הוא במג"א סי' ס' ס"ק ג' ולענ"ד גם במצות דרבנן שייך בל תוסיף אם מוסיף על מה שתקנו חכמים ולולב מיום ראשון ואילך הוא דרבנן א"כ כשם שא"צ כוונה לצאת.

כך לעבור בזמנו לא בעי כוונה. ולכן שפיר כתב הרא"ש אף דלעבור בזמנו לא בעי כוונה היינו בסתם משא"כ במכוון לנוי כדי להתיר בכל ימי סוכות.

וא"כ הטעם שלא יוסיף לשם מצוה סתמא כתב ומשמע שבכל ימי הסוכות ליכא קפידא במוסיף סתם. ושפיר הקשה הרב"י דבשאר ימים כשם שלצאת לא בעי כוונה הה"ד לעבור בזמנו לא בעי כוונה: ולפ"ז דברי התוס' נכונים דלמ"ד ברוכי נמי מברכינן א"כ לא קפיד על בל תוסיף והיינו משום דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה.

וכאן אין הכוונה משום שמיני רק משום ספק שביעי כמו בכור. וה"מ סוכה שהיא דאורייתא ובעי כוונה לצאת.

לכן לעבור בעי כוונה שלא בזמנו. משא"כ לולב שהיא מדרבנן ולצאת לא בעי כוונה. יכול להיות דס"ל דגם לעבור אפילו שלא בזמנו לא בעי כוונה. ולכך אי אפשר ליתול הלולב בשמיני משום בל תוסיף.

משא"כ למ"ד דלא מברכינן על כרחך הטעם לעשות היכר שלא לעבור על בל תוסיף. וא"כ ע"כ דס"ל דלעבור אף שלא בזמנו לא בעי כוונה.

וא"כ גם בסוכה עובר. רק הברכה שאינו מברך עושה פעולה שלא לעבור.

א"כ לדידי קשה גם לולב יטול ולא יברך. וע"ז הוכרחו לתרץ משום ניכר מעשה חול: אלא דלפ"ז ע"כ מוכח דטעמא דר' יוחנן דסבר לא מברכינן הוא כדי שיהי' ניכר שלא לעבור על בל תוסיף.

א"כ קשה הנך גדולי הדור דאתו מאפר. וכבר כתבתי דלדידהו שלא קיימו עיקר המצוה כלל לא שייך בל תוסיף.

אם כן למה לא בירכו אמנם נלענ"ד לאו שהאמת הטעם דמ"ד דלא מברכינן הוא משום בל תוסיף אלא קושטא דמילתא משום דלא לזלזולי בשמיני. וכמו שכתב הר"ן להרי"ף וכל זה לפי תירוץ התוס' דחיישינן לעובדא דחול.

אבל התוס' בקושיא דאכתי לא אסקי משום מעשה חול. א"כ על כרחך הטעם שהברכה היכר להציל מחשש בל תוסיף.

שפיר הקשו מלולב אלא דקשיא למה להתוס' לשנויי דלולב משום מוקצה. כיון שעל כרחך למסקנא הברכה דלא מברכינן הוא משום היכר דלא לזלזולי בשמיני.

א"כ לולב יש לומר הטעם משום בל תוסיף דמצות דרבנן דלצאת לא בעי כוונה גם לעבור שלא בזמנו לא בעי כוונה יש לומר דא"כ יהי' הסוגיא דעלמא דלא כרבא דהרי רבא סבר בר"ה דלצאת לא בעי כוונה. ואפ"ה סבר דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה: עוד נלע"ד לתרץ כוונת התוס' דלמ"ד ברוכי נמי מברכינן בלא"ה לא קשה מלולב.

דהא צריכינן אנחנו מעיקרא דדינא פירכא. ומה ענין לולב אצל סוכה סוכה דאורייתא וספיקא להחמיר.

ולכך שמיני ספק שביעי יתבינן. ולולב בשאר ימים חוץ מראשון הוא דרבנן ולכך ספיקו להקל ובשביעי ספק שמיני פטור מלולב.

אמנם כוונת התוס' עפ"י מה דאמרינן בבמה מדליקין דעל ודאי דרבנן מברכינן ועל ספק לא מברכינן והא דמברכינן על יו"ט שני הוא דלא לזלזולי ביה וא"כ הקשו התוס' דגם לולב יטול דאל"כ ילזלו למחר ביום טוב שני. אך זה הוא לאביי שם בבמה מדליקין אבל רבא סבר דגם ספק מברכינן והא דאין מברכינן על הדמאי.

היינו משום דרובה מעשרין. ולרבא א"צ כלל לסברא דלא לזלזולי ביה: והנה הרמב"ם פסק הטעם דלא לזלזולי עיין בפ"ב מה' חנוכה ותמהו עליו דשביק רבא ועביד וכן פסק בפ"ב דמילה דאנדרוגינוס אין מברכינן על מילתו והשיב הוא בעצמו לחכמי לניל שראי' שלו הוא מסוגי' דשמעתין דיתובי מיתבינו ברוכי לא מברכינן אף שהוא ספק דאורייתא אלמא דעל ספק אין מברכינן ולכך צריך לומר הטעם ביו"ט שני משום דלא לזלזולי וא"כ לפ"ז ללישנא קמא דאמר ברוכי מברכינן ולמר לא מברכינן הוא עצמו פלוגתא דאביי ורבא אם מברכינן על הספק.

וא"כ מ"ד מברכינן הוא כרבא ולדידי' ע"פ דין צריך לברך על יום טוב שני שהרי הוא ספק דאורייתא היום י"ט. ואצ"ל הטעם כלל משום זלזול וא"כ ליכא קושי' כלל מלולב.

דלולב הוא דרבנן וספיקו לקולא אבל מ"ד לא מברכינן א"כ צ"ל כאביי דעל ספק לא מברכינן. וא"כ למה מברכינן ומקדשין ביו"ט שני וצ"ל דלא לזלזולי ביה ולדידי' שפיר הקשו התוס' דגם לולב יטול דלא לזלזולי ביה ביו"ט שני למחרתו ותירצו דחששו ג"כ על זלזול היום הזה שיזלזלו בשמיני עצרת: עוד נוכל לתרץ קושיית הריטב"א שהקשה אפשר דלא יתבינן והא הוה ספק דאורייתא ונוכל לומר דהכך תרי לישני פליגי בפלוגתא דהרמב"ם והרשב"א במה דקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא אם הוא מן התורה או דרבנן ולישנא קמא סבר כרשב"א.

וא"כ יתובי ודאי יתבינן דהא מדאורייתא חייב למיתב מספיקא. ומשום שלא יזלזל בשמיני לא נבטל חיוב דאורייתא רק פליגי בברוכי שהברכה מדרבנן וסבר ר' יוחנן דלא לזלזל בח' עקרו חכמים ברכת הסוכה והם אמרו לברוכי על הסוכה.

והם אמרו שלא לברך בספק שמיני. ולישנא בתרא סבר כרמב"ם ולכך ברוכי ודאי לא מברכינן דע"כ לא פליגי לעיל שמואל ור' יוחנן (בד' מ"ה ע"ב) אלא בדאורייתא ולא מפסקו לילות מימים אי נמי בדרבנן ומפסקי לילות מימים.

אבל בדרבנן ולא מפסקו לילות מימים לכ"ע לא מברכינן. וא"כ בספק שביעי אף שהוא ספיקא דאורייתא מ"מ החיוב אינו רק מדרבנן ולא מפסקי לילות מימים לכ' ע לא מברכינן. ופליגי ביתובא דרב סבר יתבינן כדין ספק דאורייתא שאמרו חכמים לחומרא. ור' יוחנן סבר כיון שחכמים אמרו להחמיר.

לכך בכאן דהוה זלזול לשמיני לא אמרו להחמיר: **הגה"ה נכר המחבר. ובזה מתורץ דלא מספקא ליה ג"כ אם פליגי לגמרי דלרב אפילו מברכינן.

ולר' יוחנן אפילו לא יתבינן ודוק היטב: ** ובזה נסתר ראייתו של הרמב"ם שלא לברך על ספק דאורייתא ודלמא בכל מקום מברכינן כיון שחכמים החמירו בספק דאורייתא מברכינן כדרך שמברכינן על ודאי דרבנן. ושאני הכא דלא מפסקי לילות מימים אמנם ראייתו של הרמב"ם הוא מהנך רבנן וגדולי הדור דאתו מאפר ולא בירכו והנה הרי"ף פירש הטעם דברוכי לא מברכינן כי היכי דלא לזלזולי בשמיני עצרת ועיין בר"ן וכן ראבי"ע פירש הטעם משום היכר משום בל תוסיף וא"כ נסתר ראיית הרמב"ם: ואומר אני על כרחך מוכח מסוגי"י זו כאביי שהטעם ביו"ט שני משום דלא לזלזולי בי' דאי כרבא שמברכינן על כל ספק דאורייתא והוא דעת הראב"ד אומר אני שאף להסוברים דמברכינן על ספק דאורייתא היינו היכא שגם עשיית המצוה ספק וכי היכי שאני מתחייב בעשיית המצוה מספק.

חייב אני ג"כ לברך עלי' שזה תלוי בזה שאם אני חייב בהמצוה. ממילא חייבאני לברך עלי'.

דרך משל אנדרוגינוס אם הוא מחשב זכר חיי אני למולו ולברך ואם הוא נקבה פטור אני למולו וק"ו מלברך. וכיון שעל הספק אני חייב למולו.

ממילא אני מחזיקו בזכר צריך אני ג"כ לברך עליו. אבל אם אין הספק בגוף חיוב המצוה רק בהברכה.

אבל המצוה בודאי אני חייב. אלא שאני מסופק אם כבר ברכתי או לא הוא ודאי לכ"ע ספק ברכות להקל וזה פשוט ומעתה אני אומר להסובר דבסוכה מברכינן רק בליל ראשון ותו לא הנה בליל שני עכ"פ אני חייב בסוכה מדאורייתא שהרי כל שבעה מדאורייתא אלא שנולד לי ספק בהברכה שאם אתמול קודש כבר ברכתי אתמול, ומהני גם על היום ואם אתמול חול לא הועילה ברכה של אתמול כלום וצריך אני לברך היום.

נמצא הספק רק על הברכה אם כבר ברכתי על הסוכה או לא ופשיטא דספק ברכות להקל ואין זה ענין לגוף קיום המצוה שגוף קיום המצוה ודאי חייב ונמשך פטור ברכה זו עד ליל שמיני ספק שביעי. שאז גוף הברכה תלוי בקיום המצוה ממ"נ שאם ליל הראשון הי' יו"ט ואני פטור מברכה פטור אני ג"כ ממצות ישיבת סוכה שהרי אם ליל ראשון הי' י"ט א"כ היום שמיני ואין כאן חיוב סוכה.

ואם יש היום חיוב סוכה וא"כ היום שביעי א"כ ליל ראשון לא הי' יו"ט כלל ועדיין לא הי' אז חג הסוכות ולא הועילה הברכה וחייב אני ג"כ היום לברך על הסוכה וכיון שהוא מחוייב לישב בסוכה משום ספק דאורייתא אם מחזיק ליל זה לשביעי הרי לא בירך עדיין וחייב לברך וא"כ נסתר קושיית הגמרא שהקשה ודלמא סבירי כיון שבירך יו"ט ראשון וכו' שזה אינו מועיל לשמיני.

וא"כ מדלא ברכו על כרחך דס"ל יתובי יתבינן וברוכי לא מברכינן. אלא ע"כ מדהקשה הגמ' דע"כ כאביי קיי"ל דטעם דמברכינן על יו"ט שני הוא משום דלא לזלולי בי'.

א"כ אף מאן דס"ל כיון שבירך יו"ט ראשון וכו' אעפ"כ בליל יו"ט שני חוזר ומברך לישב בסוכה שאם לא יברך א"כ מראה שאתמול הי' יו"ט ואתי לזלולי וכיון שבירך גם בליל יו"ט שני. שוב בודאי פטור בליל שמיני מלברך שהרי אף שהיום שביעי כבר בירך בליל יו"ט שני ומוכח כאביי ודוק היטב: ובסוגי' שאחר זה דאמר ר' יוחנן אומרים זמן בח' של חג וכו'.

יש לנו לדקדק חזקא מה שהביא לימא מסייע. ומה סיוע מדברי ר' יהודה ודלמא חלוקים באמת רבנן עליו והריטב"א הרגיש בזה ואמר מדשתקו רבנן עיין עליו.

והוא קצת דוחק ועוד אי בעי להביא סייעתא לר' יוחנן. למה לא הביא מהך ברייתא דלקמן שמביא ת"כ דרב נחמן דשמיני רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב וכו' דמפורש שאומרים זמן.

ועוד דאמר לקמן מה הוה עלה וזה לא שייך כ"א במקום דאיכא פלוגתא או פלפול אבל דין מפורש שאמר ר' יוחנן שאומרים זמן. ושום אמורא לא נחלק עליו מהיכי תיתי לדחות דבריו.

ומה זו שאלה מה הוה עלה. וגם לקמן דאמר ת"כ דרב נחמן.

ולמה לא אמר תיובתא דרב ששת. גם בתחלת הסוגי' של שמיני ספק שביעי דאמר ר"י ברי' דר"ש שביעי לסוכה ושמיני לברכה שכתב רש"י לברכה שאמר בתפלה וברכת המזון שמיני עצרת הזה.

ומנ"ל לרש"י ודלמא לברכה היינו זמן כמו שרוצה הגמ' לפרש בדברי ר' יהודה לקמן: *הגה"ה ואמנם כיון דמשמי' דרב אמר' ולפי מה שביארתי לקמן (דף נ"ו) בסוגי' דסוכה ואח"כ זמן דרב לא ס"ל דאומרים זמן בשמיני עצרת ניחא מה שלא פרש"י לברכה לענין זמן * * * ונראה דאליבא דרבנן שניסוך המים כל שבעה וא"כ שמיני חלוק בכל הדברים בסוכה ולולב וניסוך המים וקרבת ימי החג לית דין ולית דין שאומרים בו זמן רק מה שרצה ר' לוי לפרש שאפילו לר' יהודה דאמר ניסוך המים כל שמונה.

וא"כ שמיני אינו חלוק בכל הדברים שהרי בניסוך שוה לחג. יש מקום להסתפק וע"ז הביא ראי' שאפילו לר' יהודה אומרים זמן.

ומביא לימא מסייע מדברי ר' יהודה בעצמו. וממילא מתורץ קושיית הריטב"א.

והנה יש נפקותא לדידן אף דאנן כרבנן קי"ל דאם גם לר"י אומרים זמן א"כ אנו רואים שאף שחלוק רק בקצת דברים אומרים זמן א"כ אף לדידן דקיי"ל שמיני ספק שביעי

יתובי יתבינן וא"כ אינו חלוק בסוכה אפ"ה אומרים זמן שהרי חלוק בלולב ובקרבתות שאומרים בתפלה פר ולא פרים במוספין.

אבל אי לר"י אין אומרים זמן כיון שאינו חלוק בניסוך המים. א"כ גם לרבנן איכא למימר עד כאן לא אמר ר' יוחנן דאומרים זמן אלא ר' יוחנן שהי' בארץ ישראל ולא הי' ספיקא דיומא.

אבל בחו"ל דאיכא ספיקא דיומא ויתבינן בסוכה א"כ אינו חלוק בסוכה [אין] אומרים זמן והיינו דבעי מה הוה עלה והיינו בחו"ל. ונחלקו רב נחמן ור"ש שהיו בבבל אי אמרינן זמן.

ולכך לא הביא לעיל סייעתא מברייתא דפז"ר קש"ב דאולי רבנן הוא ורצה להביא מדברי ר' יהודה בעצמו שלרבנן לית בו ספיקא כיון דחלוק בכל הדברים אומרים זמן. ולכך ליכא תשובה לרב ששת.

דרב ששת יתרץ הך ברייתא רבנן היא ולכך לא פירש רש"י לעיל בפלוגתא דרב ור' יוחנן דברכה היינו זמן. דאם כן רב אמר בפירוש שביעי לסוכה ואפ"ה אמר שמיני לברכה דהיינו זמן.

א"כ לא שייך למבעי בסוף הסוגי' מה הוה עלה. והא דאמר לקמן ת"כ דרב נחמן.

נראה משום דהא דיש מקום לחלק בין רבנן לר"י לענין אמירת זמן בש"ע היינו אם לרבנן חלוק בכל הדברים משלפניו א"כ איכא למימר דלכך לרבנן אומרים זמן לפי שאין לו שום קישור עם הימים הראשונים אבל לר"י שאינו חלוק בניסוך המים. א"כ הוא קשור בהימים הראשונים במקצת.

לכך אין אומרים בו זמן. אבל אם לרבנן אף שחלוק גם בניסוך.

מ"מ אם עדיין אינו חלוק באיזה דבר ואעפ"כ אומרים בו זמן הואיל ועכ"פ חלוק במקצת דברים. א"כ ממילא גם לר"י אומרים זמן.

דמה לי אם חלוק בג' דברים או אם חלוק בשני כיון שאף השלשה יש עדיין שיור איזה דבר רביעי. והנה מה שאינו חלוק בשביתה זה אין לו ענין לזה.

דשביתה שייך בכל הימים טובים בשוה. וכל דברינו שיהי' חלוק בדבר שנתחדש בחג הזה כמו ז' של פסח שחלוק מלילה הראשונה בחיוב מצה.

ומקושר באיסור חמץ. שכל זה דברים פרטים בחג הפסח וכמו סוכה וניסוך ולולב בחג שהם דברים פרטים בחג הזה.

והנה חזינן ששמיני אינו חלוק בחגיגה שהרי תשלומין דראשון הוא כמו הימים שלפניו. ואם הביא בראשון שוב אין חיוב עליו בשמיני כמו שנפטר בכל החג בחגיגה שהביא ביום ראשון וא"כ כיון שגם לרבנן אינו חלוק בכל הדברים.

ואפ"ה אמרינן זמן א"כ ה"ד לר' יהודה: וזה נלענ"ד כוונת ר' לוי בר חמא שאמר תדע שהרי חלוק בשלשה דברים בסוכה ולולב וניסוך המים (הרי חזינן) ולר"י הרי חלוק בשני דברים. והנה יש לדקדק מה דאמר בשלשה דברים.

שכיון שפירש אותן בסוכה ולולב וניסוך. הרי חזינן שהם שלשה ועוד דכל מנינא למעוטי אתי ומה ממעט ונראה שעיקר כוונת ר' לוי לחדש שגם אליבא דר"י אומרים זמן.

ולכן אמר תדע שהרי חלוק בשלשה דברים. כלומר אפילו לרבנן אינו חלוק לגמרי ואינו חלוק רק בשלשה דברים ולמעוטי תשלומין שבזה אינו חלוק.

ואפ"ה אמרינן זמן. ומינה דהה"ד לר"י שהרי חלוק בשני דברים ומה לי תרי ומה לי תלתא.

כיון שגם בתלתא לא נכלל כל הדברים ונשאר דבר רביעי שאינו חלוק אלא שיש לנו לומר דר' יוחנן דוקא אליבא דרבנן אמר. ולרבנן ס"ל לר' יוחנן דחלוק בכל הדברים.

דהנה מה שאמרו ששמיני רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב והר' של פז"ר הוא רגל. ובזה נחלקו רש"י פירש רגל שאין יושבים בסוכה.

ור"ח פירש לענין אבילות. עיין לקמן ריש (דף מ"ח ע"א) ברש"י ותוס'.

ואמנם הריטב"א חידש שרגל היינו לענין תשלומין דאמרינן בחגיגה (דף ט' ע"א) דהי' חיגר ביום ראשון ונתפשט בשני דלר' יוחנן דאמר כולהו תשלומין דראשון כיון דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו. מ"מ שמיני הוא רגל בפ"ע אע"ג דלענין תשלומין תשלומין דראשון הוא.

מ"מ מועיל שם רגל שאף שלא חזי בראשון יש לו תשלומין בשמיני ולפי זה גם לענין תשלומין חלוק משלפניו. שהרי הששה ימים שלפניו מי שהי' חיגר בראשון אינו מביא בהם ובשמיני משלים ומביא.

ולפ"ז חלוק הוא לרבנן בכל הדברים. וא"כ אין ראי' מרבנן לר"י.

ואמנם ר' לוי סובר בפירוש רגל כרש"י או כר"ת ולא כפירוש הריטב"א. ומי שלא חזי בראשון גם בשמיני לא חזי.

וא"כ גם לרבנן אינו חלוק בכל הדברים ושפיר קאמר שאינו חלוק רק בשלשה ולאפוקי פירושו של הריטב"א. ובזה ניחא לשון אי הכי דקאמר שם אי הכי שביעי של פסח נמי הרי חלוק באכילת מצהולכאורה לשון אי הכי אינו מדוקדק ובלא"ה הו"ל להקשות על ר' יוחנן מ"ש שמיני של חג משביעי של פסח.

ולפי מ"ש ניחא דבל"ז היה סבור דלרבנן חלוק בכל הדברים שהי' סובר כפי' הריטב"א. וא"כ ליכא למפרך שביעי של פסח נמי משום דשביעי אף שחלוק באכילת מצה.

מ"מ אינו חלוק באיסור חמץ. אבל עכשיו שהמציא ר' לוי דלא בעינן חלוק בכל הדברים.

הקשה שפיר אי הכי שביעי נמי: והנה רצה להביא סייעתא לר' לוי ודחה הסיוע ומסיק מה הוה עלה. אם הפירוש רגל הוא כפי' הריטב"א איכא למימר דר' יוחנן אמר דווקא אליבא דרבנן.

אבל אם הפירוש הוא כרש"י או כר"ת אבל לענין תשלומין אין חילוק בין שמיני לשלפניו ומאן דלא חזי בראשון גם בשמיני אינו מביא. א"כ לא בעינן חלוק בכל הדברים.

ומינה דאפילו לר' יהודה אומרים זמן. ובזה חלקו רב ששת ורב נחמן דר"ש סובר כפירושו של הריטב"א.

א"כ איכא למימר דדוקא לרבנן אמר ר' יוחנן שאומרים זמן דבעינן חלוק בכל הדברים אבל לר"י אינו אומר זמן. ור"נ ס"ל דלא כריטב"א אלא כרש"י או כר"ת ולכך גם לר' יהודה א"ר יוחנן דאומרים זמן.

וכבר כתבתי דליכא לאתובי על רב ששת מברייתא לפז"ר קש"ב דאיהו מוקים לה כרבנן. ואמנם כ"ז אי אמרינן כולהו תשלומין דראשון וכדס"ל לר' יוחנן שם בחגיגה אבל אי נימא כרב אושעיא שם בחגיגה דכולהו תשלומין זה לזה אף מאן דלא חזי בראשון מביא בכולהו.

א"כ אין שמיני חלוק כלל בתשלומין מכולהו. ולר' אושעיא ודאי אין חילוק באמירת זמן בין רבנן לר' יהודה ולדידי' כיון דתנינן בברייתא דפז"ר קש"ב דאומרים זמן שוב אין חילוק בין רבנן לר' יהודה וא"כ רב ששת ע"כ דבתשלומין ס"ל כר' יוחנן בחגיגה דכולהו תשלומין דראשון.

וס"ל כפירוש הריטב"א. אבל אי הוה ס"ל לרב ששת לדינא כרב אושעיא.

א"כ ודאי דהך ברייתא דפז"ר קש"ב היא תיובתא לרב ששת: ובזה תירצתי קושיית הכ"מ בפ"א מחגיגה הל' ד' שכתב הרמב"ם וכולהו תשלומין דראשון. וכתב הכ"מ ומ"ש וכולהו תשלומין דראשון פסק כר' יוחנן לגבי ר' אושעיא.

ויש לתמוה דר"א גדול מר' יוחנן ורבו הוה. ולפי מ"ש גם רב ששת סבר כר' יוחנן.

אלא דחזינן שהרמב"ם פ"ב מחגיגה הל' ה' פסק מי שהיה חגר בראשון או סומא ונתרפא בשני פטור מן הראי' ומן החגיגה שביום חובתו הי' פטור שכל ימות החג המה תשלומין דראשון עכ"ל. והרי לא חילק בין שמיני לשאר ימים והרי לפירושו נחלקו בו רב ששת ורב נאמן.

דר"ש סובר כפי' הריטב"א והלכה כרב ששת באיסורא והו"ל לפסוק כרב ששת. ואמנם לפי מ"ש בפירוש דברי ר' לוי בר חמא שאמר שחלוק בשלשה דברים ולמעוטי תשלומין וכמו"ש וליכא למימר משום דסבר כר' אושעיא שהרי לפרש דברי ר' יוחנן אמר כן.

ור' יוחנן ס"ל כולהו תשלומין דראשון. אלא לאפוקי מפירוש הריטב"א אמר כן וכמ"ש לעיל.

וא"כ קמו להו רבי לוי ורב נחמן בחד שיטה נגד רב ששת. ועונים פסקי הרמב"ם על נכון: ומה דאמר תניא כוותי' דר"נ היינו משום דסתם גמרא ג"כ לא ס"ל כפירוש הריטב"א.

וממילא ת"כ דרב נחמן. ואפ"ה ליכא תיובתא לרב ששת.

דרב ששת לעצמו יכול למימר אנא הפירוש הריטב"א ס"ל: ומדי עסקי בסוגייה זו אמרתי לרשום מה שקשה לי למה אמר ר' לוי שחלוק בשלשה דברים סוכה ולולב וניסוך המים. ולמה שבקי לערבה שהוא שבעה במקדש ובשמיני ליתא ואפילו אם נימא דסבר מנהג נביאים היא בגבולין ואין לה עיקר כלל בגבולין מ"מ עכ"פ במקדש היא או מקרא דערבי נחל לאבא שאול או הלכה למשה מסיני לרבנן והרי גם ניסוך המים אינו בגבולין כלל רק במקדש ואפ"ה חשיב ליה ר' לוי.

א"כ נחשוב גם ערבה: דף מ"ז ע"א והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן: הרמב"ם בפ"ו מה' סוכה הל' י"ג וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישוב בסוכה מפני שהם חייבין מספק. ואין מברכין מספק וכתב הראב"ד וז"ל ואני רואה מדברי רבא דאמר הטעם לדמאי דמה שאין מברכין מפני שרוב ע"ה מעשרין, הא לאו הכי מספק מברכין מפני שהוא ספק דאורייתא.

ומעתה ידעינן בודאי שטומטום ואנדרוגינוס חייבים לברך. ואני אומר דהרמב"ם לשיטתו.

דהא לכאורה דמאי אתחזק איסורא שהרי בודאי הי' טבל וספק עשרו הע"ה ואין ספק מוציא מידי ודאי. וא"כ למה לא יברכו על הדמאי ולכך הוצרך רבא לומר רוב ע"ה מעשרין.

ואין מקום להשגת הראב"ד אמנם בפסחים (דף ט' ע"א) איתא ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תני' חבר שמת וכו'. והא הכא דודאי טבילי הנך פרי וכו' התם ודאי היא כר"ח כו' חזקה על חבר כו' ואבע"א ספק וספק הוא דלמא מעיקרא אימור לא טבילי כר"א ומכניסה במוץ שלה וכו' ע"ש.

ולפ"ז דמאי ספק גמור הוא. אמנם צריך להבין על הנך תרי תירוצי דסתרי אהדדי. מתחלה אמר ודאי הוא. ולבסוף אמר ספק דלמא לא טביל, ואומר אני שאם אני אומר שאזלינן בכל הדברים אחר שעת מציאתן.

א"כ אין כאן שום ספק שמא הכניס במוץ שכיון שהיא עתה נגמרה מלאכתה והן ממורחין. מסתמא כבר הי' כן בכניסתן לבית.

ורציתי לומר דהנך תרי תירוצי תליין בפלוגתא דרב ושמואל במס' קדושין (דף ע"ט) קדשה עצמה בדרך וקדשה אבי' בעיר והרי היא בוגרת לפנינו דלרב אזלינן בתר השתא. א"כ גם הכא ליכא ספק שמא הכניסה במוץ שהרי היא ממורחת לפנינו.

וצ"ל תירוץ הראשון חזקה על חבר ולשמואל לא אזלינן בתר השתא אמרינן ספק וספק הוא אמנם אחר העיון אין משם ראי' כלל דשם ליכא שום נגד שעת מציאתה וכמ"ש התוס' שם בד"ה ושמואל וכו' דשם ליכא חזקה דנערוות. משא"כ הכא יש חזקה שהרי מתחלה היתה במוץ.

ואומר אני דזה תלי' בפלוגתא דר"מ ורבנן בנגע בא' בלילה ולמחר מצאו מת דחכמים מטמאין דאזלינן בתר שעת מציאה ואף שמודים רבנן בראוהו חי מבערב היינו משום דאיכא תרי חזקות חזקת חיים של זה וחזקת טהרה של הנוגע אבל בלא ראוהו חי מבערב

אף שאכתי איכא חזקת טהרה של המגע לא משגיחין בחד חזקה ואזלינן בתר שעת מציאה והוה ודאי לטמא אף בר"ה.

הכי נמי אזלינן בתר שעת מציאה שהיא ממורחת אף שמתחלה ודאי שהיתה במוץ ואמרינן שודאי נתמרחה ונגמרה מלאכתה קודם ראיית פני הבית והוי ודאי טבל. ולר"מ דמטהר ברה"ר ולא אזלינן בתר השתא הוי ספק.

וא"כ ב' התירוצים הם חדא לר"מ וחדא לרבנן. והנה הלכה כרבנן וא"כ דמאי יש לו חזקת איסור ולכך צריך רבא לומר רוב ע"ה מעשרין אמנם התוס' במס' נדה (דף ד' ע"א) בד"ה שכל הטומאות כתבו שזה חומרא בעלמא רק לקדשים.

וכן כתבו בריש מס' נדה אף לרבנן לא הוה שעת מציאתו כודאי. ואיכא למימר שהראב"ד ס"ל כתוספות.

אבל הרמב"ם לשטתו דבפרק י"ח מה' אה"ט הלכה י"ד סתם ופסק בנגע בא' בלילה שטמא אף ברה"ר ומשמע אף לחולין שלא הזכיר שם קדשים אבל דמאי הוי ודאי, ולכך אמר רבא שרוב ע"ה מעשרין לכך פסק שאין מברכין על הספק וק"ל. וגם בלא"ה תמי' לי על הראב"ד.

הלא הרמב"ם משוה שם סוכה בשמיני דיתבינן ולא מברכין משום ספק לטומטום ואנדרוגינוס וא"כ ללישנא קמא בסוכה (דף מ"ז ע"א) דלמ"ד שבעה לסוכה ברוכי נמי מברכין. א"כ להך לישנא ס"ל לרב דגם על ספק מברכין.

וקשיא ליה משנה דדמאי. והוצרך רבא שם בשבת (דף כ"ג ע"א) לתרץ דרוב ע"ה מעשרין אבל למסקנא שם בסוכה דיתובי יתבינן ובריכי לא מברכין.

א"כ בלא"ה אתי שפיר משנה דדמאי דאין מברכין על הספק. ולכך גם טומטום ואנדרוגינוס אין מברכין: פרק חמישי דה נ"ד ע"א וע"ב כי אתא ר' אחא בר חנינא מדרומא כו' הוא תני והוא אמר לה שתוקעין על כל מוסף ומוסף כו' וליתנא נמי ר"ה שחל בשבת וכו' ליתני הא וליתני הא תני ושייר.

מאי שייר דהאי שייר ערב הפסח אי משום ע"פ לאו שיורא הא מני ר"י וכו' אלא שייר ע"פ שחל בע"ש. ואין מוסיפין על מ"ח.

ולא והא איכא ע"פ שחל בשבת דאי לר"י נ"א ואי לרבנן נ"ז כי קתני מידי דאיתא בכל שנה וכו' מיתבי ר"ח שחל בשבת וכו' (והא מיתבי לעיל ארב אחא קאי עיין רש"י) והדבר נפלא למה הפסיק בהך פסקא ואין מוסיפין על מ"ח והא איכא ע"פ שחל בשבת שזה קושיא על המשנהבאמצע סוגיא דרב אחא.

ומתחלה הוה ליה לאסוקי כל הנך מיתבי ואח"כ לפלפל על הך פסקא ואין מוסיפין. ועוד לעיל כדמקשה על רב אחא דליתני ר"ה שחל בשבת הוה ליה לשנויי מידי דליתא בכל שנה לא קתני וגם קושיית התוס' בד"ה אי משום ע"פ לאו שיורא הוא שהקשו תימא רבה.

וכי יעמידנה כר"י כדי להקשות: ונראה דמה דלא משני לעיל מלתא דליתא בכל שנה לא קחשיב. משום דעל דבר שיש בו חידוש לא שייך לתרץ כך.

שהרי דבר זה דר"ה שחל בשבת יש בו חידוש שתוקעין על כל מוסף. אלא דלפ"ז קשה שאין לשנות תני ושייר דתני ושייר שייך לשנות משום דאטו תנא כרוכלא ליחשב ותנא חדא והה"ד לאידך אבל דבר שיש בו חידוש שלא שמעינן מהך דתנן לא שייך למימר שיירי'.

אלא דזה החידוש ממילא ידעינן שהרי ע"פ ודאי שיירי'. וקשה מאי שייר דהאי שייר. וצ"ל ר"ה שחל בשבת וא"כ ממילא שמעינן לה. וע"ז מקשה אי משום ע"פ לאו שיורא היא דאיכא למימר ר"י היא.

וא"כ ממילא אף דאתי כרבנן לא הוה ליה לשייר ר"ה שחל בשבת שיש בו חידוש דין וממילא לא שמעינן שהרי כשיוקשה לן על ע"פ מה שייר נימא ר"י היא וע"ז מתרץ דגם לר"י עכ"פ שיירי' לע"פ שחל בע"ש וכו' וא"כ ממ"נ יוקשה לן על ע"פ מה שייר דהאי שייר ונצטרך למימר שייר ר"ה שחל בשבת.

וממילא שמעינן דרב אחא אלא דקשיא איך משני לקמן מלתא דליתא בכל שנה הרי אם ניתני ע"פ שחל בשבת ממ"נ נדע חידוש שאם נימא ואין מוסיפין על נ"א. נדע שהלכה כר"י.

ואם ניתני ואין מוסיפין על נ"ז נדע כרבנן. וממ"נ נדע חידוש הלכה כדברי מי.

וא"כ בדבר שיש בו חידוש לא שייך לתרץ מה דליתא בכל שנה לא חשיב מדלא משני לעיל כן בר"ה שחל בשבת וכו'. ונלע"ד שכבר שמעינן דהלכה כר"י דאי כרבנן קשה מדוע לא חשיב בארבעים ושמונה ע"פ וליכא למימר שייר דמה שייר דהאי שייר.

וליכא למימר שייר ר"ה שחל בשבת שהרי כבר מוכח דמה דליתא בכל שנה לא חשיב ולא הוי שיוור אלא ודאי כר"י וא"כ ע"פ שחל בע"ש לאו שיוור הוא דמה דליתא בכל שנה לא חשיב: אלא דלפי זה שוב לא שמעינן דר"ה שחל בשבת תוקעין על כל מוסף. והא דלא חשיב ע"פ שחל בשבת הוא משום דליתא בכל שנה.

וא"כ הוה ליה למיתני ר"ה שחל בשבת דבדבר חידוש לא שייך תני ושייר. ולכן נלענ"ד דבאמת גם בדבר חידוש שייך למימר מה דליתא בכל שנה לא חשיב.

והא דלא משני לעיל כן הוא משום דלעיל ידע גם מהנך ברייתות דלמסקנא דקאי רב אחא בתיובתא אלא דלכאורה רב אחא מתניתא אייתי בידו'. ואיך שייך לאתובי מברייתא כיון דיש לו ברייתא דמסייע ליה אלא דהך דינא שתוקעין על כל מוסף אינו מפורש בברייתא שלו אלא דאיהו מפרש לה הכי.

ובאמת יש לפרש בענין אחר כדמסיק לבסוף ולכן רצה להוכיח דינו של רב אחא ממשנתינו כדי שלא יהי' עוד שום תיובתא משום ברייתא ולכן משני תני ושייר וגם שייר ע"פ עכ"פ בין לרבנן ובין לר"י דלרבנן שייר ע"פ של כל השנים. ולר"י שייר ע"פ שחל בע"ש.

וא"כ קשה מה שייר דהאי שייר וצ"ל ר"ה שחל בשבת וממילא מוכח דינו של רב אחא והמקשה התחכם לסתור ראייתו והקשה על פיסקא דאין מוסיפין והא איכא ע"פ שחל בשבת. וע"כ צ"ל מה דליתא בכל שנה לא קחשיב וא"כ אין סיוע לרב אחא כלל

ממשנתינו משום דמשנתינו איכא לאוקמי כר"י וממילא לא שיירי לע"פ כלל דע"פ שחל בע"ש ליתא בכל שנה.

ושפיר הקשה אח"כ מיתבי מהנך ברייתות לרב אחא כיון דלית לי' סייעתא ממשנתינו ודו"ק: שם ע"ב ומי דחינן התנן חלבי שבת קרבין ביוה"כ וא"ר זירא כי הוינן בי רב מבבל הוה אמר הא דתני' יו"כ שחל וכו'. הנה כל רואה ישתומם דהך מימרא דר"ז הוא מיותר וכבר הוכיח דלא דחינן מדתנן חלבי שבת קריבים ביוה"כ.

ואף שראיתי גירסא ותו הא דאמר ר"ז וא"כ זו קושיא נוספת היא. מ"מ גם לזה מימרא דר"ז מיותר.

ודי בהביאו הא דתני' יוה"כ שחל להיות ע"ש לא היו תוקעין. וא"כ מוכח דלא דחינן ונראה דכל דחי' שאנו דוחין הקביעות ממקומו הכל מדרבנן ואמר אני אף שהב"ד עושים כל הפעולות גם בזמן הראוי לקיים דחיות הללו, מ"מ אם העדים לא קבלו איום ועמדו בעדותן לא הי' אפשר לשנות עדותן.

וכמבואר ברמב"ם ה' קידוש החודש אלא שלא היה שכיח לפי שהב"ד היו מתאמצין מאד בדבר אבל עכ"פ הרחוקים היו צריכין בזמן הראי' לחוש אולי עמדו העדים במאמרם והיו צריכים לעשות ב' ימים מספק. והנה בזמן הראי' היו צריכין לעשות גם יוה"כ ב' ימים מספק דלדידן דבקיאינן רק שמנהג אבותינו בידינו ביוה"כ לא מחמרינן ועיין כ"ז בבית יוסף א"ח סי' תרכ"ד.

ולפי זה אין קושיא ממשנה דחלבי שבת דהיינו פלוגתא דר"י ור"ע בשבת (דף קי"ד) ושם בקרא פליגי ועיקר פלוגתתן לידע אם נדרים ונדבות קרבין ביו"ט ומן התורה ודאי שיש שבת ויוה"כ סמוכין. אבל במשנתנו שפיר קתני ע"ש בתוך החג בכל שנה לפי שאם מקלע יו"ט הראשון בע"ש דחינן ליה וכן ברייתא דיוה"כ שחל בע"ש לא היו תוקעין.

הוה אמינא בגולה איירי והם צריכין לחוש. אבל במקדש לא איקלע.

אבל השתא דמסיק ליתקע. כדי שנדע שחלבי שבת קריבים ביוה"כ.

וא"כ במקדש איירי ומקשה שפיר. לכן הוצרך להביא מימרא דר"ז דמסיק דר"ע הוא דלר"י היו תוקעין כדי שנדע שחלבי שבת קרבין ביוה"כ וק"ל: דף נ"ה ע"ב משנה בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ.

הנה כוונת המשנה בזה להורות ב' חדושים הא' שאין חולקין מנחה כנגד מנחה. והב' שמקדימין לחה"פ שהוא תדיר לב' הלחם אף שהוא חיובא דיומא והנה כל ב' חדושים הללו היה יכול להשמיענו בעומר שחל יום ב' של פסח בשבת שאומרים לו הילך חטים הילך שעורים.

וא"כ למה שבקה המשנה יו"ט של פסח ונקטה עצרת. וראיתי במ"ל פ"ד מכלי המקדש תמה על הרמב"ם שהזכיר דין שתי הלחם שמתחלק לכל המשמורות ולא הזכיר דין עומר.

וכתב שעל המשנה לא קשי' כיון שהזכירה אימורי הרגלים. לא הוצרכה להזכיר העומר שהוא בכלל והא הזכירה דין ב' הלחם הוא רק להזכיר שחולקין בפ"ע ואין חולקין מנחה כנגד מנחה.

וכן להורות איזה מהם קדום. אבל הרמב"ם שהשמיט כל זה והזכיר רק גוף הדין ששתי הלחם נחלק לכל המשמורות הי' לו להזכיר גם העומר ולמה שבקה המשנה עומר שהוא בפסח ונקטה ב' הלחם שהיא בעצרת: לכן נלענ"ד דדבר זה עצמו ששתי הלחם מתחלק לכל המשמורות יש בו חידוש דין.

ואינו נכלל בכלל אימורי הרגלים. דזה דוקא במה שיש בו עבודה לגבוה.

אבל בשתי הלחם אין שום עבודה והקרבה בגופו רק בקרב עמהם. לכן נקטה המשנה דין ב' הלחם.

ומעתה גם רק הרמב"ם לא קשה שבעומר אין שום חידוש שהרי הקומץ קרב ע"ג המזבח. אלא דלפ"ז קשה לה"פ באמת מנ"ל שהוא לכל המשמורות.

ואי משום דכתיב חלק כחלק יאכלו. דלמא לשתי הלחם אצטרך.

ואפשר דלשתי הלחם א"צ קרא כיון שהוא זקוק לכבשים לתנופה מקרי קרב עמו. וכי היכי דבלחמי תודה כתיב לכהן הזורק דם השלמים לו יהי'.

הרי שבזריקת הדם שלמי תודה זוכה בלחם. הכי נמי כיון דכל המשמורות זוכין בהקרבת שלמי עצרת.

ממילא זוכים בשתי הלחם. וע"כ קרא ללחם הפנים אתי.

אבל מ"מ כבר יש בשתי הלחם רבותא יותר מעומר להכי נקט התנא דין שלו בכל לחם: ולתרץ דברי המשנה למלך שלא הקשה על המשנה נלע"ד דאולי בעומר מודה התנא דמתניתין דעומר קדים ללחה"פ דעומר הוא חיובא דיומא ומקודש שהרי ממנו עצמו קרב ע"ג המזבח. וזה עדיף מתדיר לחוד.

משא"כ שתי הלחם שאינו מקודש יותר מלחה"פ. שגם משתי הלחם אינו קרב ע"ג המזבח רק מהקרב עמו.

וזהו ג"כ בלחה"פ דקרבי ב' בזיכין. ובזה נלע"ד לתרץ סוגי' דגמרא דקשה לרב דאמר סוכה ואח"כ זמן ממתני' דקתני הילך מצה וכו'.

דלמא להכי סבר במתני' הילך מצה. משום דקסבר בזיכין קודמין למוספין וא"כ חלוקת לחה"פ זמנו קודם לשתי הלחם שאינן ניתרין אלא בזריקת דם שלמים.

והמה זמנם אחר המוספין דהא ודאי דמוספי שבת שהם חיוב דיומא וגם הדיר בודאי קודמין אלא דאי ס"ד דסבר תנא דידן טעם זה א"כ "כ זה שייך גם בעומר דמה בכך שהעומר מקודש והרי אכתי זמן לחה"פ קדים. אלא ודאי דסבר תנא דידן מוספין קודמין דביום דכתיב בבזיכין לאחר וסובר דדוקאלאחר ממוספי שבת.

אבל לא משתי הלחם והקרב עמו משום דתדיר קודם. ואבא שאול סובר חיובא דיומא עדיף וקדמי גם שתי הלחם והקרב עמו לבזיכין.

ובעומר דאיכא תרתי שעומר וקרוב עמו חיובא דיומא. ועומר מקודש ג"כ לכן הוא קדים
לבזיכין אפילו לת"ק.

אלא דאכתי איכא למימר לעולם מטעם בזיכין קדמי. והא דנקט שתי הלחם ולא נקט
עומר היא גופא קמ"ל דשתי הלחם מתחלק לכל המשמורות וכו' אלא דקשיא כיון דכבר
תנן דלחה"פ מתחלק לכולם ק"ו לשתי הלחם.

אלא דאיכא למימר דלחה"פ הואיל ותקינן רבנן בחל בסמוך לחג שיתחלק לכלם כדי
שיהיו רגילים לבא ממילא אי אפשר שיהי' עיקר הרגל גרוע מהטפל והוצרכו לתקן גם
בשבת שבתוך הרגל. והוה אמינא באמת שלחה"פ מדרבנן הוא.

ובשתי הלחם דלא משכחת להו בשבת שסמוך לרגל רק ברגל עצמו. ואז בלא"ה באים
כל המשמורות משום קרבנות הרגל.

הוה אמינא דלא שייך לכל המשמורות. לכך הוכרח לפרש במתני' גם שתי הלחם.

ובשביל זה נקט התנא דינו בב' הלחם ולא בעומר. ולעולם שהטעם בשביל בזיכין קודמין
למוספין אלא דקשה למאי הלכתא נקט התנא ברישא באימורי הרגלים ובלחה"פ והרי
פירש לחה"פ בברייתא בסיפא הילך מצה וניתני ברישא אימורי הרגלים לחוד.

אלא מדנקט לחה"פ ברישא למימר דומיא דאימורי הרגלים שהוא מן התורה לכל
המשמורות וא"כ אי הוה נקט ברישא הילך חטים הילך שעורים דהיינו העומר מ"מ
מדנקט ברישא בלחה"פ אצל אימורי הרגלים שהוא מיותר. שהרי פירש בסיפא הילך
חטים הוה ידעינן שהוא מה"ת.

וממילא ק"ו לשתי הלחם. והדרא קושיא לדוכתא אי ס"ד שהטעם משום בזיכין קודמים
למוספים.

ניתני רבותא שאפילו לעומר שהוא מקודש וחיובא דיומא קדמי לה"פ. ק' ו לשתי הלחם,
אלא ודאי דסבר תנא דידן מוספין של שבת קדמי לבזיכין.

אלא דלשתי הלחם והקרוב עמהם קדמי לחה"פ ובזיכין משום תדיר אבל עומר שהוא
תרתי למעליותא דהיינו מקודש וחיובא דיומא. אין מעלת תדיר מכריע הני תרתי.

לכך לא נקט עומר ושפיר קשיא לרב דאמר סוכה ואח' זמן: אלא דאכתי איכא למימר
לעולם לחה"פ הטעם מדרבנן משום שתיקנו בשבת שלפני הרגל. ממילא תיקנו ג"כ
בתוך הרגל.

ורישא אצטריך למימר שבג' פרקים בשנה הדין כן. דאי משום סיפא דהוה נקט הילך
מצה בעצרת או בפסח.

לא הוה מוכח בסוכות. והוא ע"פ שכתב רש"י בפסחים (דף נ"ח ע"ב) בד"ה בשני בשבת
וכו' דלא בד"ו פסח ולא מלתא היא שהרי על הראי' היו מקדשין.

והתוס' שם בד"ה כאלו חל וכו' הקשו על רש"י שגם בזמן הבית היו נזהרין שלא יבואו
תרי שבי בהדי הדדי. ומביאין ראי' מדמוקי בהחליל (דף נ"ד) הך דחלבי שבת קריבין
ביו"כ כאחרים ע"ש.

ואני אומר שגם רש"י לא נעלם ממנו זה והיו נוהרין להרחיק יוה"כ משבת אבל מה שפסח אינו מקלע בימי בד"ו עיקר הטעם משום תשרי שכשיבא פסח בימי בד"ו. יבוא תשרי באד"ו.

וזהו לדידן שחדשי הקיץ קבועים ע"פ הקביעות אבל לדידהו שלא היו החדשים ע"פ הקביעות. לא היו משגיחין בימי פסח כלל אימת מיקלע.

וזהו פשוט דלא בד"ו פסח עיקר הטעם משום תשרי אף מה שלא מיקלע ביום ו' שהרי אנן לא משגיחין בירקא שהרי מיקלע לדידן פסח ביום א'. ועיין במס' ר"ה (דף כ' ע"א): **הגהת נכד המחבר וכ"כ בלחם משנה פ"א מתמידין ה"ז וע' צל"ח פסחי' (דף נ"ח ע"ב) ע"ד רש"י** יצא מדברינו דלרש"י אף שפסח מיקלע ביום א' או ביום ו' מ"מ סוכות לא מיקלע לא ביום ו' ולא ביום א' משום יוה"כ ומשום ערבה כנודע.

וא"כ הוה אמינא בשלמא פסח ועצרת דמשכחת בהו שבת הסמוך לחג לפניו או לאחריו והוצרכו לתקן אז שיהי' לחה"פ מתחלק לכל המשמרות שיהיו רגילין לבא. ממילא תיקנו כן גם בשבת שבתוך הרגל שלא יהי' טפל עדיף מעיקר אבל בסוכות דלא משכחת שבת הסמוך לרגל לא לפניו ולא לאחריו.

שהרי לא מיקלע באד"ו למה יתקנו בתוך הרגל. לכך קמ"ל בכל ג' פרקים בשנה היו שוים בלחה"פ אפילו בסוכות הואיל ותקינו כן בפסח ועצרת תיקנו כן גם בסוכות.

ולעולם שהוא מדרבנן. ולא הוה ידעינן שתי הלחם כלל.

לכך נקט התנא הילך מצה הילך חמץ. ולעולם שהטעם משום בזיכין קדמו למוספין ולא קשי' לרב.

ולעיל (דף נ"ד ע"ב) דקאמר ומי דחינן והא תנן חלבי שבת קריבין ביוה"כ ואמר ר"ז כי הוינן בי רב בבבל הוה אמר הא דתני' יוה"כ שחל בע"ש וכו' ד"ה היא כי סלקת להתם וכו' לא קשיא הא רבנן הא אחרים וכו' עיין שם בסוגי' ולכאורה הך ואמר ר"ז מיותר שכבר מתוקמא הקושיא ממה דתנן חלבי שבת קריבין ביוה"כ אלמא דמיקלעי בהדי הדדי.

ואמנם נלענ"ד שטעמו שגם הוא הי' יודע דאיכא למימר הא מני אחרים היא. לכך מביא דברי רב שאמר דברי הכל היא.

ופשטן של הדברים דכ"ע היינו כולא עלמא ממש. וא"כ גם רבנן דפליגי על אחרים סברי דלא דחינן ליה.

ומקשה שפיר והתרצן נדחק לומר הא אחרים וכו' ודכ"ע דאמר רב כוונתו בין ר' ישמעאל בין ר"ע ומעתה אני אומר שתחלת הסוגי' בכאן בסוכה ואח' זמן שהקשה על רב ממשנתינו ומוקי לדרב כתנאי אזיל בסברת המקשה שם לעיל (דף נ"ד ע"ב) דלרב אפילו לרבנן דאחרים לא דחינן ליה ומיקלע סוכות שפיר בע"ש.

וא"כ גם בסוכות משכחת לה יו"ט הסמוך לשבת מלפניו או מאחריו כמו בפסח ועצרת ולא תוצרך לומר ברישא לחה"פ שהרי מסיפא שמעת לה דאמר הילך מצה וכן לענין העומר אי הוה נקט הילך חטים וא"כ ברישא מיותר לומר שהוא דאורייתא וא"כ ק"ו

לשתי הלחם ושפיר קשה למה נקט התנא שתי הלחם ולא נקט עומר בפסח אי ה"ד שהטעם משום בזיכין קודמין.

אלא ודאי שהטעם משום דתדיר עדיף מחיובא דיומא וכנ"ל והמסקנא דמסיק והלכתא סוכה ואח"כ זמן. היינו לדידן דלרבנן דחינן ליה ולא מיקלע סוכות באד"ו ולא משכחת סוכות יו"ט הסמוך לשבת.

ושפיר יש לומר טמאה דמתני' משום בזיכין קודמין למוספין ולעולם חיובא דיומא עדיף מתדיר. ואין אנו אחראין להדוחק של התוס' בד"ה והלכתא ודוק: אלא שעל עיקר הבנין שבניתי על מה דלא נקט במשנה בעומר ובלה"פ אם חל יום שני של פסח בשבת איזה מהם קדים אני תוהה לפי שהעומר הי' קמח ולמה חזי בשבת.

ולא הי' מתתלק עד הלילה. והלחה"פ מתחלק ביום השבת עצמו.

ופשיטא שהם קדמי. בשלמא שתי הלחם עם לחה"פ שניהם חזיין לכהנים ביום השבת עצמו.

משא"כ בעומר. ואף שלפי מה שכתבתי אין הספק בהחלוקה אלא בעיקר ההקרבה אם ב' בזיכין של לחה"פ קרבי קודם לכבשי עצרת שהם מתירים שתי הלחם.

וספק זה איתא בעומר ג"כ אם שני בזיכין קדמי לקומץ העומר. משום שהם תדיר.

או קמיצת העומר קדים משום חיובא דיומא מ"מ כיון דלא הוה מצי למיתני הילך לחה"פ והילך עומר אלא הוה נקט דין ההקרבה ולא דין החלוקה. א"כ לא שמעינן מסיפא שיש לכל המשמרות חלק בלחה"פ ואצטריך למיתני ברישא שכל המשמרות שוין בלחה"פ.

ולעולם שהוא רק תקנתא דרבנן. ולא הוה ידעינן שכל המשמורות שוין בשתי הלחם ועוד גם לענין הקרבה ודאי עומר קדים לבזיכי לחה"פ.

לפי שהעומר מתיר החדש. וצריך להקדימו בכל האפשרי.

אבל שתי הלחם אף שגם הם מתירים מנחה מן החדש למקדש. מ"מ כשחל בשבת אינו נחוץ שאין כאן נדרים ונדבות שיביא מנחה למקדש.

ואיכא למימר לענין אכילה ודאי לחה"פ קדמי לעומר אפילו לאבא שאול. כיון שזה חטים וזה שעורים.

וכדאמרינן בברכות לענין ברכה כל המוקדם בפסוק קודם לברכה: דף נ"ו ע"א בתוס' ד"ה והלכתא וכו' אי נמי חשיב נמי לחה"פ חובת היום אע"פ שהם משבת שעברה עכ"ל. הנה הדבר יפלא דא"כ למה נצרך למימר תנאי היא ולאוקמי נפשי' כאבא שאול ולא כת"ק ולא כסתם משנה כיון שיש בידו לומר דשאני לה"פ שגם הם חובת היום: ונלע"ד דלכאורה דברי התוס' צריכין הבנה דלמה חשיב לה"פ חובת היום אי משום שנחלקו בהיום א"כ גם זמן שאומרים בליל חג הסוכות יחשב חובת היום שהרי אומרים אותו היום בחג הסוכות ונראה כונתן דבשלמא לה"פ על כרחינו צריכין להתחלק היום שאין בידינו לא להקדים ולא לאחר והיום הגיע זמנן להתחלק משא"כ זמן דרגל הלא אם עשה סוכה קודםהחג ובירך שהחיינו על עשיית הסוכה מיפטר שוב מלברך שהחיינו בליל

סוכה אפילו על הרגל כמבואר בדברי התוס' (דף מ"ו ע"א) בד"ה נכנס לישב בה ואמנם שם כתבו טעם לדבריהם דאף שבירך בחול יצא בזמן כי אתי מחמת מועד אתי אפילו בלא יו"ט וכו' ואומר דהא מלתא תליא באשלי רברבי דבעירובין (דף מ' ע"ב) בעי רבה אי אמרינן זמן בר"ה ויוה"כ מי אמרינן כיון דמזמן לזמן קאמר אמרינן זמן או דלמא כיון דלא אקרי רגלים לא אמרינן זמן רב ושמואל דאמרי תרווייהו אין אומרים זמן אלא בשלשה רגלים ואמנם מסקנא בגמ' דאמרינן גם בר"ה ויוה"כ ואומר אני דאי אמרינן בר"ה ויוה"כ א"כ אין הדבר תלוי ברגל רק באתא מזמן לזמן לכך אפילו בירך בחול על הסוכה כיון שגם הסוכה אתי מזמן לזמן יוצא גם על המועד אבל אי לא אמרינן בר"ה ויוה"כ א"כ לא משגחינן במזמן לזמן רק על רגלים סברא הוא שאינו יוצא כי אם באמרו ברגל עצמו ותדע דלרב ושמואל אינו יוצא בזמן דסוכה על זמן דרגל שהרי רב ושמואל דאמרי תרווייהו שאינו אומר זמן אלא בשלש רגלים וא"כ על שמיני עצרת אינו אומר זמן לרב ושמואל דשמיני אינו רגל בפני עצמו לענין זמן דאל"כ הוה ליה למימר ד' רגלים ולפ"ז דשמיני אינו רגל בפני עצמו וא"כ זמן שאומרים בליל ראשון של חג פוטר גם שמיני ואיך אפשר לומר כונת הברייתא דף מ"ו) שאם בירך על עשייתה שהחיינו שוב אינו מברך זמן ברגל לפי שיפטר בזמן דסוכה דתינח ז' ימי החג דשייכי לסוכה אבל שמיני במה נפטר מזמן ששמיני ודאי אין לו שייכות לסוכה אלא ודאי לרב ושמואל אף שבירך בשעת עשייה לעולם מברך בליל ראשון וברייתא דקתני נכנס לישב מברך שתיים היינו אם ירדו גשמים בליל ראשון ולא אכל בסוכה ולדעת הפוסקים דאפילו בליל ראשון אין חובת סוכה כשירדים גשמים] ובירך זמן על הרגל שלא בסוכה אפ"ה כשנכנס לישב מברך שתיים אבל בליל ראשון לעולם מברך זמן לרב ושמואל הרי על כרחו צריך לברך משום שמיני והנה יש לדחות שאם בירך על עשייה אינו מברך בליל ראשון שכבר נפטרו כל ז' ימים בברכת זמן דסוכה ואז באמת מברך בשמיני זמן מחדש ורב ושמואל דאמרי שלש רגלים ולא אמרו ד' לפי ששמיני אינו רגל בפני עצמו ואם היה לו סוכה עשוי' שאז מברך בליל ראשון באמת אינו מברך בשמיני לדידהו: ואמנם הנלענ"ד דלרב ושמואל שאינו מברך זמן על ר"ה ויוה"כ לפי דלאו רגלים נינהו א"כ לא משגחו על מה דאתי מזמן לזמן א"כ גם על הסוכה אינו מברך זמן לדידהו כלל [והר"ן באמת כתב טעם דמברך על הסוכה שהחיינו משום דאתי מזמן לזמן ומביא ראי' מר"ה ויוה"כ דמברך זמן] רק על הרגל וברייתא דתני העושה סוכה אומר שהחיינו או שבאמת קשיא לרב ושמואל או דאומר שהחיינו היינו רשות כמו בקרא חזתא עיין שם בעירובין ואם הוא רשות בודאי שאינו פוטר זמן דרגל שהוא חוב יהי' טפל להסוכה שהוא רשות באופן שיצא לנו דלרב ושמואל שסברו שאינו אומר זמן אלא בשלש רגלים לעולם מברך זמן בליל ראשון של חג הסוכות ולא משכחת לה שלא יברך אז זמן ואפ"ה לא מקרי זמן לרב חובת היום וצריך לומר הטעם שאף שזמן של זה החג הוא לחג הזה מ"מ כיון שמברך זמן גם בפסח ושבעות לא מקרי זמן בסוכה חובת היום וק"ו דלא מקרי לחם הפנים בעצרת שחל בשבת חובת היום שאף שעתה מחלקם בעצרת מ"מ כיון דאיתנהו גם בשאר שבתות השנה לא מקרי חובת היום א"כ שפיר קשיא משנתנו דתנן הילך מצה וצריך רב על כרחך למוקמי נפשי' בתנאי.

אבל לדידן דקי"ל שם בעירובין דמברך זמן על ר"ה ויוה"כ וא"כ שפיר פוטר זמן שמברך בעשיית סוכה את זמן דרגל ומשכחת לה שלא יברך זמן בליל ראשון של סוכות כלל וא"כ אף שזמן לא מקרי חובת היום היינו משום שאפשר להקדימו קודם ליל חג אבל לה"פ שפיר מקרי חובת היום כסברת התוס' א"כ שפיר קי"ל סוכה ואח"כ זמן ואפ"ה קי"ל כמתניתין דהילך מצה וכמו שכתבו התוס' ודו"ק: ובמה שכתבתי דלרב אינו מברך זמן על הסוכה ניחא ג"כ מה דקשה לדברי הרא"ש דמחלק בין לילה ראשונה שמקדים סוכה לזמן משום דהזמן חוזר ג"כ על הסוכה משא"כ בלילה שני' א"כ קשה למה לא אמרו בגמ' טעמא דרב הוא משום דהזמן חוזר גם על הסוכה ולא הי' צריך לאוקמי כתנאי ולפ' מ"ש ניחא דלרב לא הי' יכול לומר כן דלרב הזמן אינו חוזר על הסוכה אבל ההלכתא דמסיק בגמ' דסוכה ואח"כ זמן אינו משום חיובא דיומא עדיף שזה נגד סתם משנה דהילך מצה אבל הטעם משום דלדידן הזמן חוזר גם על הסוכה ושפיר מחלק הרא"ש בין לילה ראשונה לשניה וק"ל: סליק מסכת סוכהצל"ח מגילה מחידושי נכד המחבר דף ד' הרי"ף מביא טעמא דרבה דלא קרינן את המגילה בשבת דגזרינן שמא ילך אצל בקי ויעבירנה ד' אמות כר"ה והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה.

אח"כ כתב הרי"ף ז"ל גרסינן במס' סוכה מפני מה אין לולב דוחה שבת ביו"ט ראשון והלא מצוה מן התורה הוא ואפילו בגבולין ואוקמינן משום דלא ידעינן בקביע דירחא ומספיקא לא דחינן שבת והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה עכ"ל הרי"ף וכל נושאי כליו קיימו בתמי' עליו דבמגילה לא צריך להאי טעמא דלא ידענו בקביע דירחא דכיון שהוא רק מדרבנן ואפילו היינו בקיאינן בקביע דירחא לא הי' דוחה שבת.

ועיין בר"ן שדחק מאד לתרץ דברי הרי"ף וכן הרמב"ן ונראה לתרץ דהנה במס' מגילה (דף ד' ע"ב) קאמר רבה דלא קרינן המגלה בשבת משום שמא יעבירנה ד' אמות בר"ה ורב יוסף אמר מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ע"ש בגמ'. ומקשים התוס' בד"ה ורב יוסף הא ע"כ ר"י צריך להאי טעמא דרבה גבי שופר ולולב ולמה אמר כאן במגילה טעם אחר ומתרץ התוס' דר"י אמר גבי מגילה טעם אחר שהוא נ"מ במקדש דלטעמא דרבה במקדש היו קוראין המגילה בשבת משום דאין שבות במקדש ולכך קאמר ר"י האי טעמא מפני שעניניהם של עניים נשואות כו' דאפילו במקדש לא קרינן ע"כ דברי התוס'.

וקשה לי דלדברי התוס' לרבה הוי קרינן המגילה במקדש אף בשבת ולמה לא מצינו זה בכל הש"ס כמו שמצינו גבי שופר דאמרינן י"ט של ר"ה שחל בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה וכן גבי לולב תנן בפ' לולב וערבה שיום הראשון שחל בשבת כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית וא"כ למה לא מצינו בזה גם במגילה שהיו קוראין בשבת במקדש.

לכן נראה דלא כהתוס' אף לרבה לא היו קוראין בשבת אף במקדש וטעם הדבר אף דאין שבות במקדש מ"מ כיון דהשעה שהתקינו קריאת המגילה לא הי' בית המקדש שנור פורים הי' בשעת חרבן וא"כ בשטה שהתקינו לקרות את המגילה תיכף התקינו שאם חל פורים בשבת שיהיו קוראיו בערב שבת בכל מקום משום גזירה שמא יעבירנה וכשחל פורים בשבת הזמן קריאת המגילה נקבע בערב שבת מתחלה וא"כ כיון שמתחלת התקנה

נעשית שיהיו קוראין בערב שבת אף שאח"כ נבנה הבית המקדש לא נשתנה התקנה ואף במקדש היו קוראין מערב שבת כמו שנתקן מתחלה.

ולפי סברא זו נראה לתרין דברי הגמ' בריש (דף ה' ע"א) דפריך הגמ' על רב דקאמר פורים תחל להיות בשבת ערב שבת זמנם ופריך הגמ' והא שבת זמנם ופירש"י ערב שבת זמנם הוא משמע שהוא זמן הקבוע להם מאנשי כנסת הגדולה מדלא קאמר מקדימין לע"ש להכי קשיא ליה והא שבת זמנם הוא שהרי י"ד הוקבע לפרזים עכ' רש"י ויש לדקדק דלפי מה דמסיק הגמ' דרב אתי לאשמעינן דלא כרבי דאמר הואיל ונדחו ידחו ליום הכניסה אלמא רב סבר דקוראין בערב שבת וא"כ עדיין קשה על רב דלמה נקט רב ערב שבת זמנם אמאי לא קאמר מקדימין לערב שבת ונמי הוי ידעינן דלא סבר כרבי ועדיין קושיית הגמ' במקומה עומדת והא שבת זמנם כמו שפי' רש"י עוד יש לדקדק מה צריך רב לאשמעינן דלא כרבי הא סתם מתניתין הוא דלא כרבי דהא במתניתין תני חל בשבת עיירות גדולות קורין בשבת.

עוד קשה בדברי רבי דקאמר הואיל ונדחו עיירות ממקומן ידחו ליום הכניסה אמאי לא אמר בפשיטות רבי אומר אף עיירות נדחין ליום הכניסה ונראה דרבי אומר כך לאשמעינן דלא כמ"ש לעיל דתיכף בשעה שנתקן לקרות המגילה תיכף היו קובעין הזמן לקרות בערב שבת כשחל פורים בשבת ואח"כ שנבנה הבית המקדש היו קוראין בערב שבת הואיל והדין נקבע כן ולכך קאמר רבי הואיל ונדחו עיירות ממקומן כו' שבאמת לא נתקן כלל שיהי' הזמן בערב שבת אם חל בשבת רק שהי' הזמן נקבע בשבת ומשום גזירה שמא יעבירנה כו' היו נדחין ממקומן ונ"מ שבזמן שבית המקדש סי' קיים היו קוראין בשבת משום דאין שבות במקדש.

אבל רב לא סבר כרבי גם בזה רק רב סבר כסברא דלעיל כיון דמשום גזירה שמא יעבירנה מתחלה נקבע הזמן בערב שבת אם פורים חל בשבת וגם במקדש לא היו קוראין בשבת וזה הוא שאמר רב ערב שבת זמנם שמתחלה נקבע הזמן בערב שבת והן הן דברי הגמ' לא לענין מקרא מגילה בעשרה אלא מאי ערב שבת זמנם אלא לאפוקי מרבי דאמר הואיל ונדחו עיירות ממקומן ידחו ליום הכניסה הא קמ"ל דערב שבת זמנם ר"ל שמתחלה הזמן נקבע בערב שבת הואיל ומצות קריאת המגילה נתקן בשעת חרבן וא"כ הזמן נקבע בערב שבת ולכך גם במקדש היו קוראין בערב שבת וא"כ בגוף הדין אם חל בשבת שעירות קוראין בערב שבת כזה באמת לא צריך רב לאשמעינן דלא כרבי הואיל וסתם מתניתין הוא דלא כרבי רק בזה אתי רב לאשמעינן דלא כרבי דמלשון רבי משמע שבשבת זמן הקריאה הוא רק משום גזירה שמא יעבירנה היו נדחין אבל במקדש היו קוראין בשבת ועל זה בא רב לאשמעינן דלא כרבי ואמר שהזמן נקבע בערב שבת וגם במקדש קוראין בערב שבת אם חל פורים בשבת כנ"ל ומתורצים כל הקושי' והדקדוקים בסוגי' זו ודו"ק היוצא מכל הנ"ל שגם לרבה לא היו קוראין את המגילה בשבת אף במקדש א"כ קושי' התוס' במק"ע למה אמר ר"י טעם אחר הא אליבא דדינא ליכא נ"מ בינו לרבה וגם ר"י ע"כ סבר לטעמי' דרבה גבי שופר ולולב ולמה אמר במגילה טעם אחר.

ונראה לתרץ קושיית התוס' דר"י סובר דבמגילה לא שייך טעמא דרבה דהא לעיל (דף ב' סוף ע"א) אמרינן דבזמן הזה הואיל והכל מסתכלין בה אין קורין אותו אלא בזמנה ופי' רש"י הואיל ובזמן הזה אינן מקדשין ע"פ ראי' רק ע"פ חשבון והעולם חושבין למ"ד יום מפורים לפסח ואם תקדים הקריאה יעשו פסח סוף למ"ד יום של קריאת המגילה ונמצא אוכלין חמץ בימים אחרונים של פסח.

ולפ"ז אם חל פורים בשבת ומקדימין לקרות את המגילה בערב שבת נמי יד לחוש לזה שיחשבו למ"ד יום מערב שבת ויעשו פסח למ"ד יום אחר ערב שבת ונמצא אוכלין חמץ ביום אחרון של פסח דהא באמת פורים ה' בשבת. אמנם יש לומר דבאמת בשביל זה לא אמר רב יוסף טעמא דרבה משום שמא יעבירנה ד"א ברשות הרבים הואיל ומשום האי טעמא לחוד לא הוי לן למעבד זמנו בערב שבת הואיל ואיכא גם חשש איסור דאורייתא שהעולם ימנה למ"ד יום מערב שבת (הואיל והיו קוראין בערב שבת ונמצא עושים פסח יום א' קודם זמנו ואוכלין ביום אחרון של פסח חמץ) וא"כ לכך לא סבר ר"י האי טעמא דשמא יעבירנה ד' אמות הואיל ויש גם להיפך חשש איסור דאורייתא אם לא יקרא בשבת כנ"ל ולכך אמר רב יוסף טעם אחר הואיל ועיניהם של עניים נשואות כו' ומתורץ קושיית התוס' ודו"ק: אמנם לדין שאנו עושים שני ימים טובים של גליות מפני הספק ואנן עושים ח' ימים פסח שפיר יש לומר טעמא דרבה דלא קרינן המגילה בשבת משום שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים שהוא איסור דאורייתא אבל האי חששא שיאכלו ביום אחרון של פסח חמץ ליכא חשש איסור דאורייתא דהא אנן עושים ה' ימים פסח וא"כ יום האחרון הוא רק מדרבנן מפני הספק ואם יקראו המגילה בערב שבת לא יבא לידי איסור דאורייתא ואם יקראו את המגילה בשבת יכולין לבא לאיסור דאורייתא שיעבירנה ד' אמות ברשות הרבים ושייך שפיר טעמא דרבה מהן הן דברי הרי"ף דהרי"ף רוצה לתרץ לרבה הא אם קוראין מלפני שבת ג"כ איכא חשש איסור דאורייתא שיבא לאכל חמץ ביום אחרון של פסח דהא בזמן הזה הכל מסתכלין בה ועל זה קאמר הרי"ף דאנן אינן בקיאי בקביעא דירחא וא"כ אנן עושין ה' ימים פסח ולא הוי זה חשש איסור דאורייתא כנ"ל ושפיר קאמר היינו טעמא דמגילה דגם במגילה צריכין לומר האי טעמא הואיל ואינן בקיאי בקביע דירחא ומתורץ קושיית על הרי"ף: ואין להקשות לפי זה בני ארץ ישראל שעושין רק יום אחר והם עושין רק ז' ימים פסח א"כ אמאי קוראין בשבת משום שיבוא לאכול ביום אחרון של פסח חמץ ושפיר הוא חשד איסור דאורייתא.

ז"א דכיון האי חששא דשמא יעבירנו הוא חשש שהוא בכל העולם כולה והאי חששא דשמא יאכלו חמץ באחרון של פסח הוא רק בא"י דהא בבני חוץ לארץ ליכא האי חשש דהא עושין ח' ימים א"כ שפיר חיישינן להאי חשש דשמא יעבירנה ד"א בר"ה שהוא בכל העולם מלחוש חשש אחרון של פסח שהוא רק בא"י.

ולכך גם בני א"י קוראין מלפני שבת שמא יעבירנה ד"א ברשות הרבים ודו"ק: דף ה' ע"ב ורבי היכי נטע נטיעה בפורים כו' עד סוף הסוגיא יש לדקדק בסוגיא זו דלפי דמסיק דלרבי פשיטא ליה ולחזקי' מספקא ליה ולמה חזר מסברא דלעיל וקאמר דרבי בר

חמיסר הוי וקא פשיטא ליה דטבר'י מוקפת חומה מיב"נ אמאי לא קא מהדר כסברא ראשונה דרבי גל ארביסר הוי והי' פשיטא ליה דטבר'י לאו מוקפת חומה מיב"נ.

עוד יש לדקדק על לשון הגמ' דקאמר לקמן ומי מספקא ליה מלתא דטבר'י והכתיב וכו' מאי זה לשון מלתא דטבר'י ושפת יתר הוא ובפשוט ה"ל להקשות ומי מספקא ליה בטבר'י עוד יש לדקדק דקאמר והא קיי"ל רקת זו טבר'י מאי קיי"ל דקאמר ואף דהאמת הוא כן דרבא אמר לקמן מי איכא למ"ד דרקת לאו טבר'י הוא מ"מ לא צריך הקדמה זו להקושי דאף אי אמרינן כר' יוחנן לקמן דחמת הוא טבר'י נמי קשה קושייתו דהא עכ"פ טבר'י הוא מערי מבצר המפורשים בקרא וא"כ לאיזה צורך קאמר דקיי"ל רקת זו טבר'י.

עוד קשה בסוגי' זו קושיית המהרש"א דהמקשן דפריך א"ה אמאי מספקא ליה ע"כ ידע מזה הברייתא דאשר לו חומה פרט לטבר'י א"כ למה לא פריך הך קושי' תיכף ואיפכא הו"ל להקשות דטבר'י לאו מוקף חומה מברייתא דתני בה בהדיא פרט לטבר'י ותירוץ המהרש"א דלא הי' להמקשה הך גירסא בברייתא פרט לטבר'י אלא רק פרט למי שימה חומתה מלבד שהוא דוחק גדול אלא שאי אפשר לומר כן דאי לא הוי להמקשן הגירסא בברייתא פרט לטבר'י א"כ לא פריך מידי על טבר'י דדלמא הי' לטבר'י חומה סביב מלבד הים וא"כ הי' הספק לחזקי' אי הך חומה שיש לטבר'י הוא מימות יהושע ב"נ או דלמא לא הי' אותה החומה מיב"נ ומה שנחשב טבר'י בקרא מערי המבצר הוא מחמת הים אבל חומה לא הי' שם בעת ההיא אלא ודאי ע"כ צ"ל דגם להמקשן הי' הגירסא בברייתא פרט לטבר'י שפיר פריך דאי ס"ד דהי' לטבר'י חומה מלבד הים אמאי קא ממעט ליה לענין בתי ערי חומה הא גם בבתי ערי חומה אמרינן אשר לו חומה אף שאין לו עכשיו ושפיר פריך.

אבל לפי תירוץ המהרש"א לא פריך הגמ' מידי ונראה לתרץ קושי' המהרש"א באופן אחר ונקדים לתרץ קושיית המ"מ על הרמב"ם בפ' א' מהלכות מגילה הלכה י' וז"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו אם אין ביניהם אלפים אמה הרי זה כרך וקוראין בט"ו והקשה המ"מ שם דמלשונו משמע דאף בנראה צריך אלפים אמה ובגמ' אינו כן דהא אמרינן בגמ' (דף ג' ע"ב) גופא אריב"ל כרך וכל הסמוך לו כו' תנא סמוך אף שאינו נראה ונראה אף שאינו סמוך הרי מפורש דלא כהרמב"ם וגם על הרי"ף הקשה למה השמיט בהלכותיו הך (תנא) דתנא אף שאינו סמוך ע"ש והר"ן רוצה לדחוק ולחלק בין מה שנחשב לתחום העיר למאי שאינו נחשב לתחומי העיר ע"ש ואין זה אלא דברי נביאות דכל כי האי ה"ל לכתוב ולפרש בהדי'.

ונראה ליישב שיטות הרי"ף והרמב"ם דאף דתנא בברייתא לעיל לפרש דברי ריב"ל נראה אע"פ שאינו סמוך מ"מ מסוגיא דהכא מוכח דלא כהך ברייתא אלא דצריך שתיהן נראה וסמוך דהנה לעיל (דף ב' ע"ב) אריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון כדרך עד כמה אמר ר' ירמיה ואיתימא ר' חיי' בר אבא כמחמתן לטבר'י וכן איתא בירושלמי בריש מס' מגילה בשם ר' חיי' בר אבא כגון מן הדא חמתא וקאמר שם דלא קאמר אלא כגון אבל לדינא לא צריך דהא חמתא עצמה מוקפת חומה מיב"נ דהא כתיב וערי מבצר הצדים צר וחמת ורקת כו' ע"ש בירושלמי נמצא מוכח מהירושלמי דזה החמתן דקאמר ר"ח ב"א שהוא סמוך לטבר'י זה הוא חמת דכתיב בקרא מערי מבצר

ולפ"ז קשה על חזקי' למה קרא בטברי' בי"ד ובט"ו נהי דהי' מסופק על טברי' עצמה מ"מ הא טברי' הי' סמוך לחמתן וחמתן בודאי מוקף מיב"נ דהא כתיב בקרא מערי המבצר כדמפורש בירושלמי וא"כ הי' לו לחזקי' לקרות רק בט"ו דהא טברי' הוא סמוך לחמתן ונידון כחמתן.

ולכאורה יש לדחות ולומר דמה דאמר ריב"ל כרך וכל הסמוך לו היינו דוקא בכפר הסמוך לכרך אבל עיר גדולה הסמוך לכרך אינו נידון ככרך וכן מורים קצת לשון הטור וש"ע א"ח סי' תרפ"ה סעיף ב' דנקטו כפרים הנראים עמו אמנם אחר העיון נראה דנקט כפרים והה"ד לעיירות שאינן מוקפין דחד דינא אית להו דהא הך דריב"ל יליף לה לעיל (דף ב' ע"ב) מקרא יתירה דעיר ועיר דכל עיר ועיר הסמוך למדינה שתהי' כמותה עיין ברש"י לעיל ד"ה וכדריב"ל כו' הרי דמרבין כל הסמוך למדינה ואין חילוק בין כפר לעיר אך לסברת הר"ן דמפרש דריב"ל לא איירי אלא מה שנחשב לתחום אפשר לחלק בין כפר לעיר דסתם עיר אינו נחשב לתחום אחרת הסמוכה אמנם כבר כתבתי לעיל שסברת הר"ן הוא דברי נביאות ואין מוזכר בפוסקים חילוק זה וכללא כייל כל הסמוך לו.

וליישב זה צריכין אנו לומר דאף שחמת הי' סמוך לטברי' מ"מ לא הי' נראה עמו דטברי' הי' מונח בעמק כדאיתא במס' שבת (דף קי"ח ע"ב) דאמר ר' יוסי יהי' חלקי ממכניסי שבת בטברי' ופירש"י שם מתוך שהי' עמוקה מחשכת מבעוד יום ע"ש וא"כ טברי' הי' סמוך ואינו נראה לחמת וחזקי' לא סבר כהך ברייתא דלעיל אלא דסבר דסמוך לחוד לא מהני אלא דצריך שניהם סמוך ונראה ולכך לא הי' טברי' דידן כחמתן ועל טברי' בפני עצמה הי' מסופק אי מוקפת חומה מיב"נ ולכך הי' קורא מפני הספק בי"ד ובט"ו היוצא מזה דלפי הירושלמי מוכח דחזקי' אינו סובר כהך ברייתא אלא דסובר דתרתני בעינן נראה וסמוך ולכך שפיר השמיט הרי"ף הך ברייתא וגם הרמב"ם לא פסק כהך ברייתא הואיל ומחזקי' מוכח דלא כהאי תנא אלא דתרתני בעינן ודו"ק: אמנם כל זה הוא לפי הירושלמי דסובר דחמת הנאמר בקרא הוא חמתן הסמוך לטברי' אבל לר' יוחנן בגמ' דילן דאמר לקמן כד הוינא טלי' וכו' חמת זו טברי' ורקת זו ציפורי א"כ חמתן הסמוך לטברי' לא מצינא בקרא שהוא מוקף מיב"נ א"כ בלא"ה לא קשה על חזקי' דשפיר הי' מסופק על טברי' אי הוא מוקף מיב"נ דאף שהוא סמוך לחמתן הא חמתן גופא לא ידענו כלל אי הוא מוקף מיב"נ דהא אי חמת הוא טברי' לא נזכר בקרא כלל חמתן.

היוצא מזה אי רקת הנאמר בקרא הוא טברי' א"כ חמת הוא חמתן הסמוך לטברי' כדעת הירושלמי ומעתה כך הי' סברת המקשן וכך הי' קושיית הגמ' דהמקשן הי' יודע מהא ברייתא דתנא אשר לו חומה פרט לטברי' שימה חומתה והי' סובר דים לא הוי חומה אף לענין מקרא מגילה וגם הי' סובר כברייתא דלעיל דסמוך אע"פ שאינו נראה רק שהי' המקשן סובר דחזקי' הי' מסופק אי חמתן הסמוך לטברי' זה חמת הנאמר בקרא כדעת הירושלמי וא"כ הוי טברי' סמוך לכרך ונידון ככרך וקורין בט"ו או דלמא חמת הנזכר בקרא הוא טברי' ורקת הוא ציפורי כדעת ר' יוחנן בגמ' דילן וא"כ חמתן לאו מוקף חומה מיב"נ וגם טברי' בפני עצמו לא חשיב הים חומה וקורין בי"ד וכיון שזו הי' ספק של חזקי' פריך ומי מספקא ליה מלתא דטברי' דהיינו מה שנקרא טברי' בקרא והא קיי"ל

דרקת זו טבר'י כמו שאמר רבא לקמן ומי איכא למ"ד דרקת לאו טבר'י וא"כ כיון דרקת היא טבר'י בודאי חמת הוא חמתן כדעת הירושלמי וא"כ מאי מספקא ליה לחזקי' נהי דטבר'י לאו מוקף חומה מ"מ הא הוא סמוך לחמתן ונידן כחמתן כנ"ל ומתרץ הגמ' לא שהי' חזקי' מסופק אי חמת הוא חמתן דאף דחמת הוא חמתן אפ"ה לא מהני חמתן הסמוך לטבר'י דהואיל ואינו נראה ותרתי בעינן סמוך ונראה כדעת הרי"ף והרמב"ם רק שזה גופא הי' מסופק על טבר'י עצמו אי חשיב מוקף חומה דחד גופא הוי שודא דימא ועל זה פריך הגמ' אי הכי דזה הי' הספק אי ים חשיב חומה הא ודאי לאו חומה הוא דתנא בברייתא אשר לו חומה פרט לטבר'י שימה חומתה ולפ"ז מתורץ קושיית המהרש"א דבל"ז לא הי' יכול להקשות מברייתא דטבר'י לימרו מוקף הוא די"ל דחזקי' הי' מסופק לא על טבר'י גופא אלא שהיה מסופק אי חמת הנאמר בקרא הוא חמת לטבר'י כדעת ירושלמי או אם חמת הוא טבר'י כר"י בגמרא דהכא כנ"ל אבל השתא לבתר דמתרץ ליה דהספק הי' אי ים חשיב חומה פריך ליה א"ה ודאי לאו חומה היא דהא מפורשת בברייתא דים לאו חומה היא כנ"ל וגם הדקדוקים מתורצים דשפיר קאמר מלתא דטבר'י וגם קיי"ל דרקת זו טבר'י דכל זה שייך לקושיית המקשן כנ"ל: ולפי זה מתורץ נמי הקושי' דלעיל דלמה לא אמר הגמ' דרבי בר ארביסר הוי ופשיטא ליה דטבר'י לאו מוקף מיב"נ דאי הוי מתרץ כן הוי גם רבי סובר דסמוך ואינו נראה לא מהני דהא רקת היא טבר'י וחמתן הוא חמת וא"כ הוי טבר'י סמוך לחמתן הנזכר בקרא בערי מבצר ולמה לא קרא בט"ו וע"כ הוי צריכין לומר דתרתי בעינן סמוך ונראה א"כ הוי הך ברייתא דתני סמוך אע"פ שאינו נראה דלא כמאן לא כחזקי' ולא כרבי ולכך קאמר דבר חמיסר הוי ודו"ק: דף י' ע"א הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה ה"ל פסק דאף דקיי"ל קדושה ראשונה קדשה לע"ל היינו ירושלים והמקדש אבל שאר ארץ ישראל לא קדשה לאחר החורבן ע"ש.

ולכאורה קשה לפ"ז איך מביא הגמ' תנאי היא כל האי דר' יצחק הא ר' יצחק קאמר לא קדשה לע"ל אף לענין המקדש דהא איירי לענין היתר הבמות והני תנאי דקאמרי לא קדשה לא שמעינן מני' אלא לענין בתי ערי חומה וזה שייך לגבי קדושת ארץ ישראל. אבל לענין קדושת בית המקדש יש לומר דכ"ע ס"ל קדשה לע"ל כדעת הרמב"ם הגם שיש לדחוק ולומר דהגמ' מביא כתנאי שיש תנאים דפליגי בקדשה ולא קדשה לענין בתי ערי חומה אף דלא שייך האי פלוגתא לענין היתר במות כמו שצריכין לומר לשטת הר"ר חיים בתוס' ד"ה מ"ט הדר ביה וזה דוחק גדול וליישב דבר זה נקדים מה שיש לבאר בסוגיא זו דהנה יש לדקדק איך קא מכחיש ר"י מה דמסהיד רבא ששמע מני' ואיך אמר דלא אמרה.

הן אמת דמצינו כדבר זה במס' מכות (דף ט"ו ע"א) גבי ל"ת שקדמו עשה דג"כ אמר שם ר' יוחנן דלא אמרה אמנם שם לא קשה כולי האי דשם אמר רבה בב"ח משמי' דר"י ומפרש רש"י שם בד"ה אמרו לו אחרים ששמעוהו משמו ולא שמעוהו מפיו אמרו דבר זה עכ"ל רש"י ז"ל הרי דרש"י בא לתרץ שאחרים אמרוהו משמו וכאשר שאלו לר"י אם אמר זה אמר שלא אמרה.

אבל כאן לא פירש כן הואיל וכאן ר' יצחק בעצמו אמר האי דינא דלא קלע"ל ולא אמר אדם אחר משמו וליכא למימר שאחרים ששמעו משמו אמרו כן. צריך ישוב איך החי יכול להכחיש את החי לומר שלא אמר מה ששמעו ממנו [ועוד האי וגמירנא לה מני' דקאמר רבא הוא שפת יתר ודי אם אמר אמרה ועוד איך ס"ד לשאול לר"י אם אמרה הלא שמעו ממנו.

ונראה ליישב דהנה קשה לפ"מ שכתבו התוס' במס' שבועות (דף י"ו ע"ב) בד"ה קדושת עולם דעביד הגמ' שם צריכותא גבי טומאת מקדש דצריך למכתב משכן ומקדש דאי הוי כתיב משכן ה"א דגבי משכן חייב משום דנמשח בשמן המשחה ואי הוי כתיב מקדש ה"א דגבי מקדש חייב משום דקדושתו קדושת עולם ופירש"י שם קדושת עולם שאין אחריו היתר במות ומקשי' התוס' הא שם הוא ר' אלעזר ובפ"ק דחולין ס"ל לר' אלעזר לא קדשה לע"ל ומפרשים התוס' דלכך קרי קדושת עולם אף למ"ד לא קדשה לע"ל הואיל ואינו ראוי לחזור ולקדש אלא באותו מקום ע"ש.

א"כ קשה מאי מקשה רב מרי על ר"י ממתניתין שא דלמא הפירוש במתניתין היא שילה יש אחריו היתר היינו שלא נתקדש המקום הזה לעולם והיו רשאים להתקדש מקום אחר אחריו אבל ירושלים אין אחריו היתר דמקומו מקודש לעולם ואינו ראוי לקדש אחריו מקום אחר למקדש אבל לעולם סבר המתניתין דלא קלע"ל ובמות הותרו לאחר החרבן: עוד קשה קושי' הרב טורי אבן דגמ' דקאמר אלא כי הני תנאי וכו' ורמינהו ופירש"י ורמינהו מסקנא דמלתא הוא דאמר לעיל הני תנאי פליגי בקדשה ולא קדשה.

וקשה דלמאי צריך רש"י לפרש כן הא כבר שמעינן מברייטא דלעיל דר' יהושע סבר קדשה לע"ל ולא צריך להביא אלא האי דר' ישמעאל ב"ר יוסי דסבר לא קלע"ל אבל הך דורמינהו לא צריך להביא לראי' דיש תנא דסבר קדשה לע"ל ומתרץ הטורי אבן דרש"י הוצרך לפרש כן על פי לשון הגמ' דקאמר אלא כי הני תנאי דמשמע דמביא פלוגתא אחרת ע"ש.

ולענ"ד עדיין קשה על גוף הש"ס למאי צריך להביא עוד תנא דס"ל דקדשה לע"ל הא כבר שמעינן מברייטא דלעיל דר' יהושע בודאי סובר קדשה לע"ל. אך באמת כבר הרגיש המהרש"א במס' שבועות בקושי' זו ומתרץ דהגמ' רוצה להביא דבהך גופא דבתי ערי חומה איכא מ"ד דלא קלע"ל והוא דוחק: ונלע"ד ליישב דהנה רש"י במתניתין פי' כשחרבה שילה הותרו הבמות כדאמרינן בזבחים כי לא באתם עד עתה אל המנוחה זו שילה ואל הנחלה זו ירושלים למה חלקן הכתוב כדי ליתן היתר של זה בזה עכ"ל.

הנה רש"י ז"ל נותן טעם למה אין היתר אחר ירושלים דמסברא יש לומר דכיון שנחרב פסק קדושתו והותרו הבמות וכן מוכח מפ"י רש"י במס' זבחים שם דמפרש למ"ד זו וזו שילה ואפ"ה יש היתר אחריו דקסבר קדושה ראשונה לא קדשה לע"ל ובקדושת ירושלים גופא ס"ל דיש היתר אחריו כדאמרינן במגילה שמעתי שמקריבין בבית חונוי ואוקמינהו לר' ישמעאל עכ"ל.

הרי אי אמרינן זה וזה שילה אז אמרינן מכח סברא דלא קדשה לע"ל. ולכך צריך רש"י לפרש טעמא דמתניתין דמחלק בין שילה לירושלים דממ"נ אי הסברא הוא דלא קדשה

אחר החורבן א"כ למה בירושלים אין אחריו היתר ואם הסברא נותנת דאף לאחר החורבן נשאר הקדושה למה הי' בשילה היתר אחריו ולכך צריך רש"י לפרש לבאר טעם החילוק בין שילה לירושלים כדיליף בזבחים דלמה חלקן הכתוב ליתן היתר בין זו לזו ולכך אחר ירושלים נאסרו הבמות.

ובזה אמרתי לתרץ מה שהקשה בטורי אבן מאי פריך רב מרי דלמא מתניתין סובר דזה וזה שילה או זה וזה ירושלים א' כ ליכא לאקשווי להדדי ולכך תני דשילה יש אחריו היתר וירושלים אין אחריו היתר אבל ר' יצחק סובר כמ"ד דמנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים ושפיר מקשינן להדדי עיין בטורי אבן שמתרץ בדוחק.

אבל לפי דברי הנ"ל ע"כ מוכח דמתניתין סובר מנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים דאל"כ דבקרא נאמר או ירושלים לחוד או שילה לחוד א"כ מנ"ל למתניתין לחלק בין שילה לירושלים אלא ודאי דמתניתין ס"ל דשילה וירושלים תרוייהו נזכרו בהאי קרא דלא באתם וגו' ושפיר פריך רב מרי על ר' יצחק ממתניתין דע"כ מתניתין לא ס"ל האי הקישא נחלה למנוחה אדרבה דמתניתין ס' ל שחלקן הכתוב: אמנם לפ"ז יש להקשות דכיון דטעמא דר' יצחק דס"ל לא קדשה לע"ל הוא רק מכח הקישא דנחלה למנוחה מזה מוכח דס"ל לר' יצחק דאי לאו האי הקישא הוי אמרינן מסברא דקדשה לע"ל דהואיל וחלקן הכתוב סותר ההיקשא וא"כ הי מנייהו מפקת דכיון דיש מקום ללמוד דירושלים קדשה לע"ל מכח דחלקן הכתוב ויש מקום לימא איפכא דלא חלקן הכתוב ונאמר מנוחה ונחלה להקיש להדדי דגם ירושלים לא קדשה לע"ל א"כ הי מנייהו מפקת וע"כ צ"ל דס"ל לר' יצחק דעדיף טפי לדרוב ההיקש ללמוד מני' דגם ירושלים לא קדשה לע"ל הואיל וסברא חיצונה היא דלא קדשה לע"ל וא"כ למ"ד זו וזו שילה ידעינן ג"כ דלא קדשה מכח סברא כמ"ש רש"י שם בסוגיא דמס' זבחים א"כ קשה למסקנא איך מוקי הגמ' הך דר' יצחק כר' ישמעאל בר' יוסי הא ר' ישמעאל בר"י סובר במס' זבחים זו וזו שילה ולדעת רש"י שם בזבחים הוא זה אותו ר"י בר"י ע"ש בתוס' ד"ה זה וזה שילה] א"כ לר' ישמעאל בר"י ליתא להך הקישא דהא לא נאמר ירושלים כלל בקרא.

וא"כ איך נוקמא ר' יצחק כר"י ב"י הא לר"י בר"י ליתא להאי הקישא כלל דהא הוא סובר זה וזה שילה ואפ"ה לא קדשה: ולתרץ כל זה נלענ"ד לומר דבאמת ר' יצחק אמר סתם שמעתי שמקריבין בבית חונוי דקדושה ראשונה לא קלע"ל ולא אמר שום טעם רק תלמידיו או סתמא דתלמודא היו נותנים טעם זה לדבריו משום דמקיש נחלה למנוחה ועל זה אמרו ליה אמרת דהיינו שהיו שואלים אותו אם אמר טעם הדבר משום דמקיש נחלה למנוחה והוא השיב שלא אמר טעם זה רק סתם אמר דשמע שמקריבין בבית חונוי ורבא אמר האלקים אמרה וגמירנא להאי הקישא היינו דאם אמר ששמע שמקריבין בבית חונוי ולא קדשה לע"ל ע"כ משום האי טעמא אמרה דאל"כ ליכא סברא לומר דלא קדשה לע"ל וא"כ רבא ור' יצחק מחולקים בזה דר' יצחק סבר דאף בלי האי הקישא יש מכח סברא לומר דלא קדשה אבל רבא סובר דאי לאו האי הקישא אמרינן קדשה לע"ל ועל זה קאמר הגמ' מ"ט הדר בי' מהאי הקישא ואף שלא אמר ר' יצחק בפירוש האי הקישא מ"מ מאיזה טעם הדר י' לתלמודיו לומר שלא מטעם זה אמרה [דלא הניח

לתלמידים דעתם שחשבו שמטעם ההיקש אמר לא קדשה) הא האי מלתא דהקישא הוא מלתא דמסתבר ולמה לא הסכים ר' יצחק שמטעם זה אמר לא קדשה לע"ל.

וע"ז מתרץ וקאמר משום דמותיב רב מרי ממתניתין דתני קדושת שילה יש אחריו היתר וקדושת ירושלים אין אחריו היתר ע"כ ליתא להאי הקישא נחלה למנוחה כיון דע"כ אינן שוים הם דהא לשילה הי' אחריו היתר וירושלים הי' קדושת עולם ומעתה באמת קושי' ר"מ ממשנתנו לא הי' על עיקר דברי ר' יצחק דאמר מקריבין בבית חוניו דזה יש לתרץ ולומר דמתניתין לא מיירי כלל מדין איסור הבמות אחר חורבן ירושלים רק דמתניתין קאמר שילה יש אחריו היתר היינו דיש היתר לבנות בית המקדש במקום אחר אבל ירושלים אין אחריו היתר דאסור לבנות בית המקדש במקום אחר דקדושת ירושלים היא קדושת עולם כמו שהבאתי בשם התוס' במס' שבועות.

רק קושי' רב מרי הוא על ההיקש דאי מקשינן נחלה למנוחה א"כ גם לירושלים הי' לנו לומר שיש אחריו היתר לעשות את המקדש במקום אחר ולא קדשה קדושת עולם כמו שילה. וקאמר הגמ' ועוד תנן משבאו לירושלים נאסרו הבמות [ולא הי' להם עוד היתר] ואיך קאמר ר' יצחק שמקריבין בבית חוניו וע"כ צריך לומר דר' יצחק סובר כהאי דר' ישמעאל בר"י דסובר לא קדשה לע"ל והרי ר' ישמעאל בר"י סבר זה וזה שילה וליתא להאי הקישא ואפ"ה סבר לא קלע"ל ואיך אפשר לומר דטעמא דר"י הי' משום האי הקישא דנחלה למנוחה הא האי תנא דסבר לא קדשה לע"ל סובר זה וזה שילה: ועפ"ז מתורצת קושי' הר"ח בתוס' בד"ה ומאי טעמא ומתחלה היכי אמרה למלתא וכי לא הי' יודע מתניתין שהי' שגורה בפי כל ולפי דרכינו הנ"ל לא קשה קושי' הר"ח כלל דבאמת לא פריך על עיקר דברי ר' יצחק דאמר מקריבין בבית חוניו דעל זה הי' יכול לתרץ תנאי היא דהא איפלגא תנאי אי קדשה אי לא קדשה ור' יצחק מצי סבר כהאי תנא דלא קדשה לע"ל רק קושי' רב מרי הוא על הטעם דקאמר דמקיש נחלה למנוחה והא במתניתין קא מחלק בין שילה לירושלים לענין קדושת עולם מכלל דלא הוקשו נחלה למנוחה ועוד תנן משבאו לירושלים נאסרו הבמות ולא הי' להן עוד היתר וע"כ ר' יצחק סבר כהאי תנא דפליג על משנה זו ור"י סובר כר"י בר"י דסבר לא קדשה ואיך אפשר לפרש טעמא דלא קדשה מכח הקישא נחלה למנוחה הא אליבא דר"י בר"י ליכא האי הקישא דהא הוא סובר זה וזה שילה כנ"ל ובזה מתורץ נמי קושי' שני של הר"ח דאמאי הדר בי' לימא אנא דאמרי כהאי תנא דלא קדשה דבאמת לא הי' קושי' הגמ' על עיקר דין של ר' יצחק רק דקושי' הגמ' הי' על האי הקישא והרי לר"י בר"י דאית ליה לא קדשה ואפ"ה לית ליה האי הקישא דהא הוא סובר זה וזה שילה ור' יצחק באמת לא הדר מעיקר הדין רק שהדר ביה מהאי טעמא דאיתקש נחלה למנוחה הדר בי' כנ"ל [וקאמר הגמ' מתחלה תנאי היא ומביא דר' יהושע פליגי אי קדשה או לא קדשה ור' אלעזר סבר לא קדשה ויש לפרש טעמא דר"א משום האי הקישא ור' סבר מנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים ומדחה הש"ס דיש לומר לכ"ע קדשה לע"ל ומר מה דשמיע ליה קאמר וכו' והה"ד דגמ' הי' יכול לדחות דכיון דמוכח מר"י בר"י דס"ל לא קדשה ואפ"ה ס"ל זה וזה שילה אלמא דלאו מכח ההיקש ס"ל לא קדשה א"כ מנ"ל דלמא גם לר"א ס"ל וכו' אלא דעדיפא מני' פריך דלמא גם ר"א ס"ל קדשה]: ועל זה מסיק הגמ' לבסוף אלא כהני תנאי ובא לתרץ האי קושי' על רבא דס"ל דרק משום טעמא דהיקשא

נחלה למנוחה ס"ל לא קדשה וע"ז מקשה הא ר"י בר"י ג"כ ס"ל דלא קדשה אע"ג דלית ליה האי רשל דהא סבר זה וזה שילה על זה מתרץ אלא כי הני תנאי ומביא האי ברייתא דסבר ר"י כר"י דלא קדשה ומביא ורמינהו מברייתא אחרת דסבר ר"י בר"י דקדשה וע"כ צ"ל דתרי תנאי אליבא דר"י בר"י וא"כ רבא דאמר טעמא דלא קלע"ל הוא רק משום דאיתקש נחלה למנוחה סבר דלהאי תנא אליבא דר"י בר"י דס"ל לא קדשה לע"ל אליבא דהאי תנא באמת גם ר"י בר"י סובר מנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים ואיתקש מנוחה לנחלה.

ומאי דאמר ר"י בר"י זו וזו שילה אתי כאידך תנא דר"י בר"י דסובר קדשה לע"ל: ולפ"ז מתורץ נמי קושי' הטורי אבן וקושי' המהרש"א למאי צריך הגמ' להביא האי ורמינהו הא בלאו האי ברייתא שני' ג"כ ידעינן דאיכא תנא דס"ל קדשה לע"ל דהא ר' יהושע שהביא הש"ס לעיל בודאי ס"ל קדשה לע"ל ולפי הנ"ל צריך הגמ' להביא הך ורמינהו להוכיח דאיכא תרי תנאי אליבא דר"י בר"י כי היכי דלא תקשי מהך ברייתא דמס' זבחים דאמר ר"י בר"י זה וזה שילה ולית ליה הקישא דנחלה למנוחה ואפ"ה סבר לא קלע"ל וכיון דאיכא תרי תנאי אליבא דר"י בר"י א"כ באמת האי ברייתא דמס' זבחים דאמר ר"י בר"י זה וזה שילה הוא כהאי תנא דר"י בר"י דסובר קדשה לע"ל כנ"ל: אמנם כל זה הוא לשטת רש"י במס' זבחים שם דסבר דהאי תנא דסבר שם זה וזה שילה הוא אותו ר' ישמעאל בר יוסי דסבר הכא לא קדשה לע"ל.

אבל לשטת התוס' שם במס' זבחים (דף קי"ט ע"א) בד"ה זו וזו שילה שחולקים על רש"י וסוברים דהאי תנא דאמר זו וזו שילה הוא ר' ישמעאל בר אלישע. והכא הוא ר' ישמעאל בר יוסי א"כ נפל כל הבנין הנ"ל ויש לומר דר"י בר"י דסובר לא קדשה לע"ל אית ליה הקישא דנחלה למנוחה וסובר דמנוחה הוא שילה ונחלה זו ירושלים ולית ליה כהאי דר"י בר אלישע דזה וזה הוא שילה.

ולפ"ז ע"כ מאי דמביא הגע' אלא כהני תנאי הוא רק להביא דתנאי פליגי אי קדשה או לא קדשה א"כ הקושי' (המהרש"א וטורי אבן) במק"ע למאי צריך להביא הך ורמינהו להראות דאיכא תנא דס"ל קדשה לע"ל הא כבר ידעינן מברייתא דלעיל דר' יהושע בודאי ס"ל קדשה לע"ל. וליישב זה נחזור במה שהתחלתי להקשות על דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה דאף דאמרינן קדשה לע"ל הוא רק על המקדש וירושלים אבל ארץ ישראל לא קדשה לע"ל ולדברי הרמב"ם האלה קשה איך מביא הגמ' תנאי היא על מלתא דר' יצחק דאמר לא קדשה לע"ל אף על בית המקדש דהא אמר שמעתי שמקריבין בבית חוניו הא מהאי תנא דסבר לא קדשה לא אמר אלא לענין בתי ערי חומה והיינו ארץ ישראל לא קדשה לע"ל אבל לענין בית המקדש עצמו לא שמעינן מהאי תנא דס"ל לא קדשה לע"ל וצריכין לומר דבאמת רבא דאמר אמרה וגמירנא בודאי לא ס"ל כהרמב"ם ורבא לא מחלק בין מקדש לשאר ארץ ישראל אמנם רבא סבר דאין לחלק בין מקדש לשאר ארץ ישראל היינו הואיל וכבר שמעינן דאיכא פלוגתא דתנאי אי קדשה לע"ל או לא קדשה לענין בתי ערי חומה שוב לא מחלקינן בין מקדש לארץ ישראל ואמרינן מאן דסובר לענין בתי ערי חומה לא קדשה גם במקדש סובר כן אבל אי לא הוי מצינו תנא דסבר בהדי' גבי ערי חומה קדשה לע"ל ע"כ הוי אנו צריכין לחלק בין מקדש

לשאר ארץ ישראל שלא לעשות פלוגתא בהאי דינא אי קדשה או לא קדשה והוי צריכין לדחוקי נפשן שלא לעשות פלוגתא והוי מחלקינן דמה דמצינו דר' יהושע סבר קדשה לע"ל היינו מקדש עצמו דהא ר' יהושע לענין היתר הבמות אמר קדשה לע"ל אבל לענין בתי ערי חומה גם ר"י מודה להאי תנא דר"י בר"י דקדושת ארץ ישראל לא קדשה לע"ל רק לפי האמת דאיכא תנא אליבא דר"י ובר"י דסבר גם לענין בתי ערי חומה דארץ ישראל קדשה לע"ל אין לחלק בין מקדש לשאר ארץ ישראל כיון דבלא"ה איכא פלוגתא בהאי דינא אי קדשה או לא קדשה לענין בתי ערי חומה מנ"ל להמציא חילוק זה בין מקדש לשאר ארץ ישראל וטפי אמרינן דמ"ד קדשה לע"ל בכל גונא סובר כן בין במקדש ובין בא"י מכלל דמאן דסובר לא קלע"ל ג"כ בכל גונא אומר כן אף למקדש.

וא"כ שפיר צריך הגמ' להביא האי ורמינהו להראות דאיכא פלוגתא בהאי דינא דקדשה או לא קדשה אבל מברייתא דר' יהושע לחוד לא הוי שמעינן דאיכא פלוגתא בקדשה או לא קדשה והוי מחלקינן בין מקדש לארץ ישראל. והנה כל זה הוא לרבא דאמר אמרה וגמירנא דגם המקדש לא קדשה לע"ל אבל ר' יצחק דהדר בי' מהאי דאמר מקריבין בבית חונוי מכח קושי' רב מרי דבמתניתין תני דאין היתר אחר ירושלים ועוד תנן משבאו לירושלים נאסרו הבמות ועל זה קשה קושי' הר' חיים בתוס' [ותירוץ התוס' דחוק מאד ובכמה דוכתי לא ס"ל להתוס' האי תירוץ] למה הדר בי' הא אית ליה דתנא היינו ר' ישמעאל בר' יוסי דס"ל לא קדשה לע"ל וע"כ צ"ל דס"ל לר' יצחק לחלק בין קדושת המקדש לקדושת ארץ ישראל כדעת הרמב"ם הנ"ל וליכא תנא דפליג על ר' יהושע דסבר בהדיא דקדושת המקדש קדשה לע"ל ומתנא דר' ישמעאל בר"י ליכא ראי' דר"י בר"י רק בארץ ישראל לענין בתי ערי חומה ס"ל לא קדשה ולכך הדר בי' ומעתה מוכח דר' יצחק בודאי ס"ל לחלק בין מקדש לארץ ישראל ופסק הרמב"ם כוותי'.

ואין להקשות למה לא פסק הרמב"ם כר' יצחק נגד רבא משום דטעמא דרבא הוא מטעם הקישא דנחלה למנוחה וסתמא דתלמודא במס' ערכין (דף ל"ב ע"ב) אזלא רהיטא דש"ס דלא כרבא דהכא דפריך שם מ"ט דמ"ד לא קדשה לע"ל ומדדחיק להמציא לימוד מקרא דנחמי' דכתיב ויעשו שם בני הגולה וכו' ע"ש בסוגיא ולמה שבק האי הקישא דמקיש נחלה למנוחה לומר דטעמא מאן דסבר לא קדשה לע"ל סבר דמנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים והוקשו להדדי אלא דסתמא דתלמודא לית ליה האי הקישא כלל: ועוד מוכח כדעת הרמב"ם מסוגיא דמס' זבחים (דף ק"ד ע"ב) דפליגי ר"י ור"ל בהמעלה קדשים בחוץ בזמן הזה דר"י סבר חייב משום דקדשה לע"ל ור"ל סבר פטור משום דס"ל לא קדשה לע"ל וקאמר שם נימא בפלוגתא דר"א ור"י קא מפלגי ומביא הך דר"א ור"י דעושין קלעים להיכל וכו' ומדחה כמו שמדחה הכא בסוגיא דמס' מגילה ודכ"ע סברי קדשה לע"ל ומר מה דשמיע ליה קאמר ומר מה דשמיע ליה קאמר ע"ש ולמה שבק האי פלוגתא דפליגי תנאי בבתי ערי חומה אי קדשה או לא קדשה דע"כ פליגי תנאי בזה ועיין בתוס' שם בד"ה ר"ל אמר שהקשו התוס' תימא דלא פריך עליו מהנך משניות דפריך בפ"ק דמגילה אר' יצחק ע"ש בתוס'.

והנה קושי' התוס' הוא דה"ל להסוגיא שם להביא המשניות שהקשה על ר' יצחק דמפורש במשניות דקדשה לע"ל וקושי' זו ליכא קושי' כל כך דכיון שכבר הביא ממשנה דר'

יהושע ס"ל קדשה לע"ל למה ליה להש"ס להביא עוד משניות דס"ל קדשה לע"ל אבל זה קשה דלפי הסוגי' שם דמדחה דכ"ע ס"ל קדשה נשאר קושי' על ר"ל איך סבר לא קדשה ולמה לא הביא האי ברייתא דבתי ערי חומה דס"ל לר"י ב"י לא קדשה כמו שסבר ר"ל אלא ודאי דסוגי' במס' זבחים ס"ל כדעת הרמב"ם לחלק בין קדושת מקדש וירושלים לקדושת שאר א"י וליכא שום תנא דס"ל במקדש לא קדשה ודוק ויש בזה אריכת דברים הרבה: פרק שני דף כ' ע"ב ולקריאת מגילה הרמב"ם בפ' ג' מהלכות מגילה וחנוכה פסק וז"ל בכל יום ויום משמונת אלו הימים גומרין את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין ביחיד בין בצבור.

אע"פ שקריאת הלל מצוה מדברי סופרים מברך עליו כדרך שמברכין על המגילה ועל העירוב שכל ודאי דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו ולמה מברכין על יו"ט שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו עכ"ל הרמב"ם.

וכתב הראב"ד א"א זה הטעם לאב"י אבל רבא חולק עליו ואומר שאין הטעם לדמאי אלא מפני שרוב ע"ה מעשרין הם אבל ספק אחר אפילו בדרבנן מברכין עליו עכ"ל הראב"ד והנה השגת הראב"ד הוא על פי מה דאיתא במס' שבת (דף כ"ג ע"א) וז"ל הגמ' מאי מברך אשר קב"ו להדליק נר חנוכה והיכן צונו רב אוי' אמר מלא תסור ר' נחמי' אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך מתיב רב עמרם הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנים עליו ומפרישין אותו ערום ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי ערום היכי מברך והא בעינן והי' מחניך קדוש וליכא אמר אב"י ודאי דבריהם בעי ברכה ספק דבריהם לא בעי ברכה והא יו"ט שני דספק דבריהם הוא ובעי ברכה התם כי היכי דלא לזלזלו בי' רבא אמר רוב ע"ה מעשרין הן.

ופי' רש"י רבא אמר ספק דבריהם בעי ברכה ודמאי אפילו ספק לא הוי אלא חומרא בעלמא דרוב עמי הארץ מעשרין הן עכ"ל. ועל פי זה הוא השגת הראב"ד על הרמב"ם דפסק כאב"י וכתב טעמא דדמאי משום ספק דבריהם הוא וטעמא דיו"ט שני משום דלא לזלזולי בי' ולרבא לא צריך לזה כי יש טעם אחר בדמאי הואיל ורוב ע"ה מעשרין: ונ"ל להסיר תלונת הראב"ד מעל הרמב"ם דגם רבא סובר דספק דבריהם לא בעי ברכה אך לרבא לשטתו לא הוי יו"ט שני ודמאי ספק דבריהם ולכך צריך לטעמא דרוב ע"ה מעשרין הן אמנם הרמב"ם לשטתו אינו סובר בזה כרבא דלית הלכתא כוותי' שפיר פסק כאב"י דדמאי ויו"ט שני ספק דבריהם הוא: דהנה כבר נודע דעת הרמב"ם בפ' ט' מהלכות טומאת מת הלכה י"ב כתב דכל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים והנה הרשב"א מקשה על הרמב"ם דהלא התורה חייבה אשם תלוי על ספק איסור ואי הוי מותר מן התורה למה מביא אשם תלוי והפרי חדש בסי' ק"י כתב דדבר זה הוא פלוגתא במס' כריתות (דף י"ח) דרב אסי שם סובר דחתיכה אחת ספק של חלב וספק של שומן חייב אשם תלוי ורב סבר דדוקא בשתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה אכל חייב אבל בחתיכה אחת ספק של חלב וספק של שומן פטור וקאמר רב נחמן טעמא דרב דשתי חתיכות איקבע איסורא אבל בחתיכה אחת לא איקבע איסורא ועפ"ז כתב הפרי חדש

דרב אסי ורב פליגי בהך פלוגתא שבין הרמב"ם והרשב"א דרב אסי סובר דספיקא דאורייתא אסור מן התורה ולכך מביא אשם תלוי גם בחתיכה אחת ספק של חלב אבל רב סובר כדעת הרמב"ם דספק דאורייתא מותר מן התורה ולכך אינו מביא אשם תלוי בחתיכה אחת ספק של חלב דהא מותר מן התורה ובשתי חתיכות דוקא חייב אשם תלוי הואיל ואתחזק איסורא ובזה גם הרמב"ם מודה אם אתחזק איסור ספיקו אסור מן התורה: והנה שם במס' כריתות פליגי אמוראי בטעמא דרב רבא סבר דטעמא דרב דפוטר בחתיכה אחת הואיל וכתב גבי אשם תלוי ועשה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה וידע ואשם וקרינן מצות לשון רבים דהיינו אחת מתוך שתים והוא חתיכה משתי חתיכות ור' זירא סבר דטעמא דרב הוא דשתי חתיכות אפשר לברר איסורא דאם יבוא בקי ויאמר על החתיכה הישארת מה היא אי חלב אי שומן אז יוודע לו אם עשה איסור בודאי ולכך מביא אשם תלוי להגן עליו עד שיברר האיסור ויוודע לו אבל חתיכה אחת אי אפשר לברר איסורו ולכך פטור מאשם תלוי ורב נחמן אמר טעמא דרב חתיכה אחת לא איקבע איסורא שתי חתיכות איקבע איסורא וקאמר בגמ' מאי איכא בין איקבע איסורא לשאי אפשר לברר איסורא וקאמר הגמ' איכא בינייהו כגון שהי' לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ובא נכרי ואכל אחת מהן ואח"כ בא ישראל ואכל את השני' לרבא פטור דליכא מצות דבעידנא דאכל ישראל לא הי' כי אם חתיכה אחת ולר' זירא ג"כ פטור דאי אפשר לברר איסורא דכבר נאכלו שניהם אבל לרב נחמן חייב דאיקבע איסורא דהא הי' חתיכה אחת של חלב עד כאן הגמ': ומעתה אני אומר כיון דלרבא פוטר רב גם היכא דאיקבע איסורא אי ליכא מצות א"כ ליכא למימר דרב סובר דספיקא דאורייתא מותר מן התורה דהא רב פוטר אף דאיקבע איסורא אם בא נכרי ואכל את הראשונה.

ובזה בודאי ספיקו אסור מן התורה לכ"ע אף לדעת הרמב"ם. וא"כ רב אסי ורב פליגי רק בדרש הקרא דמצות אבל [ואולי צ"ל קשה] בזה כיון דרב אסי בודאי סובר דספיקו דאורייתא אסור מן התורה דהא רב אסי מחייב אשם תלוי אף בחתיכה אחת א"כ מנ"ל דרב פליג בזה על רב אסי דהא טעמא דרב הוא משום דכתיב מצות וא"כ לרבא לכ"ע ספיקו דאורייתא אסור מן התורה דכיון דלרב אסי בודאי ספיקו דאורייתא אסור מן התורה דהא מחייב בחתיכה אחת ולא מצינו מי שחולק עליו בזה דטעמא דרב הוא משום גזירת הכתוב דמצות אמנם אעפ"כ דברי הפרי חדש נכונים לרבנחמן דסובר טעמא דרב הוא משום איקבע איסורא והיכא דלא איקבע איסורא פוטר רב מסברא וע"כ ס"ל לרב, דספיקא דאורייתא מותר מן התורה אם לא איקבע איסורא דאל"כ למה פוטר רב בחתיכה אחת.

היוצא מזה דלרבא לכ"ע ספיקו דאורייתא אסור מן התורה אף דלא איקבע איסורא ועפ"ז אמרתי נמי ליישב מה שיש לדקדק דהגמ' מקשה מאי איכא בין איקבע איסורא לשאי אפשר לברר וקאמר נ"מ אם בא נכרי ואכל את הראשונה ובא ישראל ואכל את השני' לרב ליכא מצות ולר"ז אי אפשר לברר הרי שנ"מ הוא גם בין ר"נ ולרבא ולמה קא מבעי' בגמ' מאי איכא בין איקבע איסורא לאי אפשר לברר ולא קא מבעי' מאי איכא בין רבא לר"נ כמו שמבעי' הגמ' לעיל נ"מ בין רבא לר' זירא ואף דהגמ' סובר דהך נ"מ

שהוא בין רבא לר"ז הוא ג"כ נ"מ בין רבא לר"נ דחייב כזית ומחצה דלרבא לא הוי מצות ולר"נ האי אקבע איסורא.

ז"א דהא התוס' כתבו בד"ה מדסיפא דכזית ומחצה לא הוי קבע איסורא ובאמת ק"ל מאי פריך מאי איכא בין איקבע איסורא לשאי אפשר לברר הא כזית ומחצה הוא איכא בינייהו כמו בין רבא לר"ז כך בין ר"ז לר"נ דלר"נ אקבע איסורא ולר"ז אפשר לברר. וע"פ הנ"ל מתורץ דהגמ' לא פריך מ"א בין רבא לר"נ דשפיר ידע שנ"מ הוא אי ספיקא דאורייתא אסור מן התורה או לא לרבא גם לרב אסור מן התורה כנ"ל ולר"נ מותר מן התורה הואיל ופטר מאשם תלוי כנ"ל ולכך לא קא מבעי' בגמ' אלא מ"א בין אקבע איסורא לאי אפשר לברר ודו"ק ועיין ברמב"ם אי חצי זית הוי אתחזק איסורא ועיין בספר מרכבת המשנה בפ' ח' משגגות הלכה ב' [ולפ"ז אני אומר כיון דהתורה חייבתו על דבר שהוא ספק שפיר צריך לברך עליו כמו שמברך על כל המצות דגם כן גזירת המלך מלכו של עולם לעשות הדבר שהוא ספק וא"כ הוא זה מצוה דאורייתא כמו כל המצות שבתורה (ולפ"ז מתורץ נמי מה שהקשה הלחם משנה על הרמב"ם דפסק בספק מילה דאינו מברך ובספק קרא ק"ש פסק דחוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריו ע"ש באריכות ולפי דברי הנ"ל דספק מילה כגון אנדרוגינוס לא אתחזק איסורא והוי ספק לדבריהם כמו דמאי ואינו מברך אבל ספק קרא ק"ש הוא אתחזק איסורא דהא תיכף כשעומד הוא מחוייב בק"ש והוי ספק דאורייתא דאתחזק איסורא גם הרמב"ם סובר דספיקו מחוייב מן התורה) והנה דמאי אם הוא חייב לעשר מן התורה תלוי' בזה הפלוגתא שבין רבא לרב נחמן דהנה דמאי לא אתחזק איסורא כמו שמפורש במס' פסחים (דף ט' ע"א) דפריך הגמ' ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תנן חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין והא הכא דודאי טבולי הני פירות וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי ומתורץ הגמ' ספק וספק הוא דדלמא מעיקרא לא טבולי כדר' אושע' דאמר מערים אדם על תבואתו ומכניסו במוץ שלה כדי שתהי' בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר והשתא כיון דמאי הוא ספק דאורייתא שאינו אתחזק איסורא א"כ לרבא דסובר דלכ"ע ספיקא דאורייתא אסור א"כ הוא מחוייב מן התורה לפרוש ממנו מעשר וכיון שמחוייב מן התורה שפיר צריך לברך ולכך צריך רבא לתרץ דרוב עמי הארץ מעשרין הן ולא הוי כלל ספק דאורייתא ולכך פטור לברך אבל אביי סובר כרב נחמן דסובר היכא דלא אתחזק איסורא ספיקא דאורייתא מותר מן התורה לרב וא"כ שפיר מתרץ אביי דספק דבריהם לא בעי ברכה דדמאי הוא רק ספק דבריהם דמן התורה פטור להפריש ממנו וא"כ רבא דמתרץ רוב עמי הארץ מעשרין הן הולך לשטתו דסובר דספיקו דאורייתא אסור מן התורה אף דלא אתחזק איסורא ולא הוי דמאי ספק דבריהם דמן התורה הוא מחייב אי לאו דרוב ע"ה מעשרין אמנם הרמב"ם לשטתו דפוסק כר"נ דספיקו דאורייתא מותר מן התורה שפיר פסק כאביי הכא דמאי פטור הואיל והוי ספק דבריהם וכן יו"ט שני לרבא לא צריך לטעמא דאתי לזלזולי בי' דגם יו"ט שני הוא ספק דאורייתא וחייב מן התורה ושפיר מברך.

אך אביי דסובר כר"נ דהיכא דלא אתחזק איסורא ספיקו דאורייתא מותר מן התורה ויו"ט שני ג"כ לא אתחזק איסורא על האי יומא אי יו"ט הוא [ואף שמג"א בסי' שמ"ד ת"ק א' כתב דשבת מקרי קבוע מ"מ התוס' במס' כריתות (י"ז ע"ב) ד"ה מדסיפא ע"כ

לא ס"ל דשבת מקרי קבוע דאל"כ לא הוי צריכין לאוקמי דמיירי שעשה מלאכה בין השמשות דמצי לאוקמי שלא ידע אם אותו יום הוא שבת ודו"ק ואפשר לומר דהתוס' צריכין למנקוט שעשה מלאכה בה"ש דאל"כ לא הוי כחתיכה א' משני החתיכות וגם לא שייך בו לומר אפשר לברר איסורא] ופטור מן התורה והוי רק ספק דבריהם ולא הוי צריך לברך אם לא מטעמא דלא אתי לזלזולי בי' ולכך מביא הרמב"ם הני טעמים דאביי הואיל והלכה כר"נ כנ"ל ואביי קאי אליבא דר"נ ודו"ק היטב כי נכון הוא מאד: פרק שלישי דה"ב ע"א והלכתא דולג ואמצעי דולג הרי"ף סובר דזה קאי על ר"ח והקשה הרמב"ן דאכתי איכא גזירת נכנסין שהרואה אותו מתחיל בפסוק שלישי שבפרשה יאמר שהראשון לא קרא אלא ב"פ כדחייש שמואל בפ' בראשית ואי לא חייש לנכנסין דלא אפשר א"כ למה לן דולג כלל יקראו שנים בפ' צו והג' יקרא פ' וביום השבת ופסוק א' מפ' ובראשי חדשיכם ואי משום דאין מתחילין בפ' פחות מג"פ משום גזירת נכנסין הא אכתי גם השתא שדולג נשאר גזירת נכנסין ומה הועילו חכמים בתקנתן הלא מוטב שיקרא כדרכו ולכן סובר הרמב"ן דסוגיא זו קאי רק אמצעות אבל בר"ח קורא כדרכו.

והרשב"א תירץ דאם יקרא הג' וביום השבת ופסוק א' מבראשי חדשיכם איכא למגזר טובא בין בקריאת הג' ובין בקריאת הד' שמי שיכנס באמצע קריאת הג' יסבור שהתחיל ובראשי חדשיכם שהוא ראש הפרשה ולא קרא אלא פסוק אחד וכן מי שיכנס כשמתחיל הד' לקרות יסבור ג"כ שהג' לא קרא אלא פסוק א'.

משא"כ עתה שדולג אין לגזור רק משום נכנסין בתחילת קריאת השני ולא בנכנסין באמצע קריאת הראשון והנה דעת התוס' כדעת הרי"ף כדמוכח מדבריהם בד"ה אין מתחילין ולדברי התוס' נסתר תירוץ הרשב"א דהנה יש לתמוה על דברי התוס' שכתבו גם יש להם לחשוב שא"כ לא הי' לו להניח כשהגיע לפרשה שהרי גם זו מעין פרשה וכו' עכ"ל.

ולפ"ז איך קאמר בגמ' נקרי תרי מהא וחד מהנך אין מתחילין וכו' והרי טעם אין מתחילין הוא מפני הנכנסין וכאן איך יאמרו הנכנסין שזה לא קרא רק פסוק א' דא"כ הי' להם לחשוב למה הניח ד' פסוקים עוד בפרשת ובראשי חדשיכם להרביעי ולמה יקרא השלישי רק פסוק אחד וזה ארבע. אלא שלכאורה צריך להבין קושי' התוס' דאטו מה נעשה בפ' וביום השבת שהיא ב"פ ועכ"פ או השלישי יקראנה או הרביעי וא"כ מה מקשים התוס' על מנהגנו שהג' קוראה שיש לחוש לנכנסין שיאמרו שלא קרא רק ב"פ הללו ואלא מעתה אם לא יקראנה השלישי וישאר שם יש לחוש ליוצאים שיצאו אחר שקרא הש"ץ לעלות רביעי קודם שיתחיל לקרות דהיינו בין גברא לגברא שרשאי לצאת ועכ"פ שמעו שקורא הש"ץ עוד אחר לעלות ויאמרו שלא יקרא רק שני פסוקים דהיינו פרשת וביום השבת וא"כ איכא חשש יוצאים שיאמרו שזה שאחריו לא יקרא אלא ב"פ וחשש יוצאים יש לחוש יותר מחשש נכנסים כמבואר בסוגי' ובפוסקים וצריכין לומר דקושי' התוס' הוא דאם יניחנה הג' אין לחוש אלא ליוצאים עתה אבל עתה שקוראה השלישי יש לחוש לשני מיני נכנסים אלו שיכנסו בעת שקורא הג' באמצע הקריאה כשכבר קרא פ' וביום השבת ולא שמעו שכבר קרא גם למעלה וכן לנכנסין בשעת התחלת הרביעי ובראשי וכו' ואמרו שזה שקרא קודם לא קרא רק פ' וביום השבת.

ועל זה תירצו שזה שיבוא בעת שיתחיל הרביעי ודאי לא יצא באמצע הקריאה ויראה שזה קורא חמשה פסוקים שיש להם לחשוב למה הניח הראשון ולא קרא רק ב"פ אבל הא ודאי שעדיין יש לחוש לאלו שיבואו באמצע קריאת השלישי ויאמרו שלא קרא רק ב"פ והם ילכו בין גברא לגברא ולא ידעו כמה יש להקרות עוד דאטו כ"ע דינא גמירי וידעו כמה עולים לתורה בר"ח אבל נגד זה אי אפשר לתקן שאם יניחנה להרביעי יש חשש יוצאין שהוא חשש יותר.

ולפ"ז שפיר קאמר בגמ' נקרי תרי מהא וחד מהנך אין מתחילין והיינו חשש הנכנסין באמצע קריאת הג' כשכבר קורא ובראשי חדשיכם וילכו בין גברא לגברא ולא אין הוכחה ממה שהניח"פ כי יאמרו שיש עוד כמה קרואין לעלות הרי דלשיטת התוס' אין חשש אם נקרי תרי מהא וחד הנך רק לחד נכנסין שיבואו באמצע קריאת השלישי ועתה כשדולג יש ג"כ חשש נכנסין וקשיא קושיית הרמב"ן מה הועילו חכמים בתקנתן: ובמה שכתבתי יש לתרץ הדקדוק של הפני יהושע שדקדק למה אחז הגמ' נקרי ב' מהא וחד מהנך ה"ל למימר נקרי ב' מהא וב' מהנך ולדידי ניחא לא מבעי' תרי מהנך ודאי דלא דיש לחוש גם לנכנסין בעת התחלת קריאת הרביעי ויאמרו שזה שקדים לא קרא רק ב' ואף שזה קורא ג' אין ראי' דה' פסוקים יש בכל הפ' ואי אפשר להשוותם ועל כרחך קורא א' ב' וא' ג"פ ולכן אמר וחד מהנך ואז אין לחוש לנכנסין בעת קריאת הרביעי שיאמרו שזה השלישי לא קרא רק אחד דא"כ למה יקרא זה ארבעה ועל זה קאמר אפ"ה אין מתחילין בפ' משלשה משום חשש נכנסין באמצע קריאת השלישי ויצאו בין גברא לגברא ולא ישמעו כמה יקרא הרביעי ויסברו שזה קרא רק פסוק אחד: והנה הר"ן תירץ על קושי' הרמב"ן דזה תקנת חכמים שאין משיירין ואין מתחילין בפחות משלשה פסוקים ואף שבר"ח אין ברירה מ"מ העומדים בבה"כ יסברו שמותר לעשות כן תמיד ויבא מזה תקלה בפעם אחר מחשש נכנסין ויוצאים ולכך עשו שינוי שידלג וישאלו על מה זה השינוי ויאמרו להם משא"כ אם יקרא כדרכו וזה השלישי יקרא תרי מהא וחד מהנך לא יהי' שום שינוי ויעשה כן בפעם אחר ויבוא מזה תקלה.

ובזה אפשר להבין קושיית הגמ' למאן דאמר דולג נדלוג דמה נתקן בזה ואיזה חשש יש שנתקן בזה הדילוג וצ"ל שזה חשש הוא מי שישמע בבה"כ שזה מתחיל ב"פ סמוך לפרשה ויצא באמצע קריאה יסבור שלא יקרא רק ב"פ ולכן יותר טוב לדלוג ואי משום שיתחיל ב"פ תוך הפרשה ויש לחוש לנכנסין שיסברו שזה שלפניו קרא רק שתים זה אינו שהרי ת"ק סובר נכנסין שיילי ויודיע להם שדילג משא"כ עתה שלא ידלג יש לחוש ליוצאים שיסברו שזה לא יקרא רק ב"כ ולמי ישאלו שהרי אין מי שיגיד להם מה שעתיד לקרא ובזה מתורץ דברי התוס' בד"ה ואי איתא וכו' מ"מ הי' להם לתקן שלא יטעו הנכנסים לפי שמתחיל בשני פסוקין וכו' ולכאורה דבריהם מחוסרי הבנה הלא הנכנס ישמע שיקרא עוד פסוק מפרשה שאחריו אלא ודאי כוונתם הנכנסין ישמעו התחלתו ויצאו באמצע ולדעתי טעות סופר בדבריהם וראוי' להיות היוצאים שגם אלו שהמה כבר בבה"כ ויצאו באמצע קריאתו יש חשש זה ועכ"פ כל חשש דבריהם מחשש היוצאים באמצע קריאה והנה מדבריהם בדיבור הקודם מוכח דלא חיישינן שיצאו באמצע קריאה וכמו שפירשתי לעיל דאל"כ אכתי יש לחוש גם לנכנסין אחר התחלת הרביעי ויצאו באמצע קריאה שלא ידעו כמה יקרא הרביעי אלא ודאי שאין זה חשש אמנם הכוונה

בדברי התוס' שבדאי לפי האמת אין זה חשש לפי שאסור לצאת באמצע קריאה רק בין גברא לגברא וכאן דבריהם לפי קושיית המקשן נדלוג א"כ סובר שמותר לצאת באמצע קריאה א"כ גם למ"ד פוסק קשה ג"כ נדלוג ונתחיל מחצי הפסוק וזה כוונת המג"א בסי' קל"ח ס"ק א' ודו"ק: ואין להקשות כיון שהמקשן חשש לזה היכא מצינו במסקנא שאין זה חשש יש לומר שזה עצמו תירוץ הגמ' שאני התם דאפשר בהכי פירוש בזה שקורין בפרשה שאחריו כבר מתוקן חשש זה שהרי יראו שקורא שלשה וליוצאים באמצע קריאה אין לחוש לפי שאסור לצאת באמצע קריאה.

והנה לסברת הר"ן הקושי' של הגמ' כפשוטה נדלוג בשביל חשש פעם אחר שיסברו שמותר להניח פחות מג"פ ובזה יש לתרץ מה שרש"י במס' תענית סותרים לדברי רש"י כאן דשם פירש רש"י בהדיא דגרסינן למ"ד פוסק נפסוק וכאן פרש"י דלא גרסינן ליה ונראה דסברת הר"ן דחיישינן בשביל פעם אחר הוא אם אמרינן בר"ח דולג ומוכח סברא זו מכח קושיית הרמב"ן ולמאן מוכח דחיישינן בשביל פעם אחר היינו למ"ד דולג אבל למ"ד פוסק התיקון בשביל עתה שלא יהי' עתה חשש נכנסין ולעולם דלא חיישינן בשביל פעם אחר אבל אם לא נימא כסברת הר"ן ואז למ"ד דולג ג"כ לא חיישינן בשביל פעם אחר וא"כ המקשן שהקשה למ"ד דולג נדלוג ע"כ סובר שמותר לצאת באמצע הקריאה א"כ ממילא גם למ"ד פוסק קשה כמ"ש התוס' ומעתה במס' תענית דשם פלוגתא דרב ושמואל לענין מעמדות ומתוקמא מלתא דרב דולג כפשטי' שהרי אין לנו פסוק כל הצורך ואין לנו הכרח שחוששינן לפעם אחר א"כ מה הקשה למ"ד דולג אלא ודאי סבר המקשן שמותר לצאת באמצע קריאה ולפ"ז גם למ"ד פוסק קשה ולכך שפיר גרע רש"י שם שהקושי' הוא גם למ"ד פוסק אבל כאן במגילה דקאי פלוגתא דרב ושמואל גם לענין קריאת ר"ח ויש הכרח לסברת הר"ן מכח קושי' הרמב"ן וא"כ אין הכרח לומר שהמקשן סובר שמותר לצאת באמצע קריאה דהרי יש לפרש הקושי' כפשוטים נדלוג בשביל חשש פעם אחר ולכך לא גרס רש"י הכא למ"ד פוסק נפסוק והנה עכ"פ התוס' לא ס"ל סברת הר"ן דאל"כ לא הי' קשה למ"ד פוסק א"כ נשאר על התוס' קושי' הרמב"ן והנה בגוף דברי הרי"ף שפסק דגם בר"ח דולג לכאורה מוכח כן מדברי הגמ' ונתרץ ג"כ מה שיש לדקדק על מנהגנו בר"ח שהשני דולג והלא לא אמרו בגמ' אמצע דולג ובר"ח שקורין ד' גברא השני והשלישי שניהם אמצעים נינהו מנ"ל דהשני דולג ודלמא השלישי דהיינו שהראשון ושני קורין כל אחד ג' והשלישי דולג פסוק אחד למפרע ועיין בר"ן ואומר אני במעמדות דסבר רב דולג וא"כ קורא הראשון בבראשית שלשה ומשייר פחות מג' פסוקים ויש חשש יוצאי' ושוב דולג ומתחיל השני פסוק למפרע דהיינו ב' פסוקים מהך פרשה ויש חשש נכנסים וזהו כוונת שמואל דלא אמר דולג משום הנכנסין ויוצאי' אלא דקשי' הלא חשש יוצאים קדים לחשש נכנסים והוה ליה למימר להיפוך שמואל מ"ט לא אמר דולג משום חשש יוצאים ונכנסים.

והנראה משום דחשש יוצאים יש רק במעמדות אבל חשש נכנסים יש ג"כ בר"ח ורב גם בר"ח אמר דולג לכך מקדים לומר משום חשש נכנסים שהוא שייך גם, בר"ח ואח"כ אמר חשש היוצאי' שהוא רק במעמדות וכל זה אם השני דולג אבל אם השלישי דולג א"כ נהפוך הוא שחשש יוצאי' יש בין במעמדות ובין בר"ח וחשש נכנסים יש רק במעמדות לחוד וגם במעמדות גופא חשש יוצאי' קדים לנכנסים א"כ ה"ל למימר להיפוך

משום היוצאים ומשום הנכנסים ומדהקדים נכנסין מכלל שהשני דולג בר"ח ומזה מוכח כדברי הרי"ף דגם בר"ח אמר רב דולג.

ומדהא גופא שהשני דולג ולא השלישי מוכח דלמסקנא יותר חיישינן לחשש יוצאין מחשש נכנסין היכא דאי אפשר לתקן תרוייהו עדיף הוא לתקן חשש יוצאי: אמנם להתוס' לא נראה להו לדקדק זה להקדים חשש היוצאים לנכנסים שזה אורחא דגמ' וכמו שכתבו התוס' בריש מס' פסחים גבי לעולם יכנס אדם וכו' וא"כ היא גופא קשי' לפי הנראה מדברי התוס' בד"ה אין מתחילין וכו' שהתוס' ס"ל כשטת הרי"ף דאי כהרמב"ן א"כ איך יסברו שקרא רק וביום השבת והלא לדבריהם שם מוכח דאסור לצאת באמצע קריאה דאל"כ לא הוי משני מידי וכיון דס"ל דאסור לצאת א"כ ממילא ישמע שקורין לו עוד פסוק אחד בפרשת ובראשי חדשיכם אלא ודאי דגם התוס' ס"ל כהרי"ף וכמנהג שלנו וא"כ מנ"ל הא דלמא באמת כהרמב"ן ונראה דמוכח ממה דאמר במסקנא והלכתא דולג ואמצעי דולג ובשלמא אם קאי על ר"ח הוכרח לומר ואמצעי דולג משום דיש הוה אמינא שהאחרון דולג עיין בר"ן אבל אי קאי רק אמצעות למה הוצרך לומר ואמצעי הא בלא"ה ליכא למימר דהאחרון דולג דא"כ הראשון קרא ג' מבראשית והשני קרא ב' הנשארין מבראשית וחד מבויהי רקיע והשלישי דולג ומתחיל יהי רקיע וא"כ אין בשום אחד גזירת נכנסין כלל רק גזירת יוצאין יש שני פעמים דהיינו היוצאים בין גברא לגברא אחר שיסיים הראשון שיסברו שהשני יקרא רק ב' פסוקים הנשארין והיוצאים בין שני לשלישי יסברו שהשלישי לא יקרא רק ב' פסוקים אבל חשש נכנסים ליכא ואפילו הנכנסים בעת שיתחיל השני הלא מוכח כבר דאסור לצאת באמצע קריאה כמ"ש לעיל א"כ ממילא ישמעו שיקרא עוד פסוק שלישי בויהי רקיע וא"כ דליכא רק חשש יוצאין ובר"ח לא אמר רב דולג קשה איך קאמר בגמ' אליבא דשמואל משום חשש נכנסים יוצאים נכנסים מאן דכר שמי ואמנם משכחת חשש נכנסים באמצעקריאת האמצעי בשעה שקורא פסוק אחד בויהי רקיע ויסברו שלא קרא אלא פסוק אחד דהיינו ויהי רקיע אלא דלפי זה פשיטא דאמצעי דולג דאם אחרון דולג יש ג' חששות שני מיני יוצאין ואחד נכנסין] אלא ודאי דאמצעי דולג ושפיר יש חשש נכנסין וא"כ כיון דממילא מוכח דע"כ אמצעי דולג למה הוצרך לומר אמצעי דולג אלא ודאי ע"כ צ"ל דקאי גם על ר"ח וכל זה למסקנא ושפיר עולים דברי התוס' בד"ה אין מתחילין אבל המקשן שהקשה למ"ד דולג נדלג על כרחך לאו משום סברת הר"ן את' דהיא גופא מנ"ל דרב קאי גם על ר"ח הלא עדיין לא ידע מהמסקנא אלא ודאי דגם בלי סברת הר"ן מקשה משום שסבר שמותר לצאת באמצע הקריאה א"כ שפיר כתבו התוס' בד"ה ואם איתא שגם למ"ד פוסק יש להקשות ודו"ק: מסכת חגיגה דף ה' ע"א רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי המהרש"א בח"א כתב שהכונה כדמסיק בגמ' אח"כ מאי צרות שהן צרות זו לזו כגון זבורא ועקרבא.

ואני אומר הרי ר' יוחנן לא הזכיר בדבריו צרות רק אמר עבד שרבו ממציא לו רעות רבות תקנה יש לו. לכן נלע"ד שהכונה ע"פ שאמרו בשלהי יומא (דף פ"ו ע"א רב יהודה רמי כתיב שובו בנים וכתוב הנה בעלתי בכם לא קשיא כאן מאהבה ומיראה כאן ע"י יסורים שע"י יסורים כבר אבד מדרגת בן והרי הוא בכלל עבד.

ואומר אני אם שב ביסורים הראשונים אין זה סימן שאבד מדרגת בן שהרי כתיב חושך שבטו שונא בנו אבל הכוונה שיסורים בתחלה הם באים להזכיר את האדם לשוב אבל אם לא הועילו היסורים צריך מכות רבות זו אחר זו זה סימן שאינו במדרגת בן. וזהו כונת ר' יוחנן עבד שרבו ממציא לו רעות רבות כלום תקנה יש לו שיצא מעבדות לחירות להקרא בן זה כבר אין לו תקנה ונשאר עבד עולם.

ואומר אני אם יש לתמוה על מי שהקב"ה ממציא לו רעות ואינו שב יותר ויותר יש לתמוה על מי שהקב"ה כביכול ממציא עצמו לפניו שישב אליו ואינו שב זהו עז פנים ביותר כי טבע הבן להתבייש מאביו ולחוס על כבוד האב ואם אב אני אי' כבודי כי בעוה"ר הפגם מעונות שלנו מגיע עד כסא הכבוד ויד על כס וכו' ולכן גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד לתקן את אשר פגמנו שם והקב"ה שואל אם אב אני אי' כבודי דהיינו תיקון הכסא שלי אם אב כו' אי' כבודי ציון הוא משכן כבודו וכל דור שלא נבנה בימיו כאלו נחרב כי היום אם בקולי תשמעו נמצא גדולה צרותנו יותר מהדור שבשעת החורבן כי בימיהם הי' רק החורבן ביום א' ואח"כ מה דהוה הוה כי לא הי' אפשר להבנות בו ביום עד עת קץ אבל בימינו כלו כל הקיצין וכל יומא זמנא ואנחנו מחזריבים המקדש בכל יום מחדש ואצלנו ראוי להיות חרבן בה"מ אבילות חדשה לא אבילות ישינה כי בכל יום נחרב מחדש וראוי לנו להאנח בשברון כל הגוף לא בשברון מתניה כמו על אבילות ישינה.

ונחזור לראשונות כי יותר יש להתעורר בתשובה ע"י שהקב"ה ממציא כביכול עצמו לפני החוטא כדי שישב ממה שיש להתעורר ע"י יסורים ואולי זהו כונת הפסוק ואמר ביום ההוא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה פי' שאם הייתי כדאי שימציא הקב"ה כביכול עצמו בקרבנו לא הייתי צריך ליסורי הרעות האלה לעורר אותי ע"י יסורין שהרי יותר הייתי מתעורר ע"י שימציא כבודו לנו ולכן אומר עבד שרבו ממציא עצמו לפניו שישב ואינו שב כלום תקנה יש לו ועל דא ודאי קא בכינא בכי תמרורים דכתיב דרשו ה' בהמצאו שאין איש שם על לב לשוב בתשובה: דף ו' ע"כ תוס' ד"ה יש בשמחה וכו' ובתוספתא גרסינן שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה ולא בשתייהן ושמעתא שלנו דלא גרס ליה סבירא ליה דגם באידך יש להן תשלומין.

ודברים הללו מרפסן איגרין ושלשה תמיהות יש כאן חדא דאיך שייך ששמחה יש להן תשלומין והא בכל יומא חיובא היא ובהדיא שנינו ההלל והשמחה שמונה. ועוד מה שכתבו התוס' דסוגיא שלנו סבירא דגם באינך יש תשלומין ואני תמה ואטו יש מי שחולק ואמר אין לה תשלומין ומשנה שלימה שנינו לקמן (דף ט' ע"א) מי שלא חג ביו"ט הראשון חוגג והולך כל החג ומקרא מלא הוא וחגותם שבעת ימים ועוד בה שלישית ואטו מה שיש לה תשלומין חומרא היא הלא קולא היא ואיך חשבה התוספתא לחומרא: ועל התמי' הראשונה הי' מקום לומר עפ"י מה שבארנו דברי הרמב"ם בריש הלכות חגיגה שכתב והשמחה האמורה ברגלים שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה והם הנקראים שלמי שמחה שכונתו שאף שיוצאים בשמחה בכל מיני בשר הקרבנות והכהנים בחטאת ואשם אע"פ שלא הקריבום לשם שלמי שמחה מכל מקום עכ"פ פעם אחד מחוייב להקריב לשם שלמי שמחה אפילו בנו"נ יוצא.

אבל עכ"פ מחוייב להקריבם לשם שלמי שמחה וזה החיוב הוא רק פעם אחד באחד מימי החג ושאר ימי החג אף שודאי חייב לאכול בו קודש ולשמוח בבשר מ"מ אינו צריך להקריבו לשם שלמי שמחה ולכן כתב הרמב"ם שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה והדבר תמוה וכי שלמי חגיגה גרועים מנו"נ ומבשר בכור וחטאת ואשם שיוצא בהם ידי שמחה אלא ודאי אף שיוצא בהם ידי שמחה מ"מ מחוייב עכ"פ פעם אחד בכל ימי החג שיקריב שלמים לשם שלמי שמחה.

וכיון שכן שפיר שייך לומר שיש לזה תשלומין כל ימי החג. אבל השני תמיהות האחרות הם תמיהות גדולות.

ועיינתי בהתוספתא עצמה והגירסא שלפנינו בתוספתא הוא כך שהשמחה נוהגת כל שבעה יעויין שם: והכל נכון שזה ודאי חומר הוא שצריך לקיים מצוה זו כל שבעה והיינו בחג המצות אבל בסוכות היא כל שמונה כמו ששנינו במשנה ההלל והשמחה שמונה והנה כאן בגמרא לא חשיב מעלה זו לשמחה נגד שתיהן שהשמחה נוהגת כל שבעה נלע"ד דהתוספתא מיירי באכילת בשר שלמים לשמחה שזה באמת נוהגת בכל הרגל ולא דוקא בשר שלמים דה"ה בשר של שאר קרבנות.

אבל סוגית הגמרא בהבאת קרבן לשם שלמי שמחה ובהא באמת אינו צריך אלא פעם אחד כמו חגיגה וכיון שהוכחנו שהגמ' מיירי בקרבן שלמי שמחה וקאמר כאן שנוהגת באנשים ונשים מוכח כדברי הרמב"ם בפ"א מה' חגיגה ודלא כהראב"ד וע' בלח"מ שם: דף ז' ע"א תוס' ד"ה ר' יוחנן אמר משמע דבעי למימר דמתניתין מיירי אף במועד הלכך לא מצי לאוקמי בראיית קרבן דאז לא מחייב כלל אבל בראיית פני' מחייב בחדא זימנא ומשם והלאה אין לו שיעור.

הנה לפי זה יוקשה מידוחקה למימר דר"ל סבר דכל אימת דאתי צריך לאתויי וממילא איתו' יראה יראה מה אני בחנם נימא דר"ל סבר דבשאר הימים כשם שחייב לאתחזווי בכל יום פעם א' ומשם והלאה אין לו שיעור הכי נמי מחייב בכל יום פעם א' להביא קרבן ומשם והלאה אין לו שיעור ושפיר קאמר ראיית פנים בקרבן ויראה יראה בחנם היינו בפעם שני שיכול לבוא בחנם: ואומר דזה אי אפשר שיהי' חיוב קבוע בשאר הימים בכל יום להביא קרבן שהרי חגיגה אינו יכול להביא רק יום א' ובשאר הימים לדעת רש"י עובר בבל תוסיף ולדעת ר"ח עכ"פ זה מוסכם דחיוב ליכא בשאר יומי ועייין (דף ח' ע"ב) תוס' ד"ה חוזר ומקריב ואם הי' בראיית חיוב בכולהו יומי א"כ כבר ריבתה התורה בראי' יותר מבחגיגה והנה ב"ה וב"ש נחלקו אם ראי' מעה כסף וחגיגה ב' כסף או להיפך וטעמי' דב"ש דיליף מעצרת שריבה בעולות יותר משלמים וטעמיה דב"ה דיליף מנשיאים שריבה בשלמים יותר מבעולות וב"ש יהיב טעמא דיליף דורות מדורות וב"ה יהיב טעמא דיליף יחיד מיחיד אבל אם מצינו בראי' עצמה שריבה יותר מבעולות ודאי תמוה על ב"ה ולכך לא מצי ר"ל לומר כנ"ל: אמנם כל הטעמים דלעיל (דף ו') לב"ש ולב"ה הוא לר' אושעי' דשיעור זה מדרבנן אבל אם שיעור זה מן התורה אין צריך טעם שהרי לא מצינו שיעור זה בכתובות ר"ל שהוא הל"מ ונחלקו כיצד נאמר ההלכה וא"כ מה צורך טעם לדבר שהוא הל"מ ותדע דאטו יש שום טעם בנשיאים עצמו שריבה בשלמים יותר או בעצרת עצמו שריבה בעולות יותר ומעתה אנו עומדים על דברי התוס'

שכתבו ומ"מ צריך לומר דס"ל כר"י כדי שלא יהיה שיעור כלל ואחר כל מה שנדחק המהרש"א בדבריהם כתב שכתבו כן לפי מה שכתבו בסוף הדבור דאם נבוא להשוותם יחד וכו' ע"ש והדבר תמוה דמי הכריחם עתה לומר כן בהחלט והרי בסוף הדבור לא החליטו רק כתבו דאם נבוא להשוותם וכו' ולפי מ"ש ניהא דע"כ צ"ל כן דאל"כ מי הכריחו לומר לר"ל דכל אימת דאתי צריך לאתויי וכנ"ל: אלא דלפי זה על כרחך עתה בלישנא קמא לר"ל אין שום חיוב בשאר יומין לאתחזויי כלל שאם הי' חיוב לאתחזויי הי' חיוב להביא קרבן בכל יום וזה אי אפשר דא"כ הרי ריבה בעולות יותר וכנ"ל וא"כ נימא דר"ל ג"כ סובר דא"צ לאתויי כלל אלא שגם הראי' אינה חיובית כלל בשאר יומי וא"כ בלא"ה אי אפשר לאוקמי בשאר יומי דמה שאין שום חיוב לא שייך למימר שאין לו שעור וכמו שכתבו התוס' לר"י ועל כרחך מתני' ביום הראשון מיירי וממילא הוא ראיית פניו בקרבן דגם על הקרבן שייך אין לו שעור ועוד דמפרש במחלוקת שהרי פליגי בתרתי דלר' יוחנן בכל יום חיוב להתראות ולריש לקיש אין חיוב רק בראשון ופליגי עוד אם אתי ולא אייתי לר' יוחנן רשאי ולריש לקיש אם אתי מחויב להביא קרבן ואם הי' מוקי בזו שכתבתי לא הי' מפיש בפלוגתא: בל"ז הייתי רוצה לתרץ דאי אפשר לומר דמתני' קאי רק על יום ראשון דא"כ קשיא למה נקט הראשון שאין לו שעור ולא נקט חגיגה דג"כ יכול להביא כמה בהמות שרוצה ביום ראשון דבשני הוא דאינו רשאי להביא אבל בראשון כמה דבעי מפריש וכדאמרינן לקמן הפריש עשר בהמות לחגיגה (דף ח' ע"ב) אלא ודאי דמתני' מיירי בכולהו יומי ואז החגיגה שעור שאינו יכול להקריב רק מה שנשאר לו מיום ראשון ולא יותר משא"כ ראי' שכולהו יומי אין לה שעור: ונראה דבשלמא עכשיו דסובר ר"ל שהראי' אינה חיובית אבל אם בא ומתחזי הקרבן חיוב שוב שייך שפיר הראשון בכולהו יומי ביום ראשון בין על הראי' ובין על הקרבן ובשאר יומי על הקרבן שאם כבר בא ומתחזי שאז הקרבן חוב ושייך שאין לו שעור אבל אי הוה סבר ר"ל דאפילו מתחזי א"צ קרבן א"כ ודאי לא קאי אשאר יומי כלל שהרי לא הראיה חיוב ולא הקרבן: אלא דלאידך לישנא קשיא דהרי לר' יוחנן ודאי אין חיוב קרבן בשאר יומי כמו ראשון שהרי לא חידש בדברי ר' יוחנן בלשון כלום אלא לענין אם אתא ואייתי דעובר בל תוסיף אבל אם לא אייתי נשאר כלשון ראשון וכיון דקאמר דהיכא דלא אייתי לא פליגי א"כ גם לריש לקיש אין שום חיוב וא"כ ע"כ לר"ל דאמר ראיית פניו בקרבן היינו ביום ראשון וא"כ קשיא למה לא תני חגיגה: והנה הרמב"ם פסק דעולת ראי' הוא אפילו עולת עוף וכתב הכ"מ דלא גריס בגמ' יכול אפילו בעופות רק גריס כמו דגרסינן במכילתא יכול אפילו בכספים ומשמע ליה ממילא דזבחים היינו אפילו עופות.

והדברים תמוהים דהרי בכל הש"ס סתם זבחים היינו בהמה ועיין במשנה למלך שם. ונראה דהי' קשה לרמב"ם ללישנא קמא אי סלקא דעתך דס"ל לר"ל דבשאר יומין אין חיוב לבוא לעזרה כלל א"כ בלא"ה לא מצי לאוקמי בשאר יומין רק ביום ראשון ואז הוא ראיית פניו בקרבן ולמה הוצרך לחדש עוד פלוגתא בינו לר' יוחנן דפליגי גם אם אתי שיהי' מחויב בקרבן לר"ל וכמו שכתבתי לעיל אלא ודאי דללישנא קמא לר"ל חיוב בכל יום לבוא פעם א' כמו לר' יוחנן וכיון שמחויב ג"כ להביא קרבן א"כ הרי ריבה בעולות יותר מבשלמי חגיגה ומ"ט דב"ה וכמ"ש לעיל אלא ודאי עולת ראי' הוא עולת

עוף וא"כ אף שריבה בצד א' יותר בעולות משלמים שמחויב בכל יום אבל בצד א' ריבה בשלמים יותר שהוא דוקא בהמה וא"כ אין מכאן ראיה כלל: הרמב"ם פסק שרשאי להביא בכל יום והקשה הכ"מ למה פסק כר"ל וניחא ליה דרמב"ם מפרש פלוגתייהו על דרך הירושלמי לענין שעור מעה כסף ושתי כסף אם הם דאורייתא והקשה הלח"מ א"כ למה פסק הרמב"ם דשעור מעה כסף ושתי כסף הוא מדרבנן דלא כר' יוחנן.

ולדעתי אין זה קושיא דאף דהלכה כר' יוחנן נגד ריש לקיש מ"מ בדבר זה ר' אושעיא ברבי קאי כריש לקיש: עוד הקשה הלח"מ א"כ דפירוש לקרבן יש לו שעור ואין לו שעור דפליגי בלישנא בתרא הוא לענין שעור מעה כסף ושתי כסף א"כ איך הקשה הוקר רגלך מבית רעך ונלע"ד שהקושיא היא כך אם השעור דרבנן א"כ גם לחגיגה אין שעור מדאורייתא ולמה לא תני חגיגה ואם תאמר דמתניתין מיירי בכל ימי החג ולכך לא תני חגיגה שאין בה חיוב רק בראשון על זה קשה הא גם עולת ראיה ליכא רק בראשון דאחר כך אסור להביא שהרי כתיב הוקר רגלך ודוק ולא ר' יוחנן הקשה כן לרשב"ל אלא סתם גמרא הקשה כן והיינו לריש לקיש דלר' יוחנן נוכל לומר דסובר באמת דבשאר הימים אינו מביא קרבן משום הוקר רגלך וכל זה להמקשה אבל כשמתרץ דהאי בחטאות ואשמות אזי אמרינן דגם לר' יוחנן חייב להביא קרבן גם בשאר ימים: דף ח' ת"ר ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו חכמים כו' רב אשי אמר מושמחת נפקא כו' מנין שאין נושאים נשים במועד וכו' ולכאורה תמוה וכי רב אשי יחלוק על ברייתא והנה על הברייתא יש לתמוה ונילף לגמרי מחגיגה מה חגיגה אינה באה אלא מן החולין אף שלמי שמחה לא יבואו אלא מן החולין ובפרט לפי פירש"י שם דמה דאמר ושמחת לרבות כל מיני שמחה שלא מיתורא דריש אלא ממילא אמרינן שכל מיני שמחות בכלל שהרי לא בעי אלא שמחה יעו"ש ברש"י וא"כ כיון דאיכא היקש לחגיגה שפיר פ"י בקרא שהשמחה דומיא דחגיגה וממילא נמי בכל גווני דומיא דחגיגה גם לענין שלא תבוא אלא מן החולין שוב ראיתי שהתוס' הרגישו וכתבו בד"ה מי שחגיגה וכו' וליכא למימר א"כ לא יהיו שלמי שמחה באים ממעשר וכו' דבספרי ילפינן לה בג"ש דכתיב בו שם במעשר ע"ש בתוס'.

ואני תמה אם הברייתא סובר על ג"ש ממעשר נילף ג"כ למעוטי עופות ומנחות מגז"ש. אבל הנלע"ד דע"כ לא ילפינן מחגיגה שלא תבוא אלא מן החולין עפ"י מה שכתבו התוס' בפסחים (דף ע' ע"ב) בד"ה שלמים ששחטן וכ' נראה לר"י דאפילו הקדישן מתחלה לשם חגיגת ט"ו איירי וכו' דהואיל והוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישן לשם כך סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה עכ"ל התוס' ומעתה אם נימא דגם שלמי שמחה אינם באים אלא מן החולין ממילא ידעינן מסברא דבעינן זביחה בשעה הראויה לשמחה וממילא אימעט ליל יו"ט ראשון של חג משמחה דהרי אין לו במהלשמוח וא"כ למה לי אך למעוטי ליל יו"ט הראשון הא ממילא אימעט שהרי אין לו במה לשמוח וכקושית התוס' בד"ה לאו משום דאין לו כו' ומה שתירצו התוס' לחלק בין אפשר ללא אפשר הוא דוחק אלא ודאי מדאיצטריך קרא דאך שמח למעוטי ליל ראשון מכלל דלא מקשינן שלמי שמחה לחגיגה לענין שלא תבוא אלא מן החולין רק יכול להביא מנו"נ וממעשר ולא בעינן זביחה בשעת שמחה ולך אצטריך קרא למעוטי ליל ראשון.

והנה כל זה למאן דדריש אך למעוטי ליל ראשון אבל למאן דלא דריש אך לדרשה זו אי ס"ד דהקישוה תורה שלמי שמחה לחגיגה בקרא דושמחת בחגך א"כ נילף מינה ג"כ שאינו בא אלא מן החולין וסובר רב אשי דמה ששנינו במשנה ההלל והשמחה שמונה לכל גוני הושוה שמחה להלל מה הלל כל שמונה שוים ואין הפרש בין יום ראשון לשאר שבעת הימים אף שמחה אין הפרש בין ראשון לשאר ימים וכשם ששאר הימים אף לילות בכלל אף יום ראשון כן ומה דכתיב אך שמח לא דרשינן למעוטי ליל ראשון רק כדדרשינן הפסקתא שבעוה"ז ליכא שמחה שלימה שאדם דואג על מיתת בניו וא"כ על כרחך משנתנינו לא ס"ל להקיש שמחה לחגיגה והך ושמחת בחגך לא על קרבן חגיגה קאי רק לכדרב דניאל בחגך ולא באשתך וא"כ מנ"ל למעוטי עופות ומנחות לכך הוצרך לדרוש שממילא ממועטים מן ושמחת יצאו אלו שאין בהם שמחה וכיון דרב אשי לא ס"ל כברייתא דמעוטינן ליל ראשון ניחא ג"כ מה שלא הביא הרמב"ם הדין זה לגמרי וק"ל: דף ט' ע"א בד"ה נאמר עצרת וכו' יהודה בר ספרא דריש התם וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים וכו' וכי שבעה הם והלא שמונה אלא צא מהם שבת וכו' ר"י בעי וכי מכאן למדנו וכו' התיב ר' יוחנן אחוי דרב ספרא והתני אף בפסח כן מעתה צא מהן שבת הרי ששה הגע בעצמך שחל יום טוב ראשון ואחרון בשבת הרי כאן ששה וכו'.

ונלע"ד דיהודה רצה ללמוד מזה שאין חגיגה דוחה שבת כדיליף כאן בבבלי והשיב ר' יוסי ע"ז וכי מכאן למדנו שאין חגיגה דוחה שבת פ"י שמכאן אין לימוד דדלמא באמת אין תשלומין לחגיגה בשמיני ונשאר רק שבעה עם השבת והלא ממקום אחר למדנו פ"י והלא צריך אתה ללמוד ממקום אחר שאין חגיגה דוחה שבת ואז שוב תילף מכאן שגם שמיני הוא תשלומין כדי שיהיה שמיני בלא שבת ור' יוחנן השיב אם התורה רצתה ללמדנו כאן שאין חגיגה דוחה שבת יותר ה"ל להתורה ללמדנו בזה בחג הפסח ונכתוב וחגותם ששת ימים ואז ודאי ה"ל מוכח שאין דוחה שבת שהרי פסח ודאי שבעה הוא שהרי אין שביעי חלוק משלפניו.

וא"כ שבעה היא וכתוב וחגותם ששת מוכח שאין דוחה שבת. ואמנם יש לדחות דבפסח משכחת שבעה כגון שחל יום ראשון של פסח בשבת ויכול להביא מאתמול שאף שבעינן זביחת חגיגה בשעה שראוי לחגיגה כמ"ש התוס' כאן ובד"ה שלמים ששחטן וכו' כבר ביארתי בצל"ח שלי דערב פסח מקרי שעה הראוי לחגיגה אי חגיגת ארבעה עשר הוא מן התורה.

וא"כ משכחת לפעמים שבעה לכך לא כתבה התורה בפסח ששת ימים משא"כ בחג לא משכחת שמונה כלל. אלא דלפי זה הקפידה התורה אפי' על מה דליתא ברוב שנים דהרי עכ"פ ברוב שנים ליכא בפסח שבעה.

ולפ"ז דדקדקה התורה אפילו על מה דליתא ברוב שנים א"כ קשה גם בסוכות האין כתיב שבעת ימים הגע בעצמך שחל יום טוב ראשון ואחרון בשבת וכו' והרי כאן ששה ושני קושיות הללו שייכים להדדי דרך מ"נ: והנה בן דורתאי פירש מן החכמים ודעת התוס' דקאי על חגיגת ט"ו עיין בדבריהם בד"ה מ"ט וכו' ונדחקו כי לחצה אותם הקושיא דלמה הוצרך להדרים והרי יש לה תשלומין כל שבעה והמציאו דסובר כיון דאיתקש לפסח אין לה תשלומין.

וכמה מהדוחק יש בזה דהרי בהדיא כתיב וחגותם שבעת ימים וצריך לומר שיש חילוק בין חגיגת חג הסוכות לחגיגת חג הפסח וגם לפ"ז לא הי' גם לעצרת תשלומין כלל וכ"ז דוחק גדול ואמנם לענ"ד ב"ד כל החגיגות של שלשה רגלים שוים שיש להם תשלומין ואמנם לדידי' דחגיגה דוחה שבת נשאר קושי' וחגותם וכו' שבעת ימים ולא שמונת ימים הם ולכך סובר בן דורתאי ע"פ מה שהקשו התוס' בעמוד הסמוך בד"ה לילי יו"ט האחרון וכו' דאם חל חג באחד בשבת לא משכחת בליל מוצאי שבת שלמי שמחה שבשבת אין שוחטין שלמי שמחה.

ואותן שנשחטו בערב שבת כבר עבר זמן אכילתן וע' במהרש"א שקושיא זו היא על כל מוצאי ליל שבת שבחג יהי' איזה יום מימי החג שהוא בשבת ואומר אני שסובר בן דורתאי שלכך צריך להביא החגיגה תמיד ביום השבת שהוא בחג כדי שיהי' לו במה לשמוח במוצאי שבת והרי כבר רצה שם בגמרא לשנויי על יום ראשון שחל בשבת שמשמחו בשעירי הרגלים אלא דדחה שתי תשובות בדבר חדא דשמחה בחי ליכא ועוד תינח כהנים וכו' ושתי תשובות הללו לא שייך בחגיגה לענין ליל מו"ש שכבר יוכל לבשלם.

וגם כל ישראל אוכלים ולכך כתיב שבעת ימים דכבר אי אפשר לשבעה בלא שבת וכבר הביא החגיגה ואי אפשר להשהותה והא דיש לה תשלומין כל שמנה היינו לכהנים דיש להם שעירי הרגלים ויכולים לבשלם בלילה ויש להם במה לשמוח במוצאי שבת אלו אינם מוכרחים להביא החגיגה דוקא בשבת ויכולים להביא גם בשמיני וכיון דלב"ד חייב להביא החגיגה דוקא בשבת הוצרך לפרוש ולישב בדרום: ואי לאו דמסתפינא מרב אשי דאמר ואנן טעמא דפרושים נוקי ונפרש הייתי אימר דיותר מסתבר למדרש קמא דוחגותם כדפי' להוכיח שחייב להביא החגיגה דוקא בשבת מלמדרש כדדרש ר' אלעאי שאינו דוחה שבת.

דלפי דרשת ר' אלעאי קשה קושית הירושלמי הנ"ל דנכתוב בפסח וחגותם ששת ימים וכנ"ל. ואי משום דלפעמים משכחת שבעה כגון שחל ראשון של פסח בשבת וכנ"ל א"כ גם בסוכות משכחת רק ששה וכנ"ל אבל אי דרשי' שצריך להביא דוקא בשבת משום שלמי שמחה של ליל מוצאי שבת.

א"כ בסוכות לא משכחת שמונה כלל שעל כרחך צריך להביא במשך שבעה. שאי אפשר לשבעה בלא שבת.

אבל בפסח אם חל שביעי בשבת ליכא בששה ימים ראשונים שום שבת והברירה בידו להביאה באיזה יום שירצה גם בשביעי של פסח שעכ"פ דח"א היא שבת. וזה כונת רבין בקושיתו דפעמים הוא רק ששה ואין לומר דליתא ברוב שנים דאי בתר רוב שנים דייקי' הוה ליה למיכתב בפסח ששת ימים וכנ"ל.

אע"כ דקרא איפכא בא להורות דדחיא שבת וחגותם שבעת ימים היינו דעכ"פ בתוך שבעה צריך שתחוג לפעמים בזה ולפעמים בזה באיזה יום שיהי' שבת. אבל לאחר עז שמיני לא משכחת לה.

אבל בפסח לא הי' יכול למימר וחגותם ששת ימים שהרי משכחת שיאחר עד שביעי של פסח: אלא דלפי זה שוב ממילא מוכח שגם ליל שמיני חייב בשמחה דאל"כ א"כ גם בסוכות כשחל שביעי בשבת יכול לאחרה עד שמיני. שהרי בליל מוצאי שבת שהיא ליל שמיני אינו חייב בשמחה.

והוה ליה למיכתב קרא זה בפסח וכיון שכבר שמענו מכאן דלילי יו"ט האחרון חייב בשמחה א"כ למה לי והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון: אלא דתינח ששמענו לילי יום טוב האחרון אבל יום טוב האחרון עצמו לא היינו יודעים וצריך קרא לרבות גם יום האחרון ואמנם הא ליתא דבשלמא אי אמרי דקרא ושמחת בחגך אדלעיל קאי אקרא דחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים ועיקר קרא דושמחת היא שבעת ימים.

רק דקרא דוהיית אך שמח לרבווי קאתי איכא למימר דמרבה הלילה הסמוך לשבעת הימים ולא היום (ע' פרש"י בעמוד הסמוך בד"ה לרבות וכו'). אבל אי לא הוה כתיב שום רבוי אלא דממילא מוכח דאיכא חיוב שלמי שמחה בלילה אמרי' דקרא קמא דושמחת בחגך לא מהדר כלל אקרא דלעיל רק חיוב בפ"ע ושמחת בחגך והלא גם יום טוב האחרון חג הוא והרי הוא תשלומין לחגיגה ככל חג וממילא בין היום ובין הלילה חייבים בשמחה.

וא"כ הדקי"ל למה לי קרא לרבווי אלא ע"כ דקרא מידרש כדר' אלעאי וחגיגה לא דחי שבת. ולא דייקינן כלל על מה דלא כתיב כן בפסח דמה לי אם כתבו בחג הסוכות או אם הי' כותבו בפסח: אלא דאכתי איכא למידרש שדוחה שבת וכו"ל והא דאצטריך ריבוי לשמיני היינו משום דהוצרך למיכתב אך למעוטי ליל ראשון והוה אמינא שממעט גם יום שמיני ואצטריך ריבוי ושוב אמרי' מרבי' שמיני שיש שמחה לפניו וממעטי' ליל ראשון שאין שמחה לפניו: וכל זה אם דרשינן אך למעוטי.

והנה התוס' לקמן בד"ה לאו משום דאין לו במה ישמח הקשו וא"ת תיפוק ליה מאידך קרא דבעי' זביחה בשעת שמחה ותירצו בדוחק. ואני אמרתי משום דלפי מה שרצה לומר הטעם משום דאין לו במה ישמח אז באמת הך דהביא ת"ל אך הוא רק אסמכתא דבפסיקתא הובא בילקוט פ' אמור רמז תרנ"ד דריש אך לפי שבעוה"ז אין השמחה שלימה שאדם קובר וכו' יעו"ש.

ובאמת לא בעי' מעוט לליל ראשון למ"ד בעי' זביחה בשעת שמחה וכיון דאך לא אתי למעוטי הדקי"ל למה לי ריבוי ללילי יום טוב האחרון אלא ודאי דקרא מידרש כדר' אלעאי ולא הקפידה התורה לכתוב זה בפסח ואדרבא כתבה הלימוד בחג הסוכות שהוא האחרון ולעולם דקפדינן רק על מה דאיתא ברוב שנים וזה שהשיב אביי לרבי אבין תכלא ופי' רש"י קובר בניו ורמז לו שאתה יודע שאין השמחה שלימה ולכך כתיב אך אבל לא למעוטי ליל ראשון וא"כ למה לימא כי הא מלתא שפעמים ששה שבעה איתא ברוב שנים וכו': שם דף ט' ע"א ומי אר"י הכי וכו' שאני טומאה וכו': הנה זה פשוט דכשם לענין לילה לאו מחוסר זמן מדמה בגמ' נזירות לזיבה כך לענין התירוץ שאני טומאה הואיל ויש תשלומין בפסח ג"כ שייך לענין זיבה כשם ששייך לענין נזירות ולפי זה קשיא תרתי חדא כדמשני שאני טומאה הואיל ויש לה תשלומין הוה ליה להקשות

ומי אר"י הכי והאמר ר"י שתיים בלילה אינו מביא ואי ס"ד יש תשלומין לטומאה אפילו שתיים בלילה נמי.

ועוד קשה מה מקשה לבסוף לדברי האומר פשיטא ומאי פשיטותי' והלא צריך להשמיענו דלא נימא טומאה יש לה תשלומין ובר מן דין קשה לי בלא סוגיא דשמעתין כלל מדוע לא הוה קשה ליה אהדדי הנך תרי מימרי דר"י גבי נזירות וגבי זיבה דכאן קאמרי אף בלילה מביא וכאן קאמר שתיים בלילה אינו מביא.

והנה ב' קושיות הראשונות יש לתרץ חדא בירך חבירת' ויתורץ ג"כ דברי התוס' בד"ה שני תשלומין וכו' דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו אבל לא מסתברא למימר דבעי ליישבה ככ"ע הנה דבריהם סתומים למה לא מסתבר זה ונראה דעל מה דמשני שאני טומאה לא הי' יכול להקשות והאר"י שתיים בלילה אינו מביא דיש מקום לתרץ דמה דאמר כל הלילה אינו מביא היינו למ"ד לאו תשלומין וא"ת למ"ד לאו תשלומין פשיטא יש לומר דקיי"ל דלילה מחוסר זמן.

משא"כ השתא לשנוייא דלילה מחוסר זמן מקשה שפיר וליכא לשנויי למ"ד מחוסר זמן דא"כ קשה פשיטא וליכא למימר דקמ"ל דלא אמרינן שני תשלומין דראשון דזהו פשיטא דהלכה כרבי מחבירו שהרי זה עיקר אתקפתא דרב פפא שבודאי הלכה כרבי וזהו כוונת התוס' שזה עיקר הקושיא דהלכה כרבי אבל לא מסתבר למימר שהיה יכול לדחוי' דסבר כר' נתן אלא דניחא ליישבה ככ"ע דא"כ לא הי' מקשה במסקנא פשיטא.

והקושיא אחרונה נראה ומתחלה נפרש ריש הסוגיא דלכאורה בין ר' ישמעאל ובין תנא דמייתי לה מהכא אין חילוק דין רק משמעות דורשין ואני אומר דהני תנאי לדינא פליגי והנה לר' יוחנן דסבר מאן דלא חזי בראשון לא חזי בכלהו והריטב"א בחידושי סוכה (דף מ"ז ע"ב) כתב בשמיני להכי הוא רגל בפ"ע לומר דאף דמאן דלא חזי בראשון חזי בשמיני והנה לר' ישמעאל דיליף שמיני משביעי של פסח א"כ לא עדיף שמיני של חג משביעי של פסח וכי היכי דבז' של פסח מאן דלא חזי בראשון לא חזי בשביעי כן בשמיני של חג לא עדיף מיני' ומאן דלא חזי בראשון גם בשמיני לא חזי משא"כ לתנא דמייתי קרא מיוחד לשמיני איכא למימר סברת הריטב"א וא"כ פליגי הני תנאי אם מאן דלא חזי בראשון חזי בשמיני: עוד נלע"ד דהני תנאי בפלוגתא דר' יוחנן ור' אושעי' פליגי דהנה יש לדקדק אותו פסוק השני דכתיב בחודש השביעי תחוגו אותו ל"ל וכי תימא יחוג כל החודש א"כ מה ת"ל שבעת ימים נכתוב סתם וחגותם אותו על חמשה עשר ואח"כ יכתוב בחודש השביעי תחוגו וכיון שלמדנו כל החודש לתשלומין א"כ ממילא גם שבעת ימי החג בכלל אלא ודאי דבחודש השביעי לא קאי על כל ימי החודש רק על החג שבחודש והיינו שמיני ואי לאו דכתיב וחגותם שבעת הוה מוקמינן בחודש השביעי על המסתבר יותר דהיינו שבעה ועוד בשלמא אי בחודש השביעי תחוגו קאי רק אימי החג א"כ כתיב שבעת להורות שאינה דוחה שבת כדדריש בפסחים (דף ז' ע"ב) אבל אי בחודש השביעי קאי על כל ימי החודש מהחג ואילך והיינו ט"ו יום שלמים א"כ ליכא למדרש שבעת להוציא שבת דאכתי בהסיר השבתות נשאר י"ג יום וא"כ שבעה דכתב רחמנא היכי משכחת לה,, ועל זה תירצתי דאי לאו דכתיב אותו השני אז אותו הראשון לא הוה מוקמינן ליה דאינו חוגג כל שבעה אלא אי הוה אמרינן דחוגג כל שבעה וכתב

רחמנא בחודש השביעי תחוגו שאם עבר באיזה יום משבעה ראשונים ולא חג ישלים וכדי שלא תאמר שכל החודש יש לו זמן להשלים כתיב וחגותם אותו ולא חוצה לו שרק בשמיני עצרת יש לו זמן להשלים אבל לעולם שיחוג כל שבעת ימי החג כל יום בפני עצמו לכך כתיב אותו השני ולא חוצה לו וממילא אייתר אותו הראשון לומר אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה: ועוד נ"ל לתרץ דאי לאו אותו השני הוה אמינא שכל החודש זמן לתשלומין והא דכתיב וחגותם אותו יש לומר ע"פ מה שכתבו התוס' בד"ה תשלומין זה לזה וההוא דלקמן דילפינן תשלומין לשבועות וכו' לא מסתבר לומר תשלומין זה לזה כיון דחול גמור הוא עכ"ל.

נמצא לפי זה אי הוה אמרינן בסוכות כל החודש לתשלומין הא ודאי שהימים שאחר החג ליכא למימר תשלומין זה לזה כיון דחול גמור והם ודאי תשלומין דראשון ולכך פירוש וחגותם אותו שבעת ימים לתשלומין שהמה תשלומין זה לזה ואף מאן דלא חזי בראשון משא"כ הימים שאחר החג: ולפי זה מוכח כר"א דימי החג הם תשלומין זה לזה דלר' יוחנן דגם ימי החג הם תשלומין דראשון הדרא קושיא לדוכתא וא"כ ר' יוחנן לשיטתו דאיהו לא דריש כלל מבחודש השביעי תחוגו רק מג"ש עצרת עצרת ולכך סבר תשלומין דראשון ור"א לשיטתו דאיהו דריש בירושלמי תחגוהו לתשלומין ובאמת תחגוהו הוא טעות סופר בירושלמי וצ"ל תחוגו אותו ולכך סבר תשלומין זה לזה: ומעתה להאי תנא דמייתי לה מהכא וכו"ל וקושיא כנ"ל אותו השני ל"ל והא מוכח מדכתיב שבעת ימים וצ"ל כנ"ל שיש שינוי בין שבעה הללו דאלו תשלומין זה לזה ואלו תשלומין דראשון ולפי זה ממילא דמאן דלא חזי ליה תשלומין וכדחזקי' דנטמא בלילה אינו מביא אבל לר' ישמעאל דיליף עצרת עצרת איכא למימר דאפילו אם כלן תשלומין דראשון אפ"ה גם מאן דלא חזי יש לו תשלומין ואין הפרש באמת בין אם הם תשלומין דראשון או תשלומין זה לזה אלא דאנן חזינן דר' יוחנן סבר כר' ישמעאל דיליף עצרת וכו' ואפ"ה קאמר ר' זירא דלדידי' חגר ביום ראשון תו לא חזי בכולהו מכלל שזה מן הסברא החיצונה דאם הם תשלומין דראשון ממילא מאן דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו ובזה נבוא אל הביאור דבלא סוגיא דר' זירא לא היה יכול למרמי דר' יוחנן דנזיר אר' יוחנן דזיבה דהוה אמינא דזהו פלוגתא דתנאי אי אמרינן מאן דלא חזי שוב אין לו תשלומין דהיינו לתנא דמייתי מהכא אין לו תשלומין ולר' ישמעאל יש לו ור' יוחנן סבר כר' ישמעאל ולכך אמר בנזיר אפילו נטמא בלילה מביא והא דאמר בזב שתיים בלילה אינו מביא לאו אליבא דעצמו אמר זה כי אם למאן דס"ל כתנא דמייתי מהכא דלדידי' מאן דלא חזי שוב אין לו תשלומין וכי תימא אי לתנא דמייתי קשה פשיטא יש לומר דקמ"ל דלילה מחוסר זמן משא"כ השתא דמוקי ר' זירא גם לר' יוחנן דס"ל כר' ישמעאל ג"כ חגר ביום ראשון תו לא חזי וא"כ כ"ע מודי' דמאן דלא חזי ליה תשלומין מקשה שפיר והנה בין לר' ישמעאל ובין לתנא דמייתי מהכא קשה למה כתב רחמנא בסוכות שבעת ימים והוצרך לרבות שמיני למר מעצרת ולמר מבחודש השביעי תחוגו הוה ליה למכתב וחגותם אותו שמונת ימים ולא הי' צריך לימוד בפ"ע אלא שבפסחים דף ע' ע"ב) דרשו מהך קרא דאינו דוחה שבת אמנם רש"י בחומש פ' אמור בפסוק אך בחמשה עשר וגו' תחוגו את חג ה' שבעת ימים פרש"י תחוגו קרבן שלמים לחגיגה יכול תדחה שבתת"ל אך.

וא"כ כבר יש לנו ללמוד שאינו דוחה שבת והדרא קושיא לדוכתא למה לא כתיב שמונה, ועל זה יש לנו לתרץ ע"פ מ"ש הריטב"א במס' סוכה דאפילו למ"ד תשלומין דראשון ומאן דלא חזי בראשון לא חזי באינך ואפ"ה בשמיני מביא חגיגתו אף שהי' תגר ביום ראשון דלהכי מהני מה שהוא רגל בפ"ע וא"כ איכא למימר דלהכי לא כללו רחמנא במקרא חד עם אינך לפי שחלוק בדינו וכל זה לר' יוחנן דסבר תשלומין דראשון אבל לר' אושע' קשה אמנם לתנא דמייתי יש לתרץ דר"א סבר דהסברא חיצונה שכלם תשלומין דראשון אלא מדחזינן דכתב בחודש השביעי תחוגו אותו ומדאצטריך אותו שאינו חוגג כל החודש והרי בלא"ה מוכח מדכתיב שבעת ימים כנ"ל וצריך לומר שאכתי איכא שחוגג כל החודש לתשלומין אלא שכל החודש שהוא חול ודאי תשלומין דראשון אבל שבעת ימים הם תשלומין זה לזה וכל זה עכשיו דכתיב בחודש השביעי וכתיב אותו מוכח שהם תשלומין זה לזה מוכח קושיא הנ"ל אבל אי הוה כתיב וחגותם שמנה ימים ולא הוה כתיב הנך לימודי' כלל הוה אמינא כולהו תשלומין דראשון: ובזה נלע"ד פירוש דברי הירושלמי שהביאו התוס' בד"ה נאמר עצרת וכו' בירושלמי וכו' יהודה בר ספרא בשם ר' אושע' דריש התם וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים וכי שבעה הם והלא שמונה הם צא מהם שבת הרי זו והנה לא ידענו מה בעי ר' אושע' בזה וכי מכאן יכול להוכיח ששמיני שייך לתשלומין והלא סוף סוף שבעה הוא דכתיב ואף אם יש לו לימוד בפ"ע שאינו דוחה שבת מ"מ שייך למכתב שבעה שכל שבעה הוא זמן לתשלומין כל יום מהם כשאינו שבת.

הן אמת שאם כבר ידענו ממקום אחר שהם שמונה וחזינן דכתיב בקרא שבעה מוכח שאינו דוחה שבת וכמו שאמרו בפסחים (דף ע') דא"כ הוה לי' למכתב שמונה אבל לא להיפך בשביל שיש לנו לימוד ממקום אחר שאינו דוחה נוכל להוכיח מדכתיב שבעה שהם שמונה דאפ"ה הם שבעה ואינו דוחה שבת שייך למכתב שבעה וצא ולמד מדברי רז"ל שפסח יש לו תשלומין כל שבעה וכן עצרת אף שאינו דוחה שבת אפ"ה קרי ליה שבעה.

ונלע"ד ר"א בא לתרץ עצמו שראה שהתנאים מביאים לימוד לשמיני וקשה א"כ נכתוב שמונת ימים ואין צריך לימוד בפ"ע אלא ודאי דרחמנא לא רצה לכלול שמיני עמהם לפי שחלוק בדינו שהמה תשלומין דראשון ואם לא חזי בראשון לא מייתי באינך ובשמיני מביא אף בפ"ע או לאידך גיסא דלא תימא כסברת הריטב"א דמצד הסברא שמיני חזי אף דלא חזי בראשון להכי גמרינן עצרת עצרת משביעי של פסח ומה שביעי של פסח מאן דלא חזי בראשון לא חזי בשביעי אף שמיני של חג מאן דלא חזי בראשון לא חזי בשמיני ועכ"פ מוכח דכולהו תשלומין דראשון וקשיא לר"א ועל זה בא יהודה בן ספרא בשם ר"א ואמר כל א' מהם שבת וכו' דלהכי לא כתיב שמונת ימים להורות שאינו דוחה שבת וכדברי הגמ' בפסחים (דף ע' ע"ב) ועל זה בא ר' יוסי להקשות וכי מכאן למדנו שאין חגיגה דוחה שבת והלא ממקום אחר דהיינו כפירוש רש"י בחומש דמדכתיב אך דרשינן שאינו דוחה שבת והדרא קושיא לדוכתא כנ"ל להקשות על ר' אושע' השיב ר' יוחנן ג"כ להקשות על רב ספרא ולהוכיח שמקרא זה אינו בשביל להורות שאינו דוחה שבת דאי בשביל להורות שאינו דוחה שבת קשה למה כתביה בחג הסוכות דיש עכ"פ לטעות ולומר שדוחה שבת והא דלא כתיב שמונת ימים הוא מטעם

להורות דשמיני חלוק מהם ואפילו לא חזי בראשון דלא חזי בכולהו אפ"ה חזי בשמיני הוה ליה למכתב בפסח ששת ימים אי נמי בחג הסוכות ששת ימים דלפעמים ראשון ואחרון בשבת ואז ודאי הוה מוכח דאינו דוחה שבת אלא ודאי דבאמת אינו דוחה שבת ילפינן מאך והך דכתיב שבעה הוא מטעם דכולהו תשלומין דראשון ובשמיני הוא חזי אף דלא חזי בראשון: ועל זה שוב בא יהודה בן ספרא בשביל ר"א אדרבה להוכיח סברתו בתשלומין זה לזה ואמר וחגותם שבעת וכו' צא מהם שבת שכבר למדנו וכו' והיינו ממה דכתיב אך וא"כ קשה נכתוב שמונת ימים מפורש ומה ת"ל תחגוהו והיינו תחוגו אותו לתשלומין אלא ודאי להוכיח מכאן דתשלומין זה לזה מדאיצטריך אותו וכנ"ל: הכ"מ בפ' ב' מה' חגיגה ה' ה' תמה על הרמב"ם שפסק כר' יוחנן והלא ר' אושע' הוא רבו של ר' יוחנן ולענ"ד דהרי ר' יוחנן משום ר' ישמעאל אמר נאמר עצרת וכו' ומופנה והתוס' בשם ירושלמי הביאו גזירה שוה דחמשה עשר והנה קשיא באמת ל"ל הפנאה דעצרת והרי כבר קבלנו גז"ש דט"ו ט"ו ולכן נלע"ד משום דהריטב"א רוצה לתת לשמיני מעלה יתירה שאפילו הי' חגר בראשון מביא בשמיני ובאמת הרמב"ם פסק לחלוטין שאם לא חזי בראשון שוב אינו מביא כלל וזה גמרינן מגז"ש דעצרת להשוות שמיני של חג לשביעי של פסח לגמרי מה שביעי אינו מביא אם לא חזי בראשון אף שמיני של חג כן.

וכל זה אצטריך אי אמרינן כר' יוחנן אבל לר' אושע' כלהו יומי חדא ולכן מוכח דר' ישמעאל סובר כר' יוחנן ולכך פסק הרמב"ם כר' יוחנן: עוד נלע"ד ע"פ מ"ש הלח"מ בפ"ב מחגיגה ה' ה' דהא דנדחק בריש חגיגה למ"ד תשלומין דראשון לאתויי מאי והרי ר"י הוא דאמר הכי והרי איהו ס"ל לילה לאו מחוסר זמן ונימא לאתויי נטמא בלילה וניחא ליה שרצה לתרץ אליבא דהלכתא דאנן קיי"ל תשלומין דראשון וקיי"ל לילה מחוסר זמן עיין שם וא"כ מזה מוכחי תרוייהו פסקי דרבינו דכלם תשלומין דראשון כר' יוחנן ולילה מחוסר זמן כחזקי' ואף דבריש חגיגה מתרץ לאתויי סומא באחד מעיניו ודלא כיוחנן בן דהבאי והרי הרמב"ם פסק כיוחנן בן דהבאי בריש פ"ב שם יש לומר דהיינו למסקנא דמשני לעולם כדאמרינן מעיקרא עיין שם ואף שגם בזה הוא רישא דמתני' דלא כהלכתא דהרי חזרו ב"ה וכו' זה לא נקרא דלא כהלכתא דלמשנה ראשונה הלכתא הוא ומשנה לא זזה ממקומה ע' נו"ב מהדו"ת הא"ח: והריטב"א בחידושו במס' סוכה (דף מ"ז) כתב דרגל בפ"ע הוא לענין שאף שמי שלא חזי בראשון דלא חזי בכולהו מ"מ בשמיני יכול להביא עיין שם ולפי זה יש להקשות מה שהקשה כאן למ"ד תשלומין דראשון לאתויי והרי איכא למימר לאתויי חגר בראשון ונתפשט שיכול להביא בשמיני ואין לדחות דרצה לאוקמי רבויא דהכל לכל הרגלים דא"כ היכי קאמר הניחא למ"ד תשלומין זה לזה וכו' דאכתי בעצרת מי ניחא דהרי בעצרת בודאי לכ"ע כולהו תשלומין דראשון כמ"ש התוס' (דף ע' ע"א) בד"ה תשלומין עיין שם ונראה לתרץ דעת הריטב"א דלקמן (דף ט') אמר ר' יוחנן משום ר"י דילפינן שמיני של חג לתשלומין עצרת עצרת משביעי של פסח עיין שם וקאמר שם הגמרא ותנא מייתי לה מתחוגו ואומר דעד כאן לא קאמר הריטב"א דשמיני עדיף בזה משאר ימי החג אלא לתנא דמייתי לשמיני מתחוגו אבל לר' יוחנן דיליף עצרת עצרת משביעי של פסח אי אפשר למיהב לשמיני של חג שום מעלה יותר משביעי של פסח וכי היכי דבשביעי של פסח מאן דלא חזי בראשון לא

חזי בשביעי הה"ד בשמיני של חג ושפיר קאמר כאן אלא למ"ד תשלומין זה לזה לאתויי מאי דמרא דהאי דתשלומין זה לזה הוא ר' יוחנן ולדידי' גם בשמיני אינו מביא והריטב"א קאמר דהך תנא דפז"ר קש"ב אף אם סובר בזה כר' יוחנן דתשלומין דראשון מ"מ בזה סובר כתנא דמייתי מתחוגו וטפי הוא לענין זה רגל בפ"ע: ואמנם לפי מ"ש לתרץ דברי הרמב"ם ע"פ דברי הלח"מ הנ"ל וא"כ הך קושיא כאן לאתויי מאי לאו לאקשוויי לר' יוחנן אתי אלא לאקשוויי אליבא דהלכתא א"כ ממילא נדחו דברי הריטב"א ובזה מתורץ מה שדקדקתי בחידושי למס' סוכה (דף מ"ז) שהוכחתי דרב ששת סבר כסברת הריטב"א ורב נחמן סבר כשטת רש"י ותוס' ודקדקתי שם דהרי הלכה כר"ש באיסורי ולפי מ"ש כאן ניחא: אך על עיקר קושיית הריטב"א הנ"ל ה"ל נלע"ד לתרץ ע"פ מה שראיתי בירושלמי ריש חגיגה דחזקי' אמר שם דכולהו תשלומין דראשון והרי חזקי' סובר דגם נטמא בלילה אינו מביא דגם לילה מחוסר זמן וא"כ מה דקאמר בריש חגיגה אלא למ"ד תשלומין דראשון לאתויי מאי היינו לחזקי' הקשה כן וגם קושיית התוס' (דף ט' ע"א) בד"ה שאני טומאה מתורץ בזה אבל לפי מ"ש לעיל א"כ לחזקי' יש לתרץ ע"פ סברת הריטב"א: פרק שני שם דף י"ב גמ' אמר ריש לקיש כשבראן ברא שמים ואח"כ ארץ וכשנטה נטה ארץ ואח"כ שמים והנה אילאו שנוייה דרשב"ל הייתי אומר לשנויי קרא שהרי העולם עלה במחשבה להבראות במדת הדין שנאמר בראשית ברא אלקים וכשראה שאין העולם מתקיים במדה"ד שיתף מדת הרחמים ובראו שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים והנה זה פשוט שגרמי השמים עם כי הם השמים מ"מ הם חומר זך ספירי מאד יקר הערך משא"כ חומר הארץ שהוא חומר עב עפרי שפל מאד ויש הפרש בחשיבות בין גשם השמים לגשם הארץ כגבוה שמים מעל הארץ וא"כ היא גופא קשי' לב"ה שהארץ נבראת תחלה למה ומה דבר חשיבות נמצא בארץ יותר מבשמים עד שתוקדם בבריאה: ואולי לא מפני חשיבות הארץ קדמה אלא אדרבה לשפלותה והנה ג' עולמות יש עולם החומרי הגס ועכור שאנו בני אדם שכונים בו והוא ממרכז הארץ עד השמים ולא עד בכלל והוא כל מה שנעשה מד' יסודות, ואח"ז הוא עולם הגלגלים שהוא אינו מהיסודות אבל הם גשם אחד ספירי ונחלקו הפילוסופים אם הם חיי' בעלי מדע או הם גופים מתים כמו היסודות ופעולותיה' לא ברצון כי אם טבע הוטבע בהם כמו ביסודות התחתונים שיש לכל אחד מהם פעולה מיוחדת כמו אש לחמם והמים ללחלח ולקרר וכמו כן כל היסודות אבל אין פועלים ברצון כי הם בודאי גופים מתים.

ועולם השלישי הוא עולם השכליים הנבדלים כלשון הפילוסופים ובלשון רז"ל עולם המלאכים הם חיים בודאי בעלי מדע עושים רצון קונם בנפש חפצה ובשמחה והנה ארז"ל טעם שלא נבראו המלאכים עד יום שני הוא שלא יאמרו מיכאל מותח בדרומו כו' שלא יטעו בהם שסייעו בבריאה והיינו לפי שהם בעלי חיים ויש לטעות בהם ולכן הוכרח לאחר בריאתם עד שנבראו שמים וארץ ביום ראשון ואח"כ נבראו המלאכים ביום שני וא"כ מזה הטעם עצמו קדמה הארץ בבריאה להשמים לפי שזה נראה בפועל הטבע שכל שפע הארץ בא דרך השמים וארז"ל הכל תלוי במזל מזל מעשיר וכו' אלא שאנחנו עם ה' מאמינים בני מאמינים יודעים באמונה שלימה שגבוה מעל גבוה שומר והקב"ה הוא שטובע הטבע במזל והכל בהשגחה נפלאה ממנו אבל כבר שלפו ועקרו דורות הרבה קודם מתן תורה שטעו טעות גדול וחשבו את צבא השמים לאלוהות ועבדו

אותם ובנו להם היכולות וכמו המצרים שעבדו לטלה לפי שהוא ראש המזלות כולם ולכן מפני זה הקדים הקב"ה בריאת הארץ לשמים ושוב אין מקום לטעות שיהיו צבא השמים עילה והארץ עלולה מהם שהרי זה נודע בהכרח שהעילה קודם להעלול ואי אפשר להעלול להיות מוקדם לעילה שלו וכל זה אם עולם הגלגלים יש בו רוח חיים ואז פעולתם ברצון ויש לטעות שהרצון תלוי בדעתם ויש בהם כח להרע או להטיב ומתוך כך יבואו לעבדם ולכך הי' מההכרח לאחר בריאת גלגלי השמים ומשטריהם אחר בריאת הארץ אבל אם גלגלי השמים הם גופים מתים כמו ארבע יסודות שתחת גלגל הירח אין לטעות בהם לחשבם לאלוהות וא"כ ראוי להקדים בריאת השמים לפי חשיבות חומר שלהם וזכותו שהוא זך מאד וספירי.

ומעתה נוכל לומר שפלוגתת ב"ש וב"ה אם שמים קדמו או ארץ קדמה הוא עצמו הפלוגתא שבין הפילוסופים ודעת ב"ש שגרמי השמים אין בהם שום חיות ותנועתם בטבע הוטבע בהם בתחלת היותם וכמו שהאש יתנועע תמיד למעלה והאבן יפול תמיד למטה ואין זה מצד חיות ורצון שבהם כן הוטבע בגרמי השמים התנועה הסיבוביית ולכן אין לתעות בהם לחשבם לאלוהות ולכן סבר בריאת שמים קודם וב"ה סוברים שיש בהם חיות ונפש שכלי ותשוקה והוא דעת הרמב"ם במ"נ חלק ב' פ"ז ולכך סברי ב"ה בריאת הארץ קודם מפני שפלותה.

ועוד נראה דארץ מפני חשיבותה נבראת תחלה כי בעת שבא אברהם אבינו לעולם נתפרסם בעולם האמונה האמיתית ביחודו ית' והכירו כח אלהותו ע"י הנסים והנפלאות שעשה לאברהם אבינו שהמה דברים יוצאים מהנהגה הסדורית הטבעית והכירו שיש שם נמצא שולט על צבא השמים לשדד מערכותיהם ולבטל מה שיורה טבעיהם כי כל משטרי השמים מתנהגים על סדר הטבע ולא שייך בהם נס או דבר פלא ועיקר הנסים הוא ע"י שם הוי' ב"ה וכמו שבא בתורה בנפלאות שעשה במצרים דברים היוצאים מן הטבע נאמר וידעו מצרים כי אני ה' אבל מצד מדת הדין אינו מורה לחדש ניסים בעולם ופרעה אמר מתחלה לא ידעתי את השם וידע רק שם אלהים שהוא מורה על התנהגות העולם הטבע והטבע בגמטריא אלהים ולפי טבעי מזרות השמים לא הי' הזמן שיצאו ישראל ממצרים כנודע ולכן במכת כנים שנאמר ויעשו כן החרטומים בלטיהם להוציא הכנם ולא יכלו וגו' ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים הוא ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה' והדבר תמוה כיון שאמרו לו אצבע אלהים הוא הי' לו להיות נכנע לפני אלהים ולשלח את ישראל.

וכבר עלה בדעתי לומר דמה שנאמר כאן ולא שמע אליהם שלא שמע לדברי החרטומים והחרטומים באמת אמרו לו אצבע אלהים הוא ויעצוהו לשלח את ישראל אבל הוא החזיק לבו ולא שמע אל החרטומים אבל סיפא דקרא כאשר דבר ה' לא יסכול פי' זה דהיכן דבר ה' שלא ישמע לדברי החרטומים אלא ודאי דהך ולא שמע אליהם הכונה על משה ואהרן וכן פירש רש"י כאשר דבר ה' ולא ישמע אליכם פרעה וא"כ הדרא קושי' לדוכתי' מה זה הקדמה שבשביל שאמרו לו אצבע אלהים ע"י זה החזיק לבו.

שוב מצאתי קרוב לזה באבן עזרא אבל לפי ההקדמה שהקדמתי ששם אלהים מורה על סידור הטבעי שהוטבע בצבא השמים ומזרותיהם מתחלת הבריאה א"כ נהפוך הוא

והחרטומים אמרו זה להכחיש דברי משה ואמרו לא בהשגחה באה מכה זו רק אצבע אלהים לפי סדור הטבעי בא עתה איזה דבר באויר שכנגד מצרים וממנו באו הכנים בטבע וע"י זה החזיק לבו ולכן תיכף אחר זה במכת הערוב נאמר בהתראה שהתרה בו למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ הזכיר לו שם ה' הוא המורה על התחדשות הנפלאות בהשגחה נפלאה לפי העת ולפי הצורך לעשות במדת הרחמים לרחם על ישראל: והעולה מזה ע"י חידוש הניסים ע"י שם הו"י ב"ה שוב אין מקום לטעות ולחשוב צבא השמים לאלהות שהרי אנו רואים שאין בהם כח להנצל ולהגביר כח סדורם הטבעי ועל כרחם מתחדשים שינוי טבעיהם כמו שמש בגבעון דום ושוב אי אפשר להיות בשמש כח אלהית וכדומה.

ומעתה לא קשו קראי אהדדי שהרי עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין ואז אין מקום לנסים בקרב הארץ וזהו בראשית ברא אלהים דהיינו כפי' כדור הטבעי הטבע בגימ' אלהים ולכן אז נאמר את השמים ואת הארץ כי אז כל שפע הארץ וקיומה הוא ע"י מזרות השמים ולכן גבהו שמים בחשיבותם על הארץ.

אבל אח"כ שיתף מדת הרחמים ואז צדיק מושל ביראת אלהים וצדיקים שבארץ שולטים על צבא השמים לשנות סדרם וטבעיהם וא"כ יש לדרי מטה בארץ חשיבות נגד צבא השמים ולכן נאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים הקדים הארץ. ולפי מ"ש שע"י התחדשות האותות בנסים ונפלאות ממילא בטלו טעות אלהות על צבא השמים והנה מי לנו גדול מזה ממה רבינו ע"ה אשר הוא הרבה המופתים בזה בשמים ובארץ עשה מדת יום ללילה כחושך מצרים וקרע ים והוריד לחם מן השמים ושאר אותות ומופתים לאין מספר אשר על ידו נתפרסם בכל העולם כי ה' הוא אלהים אין עוד מלבדו.

ובזה נלע"ד פירוש הפסוק בראשית ברא אלהים את הדמים ואת הארץ ובמדרש בראשית זה משה שנאמר וירא ראשית לו והכונה בראשית שרמז למשה ועל ידו נתפרסם כי אין שום כח בצבא השמים שהרי הוא שנה סדרם וטבעם וממילא ברא אלהים את השמים ואת הארץ תחלה שמים ואח"כ ארץ כי אין שום אחריות בזה כי כבר יעמוד משה רבינו להראות כי אין אלהות בצבא השמים ואין עוד מלבדו: שם ע"ב גמ' ז' רקיעים הם כו' ומיכאל כה"ג עומד ומקריב עליו קרבן וכו' הנה בודאי אין הכונה שיהי' בה"מ של מעלה באלו רקיעים שהמה הגלגלים כי אין לחשוב מחשבה כזה פיגול הוא לא ירצה שבה"מ הזה ומיכאל הכה"ג יסובב בכל יום ממזרח למערב על ידי גלגל היומי וכבר האריך בזה האלשיך ועוד דא"כ אין מקדש של מעלה עומד במקום אחד אפי' רגעים אחדים רק סובב תמיד בסיבוב ואיך אפשר שיהי' בה"מ של מעלה מכוון נגד בה"מ של מעלה והא הארץ לעולם עומדת במרכזה ואינה זזה ממקומה ואין שום מקום ברקיע שיהי' שייך לומר עליו שהוא מכוון נגד מקום שבארץ כיון שהרקיע סובב תמיד סביב הארץ אלא ודאי הכונה על רקיעים גבוהים נקראים רקיע או שמים דרך השאלה אבל הכונה בעולם אחר גבוה מעלגבוה.

ומעתה אני אומר להיפך שבארץ יש חשיבות גדול שיש בו מקום שהוא מכוון נגד מקדש של מעלה אבל בשמים ושמי השמים כל הגלגלים כולם אין בהם מקום חשוב כזה שהרי אי אפשר לומר על שום מקום בהם שיהי' מכוון נגד מקדש של מעלה כיון שאין בהם

קביעות מקום כלל והם סובבים תמיד וא"כ הארץ חשובה יותר מן השמים ולכך נבראת הארץ תחלה לחשיבת המקום שנגד מקדש ושריית שכינה.

והנה עיקר שריית שכינה בתתתונים הוא במדת הרחמים אבל בשעת מדת הדין הקב"ה מסלק שכינתו ובשעת הזעם נאמר כי לא אעלה בקרבך הנה מלאכי ילך לפניך ושאר כתובים הדומים המראים באצבע שע"י מדת הדין מסלק שכינתו וכתוב בפ' משפטים הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו' השמר מפניו וגו' כי לא ישא לפשעכם ופירש רש"י שאין בידו לישא פשע שהוא שליח ועושה שליחותו הרי כשהנהנה הוא ע"י שליח הוא במה"ד גמור ולא ישא עון ומעתה לא קשו קראי אהדדי דלעיל ע"א שהרי העולם עלה במחשבה במדת הדין וכתוב בראשית ברא אלהים ובמדת הדין אין צורך שריית שכינה בתתתונים ואין שום מקום בארץ שיהי' חשוב יותר מן השמים ולכך כתיב את השמים תחלה ואח"כ ארץ אבל אח"כ שתף רחמים בדין וכמ"ש ביום עשות ה' אלהים דהיינו מדת רחמים ואז הקב"ה בעצמו משגיח עלינו ושורה שכינתו בינינו במקום מקדש של מטה המכוון נגד מקדש של מעלה ולכך ארץ ושמים ארץ תחלה ואח"כ שמים.

וזה הוא כונת השאלה במדרש פרשה בא ששאל אבנימוס הגרדי הארץ האיך נבראת תחלה. פירוש אשר עפר יסודה גסה ועכורה מאד האיך נהי' הדבר הזה שנבראת תחלה קודם השמים שהמה בתכלית הספירי זך מאד.

ובאה התשובה ע"ז נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על פני המים ונעשית ארץ. הכונה שראשית בריאת הארץ הוא ממקום מקדש וכמו שאמרו ז"ל אבן שתי' שממנו הושחת העולם ומקום זה יסודו מעפר שתחת כסא כבודו לפי שהוא מכוון נגדו (וזה פירוש המדרש כבד אבן ונטל החול מי שרואה בריאת הרים וגבעות והחול שהמים עומדים עליו סובר שיגיעה הוא לפני ואינו יגיעה שנאמר לא ייעף ולא יגע במה אני יגע במי שהוא מכעיס לפני בדברים בטלים הוגעתם ה' בדברי' הוי וכעס אויל כבד משניהם כי אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה אבל ע"י ביטול תורה הקב"ה מסלק שכינתו): דף י"ד ע"ה גמ' כדתניא אחד לו ואחד לדוד כו' בפסיקתא רחצו הזכו וגו' ט' מדות כתיב כאן כנגד ט' ימים שבין ר"ה ליוה"כ ומה כתיב אחריו לכו נא ונוכחה יאמר ה' וגו' ד"א כנגד קרבנות ר"ה פר אחד איל אחד כבשים ז' ושעיר עזים אחד לחטאת כנגד עשרת ימי תשובה.

והנה צריך להבין איך ט' מדות רומזים לעשי"ת ועוד איך רמז בהאי קרא דמיירי בר"ה ונראה דאמרו חדשיכם ומועדיכם רמז לריש שתא שאין לך מועד וחודש ביום אחד אלא ר"ה. והנה רז"ל אמרו שאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ שמלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים.

ונראה מזה שהי' לנו להיות חרדים ועצבים ביום הזה מאימת הדין עד שבשביל זה אנו נמנעים מלומר שירה ואם כי השיר הלל הוא שמחה של מצוה ושמחה רוחנית וק"ו שאין לשמוח שמחה גשמית במאכל ובמשתה שאפי' בשבתות ומועדים צריך השגחה יתירה שתהי' שמחה של מצוה כי עיקרה מצד החומר וקרוב להפסד עד שמטעם זה כמה גדולי הגאונים הראשונים כתבו להתענות בר"ה ועכ"פ אף שאין מתענין אין מן הראוי להתענג בתפנוקי מעדנים רק להיות חרד וירא.

מאימת יום הקדוש כי הוא נורא ואיום: ורמזו משה רבינו באוריתא יום תרועה יהי לכם ולכאורה הוי ליה למכתב תעבירו שופר תרועה וכמו דכתיב ביובל אבל הכונה שאין זה כשאר מצות זמנית כמו נטילת לולב שאם נטלו כבר יצא אבל כאן כל היום יהי יום תרועה ומתרגמינן יבבא או גנוחי גנח או ילולי יליל וכינה היום על שם דבר זה לומר שאימת היום יהי עליך ולכך סמיך לו ועשיתם עולה לפי שבמדרש רבה פ' אמור דייק בכל הקרבנות כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם אמר להם הקב"ה לישראל מעלה אני עליכם כאלו היום נעשיתם לפני כאלו היום בראתי אתכם ולדעתי כונתם בזה ע"פ מה שאמרו בפסקתא הנ"ל שמסיים שם ד"א כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם שביום הזה כל העולם עומדים בדין והעולם מתחייבים כלי' מפני שמלוכלכים בעבירות נמצאת אומר כאלו בו ביום נבראו וזה כונת המדרש כאלו היום נעשיתם שמה שזוכים בדין הוא כאלו נבראו וכן כתבו התוס' במס' ר"ה (דף כ"ד ע"א) בשם ר"ת דזה היום תחלת מעשיך אתיא אפילו לר"י דאמר בניסן נברא העולם ותחלת מעשיך היינו תחלת מעשה הדין שהעולם נדון בו אם להתקיים.

ומעתה סמיכת הקרא יום תרועה יהי לכם דהיינו יבבא וע"י חרדה ואימה זו אתם זוכים בדין ונעשיתם בריה חדשה כאלו היום נבראתם: וזה פי' הכתובים בתהלים ע"ו אתה נורא אתה ומי יעמוד לפניך מאז אפך משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה בקום למשפט אלהים כו'. אמר שהקב"ה נורא מאד ואין לעמוד לפני זעמו ח"ו אך לרוב רחמיו פרסם הדבר וזהו משמים השמעת דין ואז אנחנו מתיראים וחוזרות בתשובה בר"ה גנוחי גנח ילולי יליל איש איש כפי עבודת משא הפשעים אשר עליו וזהו ארץ יראה ונשאה ק"ו אם בשמים השמעת דין ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ואעפ"כ אין הדין שולט לכלותם כי הם תמיד משרתיו עושים רצונו וכמו שאמרו בברכות (כ"ט ע"ב) עשה רצונך בשמים ע"ש ברש"י וכן הקב"ה ברוב רחמיו אינו מתחיל בדין עם השוכנים באדמה בבתי חומר המלאים עון מצד החומר אלא משמים השמעת דין ואז ארץ יראה וע"י זה שיראה וחזרה בתשובה שקטה לבסוף כי ישב הקב"ה על כסא רחמים וכמו שאמרו ז"ל במס' ר"ה כל שנה שרשה בתחילתה יש לה אחרית טוב ולכן אין הקב"ה יושב תכף על כסא רחמים והכל ברוב חסדו ולכן אמר בקום למשפט שמתחלה בישיבתו למשפט הוא אלהים במדת הדין ואמנם כל זה הוא להושיע כל ענוי ארץ כי ע"י הדין ישראל חוזרים בתשובה ותוקעים בשופר והקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים וכן אמרו בויקרא רבה פ' אמור יהודה בר נחמן פתח עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר בשעה שהקב"ה יושב ועולה על כסא דין בדין הוא עולה מ"ט עלה אלהים בתרועה ובשעה שישראל נוטלין שופר הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים שנאמר ה' בקול שופר ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך מדת הדין למדת הרחמים אימתי בחודש השביעי אלא דצריך טעם למה הוצרך כסא בפני עצמו לרחמים וכי לא הי' יכול על כסא זה עצמו שישב בו לדין להתמלא רחמים ולהתנהג במדת הרחמים וכן בקדושה אנו אומרים ממקומו הוא יפן ברחמים למה צריך שיפן ממקומו וכי אין מקום למדת הרחמים לחול בכסא זה עצמו וכי המקום גורם: ונראה שהוא ע"פ מה שאמרו בפסקתא גבי מנשה כיון שראה עצמו בצרה גדולה אמר זכור אני שהי' אבי מקרא אותי בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה ושבת עד ה' אלהיך הרי אני קורא אותו והיו מלאכי

השרת סותמין חלונות של רקיע שלא תעלה תפלתו בפני המקום אמרו לפניו רבש"ע אדם שהעמיד צלם בהיכל כלום יש בו תשובה מה עשה הקב"ה חתר חתירה אחת תחת כסא הכבוד שלו וקבל תשובתו ושמע תחינתו.

ואומר אני שזה הכסא שחתר בו חתירה הוא כסא הרחמים וכשרוצה להתנהג בדין יושב על כסא שאין בו חתירה. ומעתה גם ר"ע ס"ל דבעוה"ז צריך אחד לדין ואחד לצדקה שאי אפשר לעשות צדקה בכסא דין לפי שאין שם חתירה אבל בביאת בן דוד יבוטל הקטרוג ואין שטן ואין פגע רע א"כ מיותר כסא אחד ולכן יהי' אז אחד לדוד: והנה המהרש"א בחדושי אגדה כאן הקשה דלמה הוצרך להביא סיפא דקרא הלא מרישא דקרא גופא הי' יכול לדקדק דכתיב כורסוון דמשמע תרי ובזה פליגי מר סבר אחד לו ואחד לדוד ומ"ס אחד לדין וכו' ועיין פירושו ולי נראה ג"כ ע"פ דרכי דכרסוון אינו לשון רבים אבל עיקר הקושיא דכרסוון רמיו משמע שעדין אינו מוכן ועומד אלא שצריך להכינו ולהקימו וכן משמעות הקרא עד דכרסוון רמיו משמע בעוד שמתעסקים במלאכה זו להקים הכסא הזה וכתוב אחד אומר כרסי' שביבין דנור גלגלהי נור דליק ומשמע שכבר הוא עומד ומתרץ ר"ע אחד להקב"ה וזה מוכן תמיד ואחד לדוד שצריך הכנה כי בגלותהמר הזה כסאו לארץ מגרת וחולל לארץ נזרו וע"ז אמר ר"י הגלילי עד מתי אתה עושה כו' אלא תרוייהו קראי בקודש מיירי וגם כסא הקב"ה צריך הכנה כי בגלות הזה אין הכסא שלם ויד על כס כתיב ומה דכתיב כורסיא שביבין דנור היינו כסא דין שזה הוא שלם בעוה"ז אבל כסא הרחמים אינו בשלימות שאלמלי הי' כסא רחמים בשלימות לא היה כביכול מעלים עין זמן ארוך כזה מבניו ולא הי' רואה ח"ו באבדון ישראל ואעפ"כ אלו ואלו דברי אלהים חיים ומחמת שאין כסא הרחמים עומד מוכן לכן מוטל כסא דוד לארץ.

ור"א בן עזרא אמר אחד לכסא ואחד לשרפרף דכתיב השמים כסאי והארץ הדום רגלי הנה בהמ"ק הוא הדום רגליו וכן כתיב ולא זכר הדום רגליו ביום אפו וזהו הצריך להרימו אשר הוא חרב בעונותינו זה אלף ת"ר שנים ובעוה"ר אין דורש ואין מבקש להקים הכסא הזה וזה הלוי בדינו וכן כתיב נפלה ולא תוסיף קום והיינו שלא תוסיף קום מעצמה כי אם תצפה עלינו להקימה דף ט"ז ע"א דריש ר' יהודה מתורגמניה דר' לקיש אם יצה"ר אומר לך חטא והקב"ה מוחל לך אל תאמין שנאמר אל תאמינו ברע זה יצה"ר שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו ואין אלוף אלא הקב"ה שנאמר אלוף נעורי אתה והנה הדבר תמוה שאיך יאמר היצה"ר חטא והקב"ה מוחל לך מהיכי תיתי ימחול בחנם והנה רש"א פירש שכונתו אחטא ואשוב ונראה שזה דרכו של היצר לומר לאדם עשה עתה למלאות תאותך ואחר שתמלא תאותך תחזור בתשובה.

והיצה"ר מבטיחו שיסתלק ממנו אחר העבירה ובאמת אדרבה ע"י העבירה נכנס בו כח הטומאה יותר וזהו אל תאמינו ברע כי לא יסתלק ממך אדרבה מוליכך כשור לטבח ועבירה גוררת עבירה והחובות הלבבות כתב שאין לאדם יותר שונא מהיצה"ר ולעולם לא יעזבך כי הנה יש שונא הנלחם עם שכנגדו וגובר עליו פעם אחר פעם עד שמשפילו תחת רגליו ושוב אינו נלחם בו כי כבר שבע בנקמתו ומניחו וכן להיפך כשראה שזה שכנגדו נתגבר עליו פעם אחר פעם כמה פעמים שוב הוא פוסק מללחום כי כבר נתיאש

ממנו אכל היצה"ר אפילו תתגבר עליו כל ימי חייו לעולם לא יתיאש ממך והוא יושב במארב לבך להפילך פתאום לשאול תחת וכן להיפך אפילו אם החטיא אותך בכמה איסורים לעולם אינו שבע ומצפה בכל עת להכשילך יותר.

ואמרתי שעליו רמז שלמה נבהל להון איש רע עין הוא יצר לב אדם שהוא רע והוא תמיד נבהל להרבות הונו כי זהו עיקר הונו מה ששודד מן הקדושה ע"י עבירות, והוא איש כי נקרא איש כשמתגבר על האדם ותחת מה שאצל הצדיק נאמר בו אשרי האיש שמתגבר הוא על יצרו כאיש אצל הרשע להיפך שהיצר מתגבר עליו כאיש והוא רע כי שרשו רע מנעוריו ורע עין כי עין עם המלה גימטרי' סמא"ל גם אין לו רק עין אחת שאנשי כנה"ג בתחלת בית שני נקרו לו עין אחת דלא ליגרי בקרובתא: דף י"ז ע"א אמר ר"א אמר ר"א מנין לעצרת שיש לו תשלומין כל שבעה שנא' בחג המצו' וכו' מקיש חג השבועו' לחג המצות מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה וכו' ואימא מקיש לחג הסוכות כל שמנה שמיני רגל בפני עצמו הוא אימר דאמרינן רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין תשלומין דראשון דתנן מי שלא חג וכו' תפסת מרובה לא תפסת.

ויש לדקדק וכי התרצן הראשון לא ידע ממשנה מפורשת במכילתין מי שלא חג וכו' ועוד למה לא משני תיכף תפסת מרובה כו' ועוד למה לא אמר אלא **הגה"ח והנה קושיא זו יש לדחות ע"פ מה דמבואר ברשב"ם דכל לקום שלא נזכר שם אמורא בתירוץ הראשון לא דייק לומר אלא** תפסת מרובה כיון שחוזר מתירוץ הראשון ונראה דיש לדקדק גם חג המצות נקיש לחג הסוכות לתשלומין כל שמונה דהרי אין לנו ברוב המצות שום לימוד שלא יהא תשלומין יותר משבעה אלא שמן הסתם כיון שאין ימי חג המצות רק שבעה יהבינן ליה תשלומין לחגיגה ג"כ שבעה וכל זה מן הסתם אבל אם נילף בהיקש מסוכה יהי' לו תשלומין כל שמונה ויהיו כל המועדים שלשתן שוין בהיקשא לתשלומין וא"כ אין לנו תפסת מועט כלל ולא שייך לתרץ תפסת מרובה לא תפסת שאין כאן ב' מדות כלל שתפסת אחד מזה מרובה והשני מועט ולתרץ דבר זה צריך לומר כיון שאין הפלפול נוגע לענין המועד שימי המועד ידועים בפסח ז' ועצרת יום א' וסוכה ח' רק הפלפול לענין קרבן חגיגה אימתי זמנו להקריבו עדיין לשם חגיגה צריך לדון כמו בקדשים שאין למדין למד מן הלמד וכיון דשמיני של חג בג"ש עצרת עצרת אתי איך שוב ילמד על פסח בהיקש וא"ת א"כ איך נלמוד עצרת מחג דפריך ואימא מקיש לחג הסוכות כל שמונה יש לומר כיון דעצרת אפילו תשלומי שבעה צריך ללמוד ממקום אחר א"כ ילפינן מיני' מחג הסוכות כל שמנה בבת א' והואיל ויכול ללמוד מהחג שבעה ראשונים דמפורש בי' בהדיא למד מי' בחד זימנא כל שמונה [וכמו שאמרו במס יומא דף נ"ז ע"א] חוץ מבפנים בחד זימנא גמר) אבל פסח שאין צריך ללמוד רק פ' יום ח' אי אפשר למילפי' מסוכה.

וכל זה עכשיו שתירץ שמיני רגל בפני עצמו וא"כ צריך למלפי' מג"ש עצרת עצרת שוב לא יליף פסח מיני' משום דהוי למד מן הלמד ושפיר משני אח"כ תפסת מרובה וכו' וא"כ התירוץ הראשון שמיני רגל בפני עצמו הוא הקדמה למאי דמסיק תפסת מרובה וכו'

ודוק. והאי תנא דמייתי לעיל (דף ט') לשמיני עצרת מבחדש השביעי תחוגו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דגם חג המצות נילף בהיקשא דחג הסוכות לתשלומי שמונה.

י"ל דתנא ההוא לא דריש בחג המצות בחג השבועות ובחג הסוכות היקשא כלל רק לבל תאחר דבעינן שלש רגלים ותשלומין לעצרת יליף מדתני רבה ב"ש דאמרה תורה מנה ימים וקדש חודש וכו': *שם בתוס' ד"ה אף עצרת וכו' בירושלמי אמר ר"י בר' בון דוד מת בעצרת וכו' וקשה לר"א ת"ל בלא"ה לא הקריבו בראשון כיון דהי' שבת וכו' ע"ש בתוס' ולכאורה יש לדקדה למה איחרו התוס' בכל זה עד כאן שהיא מס' אחרונה בסדר מועד והרי מימרא זו מנין לעצרת וכו' כבר נשנית במס' ר"ה (דף ד' ע"ב) ובמס' מ"ק (דף כ"ד ע"ב).

וליישב זה נשובה ונחקורה דמלשון התוס' שכתבו וקשה להר' אלחנן תיפוק ליה בלא"ה לא הקריבו בראשון כיון שהי' שבת מלשון זה משמע דהר"א קא מקשה בקיצור דלא הוי צריך לומר דלא הקריבו בו ביום משום שכל ישראל היו אוננין הא בלא"ה נמי ידעינן שלא היו יכולין להקריב קרבנותיהם דהא הי' ביום השבת כדאיתא במס' שבת בפ' במה מדליקין ולכאורה הי' לו להר' אלחנן להקשות סתירה דאין מכאן ראי' דעצרת יש לו תשלומין דהנה בשמעתין ע"ב פריך הש"ס תנן עצרת שחל להיות ערב שבת ב"ש אומרים וכו' ולכאורה קשה לדעת המקשן דרצה להוכיח מדברי ב"ה שאמר אין לה יום טבוח הכוונה שאין לה יום טבוח כלל ועצרת אין לה תשלומין כלל והרי דבר זה מפורש במשנה שתני ומודים שאם חל בשבת שיום טבוח אחר שבת וא"כ למה לא הקשה סתירה מרישא אסיפא דמתניתין דברישא תני ב"ה אין לה יום טבוח כלל ובסיפא תני ומודים שאם חל בשבת שיום טבוח הוא אחר שבת וכן מה שהקשה לקמן מברייתא דמי שלא חג ביו"ט ראשון של עצרת שוב אינו חוגג מאי לאו יו"ט של עצרת למה לא הקשה ממתניתין דתני ומודים שאם חל בשבת שיום טבוח הוא אחר שבת.

והגאון טורי אבן הרגיש בקושי' זו ונדחק מאד בזה לומר דהמקשן הי' משבש הברייתא ע"ש וצריכין אנו לומר לדעת המקשן דאפילו אם אין תשלומין לעצרת היינו אם חל בשאר ימי השבוע שהיה ראוי להקריב בו ביום לב"ה אבל אם חל עצרת בשבת מודה ב"ה שיום טבוח הוא אחר שבת הואיל וא"א להקריב בו ביום זמנו קבוע אחר שבת.

ולפ"ז נדחה ראיות הירושלמי מדוד שמת בעצרת לילף מני' שעצרת יש לו תשלומין מדהקריבו קרבנותיהן למחרת דשאני התם שדוד מת בשבת וא' זמנו הוא קבוע אחר שבת אבל אם חל שבועות בשאר ימי השבוע י"ל דאין לו תשלומין הואיל וזמנו קבוע בעצרת עצמו. אמנם יש לומר דבאמת לאו כוונת הירושלמי הוא ללמוד מדוד דין תשלומין לעצרת וגם הירושלמי אית ליה לימוד דתלמוד בבלי ויליף מדכתיב בחג המצות וגו' או כדיליף דבי ר"א בן יעקב וכוונת הירושלמי הוא ללמד דין אחר ממיתת דוד.

דהנה לעיל (דף ט' ע"א) איתא מאי תשלומין ר"י אמר תשלומין לראשון ור' אושעי' אמר תשלומין זה לזה מאי בינייהו אמר ר"ז תיגר ביום ראשון ונתפשטביום שני איכא בינייהו וכתבו התוס' שם בד"ה תשלומין זל"ז דגבי חג השבועות לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה כיון דחול גמור הוא ולפ"ז קשה כיון שבמיתת דוד היו כל ישראל אוננים א"כ לא חזו בראשון איך הקריבו למחר.

אך זה לאו קושי' היא דלפי מה שכתבו התוס' בשמעתין (דף י"ז ע"א) בד"ה יום טבוח ואע"ג דלא חזו בראשון מייתי לה בשני אפילו למ"ד תשלומין דראשון כיון שאין העכבה רק בשביל היום כדפי' לעיל חזי' מיהא קרינן בי' עכ"ל ולפי דברי התוס' נולד לנו ספק אם חל יום הראשון בשבת והוא חגר בו ביום ונתפשט בשני אם יש לדון בזה דין לא חזי בראשון מי אמרינן כיון דאף בלי איסור שבת גברא מצד עצמו לא חזי ושוב אין לו תשלומין או דלמא כיון שבלא"ה ליכא בשבת הקרבה לשום אדם שוב לא משגחינן אם הגברא חזי או לא חזי אך ספק זה נפשוט ממיתת דוד שהיו כל ישראל אוננין ולא חזו בראשון ואפ"ה הקריבו למחר והרי בעצרת לכ"ע תשלומין דראשון הוא מזה מוכח כהך סברא דאם חל יום הראשון בשבת לא משגחינן בגברא ואף אם גם גברא לא חזי אפ"ה יש לו תשלומין וא"כ דין זה יליף לה הירושלמי ממיתת דוד דאם חל בשבת יש לו תשלומין אף שהי' חגר בשבת שהוא יום ראשון אבל עיקר תשלומין בעצרת באמת יליף לה מדרשא דבבלי.

אלא דעדיין יש להקשות דגם דין זה ליכא למילף ממיתת דוד דהא זה ודאי דמה דאמרינן חגר בראשון אין לו תשלומין היינו דוקא שנעשה חגר תיכף בעלות השחר שלא הי' לו שעה אחת להקרבה והוי לא חזי בראשון אבל אם נעשה חגר באמצע יום זה נחשב חזי בראשון דהא עכ"פ הי' לו שעה אחת שהי' ראוי להקריב קרבנו ויש לו תשלומין.

ועיין לעיל (דף ב' ע"א) בתוס' ד"ה תשלומין דראשון ע"ש. ולפ"ז גם זה הדין לא נפשט ממיתת דוד דלעולם יש לומר לאידך גיסא דאף דיום ראשון חל בשבת והוא חגר בראשון ג"כ נחשב גברא לא חזי וממותת דוד ליכא להוכיח מידי דמאן יימר דדוד מת קודם עלות השחר דלמא מת אחר עלות השחר ובזוהר פ' תרומה מפורש דדוד המלך מת בשבת אחר חצות היום והיו כל ישראל נחשבים חזי ביום הראשון ואח"כ כשמת דוד בו ביום נעשו אוננין ושפיר הקריבו למחר ביום טבוח שאחר שבת ועוד קשה הא אין אנינות בשבת ויו"ט ולא היו נדחין כלל מצד אנינות בו ביום: וליישב זה יש לומר דשפיר מוכח ממיתת דוד דעצרת יש לו תשלומין וגם הירושלמי ס"ל כש"ס בבלי במס' שבת בפ' במה מדליקין דדוד מת בעצרת וכיון שהי' אז עצרת בשבת לא הי' אפשר לקוברו ביום השבת משום איסור שבת והיו קוברי' אותו ביום טבוח שאחר שבת וגם ביום ההוא לא היו רשאים להקריב קרבנותיהן ביום הקבורה משום שהיו אוננין ואף דאנינות של הקבורה אינו אלא מדרבנן מ"מ אסור להקריב גם באנינות דרבנן כמו שמפורש ברמב"ם בפ"ב מה' ביאת מקדש הלכה י' ע"ש דמי שמת לו מת וקברו לאחר יום המיתה כל יום הקבורה אינו מקריב ואינו אוכל בקדשים מדבריהם ע"ש ברמב"ם וא"כ מה שנאמר בדברי הימים א' כ"ט כ"א] ויזבחו לה' זבחים ויעלו עולות לה' למחרת היום ההוא ע"כ הפירוש הוא ביום מחרת ביום שאחר יום הטבוח דהיינו שדוד מת בעצרת שחל להיות בשבת וביום א' שהוא יום טבוח היו אוננין מפני הקבורה והקריבו ביום המחרת שהוא יום שני בשבת שהוא יום שלישי למיתת דוד ושפיר הוכיח הירושלמי שעצרת יש לו תשלומין ואין כאן סתירה לתלמוד בבלי שאף שהי' עצרת ביום השבת ודאי הי' לו יום טבוח ביום א' שאחר שבת דקבוע זמן כדתני במתניתין ומודה ב"ה שאם חל בשבת שיום טבוח הוא אחר שבת כמ"ש לעיל אבל כיון שגם ביום טבוח לא הקריבו כי אם ביום מחרתו של יום טבוח דהיינו בשני בשבת שהי' יום שלישי

של עצרת מוכח שפיר שיש לו תשלומין כל שבעה דאל"כ איך הקריב ביום ב' שלאחר חג השבועות שכבר עבר יום הטבוח ולפ"ז לא קשה קושיית הר' אלחנן ואין כאן סתירה ואדרבה עיקר הוכחת תשלומין הוא הואיל ודוד מת בעצרת שחל בשבת: אמנם דבר זה בדוּתא הוא דהא בקרא הקודם שם בדברי הימים נאמר ויאמר דוד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם וגו' ועל זה נאמר בקרא שלאחריו ויעלו עולות לה' למחרת יום ההוא הרי מפורש שדבר דוד עמהם ביום הקודם לזה יום ההוא ואיך אפשר לומר דמחרת יום ההוא הוא יום שלישי למיתתו עוד יש להקשות מנ"ל להתוס' לומר דמה שאמר ר"י ב"ר בון בירושלמי שדוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננין הכוונה להוכיח דיש לו תשלומין והמעייין בירושלמי יראה שאין כוונת הירושלמי ללמוד מזה דין תשלומין אלא לתרץ גוף הקרא דלמה הקריבו ליום המחרת ולא הקריבו ביום ההוא ביו"ט עצרת הלא לב"ה מביאין שלמים ועולות ביו"ט ולמה המתנינו עד למחרת יום ההוא וע"ז קאמר ר"י ב"ר בון שלא הקריבו בו ביום משום שהיו אוננין ונלע"ד כוונת התוס' בזה שכתבו כלומר מהתם משמע שהי' לו תשלומין אין כוונתם לומר שעיקר הוכחה הוא להוכיח תשלומין ממייתת דוד אלא שכוונת התוס' הוא כיון שהירושלמי לא בא אלא רק לתרץ למה לא הקריבו בו ביום הי' להירושלמי לתרץ שאירע אז אותו היום בשבת והי' א"א להקריב קרבנות ומי הכריחו לומר שהיו אוננין וע"ז תירצו התוס' כלומר דהירושלמי מלתא אגב אורחא קמ"ל דעצרת יש לו תשלומין ואם היה מתרץ שלא הקריבו משום שהי' שבת לא הי' נשמע מזה שהיו לו תשלומין במו"ש לעיל דחל בשבת שאני דאף אם אין לו תשלומין אפ"ה בחל בשבת היום טבוח הוא אחר שבת לכ"ע כמו שתני במתניתין ולכך אמר בירושלמי הטעם משום שהיו אוננין לאשמעינן דעצרת יש לו תשלומין כמו שיליף בש"ס בבלי ועל זה שפיר הקשה הר' אלחנן ת"ל דהי' שבת ובא להקשות סתירה איך בא הירושלמי לאשמעינן אגב אורחא דעצרת יש לו תשלומין הא ע"כ לא הי' אז במיתת דוד שהקריבו למחרת משום תשלומין דכיון ששבת הי' א"כ זמן ההקרבה קבוע ביום הטבוח ולא משום תשלומין.

אמנם כל זה מוכח לפי השקלא וטרי' הכא במס' חגיגה דהמקשה הי' ס"ד לומר דמה שאמר ב"ה אין לה יום טבוח שאין לו כלל יום טבוח וב"ה לית ליה תשלומין בעצרת וע"ז קשה הלא תני בסיפא דמתניתין ומודיים בחל בשבת שיום טבוח אחר שבת וע"כ צ"ל דחל בשבת שאני שלא משום תשלומין הוא אלא שזמנו קבוע לאחר שבת ביום טבוח וכיון שמזה הקשה הר' אלחנן דבמיתת דוד לא הי' כלל דין תשלומין ואיך נימא דהירושלמי מלתא אגב אורחא קמ"ל דעצרת יש לו תשלומין אבל במס' ר"ה ובמס' מ"ק דשם ליכא השקלא וטרי' זה ושפיר יש לומר ולפרש דמה דתני במתניתין ומודיים שאם חל בשבת שיום טבוח אחר שבת היינו מטעם תשלומין ואין חילוק בין חל יו"ט בשבת או בשאר ימות החול ודו"ק: צל"ח מועד קטן דף ח' ברא"ש ליקוט עצמות אין אומרים עליהן כו' המג"א כתב בסי' תקמ"ז ס"ק ח' וז"ל עיין ביו"ד סי' ת"ג דמשמע כשאין אומרים צ"ה אין אומרים שבחו של מת דהא מרגיל ההספד כשמזכיר שבחו וא"כ אסור לדרוש עליו אלא לחכם בפניו כו' אמנם אני עיינתי ולא מצאתי ביו"ד סי' ת"ג שום סעד לזה ואדרבה לכאורה יש ראי' להיפך דהרי שם בסעיף ג' עצמות אין עומדים עליהם בשורה וכו' ואין אומרים עליהם קינה ונהי אבל אומרים עליהם קילוסין דהיינו שבחו

של מת ומשבחין להקב"ה שהוא ממית ומחיה הרי שאף שאין אומרים קינה ונהי מ"מ אומרים שבחו של מת.

ואמנם אין מזה ראי' לסתור דברי המג"א דבעצמות מה שאין אומרים עליהם קינה ונהי אין הכוונה שאסור לומר קינה ונהי אלא הכונה שאין צריך לומר קינה ונהי וא"כ למה נגזור בהגדת שבחו שמא ירגיל ההספד משא"כ בימים שאין מספידין יש איסור בדבר משום כבוד היום שפיר אפשר שגם הגדת שבחו יש למנוע שמא ירגיל ההספד.

אלא אף שאין תיובתא להמג"א אבל עכ"פ אין סייעתא ואם כונת המג"א ממה שמבואר שם שאין ליקוט עצמות במועד והי' סבור המג"א שהטעם משום שלא יוכל להגיד שבחו זה אינו ששם הטעם שאיבול הוא לו שהרי מתאבל כל היום. אבל הנלע"ד שט"ס הוא במג"א וצריך להיות ביו"ד סי' ת"א דשם כתב הטור בשם רבינו משולם דאין אומרים צ"ה בחוה"מ משום דכשם שאין מניחין המטה ברחוב בחוה"מ שלא להרגיל ההספד הכונה שע"י צ"ה ירגילו ההספד ומזה למד המג"א דגם אין להזכיר שבחו ואני אומר א"כ הנשים במועד שמענות אבל לא מטפחות נמי נימא מתוך שמענות ירגילו ההספד לכן נלע"ד דלכאורה לפי דעת המג"א נימא שלא ילוו המת בחוה"מ שלא יבואו להרגיל ההספד כדרך שאין מניחין המטה ברחוב אלא חז"ל לא רצו למנוע כבוד המת ומה שהוא כבודו עושין לו חוץ מן ההספד אבל עכ"פ לא גזרו במה שהוא כבודו שמא ירגילו ההספד אבל הנחת המטה ברחוב אין בזה כבוד למת וכן צ"ה אין בזה שבח למת שהרי על כל המתים אומרים צ"ה יהי' מי שיהי' לכן גזרו בו שמא ירגיל ההספד: מסכת תענית דף ב ע"ב איבעיא להו ר' אליעזר מהיכא גמר לה מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה וכו' ת"ש דאמר ר' אבוהו לא למדה ר' אליעזר אלא מלולב א"ד ר' אבוהו גמרא גמיר לה וא"ד מתני' שמיע ליה מאי היא דתניא מאימתי מזכירין על הגשמים וכו' והנה יש לתמוה מאי נפקא ליה מני' אם ר' אבוהו גמרא גמיר לה או אם ממתניתא שמיע ליה סוף סוף מופשט האי בעי' מדברי ר' אבוהו דאמר לא למדה ר"א אלא מלולב ועוד יש לדקדק ברש"י ד"ה גמרא גמיר לה ר' אבוהו דר"א לא למדה אלא מלולב נקט רש"י בדרך שלילה כמו שאמר ר' אבוהו דלא למדה ממקום אחר כי אם מלולב לבד ובד"ה מתני' כתב רש"י ממתניתא שמיע ליה דר"א גמר מלולב ועוד קשה כיון שיש לפנינו מתניתא דמפורש בה דר"א יליף לה מד' מינים מהיכי תיתי לומר דגמרא גמר לה וכי מה חסר לנו אם ממתניתא שמיע ליה ואם יש איזה תשובה בדבר להשיב שאינו מוכח ממתניתא מאי קא מספקא ליה אם ממתניתא שמיע ליה.

והנה תוס' בד"ה איבעי' להו מסתפקא בכוונות האי בעי' אם הספק הוא אי ס"ל לר' אליעזר דניסוך המים לא הי' בראשון כלל או אם הספק הוא דאי מניסוך המים גמר לה אז מזכירין תיכף בלילה ואם מלולב גמר לה אין מזכירין אלא ביום דלולב מתחיל ביום שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון ובד"ה דאמר ר' אבוהו פשיטא להו להתוס' דפשיט דלא למדה ר' אליעזר אלא מלולב אבל ניסוך המים לא הי' בראשון כי אם בשני והדבר יפלא דלמא כוונות ר' אבוהו דלא למדה ר"א אלא מלולב כי היכי דאינו מתחיל להזכיר כי אם ביום ולא בלילה הראשונה ונראה דהרי הדבר מבואר בברייתא שאין מזכירין בלילה שהרי בהדיא אמר מאימתי מזכירין משעת נטילת לולב.

הרי שקודם לזה אין מזכירין וא"כ קשה הא ודאי שניסוך המים שייך טפי להזכרת גשמים מארבע מיני' דהרי עיקר טעם ניסוך המים בחג שאמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שאברך לכם גשמי השנה (כדאיתא במס' ר"ה דף ט"ז ע"א) וא"כ תיקשי ר' אלעזר לנפשי' שסובר שאין מזכירין בלילה ראשונה והלא מנסכין יין אז ולמה לא יזכירו אך על זה יש לתרץ שמה שיאמר בעל האיבעי' דאי מניסוך המים גמר מזכירין בלילה היינו שאפשר לומר כן אבל אכתי אין הדבר מוחלט דאיכא למימר דאף שלמדה מניסוך המים אעפ"כ אין מזכירין בלילה מטעם המבואר בירושלמי דלית תמן כל עמא ויעשו אגודות אגודות זה יזכיר וזה אינו יזכיר ועיין ומג"א ריש סי' קי"ד כמו שהביאו התוס' בד"ה העובר לפני התיבה ואף שלדעת הירושלמי גם בשחרית אין להזכיר מכל מקום אין הטעם הזה שכתב הירושלמי שלא להזכיר בשחרית מוכרח דיש לדחות דהרי ר' יהושע במשנתנו סובר דמזכירין ביו"ט האחרון בשחרית כמו דמפורש לקמן דף ג' ע"א דקאמר הי ר' יהושע אילימא ר"י דמתני' הא אמר מי"ט אחרון של חג הוא מזכיר דראשון נמי מתפלל תפלת יוצר עיי"ש ברש"י ד"ה הי' ר"י) ולא בערבית שלפניו וע"כ מטעם הירושלמי דבלילה לית תמן כל עמא אבל עכ"פ זה עולה לנו מברייתא דלר' אליעזר אין מזכירין בלילה [ונפקא מני' דאם אמרינן דמניסוך המים גמר לה והחיוב הוא להזכיר גם בלילה רק מטעם הירושלמי אין מזכירין בלילה שלא יעשו אגודות אגודות אם הכריזו ביום בערב החג שיזכירו בלילה אז חובה להזכיר בלילה ועי' במג"א סי' קי"ד סוף ס"ק א' מה שמביא בשם רדב"ז] ובהא מתורץ דברי התוס' דשפיר כתבו דלר' אבוהו אליבא דר' אליעזר ניסוך המים לא הי' עד יום שני והתוס' הוכיחו דבר זה לעצמן מרהיטא דסוגיא זו מדפשיט הגמ' האי בעי' מדברי ר' אבוהו ולמה לא פשט ליה ממתניתא דאמר ר"א משעת נטילת לולב מכלל שאין מזכירין מאורתא אלא ודאי דסתם גמרא רוצה לפשוט ג"כ שלא הי' ניסוך המים בראשון כלל וזה אינו מוכח מהברייתא די"ל לעולם דניסוך המים הי' בראשון ור' אליעזר קאמר משעת נטילתו לולב כי היכי דלא לזכור בלילה מטעם שכתב הירושלמי דלית תמן כל עמא ויעשו אגודות אגודות ולכך פשיט ליה מדברי ר' אבוהו ומשמע ליה מדאמר בלשון שלילה לא למדה ר' אליעזר אלא מלולב שהיא לשלול דליכא מקום ללמוד מניסוך המים דס"ל דניסוך לא הי' בראשון אך דעדיין יש להקשות למה לא פשיט ליה להגמ' מהברייתא ואי משום דרוצה לפשוט ג"כ דלא הי' ניסוך המים בראשון הא גם זה מוכח מהברייתא דע"כ ס"ל לר' אליעזר דלא הי' ניסוך בראשון דאל"כ קשה למה הקשה ר"א לר"י מארבע מינין שאין בהם זכר מים מפורש רק מצד הדמיון שאי אפשר לד' מינין בלא מים יותר ה"ל להשיב לר"י מניסוך המים עצמם שהי' בראשון אלא ודאי דלא ס"ל לר"א ניסוך המים בראשון כלל ואולי ס"ל דניסוך לא הי' אלא עד שביעי או עד שמיני כמו שרצו לומר לקמן (דף ג' ע"א) אי ר"י נימא חד יומא (ועי' במהרש"א שם) או אף אם ס"ל ניסוך המים הי' בשני והי' יכול להקשות לר"י דס"ל שאין מזכירין אלא עד הנחת לולב מ"מ רצה ר"א לומר דבר שהוא טעם לדבריו וקושי' לר"י והיינו ד' מינין שהם לרצות על המים אבל ניסוך המים אף שהוא קושי' לר"י מ"מ אינו טעם לדבריו שהרי לדידי' בראשון מזכיר וניסוך לא הי' אלא עד שני אבל אי הוי ס"ל לר"א דניסוך המים הי' בראשון קשה למההקשה מד' מינין ולא הקשה ליה מניסוך המים עצמם וא"כ קושי' בסק"ע למה לא פשיט הש"ס האיבעי'

מהברייתא דהא גם זה מופשט מהברייתא דר"א ס"ל דניסוך המים לא הי' בראשון אמנם על זה יש להשיב ולומר דעדיין לא מוכח מהברייתא דלעולם י"ל דר' אליעזר ס"ל לעצמו דניסוך המים הי' בראשון ואפ"ה הקשה לר"י מד' מינין ולא מניסוך המים משום דר"א רוצה להקשות על דברי ר"י מדבר שר"י עצמו מודה בו והיינו ד' מינין שעל זה אין חולק שהי' מיום הראשון דבהדיא כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון אבל שיקשה לר"י מניסוך המים אין בזה קושי ותשובה ניצחת לר"י דאולי חולק ר"י וס"ל דגם ניסוך המים לא הי' אלא עד הנחת הלולב (דהיינו בשביעי) אמנם הא חזינן לקמן (דף ג' ע"א) דפשיט דמתני' דניסוך המים אתי' כר' יהושע וניסוך המים לר"י הלכה למשה מסיני שהי' כל שבעה א"כ כיון דס"ל לר"י דניסוך המים הי' בראשון הדרא הקושיא לדוכתא למה לא הקשה ר"א לר"י מניסוך המים אלא ודאי דר"א לעצמו לא ס"ל דניסוך המים הי' שבעה ובזה אין אנו צריכין לדברי רש"י לקמן (דף ג' ע"א) בד"ה אלא ר"י וכו' שכתב דודאי כר"א אתי' שפיר וכו' וזה דוחק דא"כ למה לא קאמר בגמ' דמתניתין אי כר"א אי כר"י ולדברי הנ"ל אתי' דלר"א מוכח דלא ס"ל דניסוך המים כל שבעה דאל"כ למה לא הקשה ר"א לר"י מניסוך המים כנ"ל: אלא שכל זה מוכח מדברי הגמ' שהחליט דמתני' דניסוך המים שבעה אתי' כר' יהושע וממילא מוכח דלר' אליעזר לא ס"ל שבעה מדלא הקשה מניסוך המים אבל על הגמ' עצמה קשה ודלמא איפוך מתניתין ר' אליעזר היא וס"ל דניסוך כל שבעה והא דהקשה לר"י מד' מינין ולא הקשה ליה מניסוך היינו משום דר"י לא ס"ל ניסוך שבעה אך שזה מוכח מדברי ר' אבוהו שאמר בלשון שלילה לא גמרה ר' אליעזר אלא מלולב כנ"ל ואכתי קשה ר' אבוהו מהיכי שמיע ליה וצריך לימר דר' אבוהו גמרא גמיר ליה מרבי' דמתני' דניסוך שבעה אתי' כר' יהושע ושוב ממילא שמיע ליה ממתניתא דר' אליעזר לא ס"ל ניסוך בראשון מדהקשה מד' מינין ולא הקשה מניסוך אי נמי י"ל להיפוך דדבר זה גמר ר' אבוהו מרבו דר' אליעזר לא ס"ל ניסוך בראשון ושוב ממילא מוכח דר' יהושע ס"ל דניסוך כל שבעה דאל"כ מתניתין דניסוך שבעה אמאן תרמי' וזהו ספיקא דגמרא הי גמר ר' אבוהו מרבו והי שמיע ליה ממתניתא.

הכוונה בספק זה הוא אם ר' אבוהו גמרא גמר מרבו דר' אליעזר ס"ל דניסוך המים לא הי' בראשון א"כ שפיר קאמר דרך שלילה דר"א לא למדה אלא מלולב ועיקר זמן הזכרת הגשם הוא ביום הראשון מעת שחייב בנטילת לולב אבל בלילה ליכא הזכרת הגשם כלל או דלמא מה דאמר ר' אבוהו ר' אליעזר לא למדה אלא מלולב זה שמיע ליה ממתניתא דהי' קשה ליה למה הקשה ר' אליעזר לר"י מד' מינין ולא הקשה ליה מניסוך המים מזה הוכיח דר' אליעזר סבר דלא הי' ניסוך המים בראשון אלא הוכחה זו יש לדחות ולומר דלעולם ר' אליעזר סובר דניסוך המים הי' בראשון ומה שאמר ר"א במתניתא מאימתי מזכירין על הגשמים משעת נטילת לולב ולא מקודם היינו מטעם דכתב הירושלמי דלית תמן כל עמא ויעשו אגודות אגודות אם רוצים לקבוע מנהג שיכריזו בערב סוכות כדי שיזכרו בלילה א' החיוב להזכיר דעכ"פ זמנו הוא בלילה כמו ניסוך המים ואפ"ה לא הקשה ר"א לר"י מניסוך המים הואיל ור"י לא ס"ל ניסוך המים כל שבעה ומתניתין דתנן ניסוך המים שבעה באמת אתי' כר"א ולא כר"י ודוק היטב הדק: השמטה השמטה למס' פסחים דף ס"ח ע"ב בגמ' רב יוסף ביומא דעצרת אמר עבדי לי עגלא תילתא כו'

הא דדוקא רב יוסף עביד כן יתר מכל שאר חכמי ישראל ועוד דייקו בלישני' אי לאו האי יומא דקא גרים ואם ניתנה התורה ביומא אחרא מאי גריעותא הוה לי בזה: ונראה שהוא ע"פ מה דאמרינן במס' ב"ק (פ"ז ע"א) אמר רב יוסף מריש הוי אמינא מאן דאמר הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצות עבידנא יומא טבא לרבנן מ"ט דלא קמפקידנא ועבידנא כו' והנה זה דעביד ביומא דעצרת עגלא תילתא זה הי' בריש שנותיו בעוד הי' סבור דמאן דלא מפקיד עדיף ולכן סבר לעצמו מעלה יותר משאר חכמי ישראל ודייק ואמר אי לאו האי יומא דהיינו ששה בסיון כרבנן דר' יוסי ומזה מוכח דהלכה כר"י ואי לאו האי יומא כמה יוסף איכא ולא על עמי הארץ כיון אלא אדרבה לומדים כיוצא בו אבל מהאי יומא מוכח כר' יהודה ויש לו מעלה יתירה דלא מפקיד ועביד.

והנה טעמו דר' יהודה שם מפורש שלומד כל משפטים וחוקים ומצות מגלות ובגלות סובר בלא ראות פרט לסומא ור"מ סובר בלא ראות למעוטי ובבלי דעת למעוטי הוה מיעוט אחר מיעוט לרבות והמהרש"א במס' מכות (דף ז' ע"ב) בתוס' ד"ה פשיטא וכו' כתב שיש לתמוה אמאי לא אמרינן בבלי דעת דכתיב במשנה תורה נשנית בשביל דבר שנתחדש ע"כ שהוא כתבו לענין הלימוד דיליף שם מבבלי דעת יתירה.

ואני אומר שיש יותר לתמוה על דברי ר' מאיר דאמר אין מיעוט אחר מיעוט וכו' ולמה לא נימא דבבלי דעת נשנה בשביל דבר שנתחדש בפרשה שם. והנה דבר זה גופי' אי אמרינן פרשה נשנית בשביל דבר שנתחדש בו במחלוקת שנוי' דפליגי ר' ישמעאל ור"ע בריש סוטה (דף ג') דר"ע סובר לה יטמא חובה ולא סבר שנשנית בשביל דבר שנתחדש ור"י סבר לה יטמא רשות דסבר פרשה נשנית בשביל דבר שנתחדש: ויש להוכיח דלה יטמא רשות שהרי במיתת נדב ואביהוא צוה משה למישאל ואלצפן לטמא ולמה לא נטמאו אלעזר ואיתמר שהיו הדיוטים אמנם אם שרפה ממש אין זה הוכחה שאפילו כשהוא חסר אין כהן מטמא לקרובים שאם שרפה ממש א"כ איך נטמאו מישאל ואלצפן והלוא אפר אינו מטמא וצריך לומר שהי' שלדו קיימת וכמו שכתבו התוס' במס' סוכה (דף כ"ה ע"ב) ובמס' סנהדרין (דף נ"ב ע"א) וא"כ הדר הוי ליה מת שלם ולמה לא נטמאו הכהנים אלא ודאי לה יטמא רשות אלא שכבר מבואר אצלי במקום אחר שבלא"ה לא קשיא קושיית התוס' הנ"ל שהרי אפילו למ"ד שריפה ממש [עיינן בס' דורש לציין דרוש א'] מ"מ אתחיל בהו מגואי כעין מיתה וגם אותם דריש ולא בגדיהם א"כ בתחלת מיתתם קודם שנשרפו ממש נטמאו הבגדים ודעת הרמב"ם שכל הכלים ובגדים חוץ מכלי חרס הוא בכלל חרב הרי הוא כחלל ושוב קבלו הם טומאת שבעה אלא שאם לא היתה שם רק טומאת הבגדים ודעת הרמב"ם שאפילו חרב ממש שהוא כחלל מ"מ אינו מטמא באהל וא"כ לא היו עכבים על הכהנים מלכנס למשכן לעבודתן שהרי לא טימאו באהל והם מתו בפנים שהרי להקטיר קטורת נכנסו ושם אפילו הכהנים אסורים בביאה ריקנית וק"ו ללויים ולמה נכנסו שמה להוציאם בשלמא אם הי' שלמים בגופם ויש טומאת אהל לא הי' סבר בלא"ה שהרי הכהנים מוכרחים לבוא לשם לעבודה אלא דהא ליתא דאטו לעונה יהיו מונחים שם בלי קבורה והא ע"כ צריך להוציאן לקבורה ומה לי היום ומה לי אחר כך וגם אסור להלין המת אלא שאי נימא כדעת ר' יוסי ב"ר יהודה שאף בשמיני העמידו ופירקו ופירוש הזית רענן שקודם שקיעת החמה אחר כלות עבודה היום ותמיד של בין הערבים פירקו א"כ הי' להם להמתין עד שיפורק, המשכן ויכנסו

שם בהיתר ולמה מיהרו להוציאן ולכנס לפנים ממחיצה אלא ודאי שהיו שלמים בגופן והי' הוכרח להוציאם משום טומאת אהל.

אבל אם נימא כדעת רבנן דפליגי אר' יוסי ב"ר יהודה וסברו בשמיני העמידו ולא פירקו אין כאן הוכחה שהיו שלמים והנה הזית רענן רמז תרי"ב מפורש טעמו דר' יוסי בר"י משום דכתיב ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן משמע שהוקם מעצמו וכתיב ויהי ביום כלות משהלהקים משמע שמשעה הקימו אלא שמשעה הקימו וחזר ופירקו אחרי העבודה והוקם מעצמו.

והנה הוכחה זו אם שמיני למלואים הי' בר"ח ניסן אבל אם נימא שהי' בשמיני בניסן וכדעת המדרש וגם סמך לזה בש"ת דילן בדברי ר"ע שאמר מישאל ואלצפן חל שביעי שלהם בע"פ א"כ אין זה הוכחה שהרי בפסוק שנאמר הוקם באחד לחודש כתיב וכתוב שנאמר ביום כלות זה הי' בשמיני בחודש א"כ בשמיני לא פירקו כלל: ובמס' שבת פליגי ר' יוסי ורבנן ר' יוסי סבר בשבעה בחודש ניתנה תורה ורבנן סברי בששי ומוקי פלוגתייהו בקביע דירחא ר"י סבר בחז בשבא איקבע ירחא ורבנן סברי בתרי בשבא ושם (דף פ"ז ע"ב) ת"ש ויסעו מאילים וגו' בחמשה עשר יום לחודש השני וכו' ומדחמיסר באייר שבתא ריש ירחא דסיון חז בשבתא קשיא לרבנן אמרי לך רבנן אייר דהאי שתא עבורי עברוה וכו' ת"ש ויהי בחודש הראשון כו' תנא אותו יום נטל עשר עטרות וכו' ומדריש ירחא דניסן דהאי שתא חז בשבתא דאישתקד בד' בשבת דתניא אחרים אומרים וכו' אלא ד' ימים כו' וריש ירחא דסיון שבת וקשיא בין לרבנן בין לר' יוסי לר"י ז' חסרין עביד לרבנן ח' חסרין וכתבו תוס' ד"ה ורבנן ח' חסרין אומר ר"י דלא הוי צריך למימר ח' חסרין אלא שבעה ואייר דהאי שתא עבורי עברוה כדאמר לעיל אלא משום דלר' יוסי אצטריך לומר ז' חסרין דהא תניא לעיל אותו יום ה' בשבת הי' נקיט נמי לרבנן ח' חסרין ועיין מהרש"ל דבאמת אין הכונה שעבדו לרבנן ח' חסרין מניסן עד ניסן אלא מסיון עד סיון.

העולה מזה מניסן עד ניסן לרבנן ז' חסרין ולר' יוסי דאמר בשבעה ניתנה תורה יכול להיות רק ששה חסרין ואייר דהאי שתא עברוה אלא דר' יוסי בעצמו אמר דאיקלע ניסן בה' בשבת והיו ז' חסרין אבל אנן אי הוה נקיטין כר' יוסי דבשבעה ניתנה תורה מ"מ אין לנו הכרח לומר דניסן שיצאו ישראל הי' בחמישי בשבת רק ברביעי ואייר הי' מעובר וא"כ בשנה זו הי' רק ששה חסרין אבל לרבנן עכ"פ פחות מז' חסרין אי אפשר והנה לאחרים אין בין שנה לשנה וכו' ואין מעברין ואין מחסרין אפילו לצורך עכ"פ אפילו לרבנן דפליגי אחרים מ"מ עכ"פ בלי שום צורך לא יעשו המלא חסר ואף שלפעמים אפילו בלא צורך עושין החסר מלא וכגון שלא באו עידי ראי' ומצוה לקדש ע"פ ראי' אבל איפכא לעשות המלא חסר ולאיים על העדים אף שלא ראו שיאמרו ראינו זה אין עושים לחנם בלי שום צורך אלא כשיש צורך לזה לקביעות הרגלים משום ירקא ומשום מתיא ובמדבר לא מתו ובפרט שנה ראשונה קודם מרגלים וראי' ששני המספרים היו שוים מספר ב"י וגם משום ירקא לא שייך שהמן היו אוכלים וא"כ למה באמת עשה משה רבינו בשנה ראשונה ז' חסרים בשלמא אי בשבעה בירחא ניתנה תורה א"כ באמת

לא היו רק ששה חסרים וכנ"ל אבל אי בששי ניתנה תורה עכ"פ ז' חסרין היו ולמה הי' זה בלי צורך.

וצריך לומר דבאמת משה רבינו הי' בדעתו לעשות ששה חסרין ואדר שהוא חודש האחרון הי' מקלע לו מלא ע"פ חשבון הירח ובכ"ג באדר התחיל להקים המשכן והי' בדעתו ביום שלשים של אדר לראות אם יצטוה מפי הגבורה לחסרו בו ביום יכלו הקמותיו של המשכן ואם לאו גם בו ביומו יפרקו ולמחר יקדש החודש ניסן ויקים המשכן וכאשר באו הנשיאים בו ביום עם קרבנם לחנוכת המזבח והקב"ה אמר לו שיקריבו על סדר הדגלים נשיא ליום בלי הפסק אפילו בשבת ושבת אחר חוץ מאפרים לא הי' דוחה שבת כדאיתא במדרש ואם הי' עושה אדר מלא הי' נדחה ר"ח ניסן עם הקמת המשכן לחלוטין עד למחר שהוא שני בשבת והי' גד מיקלע בשבת וזה אי אפשר ולכן לצורך זה חיסר אדר והי' ר"ח ניסן באחד בשבת ובא אפרים בשבת ואדר הוא החודש השביעי מן החסרים וזה הי' לצורך וכל זה שייך אם הקמת המשכן וחנוכת הנשיאים הי' באחד בניסן אבל אם הי' בח' בניסן ואז הוא שהקריבו הנשיאים קרבנם ואז אמר לו הקב"ה נשיא אחד ליום א"כ קודם לזה אכתי לא ידע מקרבן הנשיאים ולמה חיסר אדר בחנם אלא בודאי שבאמת לא הי' רק ששה חסרים וכו' יוסי דבשבעה בסיון ניתנה תורה.

העולה מזה כיון דהאי יומא קא גרים שבששי בסיון הוא זמן מתן תורתנו א"כ ע"כ שבעה חסרים עביד ולמה הי' זה אלא ודאי שאדר הי' חסר לצורך בשביל שבט אפרים שיבוא בשבת וא"כ ע"כ חנוכת הנשיאים דהיינו שמיני למילואים סי' בר"ח ניסן וע"כ קמה שפיר הוכחת הזית רענן שאף בשמיני העמידו ופירקו ולמה הי' זה שנכנסו מישאל ואלצפן לפנים ממחיצתן הלוא הי' פנאי להמתין עד שיפורק המשכן ודאי מחמת שלא היו הכהנים יכולים לבוא לאהל משום טומאת אוהל ע"כ נדב ואביהוא מחמת הגוף היו מטמאים ולא מחמת הבגדים ולמה לא נטמאו אלעזר ואיתמר שהרי שלמים היו ולא חסרים אלא ודאי שלה יטמא רשות ולא חובה וא"כ פרשה ניתנה בשביל דבר שנתחדש בה ושפיר ילפינן בלא ראות פרט לסומא וקי"ל כר' יהודה דסומא פטור ממצות ואפ"ה מקיים רב יוסף התורה ושפיר קאמר אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא ודוק: שם דף ע"א ע"א מתיב רבא ההלל והשמחה שמונה וכו' כגון שחל יו"ט ראשון בשבת.

והקשה הרש"א אמאי לא משני הכא שמונה איתא ברוב שנים דומיא דאמר לעיל שבעה איתא ברוב שנים. והתוס' בד"ה לילי יו"ט וכו' הקשו לפירש"י דדוקא לילי אבל יום אחרון לא איתרבי א"כ רבא שהקשה מהלל ושמחה שמונה תקשי ליה לכ"ע כשחל יום שמיני באחד בשבת וכו'.

ואני אומר לתרץ שני קושיות הנ"ל וחדא מתורצת בחברתה והנה לעיל רבין שאמר פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה וכו' ורבא כאן שינה לשונו ולא אמר פעמים דלא משכחת אלא שבעה אבל אמר זמנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה והיינו רבין שאין קושיתו אלא דוקא אם חל ראשון בשבת אמר פעמים דהיינו מיעוטא דמיעוטא.

וע"ז תירצו לו דליתיה ברוב שנים ועל מיעוטא דמיעוטא של שנים לא קפדינן. ולכן רבא נתחכם ואמר זמנין סגיאין דהיינו אם חל ראשון באחד בשבת אז לכולי עלמא אפילו

למ"ד דלא בעינן זביחה בשעת שמחה אפ"ה ליכא רק שבעה וכפירש"י דבליל שמיני ליכא שלמי שמחה שכבר עבר זמן אכילתן של הנשחטים בערב שבת.

ולמחרתו כבר ליכא חיוב שמחה אלא דעל זה משנינן ליתא ברוב שנים אבל הקשה למ"ד בעינן זביחה בשעת שמחה שאז גם אם חל יום ראשון בשבת ליכא שמחה וא"כ שוב זימנין סגיאיין דלא משכחת שמונה דהיינו אם חל יום ראשון בשבת וכן אם חל באחד בשבת. וא"כ על זימנין סגיאיין לא שייך לתרוצי לית' ברוב שנים ומתורץ קושית מהרש"א וגם קושית התוס' ואדרבה מוכח כשיטת רש"י: ובמקום אחר כתבתי לתרץ קושית מהרש"א שקושית רבא היא דדומיא דהלל קתני והלל הוא בכל השנים שמונה אלא דאם כן לא יתכן מאי דמשני רב פפא משמחו בכסות נקי' דהרי אעפ"כ איננה דומיא דהלל ממש שהרי ההלל כל שמונה שוים ואין שינוי בין יום לחבירו בכל השנים.

וכאן כשחל יום ראשון בשבת אין יום ראשון דומה לאינך שבאינך משמח בשלמי שמחה ויום ראשון משמחו רק בכסות נקי'. ובחידושי לתרץ דברי תוס' דסתרי אהדדי כאן ובפרק לולב וערבה וע' במהרש"א ריש פרק לולב וערבה וכתבתי במאי דמסיק משמחו בכסות ויין אמרינן דמה שהשוה אותו התנא להלל הוא רק לעיקר הדבר שכשם שהלל נוהג בין בזמן הבית בין בזמן הזה כך השמחה אף שעיקר השמחה הוא שלמי שמחה לא תאמר שבחול"ל או בזהמ"ז בטלה השמחה לגמרי קמ"ל דומיא דהלל דנוהג בכל מקום ובכל זמן כן השמחה נוהגת תמיד והיכא דאי אפשר בשלמים משמחו בכסות וביין.

ואומר אני תדע שע"כ לא השוה לגמרי לענין הלל ולימא שכשם שלענין הלל אין הפרש בין יום לחבירו כך לענין השמחה לא יהי' הפרש בין יום לחבירו שהרי ע"כ אין כל שמונת הימים שוים לענין שמחה שהרי ליל ראשון אין לילו שלפניו עמו בכלל שמחה כמו ששנינו בברייתא לעיל דממעט יום ראשון משמחה וכל שאר הימים אף הלילות עמהם בחיוב שמחה אע"כ דלא לכל דבר הושוה שמחה להלל במשנתינו ומינה דאם יהי לנו הוכחה דמשנתנו לכל דבר הוא משוה שמחה להלל שוב אי אפשר לחלק בין עסק השמחה בין יום ראשון לשאר הימים וגם ליל ראשון היא בכלל שמחה ובפרט למסקנא דשמעתין דכי אתי רבין דלא בעינן זביחה בשעת שמחה ואמנם מהי תיתי לומר דבר נגד ברייתא השנוי' כאן ובפרק לולב וערבה בלי שום חונקתוהנה בינותי בדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל ולא מצאתי בכל ס' הי"ד שום רמז מדברי הברייתא הזו שאימעוט לילה הראשון משמחה לא בהלכות חגיגה ולא בהלכות יו"ט ובהלכות חגיגה קיצר מאד ולא ביאר אפילו שהשמחה נוהגת כל שמונה וזה לשונו בפ"א ה' א' והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחה.

ולא ביאר אם חייב זה בכל יום ויום או די בפעם אחד. והא ודאי שמשנה מפורשת היא ההלל והשמחה שמונה.

ונלע"ד שודאי חייב לאכול בשר הקרבן בכל יום שודאי עיקר השמחה הוא בבשר קרבן אלא שהכהנים יש להם בכל יום שעירי חטאות וגם יש להם בשר חטאות ואשם שמקריבין החייבין חטאות ואשם בחוה"מ וגם חלקם חזה ושוק משלמי חגותיהם ומקרבן חגיגותיהם. ואעפ"כ נלע"ד שחייבים עכ"פ פעם אחד להביא זבח שלמים משלהם לשלמי שמחה אלא שיוצאים גם בנו"נ אשר להם ועכ"פ מחוייבים להביא פעם אחד שלמים

לשם שמחה וזהו כונת רבינו כאן בה' חגיגה ולכן לא כתב שחייבים בכל יום ויום אבל הא ודאי שחייבים לאכול בכל יום ובכל לילה בשר קודש לשמוח בו ובפרק ששי מהלכות יו"ט ה' י"ג כתב שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכו' כולם אסורין בהספד ותענית וחייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו וכו' שנאמר ושמחת בחגך אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאני מבאר בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו וכו'.

ולא ביאר כאן להוציא לילי יום טוב הראשון מכלל אותה שמחה. והדבר תמוה שהשמיט דבר מפורש בברייתא בלי שום חולק ולא ראיתי בכל נושאי כליו שהרגישו בזה: והנלע"ד ונקדים סוגיא דחגיגה (דף ח') ת"ר ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאים ידי חובתן בנו"נ ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ואשם ובכור וחזה ושוק יכול אף בעופות ובמנחות ת"ל ושמחת בחגך מי שחגיגה באה מהם יצאו אלו שאין חגיגה בא מהם רב אשי אמר מושמחת נפקא אלו שאין בהם שמחה ורב אשי האי בחגך מאי עביד ליה האי לכדרב דניאל מנין שאין נושאים נשים במועד שנא' וכו' ולכאורה תמוה וכי אשי יחלוק על ברייתא והנה על הברייתא יש לתמוה ונילף לגמרי מחגיגה מה חגיגה אינה באה אלא מן החולין אף שלמי שמחה אינה באה אלא מן החולין.

ובפרט לפי פירוש רש"י שם דמה דדריש בושמחת לרבות כל מיני שמחה לא מיתורא דריש אלא ממילא אמרי' שכל מיני שמחות בכלל יעו"ש ברש"י וא"כ כיון דאיכא היקש לחגיגה שפיר מפורש בקרא שהשמחה דומיא דחגיגה וממילא נמי בכל גווני דומיא דחגיגה שגם לענין שלא תבוא אלא מן החולין.

שוב ראיתי שהתוס' הרגישו בזה וכתבו בד"ה מי שחגיגה וכו' וליכא למימר א"כ לא יהיו שלמי שמחה באים ממעשר וכו' דבספרא ילפינן ליה בג"ש דכתיב ביה שם וכו' עיי"ש בתוס'. ואני תמה אם הברייתא סמכה על ג"ש ממעשר נילף ג"כ למעוטי עופות ומנחות מג"ש זו.

אבל הנלע"ד דע"כ לא ילפינן מחגיגה שאינה באה אלא מן החולין ע"פ מ"ש התוס' בפסחים (דף ע' ע"ב) בד"ה שלמים ששחטן וכו' נראה לר"י דאפילו הקדישן מתחלה לחגיגת ט"ו איירי וכו' דהואיל ואיני בא אלא מן החולין שצריך להקדישן לשם כך סברא הוא שישחט נמי בשעה הראוי' לחגיגה עכ"ל התוס' ומעתה אם נימא שגם שלמי שמחה אינן באים אלא מן החולין ממילא ידעינן מסברא דבעינן זביחה בשעה הראוי' לשמחה וממילא אימעט ליה יום טוב ראשון של חג משמחה דהרי אין לו במה לשמוח וא"כ למה לי אך למעוטי לילי יו"ט ראשון ממילא אימעט שהרי אין לו במה לשמוח וכקושית התוס' בד"ה לאו משום דאין לו וכו' ומה שתירצו התוס' לחלק בין אפשר ללא אפשר הוא דוחק אלא ודאי מדאצטריך קרא אך שמח למעוטי לילי ראשון מכלל דלא מקשינן שלמי שמחה לחגיגה לענין שלא תהי' אלא מן החולין רק יכול להביא מנו"נ וממעשר.

ולא בעינן זביחה בשעת שמחה ולכך אצטריך קרא למעוטי ליל ראשון. והנה כל זה למאן דדריש אך למעוטי ליל ראשון אבל מאן דלא דריש אך לדרשה זו הדק"ל אי ס"ד דהקישוה התורה שלמי שמחה לחגיגה בקרא דושמחת בחגך א"כ נילף מיזי' ג"כ שאינה

באה אלא מן החולין וסובר רב אשי דמה ששנינו במשנה ההלל והשמחה שמונה לכל גווני הושוו שמחה להלל מה הלל כל שמונה שוים ואין הפרש בין יום ראשון לשאר שבעת הימים אף שמחה אין הפרש בין ראשון לשאר הימים וכשם שאר הימים אף לילות בכלל אף יום ראשון כן ומה דכתיב אך שמח לא דרשינן למעוטי ליל ראשון רק כדדרשינן בפסיקתא שבעוה"ז ליכא שמחה שלימה שאדם דואג על מיתת בניו וא"כ על כרחין משנתינו לא ס"ל להקיש שמחה לחגיגה.

והך ושמחת בחגך לא על קרבן חגיגה קאי רק לכדרב דניאל בחגך לא באשתך וא"כ מנ"ל למעוטי עופות ומנחות לכך הוצרך לדרוש שממילא ממועטים מושמחת יצאו אלו שאין בהם שמחה. וכיון דרב אשי לא ס"ל כברייתא דמעטינן ליל ראשון לכך השמיט הרמב"ם ג"כ דין זה לגמרי: