

ספר

יד גד

ביאורי התוספות

במסכת בכורות

פניה"ק ירושלים

אדר תש"פ לפ"ק

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

הקדמה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי שעזרני לסיים לבאר דברי התוס' במסכת בכורות, וידעתי שאיני ראוי לאיצטלא זו לבאר דברי רבותינו הקדושים בעלי התוס'.

אבל לא ראיתי פירוש שיפרש כוונת תוס' כרצוני לכן נכנסתי לבאר דבריהם הקדושים.

הרבה פעמים לאהבת הקיצור לא כתבתי ההכרח שלי לפרש כך, כי אם כן הייתי צריך להאריך ולהלאות את הקורא לכן קיצרתי אבל כל דברי נכתבו מתוך הרבה מחשבה ויגיעה.

בספר זה נקבצו ובאו ביאורים על דברי התוספות במסכת בכורות, אשר כתבתי לעצמי לזכרון דרך לימודי במסכת זו, ואמרתי לא אמנע טוב מבעליו.

נודע הדבר שהתוספות במסכת זו הם מן הקשים ומורכבים להבנה, לשון התוספות בה פעמים רבות איננה שגרתית, ושיבושי הנוסח מרובים כתוצאה מריבוי העתקות ומסיבות נוספות, כפי שביארו בטוב טעם בהקדמת המהדורה המפוארת של 'עוז והדר'. כאן המקום לציין כי נעזרתי רבות במדור החשוב 'הגהות וצינונים' שבמהדורה הנ"ל, כאשר במקומות לא מעטים הבנת דברי התוס' כמעט איננה אפשרית לולי ההגהות המאירות שבמדור זה, ותשואות חן להם על כך.

אשמח לכל הערה או תיקון, ואף אמנם שגיתי אתי תלין משוגתי, ובצאתי את הקודש אשא תפילה שיהיו הדברים לנחת רוח מלפני נותן התורה הק', ויתבדרון מילי בבי מדרשא.

בהזדמנות זו הנני להביע רחשי הכרת הטוב להוריי היקרים אשר גידלוני לתורה ועבודה וחינכוני לחתור אל האמת ולא חסכו ממני מכוחם ברוחניות ובגשמיות כדי להדריכני בתורה ועבודה, השי"ת יעזור ויהיה להם הרבה נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, ועוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו.

בהזדמנות זו אציב נר זכרון לחמי הרה"ג ר' שמואל יוסף קלימן זצ"ל שהיה כולו מסכת של אהבת תורה ויראת שמים ומדות טובות, השי"ת יעזור שיוסיף לעלות מעלה מעלה בשמים למדריגות גבוהות ובעזה"י נזכה בקרוב ממש שיקצו וירננו שוכני עפר.

וכמו כן אביע רחשי הכרת הטוב לחמותי היקרה אוהבת תורה ומוקירה תורה שחינכה את ביתה כולו לרוחניות, יאריך ה' ימיה בטוב ובנעימים ותזכה לאריכות ימים ושנים טובים, ולראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציה.

ובהזדמנות זו הנני להכיר טוב לאשתי היקרה שחוסכת ממני טרדות והעיקר שאזכה ללמוד ולעלות במעלות התורה והיראה, ישלם ה' שכרה שתזכה לאריכות ימים ושנים טובים ברוחניות ובגשמיות ושתראה רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציה.

כאן המקום להכיר תודה להרה"ג ר' משה ראובן בינשטוק שליט"א ראש ישיבת תורת הנחל ולמשפחתו, שזכיתי לשבת באהלה של תורה עשרות שנים בזכותו וללמד תורה בישיבתו הקדושה והכל בעין טובה ויותר מכדי יכולתו, יעזור להם הקב"ה שיזכו להרבות גבולם בתלמידים ולהעמיד מכותלי ישיבתם גדולי תורה ובעלי מדות מיוחדות ושיהיה להם רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, והקב"ה יאריך ימיהם ושנותיהם בטוב ובנעימים.

וכאן המקום להכיר תודה לחברותא שלי זך הרעיון הרה"ג ר' אשר ירבלום שהאיר עיניי בהרבה ענינים בהך מסכת, השי"ת יעזור לו שיזכה לשבת באהלה של תורה מתוך הרחבה, ויזכה לראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו.

בעמדי בסוף אדר שנת תש"פ, כלל ישראל נמצא בסכנה גדולה ממגיפת הקורונה ה", כתב הפלא יועץ בספרו אלף המגן דאדם שמוציא ספר זה כאילו הקריב קרבן, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שזכות רבותינו בעלי התוס' שביארתי דבריהם בספר זה יעמוד לכל כלל ישראל בכלל, ובפרט לי ולמשפחתי ולכל יוצאי חלציו, ושהקב"ה יאמר למשחית הרף ויפסיק מיד המגיפה, והחולים יבראו בקרוב ממש.

ונזכה שלא ימוש התורה מפינו ומפי זרעינו ומפי זרע זרעינו עד עולם ונזכה לרוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו, וכ"ז גם בזכות הספר החדש שנחשב לקרבן.

ואנו עומדים סמוך ונראה לחודש ניסן השי"ת יעזור שנזכה בניסן הזה להיגאל, כמ"ש חז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, ונזכה שיתקיים בנו בניסן הזה כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות במהרה בימינו אמן.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

גדליה רייס

דף ב' ע"א

תוד"ה הלוקח עובר חמורו. במשנתנו מדובר דאם ישראל קנה העובר של החמור מן הגוי, או שהגוי קנה העובר מן הישראל, אין העובר קדוש אע"פ שהוא פטר חמור. וכותב תוס' דנלמד מב' פסוקים, (נסביר כצ"ק) כמש"כ בגמ' דיש ב' פסוקים, א' אם יש לעכו"ם שותפות עם ישראל בולד (היינו דהולד שייך לשניהם) פטור כי כתוב "כל" בכור בישראל, ב' ואם יש לעכו"ם שותפות באם (היינו דהאם שייך לשניהם) אע"פ דכל ולד החמור של ישראל פטור, וזה נלמד מהפסוק כל מקנך תזכר, ולכן מהפסוק דממעט שותפות עכו"ם בולד ממעטינן מכש"כ כשכל הולד של הגוי, ומהפסוק דממעט אם יש לגוי שותפות באם ממעטינן מכל שכן כשכל האם של הגוי, (ועיין בתוד"ה והמשתתף דאפשר ללמוד א"ז גם מפסוק בקרך ולא אם יש לעכו"ם שותפות באם, ועיי"ש מה שאכתוב בעזה"י ע"ז). עכ"ד ולכאז' צ"ע איך אפשר ללמוד מפסוק א' ב' דברים, א' למעט כשכל העובר של הגוי, ב' אפילו כשחלק מהעובר של הגוי, אולי הפסוק בא למעט רק כשכל העובר של הגוי, וכמו כן קשה איך אפשר ללמוד מהפסוק הב' למעט ב' דברים א' כשכל האם של הגוי, ב' כשיש לגוי שותפות באם, אולי הפסוק בא למעט רק אם כל האם של הגוי. התירוף פשוט דבכל פסוק כתוב ב' ענינים בפסוק "כל" בכור "בישראל" כתוב דאם העובר של גוי פטור מבכורה, וכתוב "כל" לומר דאפילו יש לגוי חלק רק באוזן של העובר ג"כ פטור, וכן בפסוק "כל" מקנך תזכר, ממקנך מפקיעים אם האם של הגוי ומכל מפקיעים כשיש לגוי חלק באוזן האם.

שואל תוס' אם זה נלמד מב' פסוקים א"כ למה לא תירצה הגמ' דצריך את ב' המקרים של המשנה כי הם נלמדים מב' פסוקים. (והגמ' תירצה תירוף אחר) תירצו תוס' דהגמ' הבינה דהתנא רוצה להשמיענו הצריכותא המובא בגמ', כי אם רק כתבה כן בגלל שנלמד מב' פסוקים היתה צריכה לכתוב שניהם בלוקח או שניהם במוכר, יכתבו הלוקח עובר חמורו של עכו"ם או האם, או יכתבו המוכר עובר חמורו לגוי או האם, ומזה שכתבו הלוקח עובר חמורו והמוכר לו משמע דיש כוונה נוספת.

מקשה תוס' ע"ע דבמשנה מובא פסוק אחד אלמא דנלמד רק מפסוק אחד, תירצו דע"כ קאי רק על מוכר עובר לעכו"ם כי הרי הפסוק הזה מצריך בעלות ישראל על העובר, משא"כ בלוקח עובר חמורו של עכו"ם יש בעלות ישראל על העובר.

תוד"ה והמשתתף. הביאו דבת"כ נלמד מהפסוק בכורות "בקרכם" דאם יש ב' ישראלים שותפים בבכור חייבים בבכורה. (ובהמשך הביאו תוס' דהגמ' בחולין גם למדה כן) והקשו תוס' דאפשר ללמוד א"ז מהמיעוט המובא במשנה "בישראל" המלמד דשותפות עכו"ם בולד פטור ומזה נלמד דכשישראל שותף חייב, כי אם גם ישראל שותף עם ישראל פטור א"כ א"צ לכתוב דגוי השותף פטור. ועוד הקשו דהגמ' בחולין (קל"ה:) אמרה דאע"ג דכתיב בקרך וצאנך דלכא' משמע דשותפות ישראל עם ישראל פטור אינו כן כי התורה ריבתה בקרכם וא"כ מה שמיצטה התורה בקרך, זה בא למעט שותפות עכו"ם, והקשו תוס' ע"ז דשותפות עכו"ם ממועט במשנתנו מהפסוק בישראל.

ותירצו תוס' עפ"ימש"כ בתוס' הקודם דכשיש לעכו"ם חלק בולד מתמעט מהפסוק בישראל ואין פסוק ללמד דכשיש ב' ישראלים שותפים בולד חייב, כי מובן ממילא, (כמו שהקשו תוס' דאם גם בישראל שותפים פטור א"צ לכתוב דבגוי פטור) וכשיש שותפות לגוי באם זה נלמד מבקרך שפטור מבכורה, וכשיש ב' ישראלים שותפים באם שם לא היינו יודעים דחייב [ולכן כתבה התורה בקרכם ללמד דחייב] ואע"פ שיש מיעוט בקרך ולא שותפות עכו"ם ולכא' זה מלמד דשותפות ישראל באם חייב (כי אם פטור א"צ לכתוב פסוק למעט שותפות עכו"ם אם אפילו שותפות ישראל פטור). תירצו תוס' דאם לא היה כתוב בקרכם שמרבה שותפות ישראל היינו אומרים דבקרך ממעט אף שותפות ישראל אבל אחר שכתוב בקרכם שמרבה שותפות ישראל ע"כ הפסוק בקרך בא למעט שותפות עכו"ם, והשתא א"ש דצריך פסוק בקרכם כי מיירי בשותפות באם וזה לא נלמד מהפסוק בישראל שמיירי בשותפות בעובר כמש"כ בתוד"ה הלוקח. [וכתבו תוס' דאין לפרש דהמיעוט בקרך ולא של עכו"ם דממעט שותפות עכו"ם באם מבוסס על מש"כ התורה פסוק "בישראל" וזה מלמד להסביר בקרך ולא של עכו"ם, ואם היינו אומרים כן, היינו מרויחים דל"ק קושיית תוס' שהקשו בתוס' הראשון של בכורות דלשון המשנה משמע שהמיעוט בישראל עולה גם אעובר וגם אאם, ואז היה קשה דא"צ הפסוק בקרכם, כי זה כמש"כ בפסוק בקרך ולא של עכו"ם וממילא נלמד דשותפות ישראל חייב, הוכיחו תוס' דאין לומר כן דמוכח מהגמ' בחולין שממעט בלי שכתוב בישראל]

ותוס' כתבו דהגמ' בחולין יכלה ללמוד דשותפות עכו"ם באם פטור מהפסוק כל מקנך תזכר, אולם הביאו שמה הפסוק בקרך כי שם התבססו עה"פ בקרכם, והגמ' בדף ג' אצלינו שממעט שותפות עכו"ם באם מהפסוק כל מקנך, יכלה

להביא הפסוק בקרך אבל הביאה הפסוק כל מקנך תזכר כי רוצה ללמוד מהמילה "כל" דאפילו אם חלק קטן מהאם שייך לגוי פטור, כמש"כ הגמ' בדף ג', [ועיין מהרש"א למה באמת צריך ב' פסוקים לשותפות עכו"ם באם].

תוד"ה מיייתי לה לקדושה וכו' ואע"ג דבלוקח אם הולד זכר לא שייך מיייתי ליה לקדושה. הוקשה להתוס' בשלמא לפירש"י גם אם הולד זכר, מיייתי לה לקדושה משא"כ לפי תוס' אם הולד זכר לא מיייתי לקדושה דאין קדוש כי האם של גוי ואפי' יולד לו בן אינו קשור אליו ותירצו פעמים שהעובר נקיבה ומיייתי לה לקדושה אם תלד זכר.

בא"ד ובלא טעם דמיייתי לקדושה מצי למימר דלא שייך למיקנסיה כיון דליכא הפקעה, ולא דמי למוכר דאיכא הפקעה אלא ניחא ליה למימר דאפילו הבאת קדושה איכא. תוס' אמרו דהגמ' הסבירה דאם היה כתוב לוקח עובר חמורו של עכו"ם פטור מבכורה הייתי אומר דפטור כי מביאו לקדושה משא"כ כשישראל מוכר לו העובר הו"א דניקנסיה כי מפקע ליה מקדושה, והגמ' היתה יכולה לומר דאם היה כתוב לוקח הייתי אומר דשם פטור כי אין על מה לקנסו כי הרי לא מכר לגוי אלא קנה ממנו (משא"כ במוכר לו שיש מקום לקנסו) אבל הגמ' רצתה לומר יותר דאפילו הבאת קדושה יש כאן.

בא"ד וחד מתרי טעמי נקט ומכל שכן דניחא השתא הא דלא נקט הכא טעמא דפרישית במתניתין משום דנפקי מתרי קראי. תוס' אמרי דאחרי שבלא"ה צ"ל דחד מתרי טעמי נקט א"כ כבר אפשר לתרץ תירוץ נוסף [על הקושיא המובא בתוס' הראשון של בכורות] למה הגמ' לא עשתה צריכותא בגלל שנלמד מב' פסוקים.

תוד"ה אבל עובר כיון דהיינו אורחיה לאו שבור הוא, פירוש דאתי למיחלף בבהמה אחריתי. הוקשה לתוס' מה בכך דהיינו אורחיה וכי בשביל זה אינו שבור הרי אינו ראוי למלאכה כרגע, לכן פירשו דאין לו המעלה של שבור שלא מיחלף כי אינו אורחיה, משא"כ עובר שזה אורחיה מיחלף ואין לו המעלה של שבור.

תוד"ה ונותן חצי דמיו לבהן. תוס' בתחילה הולך להסביר אי רבי יהודה מייירי בבהמה טהורה אעפ"כ אין הבהמה עצמה קדושה ליקרב, כי יש בו חלק העכו"ם.

והסבירו תוס' דמה שלא נותן הבהמה עצמה לכהן זה טיבותא דכהן שאין צריך להתעסק עם הגוי. וע"ז הוקשה לתוס' מהסיפא, ועיין בחק נתן שחסר כמה מילים בתוס' דקשה להו דהרי בסיפא הישראל פודהו מהגוי וא"כ יתנהו לכהן ותירצו דנקט הכי אגב הרישא (לא הבנתי התירוץ), ואח"כ אמרי תוס' דאי רבי יהודה מייירי בפטר חמור א"ש גם הרישא והסיפא דלכן אין נותנו לכהן כי א"צ לתת לכהן את הפטר חמור ויכול לתת שיהיה כל דהו או שויו.

דף ב' ע"ב

תוד"ה מאי לאו אעובר, פירוש, ואיירי בבהמה מעוברת, לא, אבהמה פירוש ולא איירי בעובר אלא בבהמה לעוברת, וכן משמע לקמן גבי בעיא דבהמה לעוברת מהו דבעי למיפשט מהבא דאסור דקאמר מאי לאו אבהמה, ש"מ דאי אבהמה קאי איירי בבהמה לעוברת עב"ל. הנה גם הכא וגם לקמן כשהכוונה על העובר היינו דמכר לו העובר שנמצא במעי אמו, וע"ז קנסין ליה, אבל כשהגמ' דוחה דהכוונה אבהמה וכן לקמן כשהגמ' אמרה מאי לאו אבהמה, סברו תוס' בתחילה דמיירי בב' המקומות בענין אחד, והיינו דמיירי כשמכר לו הבהמה לעוברת שעדיין לא נתעברו (כמו דקל לפירותיו) [מה שהגמ' נסתפקה בזה בהמשך, בהמה לעוברת] והנה אח"כ ודאי שזה הכוונה, כי שם באו לפשוט הספק דמוכר בהמה לעוברת, וסברו תוס' בתחילה דגם הכא זה הכוונה (כי כך עדיף דלשון הגמ' אבהמה יתפרש באופן אחד).

אבל תוס' סתרו הך פירוש דאם הכוונה הכא "אבהמה" דמכר בהמה לעוברת לא מובן קושיית הגמ' ע"ז, והא דמיו קתני, (ואי אבהמה קאי צ"ל כתוב דמיה) הרי ניתן לתרץ דכוונת הברייתא "דמיו" היינו דקנסין ליה לפדות העובר שיוולד מהך בהמה משא"כ אם נפרש דהכוונה אבהמה שמסר לו בהמה לפטמה ויתחלקו בפיטום (כמו שפירשו בסוף) א"ש כי אין כאן מכירת עובר בכלל, [והנה בספר חק נתן הקשה קושיא עצומה על תוס', הרי עכשיו כשאנו אומרים "אבהמה" באו לומר שאין איסור במכירת עובר, וא"כ איך רצו תוס' לומר דכשמוכר בהמה לעוברת שעדיין אינם בעולם, יגרע ונחייבו לפדותם, וביותר מזה דבגמ' רואים דמסקנת הגמ' דיש איסור על מכירת עובר, ולגבי בהמה לעוברת נסתפקו אלמא שזה קיל יותר, ואיך תוס' רוצים לומר דחמור יותר. ונשאר בקושיא].

(מוסבר ע"פ הצאן קדשים) ותוס' המשיכו ואמרו שאל תדחה ותאמר דקאי אבהמה לעוברת ומה שהגמ' לא תירצה הקושיא (למה כתוב דמיו) כי מיירי על העוברים, כי לא משמע לגמ' שיהיה כזה דין שהמוכר בהמה לעובריה יצטרך לפדות העוברים, כי כשמכר אין כאן עוברים בכלל, א"כ קשה למה הגמ' בדף ג' ע"א כשדחתה ואמרה לא אעובר [ושם הכוונה כמו שפירש"י כשמכר העובר במעי אמו] אמרה דיקא נמי דקאי אעובר כי כתוב ונותן כל דמיו לכהן ואי אבהמה למה שיתנה לכהן (כן גרס רש"י בגמ' רש"ש) היתה הגמ' צריכה לכתוב דיקא נמי דקאי אעובר כי אם מיירי אעובר א"ש לשון דמיו, משא"כ אם קאי אבהמה לעוברת א"א לקנוס לפדות העוברים (כי כשמכר לא היתה מעוברת) וא"כ היה צריך להיות כתוב בברייתא דמיה [ואע"פ שהיה אפשר לגרוס דמיה, מ"מ א"א לפשוט הספק כי אולי מיירי אעובר ונגרוס דמיו בפרט שכן כתוב בברייתא], ומזה שהגמ' לא כתבה הך דיקא מוכח דבהמה לעוברת שייך לקנוס לפדות העובר, וא"כ גם כשנימא דקאי אבהמה א"ש לשון דמיו. לכן חזרו תוס' ממה שפירשו בהמה לעוברת, ופירשו דהכא הכוונה בהמה לפיטום, ואילו לקמן בדף ג' ע"א מיירי בבהמה לעוברת, [ובחק נתן גרס בתוס' "ולקמן" איירי בבהמה לעוברת].

תוד"ה דלא מקבלת זכר לא מטעם טריפות וכו'. היינו דתוס' שוללים ההסבר דאין מקבל זכר כי טריפה אינו מקבל זכר, כי בגמ' חולין אמרו ודילמא קסבר רבי יהודה טריפה יולדת ומשבחת אלמא דאין סתירה לומר לפי רבי יהודה דטריפה מקבלת זכר, אח"כ תוס' דחו הך דחיה כי יש גירסאות שגורסים בחולין ודילמא ס"ל לר"י טריפה משבחת, ולא גרסו יולדת, כי לענין דגמ' חולין אין נפ"מ אם יולדת.

אך תוס' ס"ל דבכ"ז מסתבר דהכוונה הכא מצד שנשברו רגליה אין מקבלת זכר, וא"א לומר מצד טריפה כי הרי מיירי אף בשבורת רגלים מן הארכובה למטה שזה אינו טריפה, ובכ"ז אינה מקבלת זכר, [וכנראה אינה ראייה גמורה כי לא מפורש דשרא רבי יהודה אף מן הארכובה ולמטה, אלא מסתימת דברי רבי יהודה נראה כן, לכן כתבו דמסתבר כן].

תוד"ה אסור לאדם שיעשה שותפות. העלו דהרבה גמרות לא ס"ל כאבונה דשמואל, [וצ"ע א"כ מה הוכיחה הגמ' ממה שלא כתוב במשנה דאסור להשתתף אלמא כתב במכירה וה"ה השתתפות, הרי אפ"ל דלא כתוב אסור בהשתתפות, כי זה דלא כאבונה דשמואל, ויש לתרץ דהגמ' הוכיחה למה אבונה

דשמואל ל"ק ליה מהמשנה כי אפ"ל תנא מכירה וה"ה השתתפות, א"כ ה"נ ה"ה לקבלה].

תוד"ה שמא יתחייב לו שבועה. נחלק רבינו שמואל עם ר"ת באופן שנתחייב לו שבועה אם מותר להישאל לקבל שבועה ממנו ר"ש אסר מק"ו אם אסרו להשתתף בגלל חשש שיתחייב שבועה כש"כ דאסור לקבל, אבל ר"ת ס"ל דמותר לקבל כי זה כמציל מידם כמ"ש בגמ' ע"ז דמלוה ע"פ אפשר להפרע מהגוים לפני אידיהן ולא חיישינן דהגוי ילך ויודה לע"ז שלו כי כמציל מידם, אך תוס' דחו הראייה מע"ז כי שם זה רק חשש שמא ילך ויודה משא"כ הכא נשבע ודאי בשם עכו"ם.

ועוד ראייה מביא ר"ת מהגמ' במגילה דאמר אבוא בר איהי תיתי לי דלא עבדי שותפות עם עכו"ם, ואי אסור מאי רבותיה, כ"כ תוס' [ולכאור' דברי התוס' צ"ע טובא דשם רואים דאין איסור להשתתף, אבל היכן ראינו דמותר לקבל שבועה מיניה, ויש לתרץ דאם אסור לקבל שבועה מהגוי, א"כ לא הוה רבותיה כ"כ דנמנע להשתתף עמו בגלל שיכול לבוא לאיסור קבלת שבועה, ולא הוה ליה להשתבח בזה, משא"כ אם מותר לקבל מיניה שבועה, ואעפ"כ נמנע להשתתף שלא יבוא לידי קבלת שבועה דשרי, בזה יש להשתבח].

בא"ד ואע"פ שמזכירין עמהם שם שמים. וכוונתם לד"א מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים כי דעתם לשם עושה שמים וארץ, הנה לשונם הכא לא ברור כ"כ דפתחו שמזכירין שם שמים וכוונתם לד"א וסיימו אי"ז שם עכו"ם כי דעתם וכו' ולכא' לא מובן דאפילו נימא דחזרו בהם וס"ל דאין מתכוונים לשם עכו"ם היו צריכים לקצר ולומר דאינו כן רק מתכוונים לשם עושה שמים וארץ ולא לכתוב אי"ז שם עכו"ם. אבל בתוס' בסנהדרין מבואר דיש כאן ב' תירוצים, א' אי"ז שם עכו"ם, היינו דבכ"ז מזכירין שם שמים לא שם ע"ז ומה שמתכוונים לא איכפת לי, ב' דבאמת אין מתכוונים לשם ע"ז אלא מתכוונים למי שעשה שמים וארץ, והם בטעותם חושבים דהע"ז עשאוהו אבל בשבועה מתכוין למי שעשה ולא נכנס לחשוב מי עשה.

תוד"ה דעיקר מכירה. פירש"י דעיקר איסור הוא המכירה משמע שרוצה לומר שעיקר האיסור הוא המכירה עכ"ל. צ"ע מה הוסיפו הכא עמש"כ רש"י, ואולי י"ל כי כשאומרים עיקר איסור הוא המכירה היה קצת מקום לומר דכוונתו

כמו שפירשו תוס' עיקר איסור הפשוט זה מכירה, לכן כתבו דמשמע שרש"י רוצה לפרש עיקר "ה"איסור כלומר מה שאסרו קבלנות והשתתפות איסורו משום מכירה, כי זה כמוכר לו בהמה. אבל תוס' הקשו דלא א"ש הך תירוץ על משתתף, כי איסור השתתפות זהו מצד חשש שבועה, לכן פירשו דהכוונה דעיקר איסור הפשוט במשנה זהו מכירה ממש משא"כ לתת לו בקבלה אינו מכירה ממש כי זה מכר בהמה לעובריה דאין מפורש במשנה איסור בכה"ג, וכן לא מפורש במשנה איסור השתתפות עם העכו"ם אלא אבוא דשמואל ס"ל כן. (ותוס' לעיל הביאו כמה סוגיות דפליגי עליה.)

דף ג' ע"א

תנוד"ה ורבי יהודה וכו' ואפילו נשואה היא דדמו להך דהבא לא תקשה הא דפסיק הבא דלא כרבי יהודה והתם קאמר לית דחש להא דרבי שמעון דאמר לא אמרינן מקצת כסף ככל כסף. כוונתם דאפילו נשואה כל המקומות וא"כ לכא' יש סתירה דהבא פסקינן דבכור חייב שיהיה כולו של ישראל דלא כרבי יהודה, ושם אמרה הגמ' דלא כר"ש שס"ל דמקצת כסף כתובה שנשאר לא הו"ל כנשאר כולו ולא מקבלת כתובה, אלא הוה כנשאר כולו ומקבלת כתובה אלמא סגי במקצת. ותירצו תוס' דאדרבה א"ש כי כשפוסקים דלא כרבי יהודה יוצא דמצד שכתוב בכור הו"ל מקצת בכור ורק בגלל שכתוב כל אמרינן דבעינן כוליה, ושם בכתובה לא כתוב כל ולכן סגי במקצתו.

תנוד"ה רב חסדא וכו' פ"ק דתמורה גרים איפכא ומהסוגיות הפוכות היא זו וההיא דהתם עיקר וכו'. כוונתם דשם בתמורה איתא שיטת רבי יהודה דהאומר רגלה של זו עולה לא פשטה העולה בכולה. ושם כתוב אמר רב חסדא דאם הקדיש דבר שעושה אותה טריפה אפילו לרבי יהודה חל על כולה ורבא אמר דוקא אם הקדיש דבר שעושה אותה נבילה, ופליגי אי טריפה חיה או לא לרב חסדא לא חיה ולרבא חיה, היפך מסוגיין דרב חסדא ס"ל חיה ורבא ס"ל לא חיה.

אח"כ אמרו תוס' דהגירסא דתמורה עיקר כי לפי"ז יוצא שכ"א מוסיף על חברו לפי ר"ח דוקא בדבר שעושה טריפה ורבא מוסיף דוקא דבר שעושה אותה נבילה ורב ששת מוסיף בדבר שמתה בו, משא"כ לגירסת סוגיין לא א"ש.

אח"כ כתבו תוס' וז"ל ובענין זה יתכן דאמר הכא רב הונא אזנו רב חסדא מוסיף טריפה רבא מוסיף נבילה עכ"ל. נראה כוונתם אחרי שקיבלו הגירסא דתמורה לעיקר, יתכן להגיה סוגיא דהכא, ואפשר להחליף ולכתוב ר"ח אמר דבר שעושה אותו טריפה ורבא דבר שעושה אותו נבילה או להחליף ולכתוב רבא אמר דבר שעושה אותו נבילה ור"ח אומר דבר שעושה אותו טריפה. ותוס' כותב דיתכן כתיקון הראשון שכתבתי שאז כ"א מוסיף על חבירו משא"כ לפי תיקון הב'.

ותוס' מביא דוגמא גם מהגמ' בנדה דכ"א מוסיף על חבירו לגבי הנאמר שם דהמפלת גוף אטום אין אמו טמאה לידה, ואיזהו גוף אטום כל שינטל מן החי וימות היינו דאם חסר למה שהפילה חלק שהחי שחסר לו ימות אין אמו טמאה לידה ושם מוסיפים כ"א אדחבריה יותר כמה ינטל מן החי וימות.

אח"כ הביאו תוס' והא דאמר רבא התם ושטו נקוב אמו טמאה לידה אפילו גרסינן רבא בשמעתין לפי שהוא בתר רב חסדא ל"ק דרבא אדרבא התם. כוונתם (עפ"י מהרש"א) דרבא אמר התם (בנדה דכ"ג ע"ב) ושטו נקוב אמו טמאה לידה כי ס"ל טריפה חיה. ותוס' (בנדה דף כ"ג ע"ב) הקשו על גירסת גמ' דילן דס"ל לרבא טריפה אינה חיה דאין מסתדר עם המימרא דרבא ושטו נקוב אמו טמאה לידה. [ואע"פ שתוס' כתבו להגיה הך סוגיין ולפי"ז לק"מ קושיית תוס' בנדה, מ"מ תוס' לא החליטו להגיה רק כתבו יתכן.] והנה היה אפשר ליישב הך סתירה לומר דבגמ' דילן גרסינן רבה [תוס' בסנהדרין דף ע"ח ע"א הביאו הך אפשרות לומר דגורסים רבה.] אבל תוס' אומר דאפילו גרסינן הכא רבא ולא רבה, והכי עדיף כי בגמ' מובא הכא רבא אחר רב חסדא ואילו גרסינן רבה היו צריכים לכתבו לפני רב חסדא ג"כ יש ליישב הסתירה, דלא כל הטריפות שוות דיש טריפה דחיה כגון נקובת ושט דגמ' דנדה, והכא בסוגיין מיירי רבא בחסרון מן הארכובה ולמעלה כפירש"י וזו אינה חיה, [ואע"פ שתוס' כתבו חסרון עד הארכובה הך לשון נמצא בגמ' (נדה דף כ"ד ע"א) ופירש"י שנחתכו רגליה עד למעלה מן הארכובה], ולפי"ז יש ליישב הסתירה.

דף ג' ע"ב

תוד"ה דקא מפקע ר"ת חילק דרב מרי הקנה אוזן העובר וכן נראה מלשון הגמ' דילן לאודנייהו, וכן ממש"כ ואסר להו בגיזה ועבודה וכו' ואע"ג דאית ספרים דגרסי לאזנה לשון נקבה היינו משום דקאי אחיותא והכי נמי אסר לה בגיזה ועבודה. כוונתם דל"ק לר"ת שפירש דרב מרי היה מקנה אוזן

העובר, ולהנך גירסאות גורסים אזנה לשון נקבה היינו של האם, כי באמת הקנו
אזן העובר והיות שדיברו על חיותא שהם נקבות הזכירו לשון נקבה אזנה, כמו
שהם גורסים ואסר "לה" בגיזה ועבודה, לשון נקבה, אע"פ שהיה אוסר העובר
זכר, אע"כ כמו שתירצו.

אח"כ הקשו תוס' (על דף נ"ג) שהגמ' הקשתה דבכור לא ינהג בזמן הזה
היינו שיקנו האוזן לגוי כדי שלא יבואו לתקלה של גיזה ועבודה. ותירצה הגמ'
בגלל שאפשר לעשות כרבי יהודה להטיל מום בבכור בעודו בבטן אמו כי עדיין
לא חלה עליו קדושה. וקשה על ר"ת דס"ל דכשיקנו אוזן האם אין בעייה, א"כ
שיקנו אוזן האם ולא יהיה שום חשש, [ובאמת ברש"י שם משמע דלא ס"ל
כר"ת אלא ס"ל דכמו שיש בעייה להקנות אוזן העובר כי מפקע ליה מקדושה
ה"נ יש בעייה באוזן האם דמפקע מקדושה,] ותירץ ר"ת דאעפ"כ כשאפשר לעשות
כרבי יהודה עדיף דאז הבהמה קדושה אע"פ שאם יקנו אוזן האם אין את החומר
של להפקיע.

בא"ד, אפילו בהא דרב יהודה. בתוס' לא מבואר כ"כ כוונתם, אבל ברא"ש
הרחיב בזה, דתוס' מביאים ראייה וחיזוק לתירוצם דהיום שלא בקיאים
לעשות כרבי יהודה, שרא להקנות לגוי האוזן כדי שלא יבואו לגיזה ועבודה, כמו
שרואים בגמ' בריש פרק כיצד מערימין (תמורה דף כד:): דאף לעשות כרבי יהודה
להטיל מום בבכור בעודו בבטן אמו יש מקום לאסרו שמא כבר יצא ראשו והחזירו
(דהוה כילוד) ובכ"ז מתירים להטיל בו מום כשעדיין לא נולד משום חשש מכשול
שלא יצטרכו להשהותו עד שיפול בו מום, ה"נ בזה"ז מותר להקנות האוזן כדי
שלא יבואו למכשול גיזה ועבודה.

בא"ד, ולאידך לישנא מפרש שנענש רב מרי וכו' יש לפרש נמי. כוונתם
דהוקשה להו דבגמ' יש ב' טעמים למה נענש רב מרי (ור"ת התיר בזמה"ז
בגלל שס"ל דאוזן האם אין חשש כלל, ותוס' התירו אפילו נימא דאין חילוק בין
אוזן האם לאוזן העובר, מ"מ בזה"ז שא"א לעשות כרבי יהודה שרא אע"פ
שמפקיעו מכהן כדי שלא יהיה חשש תקלה) ולכאן כ"ז שהתירו תוס' בגלל חשש
תקלה ואין בקיאים בלעשות מום א"ש לטעם א' דרב מרי נענש כי הפקיעו מהכהן,
אבל לפי טעם הב' דיש מכשול שילמדו ממנו להקנות לגוי ולא יקנו כדין א"כ
כמו שנענש רב מרי משום הך חשש גם היום יש הך חשש, ולמה מותר. תירצו
דגם להך טעם נענש רב מרי כי היה לו אפשרות אחרת לעשות כרבי יהודה,
משא"כ היום שלא בקיאים לעשות כר"י לא חיישינן שילמדו ממנו מכיון שאין

ברירה. ור"ת תירץ דמה שבאו לידי טעות ע"י שלמדו מרב מרי, זהו כי רב מרי הקנה אוזן העובר (כמו שלמד ר"ת בתירוץ הא') ולהקנות אוזן העובר לבד א"א דהוה דבר שלב"ל ולכן הקנה הבהמה לאוזן העובר ומזה יצא תקלה דאנשים למדו להקנות אוזן העובר לבד (מה שלא תופס הקנין) משא"כ לפי מש"כ ר"ת להקנות אוזן האם ליכא חשש טעות ושרא. [ונראה דר"ת לשיטתו שתירץ דהא דשרי זהו בגלל שמוכרים אוזן האם, ולא ס"ל החילוק דשרא כדי לא לבוא לתקלה, (כי אין בקיאיין בדרכי יהודה לעשות מום במעי אמו ורב מרי היה בקי בזה ולכן נענש) א"כ אין יכול לתרץ כמ"ש תוס' בתירוץ ב' דגמ' דרב מרי נענש כי היה בקי לעשות מום במעי אמו וא"כ לא היה צריך לעשות דבר שילמדו ממנו תקלה כי הרי לא ס"ל המהלך הזה לכן תירץ מצד טעות דבר שלב"ל. ולפי הדרך הב' של תוס' דהיום אפשר להקנות אף אוזן העובר א"כ ע"כ יצטרך לתרץ כתירוץ א' דרב מרי נענש על שלמדו ממנו, כי היה לו אפשרות לעשות כרבי יהודה כי אין יכול לתרץ דרב מרי נענש מצד טעות דבר שלב"ל, כי אף השתא יש טעות דבר שלב"ל כי הרי התיר להקנות אוזן העובר.]

אח"כ הקשו תוס' על פירש"י שפירש בתירוץ ב' דגמ' שלמדו טעות מדברי רב מרי, כי רב מרי הקנה לגוי בקנין גמור ע"י כסף וגוי קונה בכסף והאנשים סברו דהקנה בדיבור בלא כסף ונהגו כן ויצא מכשול, ותוס' הקשו דלפי פסק ר"ת שפסק כרבי יוחנן דגוי אין קונה בכסף רק במשיכה א"א להסביר כרש"י, אבל תוס' ס"ל דהיה אפשר להסביר עפ"י דרכו של רש"י בסגנון שונה דרב מרי עשה שימושך הגוי והם חשבו שמספיק כשהגוי נתן רק כסף ויצא מכשול (ביארתי לפי ההגהה המופיעה בגמ' עוז והדר).

דף ד' ע"א

תוד"ה והא פטרו אינהו קתני, מרישא דקתני והכהנים והלוים פטורין לא קשה מידי דאיכא לפרש פטורין מלקדש פטרי חמוריהן קאמר ולא פטורין הן עצמן עב"ל. באו להסביר למה לא קשה לרבא על פירוש אביי [שפירש דהמשנה מדברת על פטרי חמורים של כהנים ולוים דנפטרו מק"ו אם במדבר פטרו בהמת הלוים את בהמת ישראל, כש"כ שיפטרו בהמת הלוים את בהמת עצמן, היינו פטרי חמוריהם] מלשון המשנה כהנים ולוים פטורים מק"ו, משמע שהם עצמן פטורין ולא שבהמתם פטורין, ע"ז תירצו דלק"מ דאפשר להסביר שמדובר באמת על הכהנים ולוים עצמן שפטורין, אבל מה הם פטורין לקדש את

פטרי חמוריהם ולא מיירי על קדושת עצמן שפטורין, אבל רבא הקשה על אביי מלשון הסיפא שכתוב אם פטרו את של ישראל במדבר, שהלשון אם פטרו משמע שגוף הכהנים פטרו, והרי לפי אביי לא גוף הכהנים פטר אלא בהמת הלויים פטר.

תור"ה ועוד וכו' י"ל דרבי חנינא דלקמן נקט מה שיכול לנהוג עכשיו. כוונתם כי עכשיו שה פטר פטר חמור לכן דיבר מזה, משא"כ זה ששה של בן לוי פטר בכורות בהמה טהורה של ישראל לא נוהג היום כי אין הקדושה פוקעת מבכור בהמה טהורה.

תור"ה אם הפקיעה, וא"ת מאי ק"ו הוא זה. כוונתם כי לפום ריהטא הק"ו הוא ממנו בעצמו אם הפקיע בכור של ישראל, א"כ צריך להפקיע של עצמו, וק"ו כזה א"א לומר, כי אם בא להפקיע קדושת בכורת עצמו א"כ הוא בעצמו בכור, ובכורי הלויים לא הפקיעו קדושת בכורי ישראל, רק פשוטי הלויים. לכן פירשו תוס' דהכוונה היות דהלויים פטר בכורי ישראל (באופן שהלוי לא היה בכור) א"כ כשהלוי הוא בעצמו בכור ודאי יפקיע קדושת עצמו. [ומדויק לפי"ז לשון הגמ' שכתוב אם הפקיעה קדושתן של לויים ולא מיירי מהלוי עצמו שהוא בכור.]

אח"כ הביאו תוס' את פירש"י דרבא לא ס"ל לעשות הך ק"ו לגבי בהמת הלויים, כי מזה שהוצרך הפסוק אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה להפקיע פטר חמור של הלויים דלא קדוש אלמא לגבי בהמה לא אתיהיב למידרש האי ק"ו. והנה תוס' לא ניחא ליה בזה כי הגמ' שואלת לפי רבא מאיפה יודע דלא קדשי פטר חמור דלויים ומתרצת הגמ' מהך פסוק. ולכא' היתה הגמ' יכולה לומר מהק"ו כי הרי עוד לא ידענו מהפסוק, אלמא משמע דרבא יש לו בעייה עם הך ק"ו אפילו לפני שהביא הפסוק.

ועוד הקשו על רש"י דמהך היקש ילפינן כמה דברים, וא"כ אין כלל הכרח לומר דאתא ללמד שלא נעשה ק"ו לגבי בהמה אחרי שאין ההיקש מיותר, לכן למדו תוס' פשט אחר מרש"י.

תור"ה דלא הוה ליה. הוקשה להו דאע"פ שאין לו שה לבן לוי בכ"ז יפקע קדושת פטרי חמור שלו ע"י השה של בן לוי חבירו, ונימא ק"ו אם השה של בן לוי חבירו מפקיע קדושת פט"ח של ישראל א"כ כש"כ שיפקיע

של בן לוי חברו. ותירצו תוס' דא"א לעשות ק"ו כזה כי מי יימר דשה של בן לוי יפטור של לוי אחר דבתורה מצאנו דפטר פט"ח שאינם שלו רק של ישראלים אבל של לויים שאינם שלו לא מצאנו, משא"כ אם הנידון דהשה של בן לוי יפטור את הפט"ח של עצמו יש ק"ו דאם פטר של אחרים כש"כ שיפטור את של עצמו.

תוד"ה בן חודש דאפקע ליפקע וכו' וכן לבכורות משם ואילך כיון דבאותה שעה לא מפקיע גם לדורות כדדריש בסמוך והיו בהויתן יהו. כוונתם דעכשיו בשאלה שסברנו דבכור שהיה פחות מבן חודש בזמן שפדו הבכורים אצל משה רבינו אז הוא קדוש ואין פוקע קדושתו א"כ ה"ה שלדורות ינהג בבכורים הלויים קדושה כי כתוב והיו בהויתן יהו וכמו בזמן משה רבינו רק מי שהיה אז בן חודש פקע בכורות שלו כש"כ לדורות הבאים שלא היו אז, יהיו קדושים. (אבל הגמ' תירצה דגם מי שלא היה בן חודש נפקע קדושתו וכן לדורות ג"כ נפקע מצד והיו בהויתן יהו.)

תוד"ה בפטר רחם תלה רחמנא. (אני יכתוב בעזה"י לפי מה שהגיה בשמכ"י המובא בהגהות וציונים) ברש"י הבין דהתירוצ' בפטר רחם תלה רחמנא, אע"פ שכוונתו לתרץ הקושיא דבן לוי ולומר דבן לוי לגבי פדיון הוא לוי כמו שנולד מלוי, מ"מ עדיין אי"ז תירוצ' בשלימות כי הרי עדיין לא תירצה הגמ' על השאלה שבן לוי בכור שהיה פחות מל' יום בזמן פדיית הבכורות ע"י הלויים לא יפקע קדושתו כי לויים פחות מבן חודש לא הפקיעו קדושת בכורה, והרי ודאי שאלה שנולדו מלוייה ואביהם ישראל לא פדו בכורי ישראל וא"כ גם לא מובן איך פקע הקדושה מהבכור בן חודש שנולד מלוייה, עד שתירצה הגמ' דהוקשו כל הלויים אהדדי ואז מתורץ כל הקושיות אבל תוס' חולק וס"ל דלשון הגמ' שאמרה על הקושיא מבן לוייה הא לא קשיא משמע שזה תירוצ' מושלם על כך קושיא, וס"ל לתוס' דאם הוא כבן לוי שנולד מלוי אע"פ שהנולד מלוייה הנשואה לישראל לא פטר בכורי ישראל מ"מ הרי הוא בן חודש, ולוי בן חודש הפקיע, ולכן גם הוא יפקיע ואינו דומה לבכור פחות מבן חודש שבגיל כזה לא הפקיע פטרי חמור של ישראל.

תוד"ה ואהרן. הוקשה לו דהגמ' הקשתה דהיות דאהרן לא היה במנין לא יפקעו פטרי חמורים דיליה, למה לא הקשתה הגמ' על ג' מאות הבכורים שלא נמנו (בגלל שהם עצמם היו בכורים) דפטרי חמוריהם לא יפקעו, ותירצו תוס'.

דכוונת הגמ' היה דהיות דאהרן לא נמנה כלל אף במנין הלויים הראשון, א"כ אינו בתורת הפקעת הבכורים, משא"כ הנך ג' מאות נמנו במנין הראשון, ומה שלא מנאתם תורה כשהתורה דיברה לגבי הפקעה לא בגלל שאינם בתורת הפקעה (כי בעצם הם כן הפקיעו קדושת בכורה של עצמם) אלא בגלל שהתורה מדברת מאלה שהפקיעו בכורות ישראל והם לא הפקיעו לכן לא מנאתם התורה.

דף ד' ע"ב

תור"ה לא קדשו בכורות וכו' והא דפריך לעיל אפילו מבכור בהמה טהורה ליפטרו דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל הטהורה עב"ד. מסבירים המהרש"א וצ"ק דא"א לתרץ דקאי על אלה שנולדו במצרים כי לפי ר"ל כולם קרבו בא' ניסן וכשפדו הבכורות היה בא' אייר שאז לא היה כלל בכורות לפי ר"ל, כי לא קדשו במדבר לפי מה שהגמ' סוברת השתא בדעת ר"ל. [ובהכי מיושב מה שתוס' לא הוקשה לו מהא דאביי פירש דבהמת הלויים פטר בכור של פטר חמור במדבר, ורבא גם מודה לזה דהרי בזה מיירי הפסוק, ולכאור' זה קשה לר"ל דהרי לא קדשו במדבר, ולהנ"ל א"ש, כי אפ"ל דמיירי בפט"ח שנולדו במצרים, והם לא קרבו דאין פט"ח קרב. ובזה מיושב גם מה שלא קשה משיטת רבא דהלויים במדבר פטרו בכורי ישראל, והרי לפי ר"ל לא קדשו בכורי ישראל במדבר. ולהנ"ל א"ש דמיירי בהנך דיצאו ממצרים ובכורי אדם לא קרבו.]

דף ה' ע"א

תור"ה קוביוסטוס. הביאו פירש"י דזה גונב נפשות, ולא ניחא להו בהך פירוש, א' כי מה ענין גונב נפשות הכא במה שטען שמשא רבינו העלים סכום, ב' דבגמ' ב"ב כתוב דהמוכר עבד לחבירו ונמצא קוביוסטוס אין המקח בטל כי רוב העבדים הם קוביוסטוס, ואי כפירש"י קשה הרי אין רוב העבדים גונבי נפשות, לכן למדו דהכוונה משחק בקוביא, ולפי"ז מובן מה ששאל אם משה רבינו היה משחק בקוביא שדרכם להפסיד ממון, וכן לא קשה מה שאמר יעקב למלאך מה אתה מפחד מהשחר וכי קוביוסטוס אתה, ולכא' מה יש למשחק בקוביא לפחד מהשחר, תירצו תוס' דדרך המשחק בקוביא להטמין עצמו לפי שמתחייב בהקפה.

תוד"ה ומנה של קודש כפול וכו' ואמאי לא דייקנין דכתובת אלמנה דאורייתא מנה. (עפ"י הגהת צ"ק) נראה כוונתם דכשקשה לגמ' ומי כתב קרא לעתיד, א"כ אדרבה שהגמ' תוכיח מזה שקורים לה אלמנה בתורה, אלמא מן התורה מקבלת מנה, ולמה לא דייקו כן מוכח מזה דהסיבה כי בתורה אין מושג של מנה, ובתוס' בכתובות דף י' ע"ב הוסיפו דל"ק ע"ז ממה שאמרה הגמ' הכא מנה של קודש כפול היה דכוונת הגמ' כלומר כמו שהיה מנה של קודש בימי יחזקאל כפול כך היה ככר של קודש כפול בימי משה.

תוד"ה והשקל עשרים גרה, היינו עשרים מעין. והקשו תוס' דסלע ד' דינרים ושש מעה כסף הדינר נמצא כ"ד מעה כסף בדינר. ותוס' תירצו א' בשם ר"ת דחוץ ממה שמנה של קודש כפול משל חול, היה ב' הוספות של שתות, א' בימי יחזקאל הוסיפו על "מנה של קודש" שהיה חמישים סלעים (כי הוא כפול) ועשוהו שישים. [נמצא בימי יחזקאל דמנה של חול היה פחות מחצי משל קודש] ואח"כ בימי חכמים הוסיפו "על כל השקלים" שתות ונהיה כ"ד מעין במקום כ'. [ור"ת הוצרך לכך כי אי נימא דרק פעם אחת הגדילו שתות והיינו בימי יחזקאל שעשו השקל כ"ד מעין במקום כ', קשה א"כ למה כתוב בפסוק ביחזקאל והשקל עשרים גרה.] ב' תירצו תוס' בשם ר"י (כ"ה בגירסת צ"ק) דבאמת רק פ"א הוסיפו וזה בימי יחזקאל שעשו סלע לכ"ד מעין. ומש"כ בפסוק ביחזקאל דהשקל כ' מעין, הכוונה דמהשקלים הקטנים שיש בכל אחד מהם כ' מעין במנה הקודש יהיה שישים מהם, נ' כי מנה של קודש כפול ועוד י' כי הגדילו הסלעים בשתות.

בתוד"ה עשרים שקלים. בתחילתו, הקשו למה הפסוק לא מנה בקיצור, ס' שקלים הוא מנה של קודש, ועוד הקשו למה חילקוהו לכ' כ"ה ט"ו, מה מיוחד במספרים האלה.

תוד"ה עשרים שקלים. בסוף התוס' הביאו ראיה לפירוש א', כי הפסוק ביחזקאל חילק הס' סלעים של קודש לג' חלקים, כ"ה, כ', ט"ו. כ"ה זה מנה של חול, וכ' זה שלישית של קודש, וט"ו זה רביעית של קודש, ובשלמא לפי פירוש א' (ר"ת) א"ש דבזמן שהיה מנה של חול כ"ה, כבר היה מנה של קודש ס', וא"ש דשליש שלו כ' ורביעית שלו ט"ו, ונמצא דכל הפסוק מדבר בזמן אחד, משא"כ לפי פירוש ב' כשהגדילו הסלעים בין של חול ובין של הקדש (לכ"ד מעין) אז נהיה מנה של קודש ס', ואז מנה של חול היה ל' כי הגדילוהו, ונמצא דהפסוק לא מדבר בזמן אחד.

דף ה' ע"ב

תוס' ד"ה תשעים חמורים לובים. עיין הגהת שטמ"ק אות ב' דנחלקו על רש"י שפירש לובים מעולים. ותוס' פירשו דהכוונה שבא מלוב שזה ממצרים, כמש"כ ומצרים ילד את להבים שזה לוב, אולם בסוף התוס' הביאו דבירושלמי מסופק אם גרים מלוב צריך אסור לקבלם עד דור ג' כמצרים, ואולי כי הם בארץ אחרת וצ"ע.

תור"ה תלמוד לומר אך חלק. הקשו דתנא דידן דלמד מכפילות פטר חמור, מנ"ל הך דרשא דילפינן מאך חלק דאם יש בו מקצת סימנים של אמו חייב בבכורה (הרי הוא לא למד מהך פסוק), ולומר דהתנא של משנתינו (דלמד מכפילות פט"ח) חולק וס"ל אפילו כשדומה במקצת סימנים לאמו ג"כ פטור, קשה לומר כן כי הך דין דמקצת סימנים זה גם משנה בדף ט"ז ולא מסתבר דפליגי המשניות, אולם טוען תוס' דגם לומר דלא פליגי המשניות קשה, כי כשהגמ' מביאה הכא המשנה דדף ט"ז שואלת הגמ' מנה"מ ובמקום שיביאו הדרשא דמשנתינו פט"ח פט"ח, הביאו דרשת רב יהודה, משמע כי מצד דרשת פט"ח פט"ח גם מקצת סימנים פטור והמשנה שחייבה במקצת סימנים ע"כ למדה מפסוק אחר.

תור"ה והא תנא. בתחילה, עמדו על קושיית הגמ' על רב יהודה [דלמד מפסוק אך בכור שור וכו' דשור שילד מין אחר (אפי' גם ממין החייב) פטור מבכורה, דהרי התנא של המשנה כותב "פרה" שילדה מין חמור פטור מדרשא אחרת פט"ח פט"ח], והוקשה להו דלכא' אפשר לתרץ דצריך להגיע לב' הפסוקים הפסוק אך בכור בא למעט דאין קדושת הגוף של בכור, אע"פ שנולד משור, ופסוק דפט"ח פט"ח בא למעט דאינו קדוש קדושת פט"ח. ותירצו דלשון המשנה משמע שאינו קדוש "כלל" והמשנה לומדת א"ז מפט"ח פט"ח, ושלא יקשה לך איך אפ"ל דאינו קדוש קדושת הגוף כבכור שור, כתבו דבגמ' כתוב דהתנא דמשנתינו למד קדושת הגוף מקדושת דמים (פט"ח שנפדה בדמים או בשה).

אח"כ הוסיפו להקשות דלכא' יש לתרץ דרב יהודה לא מספיק לו הדרשא דמשנתינו פט"ח פט"ח, כי במשנה מדובר שהפרה ילדה מין שאין קדוש קדושת הגוף (פרה שילדה חמור) משא"כ כשילדה דבר שקדוש קדושת הגוף אולי לא

נילף מפט"ח פט"ח ונצטרך לפסוק שהביא רב יהודה. (ובהך קושיא בתוס' כתוב פרה שילדה מין סוס, ורש"ש גרס מין חמור) ותירצו דמסתבר דלגמרי ילפינן קדושת דמים מקדושת הגוף (כמו שאמרה הגמ'). [ולכא' קשה דהיו צריכים לומר דילפינן קדושת הגוף מקדושת דמים, דהרי בקושייתם הקשו שמפט"ח פט"ח לא נילף דילדה מין החייב לא יהיה בו קדושת הגוף, שוב ראיתי דרש"ש הגיה קדושת הגוף מקדושת דמים].

תוד"ה ורבי יוסי הגלילי, א"כ לכתוב קרא אך בכור שור כשב ועז. הקשו תוס' ע"ז דהרי בכור שור צריך לכתוב והיתור הוא דלא צריך לכתוב בכור כשב ועז, א"כ מהיכן ילפינן דשור שילד מין אחר אינו קדוש (עד שיהיה הוא שור ובכורו שור) הרי הפסוק הגיע ללמד לגבי אימורין, ותירצו דמסתבר דכמו מש"כ בכור כשב ועז בא לומר דדוקא כשילד אותו מין אז הוה בכור, ה"נ כוונת התורה שנרבה מבכור שור עד שיהיה הוא שור ובכורו שור. [ול"ק איך דרשינן מיניה תרתי, דמש"כ התורה ג"פ בכור אתא שצריך שהאם והולד יהיו דומים, והתורה פירטה מפורש דאימורי' קרבים].

דף ו' ע"א

תוד"ה ומה הן באכילה. הוקשה לתוס' דיותר מיושב אם היה כתוב מה "הוא" באכילה, כי קאי על המשנה פרה שילדה מין חמור משא"כ הציור ב' דמשנה חמור שילדה מין סוס פשיטא דאסור באכילה כי ב' המינים אסורים.

תוד"ה למה לי למיתני. הוקשה לתוס' דהגמ' (בדף ז:): למדה ממש"כ במשנה שהיוצא וכו' דמי רגלים של חמור אסורין בשתיה, וא"כ קשה מה שאלה הגמ' הכא למה לי למיתני שהיוצא, הרי"ז נצרך ללמד על מ"ר של חמור דאסור בשתיה. תירצו תוס' דהגמ' הקשתה הכא עמש"כ המשנה לשון "שהיוצא" שזה בא להסביר למה פרה שילדה מין חמור שרי דזה מיותר אחרי שכבר כתב דמותר, ותירצה הגמ' דאתא לסימנא בעלמא. [ולכא' קשה א"כ דלסימנא בעלמא אתא א"כ איך למדה הגמ' מזה דמ"ר של חמור אסורין, התירוץ ע"ז דשם דייקה הגמ' ממש"כ המשנה לשון מן הטמא, ולא כתבה מטמא עיי"ש בגמ'.]

תוד"ה ורבי שמעון וכו'. תוס' הקשו דבגמ' בעמוד ב' מבואר דשורש מחלוקת ר"ש ורבנן אי שרא טמא (היינו קלוט בלשון תוס') היוצא מן הטהור,

כי התורה כתבה פעמיים גמל א' בתו"כ וא' בדברים, וכתוב "את" הגמל ונחלקו אם דורשים את או לא, דר"ש דריש את ודורש מזה דחלב גמלה אסור ומזה שהתורה כתבה פעמיים גמל לומד לאסור קלוט היוצא מן הטהורה, משא"כ רבנן דלא דרשי את דורשים ממש"כ התורה פעמיים גמל לאסור חלב ולכן שרא קלוט היוצא מן הטהור.

והקשו דרבי יוסי הגלילי דריש את ובכ"ז שרא קלוט, ותירצו א' דהגמ' ניחא לה ליישב דברי ריה"ג אפילו אם יסבור דקלוט שרא. ב' בהמשך תירצו התוס' דאי"ז מחייב דאפ"ל דדרשינן את לאסור חלב גמלה ואעפ"כ לא דרשי מכפילות גמל לאסור קלוט כי ס"ל כמו שנשנה ארנבת ושפן מפני השסועה ה"נ גמל, וקלוט בן פרה שרא מהפסוק טמא "הוא" ולא טמא הנולד מן הטהור.

אח"כ דנים תוס' אם ההלכה לדרוש את או לא, ורצו להוכיח דהרי מוכח מסתימת הגמ' בחולין דפוסקים "דקלוט שרא" אלמא לא דרשינן את, ודחו הוכחה זו בב' אופנים, א' דבאמת אפ"ל קלוט אסור (ואפ"ל כי דורשים את) ומש"כ בגמ' בחולין קלוט שרא מיירי בראשו ורובו דמי לאמו דבזה לכו"ע שרא. ב' באמת קלוט שרא כפשטות הגמ' ואעפ"כ הוא דורש את, ומה שלא דרש מכפילות גמל לאסור קלוט כי ס"ל דנשנה כמו ארנבת מפני השסועה.

אח"כ רצו להביא ראייה מהגמ' בנדה דכתוב נקטינן אין קושי סותר בזיבה, ואי משכחת תנא דס"ל סותר זהו רבי אליעזר דס"ל סותר והגמ' מפרשת טעמו דדריש את, אלמא לא דורשים את, ותוס' דחו הראייה (עפ"י רד"ל) דהרי יש כמה תנאי דדרשי את ולמה נקטו דוקא ר"א, מוכח דשאר תנאי דדרשי את יכולים לסבור דקושי לא סותר בזיבה, ואת דרשי לדרשא אחריתי ורק ר"א דרש את לקושי סותר בזיבה, א"כ אין ראייה מזה שפסקנו דסותר בזיבה דלא דרשינן את.

דף ו' ע"ב

תוד"ה הטמאים וכו' אי מהטמאים דריש קשה וכו'. כוונתם דלגבי שרצים כתוב הטמאים ולגבי בהמה טמאה כתוב טמאים ואם מה שלמדו בסוגיין לאסור צירן ורוטבן זה מהטמאים שכתוב בשרצים קשה דהגמ' בחולין דף קכ"ב: לומדת מזה דעורו כבשרו, ואיך אפשר לדרוש מזה תרתי.

המשיכו תוס' ואמרו ובת"כ לא דריש ליה גבי שרצים אלא גבי בהמה טמאה דכתיב טמאים הם לכם, היינו דזה שלמדו לאסור צירן ורוטבן למדוהו מטמאים שכתוב בבהמה טמאה, ולכא' לפי"ז א"ש הכל.

המשיכו תוס' ואמרו ומיהו ע"כ מהטמאים דשרצים דריש, היינו דגם הדרשא לאסור צירן ורוטבן גם נלמד מהטמאים דשרצים [כי שם בגמ' חולין למדו לגבי חלב וחמץ אם המחזהו ג"כ חייב עליו ואח"כ הביאו דלגבי שרצים ילפינן מהטמאים לאסור צירן ורוטבן והקשו דנלמד מחלב וחמץ ואמרה הגמ' שם דא"א ללמוד מחלב וחמץ, והקשתה הגמ' שיכתוב "בשרצים" ונלמד חלב וחמץ משרצים, רואים דהדרשא לאסור צירן ורוטבן נלמד מהטמאים דשרצים].

ותירצו תוס' דיש ב' דרשות בשרצים, מ'ה' דהטמאים ילפינן לאסור עורן כבשרן ומעצם תיבת טמאים ילפינן לאסור צירן ורוטבן.

והביאו ראייה דבבהמה דכתוב טמאים כתוב בגמ' דילפינן לאסור צירן ורוטבן ולא כתוב בבהמה שעורן כבשרן, וע"כ ההסבר כי אין ה'.

אח"כ הקשו תוס' דיש דרשא שלישית מהטמאים דשרצים לאסור ביצת השרץ וקשה איך אפשר ללמוד ג' דרשות, וע"ז הביאו דרש"י למד כל הג' דרשות מה' דהטמאים, לא כמו שס"ל לתוס'.

תוד"ה לאסור צירן ורוטבן, משמע הכא דצירן דאורייתא מדפריך מינה מ"ש חלב מציר. כוונתם דהגמ' שאלה מדוע התורה צריכה לאסור החלב, הרי בלא"ה נדע שזה אסור מהתורה כי התורה אסרה צירן ורוטבן אלמא ציר אסור מהתורה, וגם הגמ' בחולין עושה צריכותא על הדרשא הטמאים דשרצים דילפינן מיניה לאסור צירן ורוטבן וגם על הדרשא דהמחה חלב ואכל חייב אלמא זה דרשא גמורה ולכן צריך צריכותא.

בא"ד, ופריך ליה מדג טהור שמלחו עם דג טמא היכי פריך מדג לבשר. היינו דהגמ' שאלה ממש"כ בדג טהור שמלחו עם דג טמא שמותר וא"כ גם בבשר שחוטא שנמלח ביחד עם בשר טריפה שיהיה מותר, ושואל תוס' הרי ציר דג מותר מדאורייתא משא"כ בשר וא"כ מה הקשתה הגמ', ותירץ תוס' דקים ליה דציר דגים אסור מדרבנן, וא"כ למה כשמלח דג טהור עם דג טמא מותר ולא חיישינן מצד הציר טמא שיבלע בטהור, אלמא דלא בלע וא"כ אף המולח בשר שחוטא עם טריפה יהיה מותר כי לא בלע. [ביאור בדברי התוס', לכא' קשה בדברי התוס' מה הקשו תוס' דשאני בשר מדג, הרי אעפ"כ דג טמא אסור צירו מדרבנן וא"כ למה לא אסר לדג טהור שנמלח עמו אע"כ בגלל שלא בולעים הציר מהדדי וא"כ גם בבשר כה"ג יהיה מותר, ועוד קשה בלשון תוס' בתירוצו כתוב דקים ליה דאסור ציר מדרבנן. ולכא' צ"ע הא כבר כתבו כן לפני זה דציר

דג טמא אסור מדרבנן. והנראה בכוונתם דתוס' בהמשך הביאו דהיה שם גירסא בגמ' אחרי שהביאו דג טהור שמלח עם דג טמא מותר, ש"מ ציר מותר, ולהך גירסא סבר המקשה דציר דג טמא לא אסור אף מדרבנן וזהו טעם ההיתר כשמלחו עם טהור, ולכן הקשתה הגמ' שאף בשר כשרה שנמלח עם טריפה יהיה מותר כי אין הציר אסור, וע"ז הקשו תוס' הרי בכל מקרה בהמה גרע מדג דבהמה צירו אסור מן התורה, ודג אינו אסור מן התורה ואולי אף לא מדרבנן. ותירצו דלא גרסינן הך גירסא והמקשה כן קים ליה דציר דג טמא אסור מדרבנן כדמוכח במשנה בתרומות דאסור מדרבנן וא"כ למה מותר כשמלחו עם טהור ע"כ כי אין בולע, וא"כ גם בבשר יהיה מותר.]

בסוף התוס' הקשו על הגמ' בחולין מנא ליה דציר של בהמה טהורה שהיא טריפה אסורה, הרי בלי פסוק לא ידעינן דציר אסור, ומה"ט בציר דגים שאין פסוק מותר מן התורה, ורק בבהמה טמאה ובשרץ שיש פסוק שם אסור, וא"כ מנ"ל לגמ' דחולין לאסור ציר של בהמה טהורה שנטרפה.

תוד"ה רומב וקיפה שלהן. הקשו למה צריך פסוק על רוטב הרי"ז טעם כעיקר דאסור מן התורה מהפסוק משרת. וכתבו דהיה אפשר לתרץ דעיקר הפסוק בא לצירן (כנראה שזה פחות מטעם שבא מעצם הבשר) ואעפ"כ הזכירה הגמ' הפסוק אף על רוטב וקיפה, [כמו בזה העלמת שלומדים מזה דבג' מקומות מותר להתעלם, אע"פ שעיקר הפסוק בא לזקן ואינו לפי כבודו כמ"ש הגמ' בבבא מציעא דף ל' ע"ב, וכן מהפסוק רגלים ממעטים דבעלי קביים פטורים מלעלות לרגל וכן חגר וסומא ממעטים מהך פסוק והגמ' שם לומדת למעט בעלי קביים מהפסוק פעמים].

אולם תוס' ממשיך ואומר דהכא א"צ לתרץ כן ואפשר לתרץ יותר טוב דאיצטריך ללמד על רוטב וקיפה לאשמועינן דמיחוי כממש, [כי הרי הרוטב זה כמיחוי כמו שרואים דהגמ' בחולין ק"כ מביאה א"ז על המחזה חלב, כי היה אפ"ל דהתורה אסרה רק אכילה ואם המחזה שרץ מותר לגמעו קמ"ל דאסור דשתיה כאכילה. ותוס' הקשה על הך תירוץ דממה שהגמ' רצתה ללמוד דרשא דחלב בהמה טמאה אע"פ שאינו עצם הבהמה בכ"ז אסור כציר, רואים שהגמ' הבינה דמה שריבו ציר החידוש הוא אע"פ שאי"ז עצם הבהמה ג"כ אסור, וקשה איך אפשר לדרוש מהך פסוק דרשא לציר, הרי הפסוק בא ללמד דשתיה כאכילה, ותירצו דצ"ל דשקולים הם, ולכן אפ"ל תרתי.

בסוף התוס' הסבירו דאין להקשות דא"צ ריבוי על רוטב וקיפה (דשתיה כאכילה) דהרי"ז נלמד מציר דגם הוה נוזל. ותירצו דאפשר לאוקמי כשהקפהו ואכלו.

תור"ה קיפה שלחן, בפ' העור והרוטב אמר מאי קיפה "פרמא" (פירש"י שם דק שבבשר שצולל לשולי הקדירה, וזה כנראה כפירש"י הכא וסוקי בשר וקפלוט שבשולי קדירה) ופריך הוא עצמו לטמא טומאת אוכלים. כי הרי"ז אוכל, (ולמה כתוב שם שמצטרף עם אוכלים לטמא טומאת אוכלים), ותירצה הגמ' שם דזה תבלין (שאינו אוכל ממש).

ותוס' כתבו דהכא שלא מיירי לגבי טומאה ורק לגבי לאכול אפ"ל דמדובר על פרמא וזה נוזלי, או על תבלין והחידוש דשתיה כאכילה.

דף ז' ע"א

תור"ה שמע מינה. הגמ' נסתפקה בשיטת ר"ש אם כשדומה במקצת סימנים לאמו האם שרא באכילה או רק כשראשו ורובו דומה לאמו אז שרא באכילה, והגמ' רצתה לפשוט מהך ברייתא כי בברייתא כתוב ב' דינים, א' ברישא כתוב בהמה טהורה שילדה מין בהמה טמאה אסור באכילה (כשיטת ר' שמעון), ב' ואם דומה ראשו ורובו לאמו חייב בבכורה, והגמ' הבינה בתחילה (וכ"ה למסקנת הסוגיא) דמש"כ ברישא דאסור באכילה קאי אפילו כשדומה לאמו במקצת סימנים, (אלמא כדי שיהיה מותר באכילה צריך שיהיה ראשו ורובו דומה לאמו).

וחוקשה לתוס' למה הבינה הגמ' כן בתחילה הרי אדרבה בסיפא משמע להיפך כמו שהגמ' הקשתה אח"כ כי כתוב ואם ראשו ורובו דומה לאמו חייב בבכורה ואם לאכילה בעינן ראשו ורובו למה עזבה הברייתא אכילה שדיברה בו ועברה לענין בכורה אלמא רק לגבי חיוב בכורה הוצרכו לראשו ורובו דומה לאמו, הסבירו תוס' דהגמ' הבינה כן מזה שבברייתא כתוב רק ב' חילוקים א' מין בהמה טמאה אסור באכילה, ב' ראשו ורובו דומה לאמו חייב בבכורה, ואי נימא דמש"כ בחילוק א' דאסור באכילה קאי רק כשאין לו כלל דמיון לאמו, אבל בדומה במקצת סימנים לאמו מותר באכילה א"כ היתה הברייתא צריכה לכתוב חילוק נוסף, דאם דומה במקצת סימנים לאמו מותר באכילה ומזה שלא כתבו כן, מוכח דמש"כ בחילוק א' דאסור באכילה מיירי אף בדומה במקצת סימנים לאמו.

ובתבו תוס' "והשתא" רישא וסיפא רבותא קמ"ל. כוונתם עפ"י ביאורי תוס' למתיבתא דאם היינו לומדים דבמקצת סימנים שרא באכילה היה א"ש מש"כ הברייטא ואם דומה ראשו ורובו לאמו חייב בבכורה, ולא כתבו שרא באכילה, כי להיתר אכילה סגי כשיש לו מקצת סימנים, אבל "השתא" דהגמ' סברה דלהיתר אכילה בעינן ראשו ורובו דומה לאמו קשה א"כ למה לא כתוב בסיפא בראשו ורובו דומה לאמו שרא באכילה, (וזה הוקשה לתוס' בתחילה למה חשבה הגמ' דלאכילה בעינן ראשו ורובו) וע"ז כתבו תוס' דרישא וסיפא רבותא קמ"ל, כלומר כל הברייטא זהו חידוש דברישא קמ"ל דאף במקצת סימנים אסור באכילה (מה שהגמ' נסתפקה בזה) ולגבי בכורה אינו חידוש כ"כ דפטור לר"ש בדומה לאמו במקצת סימנים, כמו שרואים בגמ' דהיה הו"א דאפילו בראשו ורובו דומה לאמו יפטר מבכורה, ובסיפא לא כתבו דבראשו ורובו שרא באכילה כי זה היה פשוט לגמ' דשרא, רק אשמעינן חידוש דבראשו ורובו דומה לאמו חייב בבכורה שלא נימא דלגבי בכורה בעינן שתהיה כאמה ממש, כמ"ש הגמ' אח"כ, קמ"ל דסגי בראשו ורובו. [ובספר מים קדושים הוקשה לו על דברי התוס' א"כ דזה היה כוונת הגמ' בההו"א, א"כ כשהגמ' דחתה ואמרה לעולם סגי במקצת סימנים לגבי אכילה וראייה לדבר מזה שהברייטא עזבה אכילה שדיברה בו ברישא והצריכה ראשו ורובו לגבי בכורה אלמא לאכילה א"צ ראשו ורובו. אינו מובן דהרי כוונת הגמ' בההו"א היה בגלל שאין בזה חידוש ורק בבכורה יש חידוש דסגי בראשו ורובו, וא"כ מהו ראיית הגמ', (ובאמת זהו דחיית הגמ' על כך דחיה והגמ' אומרת מה"ט דאפשר ללמוד כההו"א) ותירץ דכשהגמ' ניסתה לדחות כן, לא הבין המקשן כוונת ההו"א ושוב אח"כ מסבירה הגמ' כוונת ההו"א, ומעמידה דברי ההו"א.].

תוד"ה זה אי אתה אוכל. נראה כוונתם דבגמ' כתוב אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד, ולכא' נראה דקאי על מש"כ בפסוק בגמל ושפן דלא מישתרו בסימן אחד בלבד עד שיהיה מפריס פרסה ומעלה גרה, אבל טמא הנולד מן הטהור מותר לאכול בסימן אחד היינו או מעלה גרה או מפריס פרסה, וא"ז שללו תוס' דהכא הכוונה בדמי במקצת לאמו ביד וברגל וצמרו.

תוד"ה עד שיהא אביו ואמו כבשה. בפירושם הא' ס"ל דרבי יהושע יליף מדכתיב כבשים דמשמע לשון רבים לומדים דנולד מן הטהור ועיבורו מן הטמא אסור ומהפסוק "זה" לומדים דטמא הנולד מטהור ועיבורו מן הטהור

ודומה במקצת סימנים שרא, ור"א יליף מכפילות שה נולד מן הטהור אע"פ שעיבורו מן הטמא שרא, ועפ"ז קשה להו לשון לא בא הכתוב דקאמר רבי אליעזר דמשמע שמהפסוק "זה" שרבי יהושע התיר ממנו רק בעיבורו מן הטהור ר"א מתיר אף עיבורו מן הטמא, וקשה דר"א יליף משה שה, ונדחקו דהכוונה לא בא "הכתוב" דהכוונה לא באתה התורה ולא קאי על הפסוק שרבי יהושע הביא. עוד פירשו (עפ"י הגהת שטמ"ק אות כ') לפי רבי יהושע הפירוש כמו בפשט הא' אבל ר"א יליף משה שה לרבות טמא הנולד מן הטהור ודומה לו בסימן אחד ועיבורו מן הטהור ואייתר ליה הפסוק זה ולכן אומר דהפסוק זה בא לרבות אף עיבורו מן הטמא ולפי"ז א"ש לשון לא בא הכתוב מדבר על אותו פסוק, (ומש"כ תוס' זה הכוונה על הפסוק שאתה מדבר או גרסין בתוס' דזה והכוונה מהפסוק שכתוב זה).

תוד"ה חוץ מדרבי אליעזר. הקשו למה לא הזכירו נמי דולפינין שפרים ורבים מבני אדם, ותירצו דהכא מיירי בעיבור בהמה מחיה אבל לא מיירי בבני אדם שמעברים בני ימא (עפ"י רש"ש), בני ימא פירש"י בדף ח' ע"א שיש דגים בים שחציין צורת אדם וחציין צורת דג והם דולפינין.

תוד"ה והא איפכא שמעינן להו. ק"ל דזה א"ש למ"ד דס"ל טריפה יולדת, וא"כ הוה זה וזה גורם דמצד עיבור דטריפה אסור ומצד אביו זה מותר, משא"כ למ"ד טריפה אין יולדת מיירי בנתעברה ואח"כ נטרפה ונמצא דב' הגורמים דהיתר ופליגי בעובר ירך אמו, וא"כ להך מ"ד לא ראינו דר"א ס"ל זה וזה גורם אסור, תירצו תוס' דהגמ' אצלינו הקשתה לפי המ"ד טריפה יולדת והגמ' סמכה עצמה דאפילו למ"ד דאינה יולדת מצאנו במקומות אחרים דר"א ס"ל זה וזה גורם אסור.

ובתבו תוס' דמה שהגמ' אצלינו לא הביאה המקומות שראינו שם דס"ל לר"א זה וזה גורם אסור, כי שם לא מופיע רבי יהושע לכן העדיפו להביא מקום שמוזכר בו רבי יהושע כדי להקשות מרבי אליעזר על רבי אליעזר ומרבי יהושע על רבי יהושע.

אבל תוס' הקשו דאחרי שנקטינן דלא חיישינן לזרע האב א"כ כשטריפה נתעברה מאין טריפה לא מתייחסים כלל למי שנתעברה ממנו והו"ל הטריפה לבד גורמת וליתסר.

דף ז' ע"ב

תוד"ה הגזין וכו' ולא גרסינן חגבים שזה עוף כמו גזי דכלתא לפי ר"ת. בפשטות נראה דתוס' באו לשלול הגירסא חגבים במקום גזין, כי גזין זה עוף כדמוכח בגמ' דנדה לפי פירוש ר"ת, אך זה קשה דלכא' מהגמ' בנדה לא מוכח שאינו חגב, ועוד דאי גרסינן חגבים א"כ אין ראייה מהגמ' דנדה שכתוב שם גזי, ועוד קשה דגם חגבים זה עוף כמש"כ התורה אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע אשר לו כרעיים וכו'.

אבל בהגהות וציונים על גמרת עוז והדר גרס בתוס', ולא גרסינן חגבים, וגזין הוא שם העוף, והה"א של שימוש כמו גזי דכילתא דנדה פרק כל היד לפירוש ר"ת עכ"ל והסבר כוונת תוס' לפי"ז דבתחילה תוס' אומרים דלא גורסים חגבים אלא הגזין, [ולא הסבירו מנא להו דאין גורסים כן] ואח"כ אמרו תוס' דגזין הוא עוף ומש"כ "ה"גזין לא שקורים לעוף הגזין, רק קוראים לו גזין והה"א זה של שימוש, והביאו ראייה כי בגמ' בנדה כתוב גזי בלי ה', ולפי"ז הכל מובן. [אך הוקשה לי מדוע יש הו"א לחשוב דקוראים לו הגזין, הרי כמו שכתוב והצירעין וקוראים לעוף צירעה ה"נ בגזין, ותיירך לי רא"י דרואים בתוס' שגרסו הגזין וצירעין בלי ה'.]

תוד"ה עור הבא נגד פניו של חמור. פירוש שלי, כן גרס הצ"ק, אבל מהרש"א גרס פי' כדלעיל, והיינו דהטעם דמותר עור הבא נגד פניו כי זה פירשא בעלמא, וממה הוה הך פירשא כתבו תוס' דכמו לעיל בחלא דיחמורתא שרא כי זה זרע שנקרש ה"נ העור הבא נגד פניו זהו זרע שנקרש, ובתוד"ה מאי לאו כתבו בפירוש כן דזהו זרע שנקרש.

תוד"ה לא בין הוא וכו' וכמו שפירשתי נראה דמדנקט וכו'. כוונתם דרב חסדא העמיד מש"כ בברייתא בין הוא חי דשניהם חיים ובין הוא מת דשניהם מתים ובכ"ז טהור אלמא פירשא הוא, ולכא' למה לא פירש רב חסדא בין הוא חי ואמו מתה, ובין הוא מת ואמו חיה, ויביא מזה ראייה למה הוא טהור אלמא זה פירשא, ומזה שלא פירש כן אלמא דאם אחד מהן חי אע"פ שזה טהור אין ראייה שפירשא בעלמא הוא, כי יתכן דזה בא משניהם.

תור"ה דג טהור שבלע. הקשו דלגבי טומאה שנינו דאם דגים ועופות בלעו בשר המת [ומתו], אם בשר המת שהה בתוכן זמן שיפול לאש וישרף הוה עיכול ואין מטמא, וא"כ למה כשהדג טהור בלע הטמא אסור, הרי אם עבר הך זמן כבר נתעכל הדג טמא, ותירצו א' דמש"כ דזה עיכל זה מועיל רק לבטל הטומאה ולא להתיר האיסור, ב' בהמשך תירצו דאי נימא דאין הבדל בין איסור לטומאה ובשניהם מהני עיכול, מיירי הכא דלא היה בתוכו שיעור עיכול.

אח"כ הביאו דיש שרוצים להתיר חטה שנמצא במעי תרנגול בפסח מצד עיכול, ושללו ההיתר עפ"י תירוצם הא' דלאיסור לא מהני עיכול, ור"ת אפילו ס"ל כתירוצ' הב' בכ"ז אסר כי במשנה באהלות יש שיטת ר' יהודה בן בתירא דבדגים ועופות צריך להמתין שיעור מעת לעת, ושמא הלכה כריב"ב.

תור"ה רוב דגים. פסקו כרב אשי דדג טמא הנמצא בטהור שרא אע"פ שלא ראינו שבלעו, ועפ"י התיר הרינג הנמצא בדג טמא, אע"פ דלא ראינו שבלעו.

ותוס' כתבו דאין להקשות על רב ששת דאסר אפילו מי רגלים של גמלים וסוסים מצד יוצא מהטמא, מהמשנה שלנו שכתוב דג טמא שבלע דג טהור מותר באכילה למה לא נימא דאסור מצד היוצא מהטמא, תירצו א' דדין היוצא מהטמא אסור, זהו כשכבר יצא ממנו משא"כ הכא מיירי דהדג טהור נמצא במעיו של הטמא כדמוכח בגמ'. [אבל ברש"י במשנה מוכח דאפילו נמצא במעיו ג"כ אם הוא גדל ממנו יש לו דין היוצא מטמא אסור] ואח"כ תירצו דדג טהור אפילו אם יקרה שיצא כבר מהטמא בכ"ז א"א לאסור מצד היוצא כי דג עייל ודג נפיק בלי תוספת מהטמא משא"כ במי רגלים של גמלים מתערב בו לחלוחית הגמל.

ובתבו דאל תביא ראייה מהתורת כהנים לאסור דג טהור שיצא כבר מהטמא (היפך מש"כ תוס' לפני זה) כי בתו"כ התיר דג טהור שנמצא בטמא ואסר דג טמא שנמצא בטהור, ושאל התו"כ למה בבהמה זה הפוך דהנמצא בטמא אסור והנמצא בטהור שרא, ותירץ כי הדג שנמצא בתוכו אינו גידוליו אלא מעלמא ולכן תלוי מהו בעצמו טהור או טמא, משא"כ בבהמה שגדל ממנו ויש דין היוצא לכן תלוי באיזה בהמה הוא נמצא בטמא או בטהור. ולכא' מוכח דדג טהור "שיצא" מטמא אסור כי התו"כ מצאנו רק שהתיר דג טהור הנמצא במעי דג טמא, דחו תוס' דהתו"כ שנקט הנמצא במעיו זהו רק בגלל טמא הנמצא במעי הטהור אסור, כי שם אם כבר יצא ממעיו מותר כי נתעכל כבר והוה פירשא, אבל טהור אפילו

יצא כבר ממעי הטמא שרא, דאין בו דין היוצא כי דג עייל דג נפיק. [וצ"ע דבתוס' הקודם היה להם ב' תירוצים אם עיכול מהני אף להתיר איסור, והכא נקטו בפשיטות לפי גירסת שטמ"ק וצ"ק וחק נתן עפ"י הרא"ש בלי ספק דטמא שיצא מהטהור שרא, ובאמת בלשון תוס' שלפנינו נראה דנסתפקו בזה, וא"ש כי יש ב' תירוצים.]

דף ח' ע"א

תוד"ה תרנגולת כ"א יום וכו'. פירש הקונטרס שלזו זה קולדרא שגדלים בו "אגוזים" קטנים, וריב"א פירש שקדים שקורים אמנדלייד, דבטנים ושקדים מתרגם בתרגום ירושלמי לוזים. [אני לא מצאתי על כך פסוק תרגום ירושלמי רק תרגום יונתן בן עוזיאל, ומתרגם לוזים]

כוונת ריב"א דלוזים הם שקדים כי בתרגום מתרגם על שקדים לוזים. וכן על מקל "שקד" מתרגם חוטרא דלוזא. [לא מצאתי כן בתרגום] אלמא לזו זהו שקד.

ותוס' מביא אח"כ י"מ [שזה ראשי תיבות יש מדרש] דהקב"ה אמר לירמיה מה אתה רואה, ואומר מקל שקד אני רואה והקב"ה אמר לו היטבת לראות כי שוקד אני על דברי לעשותו, דהשקד ממתי שחנט עד גמר פירותיו זה כ"א יום, אף מ"ז בתמוז עד ט' באב זה כ"א יום, ולא ביאר תוס' מה רצו להביא מהך מדרש. ויש לפרש כי בגמ' הכא כתוב דלזו מזמן חנטה עד שמוציא פירותיו זה כ"א, יום, ובמדרש כתוב דהשקד מזמן חנטה עד הוצאת הפרי זה כ"א יום אלמא לזו היינו שקד.

אח"כ הביאו תוס' הפסוק וינאץ השקד, והפסוק ויגמול שקדים, דשם בתרגום אונקלוס מתרגם שגדין אלמא אינו לזו וקשה על ריב"א, תירצו תוס' דבמדרש [בתוס' שלנו כתוב ויקרא רבה אבל ברש"ש מגיה קהלת רבה י"ב ה'] כתוב וינאץ השקד זה לזו של שדרה שממנה עתידים מתים להחיות לעתיד לבוא, וגם על הפסוק ויגמול שקדים מתרגם בתרגום יונתן בן עוזיאל ועבד לוזין אלמא זה כפירוש ריב"א, כן נראה בביאור דברי התוס' אלא שלשונם מקוצר מאד.

תוד"ה באילן תות וכו', ומיהו תותים הגדלים באילן מברכין בורא פרי העץ אבל לא אתותי שדה. הוקשה לי א"כ למה בתחילה כתבו תוס' דאע"פ שכתוב וכנגדן באילן תות מ"מ אין מזה ראייה שיברכו בורא פרי העץ [על תותים]

הגדלים בשדה כן נראה בכוונת תוס' דיתכן דקוראים לו עץ ואעפ"כ אין מברכים עליו בורא פרי העץ, למה לא תירצו בפשיטות דהכא קאי על תותים הגדלים באילן. ויש לתרץ דתוס' לקושטא דמילתא אמרי דאפילו נימא דקאי על תותים הגדלים בשדה ג"כ אין מכאן ראייה לברך עליו בורא פרי העץ כמו שהוכיחו מחטה, ובשיטה מקובצת שינה הגירסא בתוס' ולפי"ז לק"מ מה שהקשיתי.

תוד"ה ברדלס. הסבר דבריהם, דרש"י פירש הכא על ברדלס שזה אפא, ובסנהדרין פירש שזה פוטוש, ותוס' ס"ל דאה"נ דבגמ' ב"ק שמוזכר ברדלס שם זה אפא כמו שפירשה הגמ' שם (בדף ט"ז ע"א) אבל הכא זה פוטוש, כי בגמ' ב"ק (דף ט"ז) מבואר דצבוע זה אפא ועל הפסוק גיא הצבועים מתרגם מישר אפעיא אלמא אפא זה אפעיא, ואי נימא דברדלס דהכא זה אפא, קשה ע"ז כי בגמ' הכא כתוב דעיבור של ברדלס זה ג' שנים, ואח"כ כתוב דאפעה מוליד לשבעים שנה, אלמא ברדלס דהכא אינו אפא אלא זה פוטוש ויש ב' מיני ברדלס. [וליישב דברי רש"י י"ל דרש"י בעצמו הרגיש בהך קושי ופירש דאפעה מתעבר אחר שבעים שנה (לא שעיבורו שבעים שנה) ולפי"ז יתכן דזמן עיבורו זה ג' שנה כמו שכתוב בברדלס, ולפי"ז אפשר לפרש דברדלס דהכא זה אפא כמ"ש בגמ' ב"ק. ולפי"ז מיושב עוד קושיא על רש"י דבגמ' כתוב אפעה לשבעים שנה וכנגדו באילן חרוב, חרוב זה משעת נטיעתו עד שעת גמר פירותיו שבעים שנה וימי עיבורו שלש שנים, ורש"י פירש אפעה מתעבר אחר שבעים שנה משנולד, ולכא' צ"ע למה לא פירש כפשוטו דאפעה עיבורו שבעים שנה כמו שתוס' הבין, ולהנ"ל א"ש דהוכרח לפרש כן, כי בגמ' כתוב דעיבור ברדלס זה ג"ש וס"ל לרש"י דהיינו אפא ואפעה.]

תוד"ה הקוף והקיפוף. כתבו דקיפוף מין חיה, כי הכא מנוהו ביחד עם פיל, והגמ' בברכות אמרה כל החיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף [כ"ה לפי גירסת הצ"ק], אלמא פיל הוא חיה.

אח"כ הביאו מש"כ בגמ' נדה דף כ"ג על ר"מ דס"ל במפלת מין עוף צריכה לנהוג ימי טומאה, דלא אמר ר"מ אלא בקריא וקיפופא הואיל ועיניהם הולכים לפנייהם כמו אדם, נמצא דיש קיפוף שהוא עוף, וזהו ינשוף המוזכר בתורה אצל העופות והתרגום תירגם שם קיפוף.

אח"כ הביאו דיש עוד קיפוף שהוא מין עוף והוא תנשמת המוזכר בעופות, כי הגמ' בחולין (ס"ג ע"א) אמרה, תנשמת, באות שבעופות היינו העוף שצועק

בלילה, והגמ' אמרה אח"כ באות שבעופות קיפוף, היינו מי הוא העוף הצועק בלילה זה קיפוף, וא"כ יוצא דתנשמת שהוא באות שבעופות הוא קיפוף, (נמצא דיש ב' עופות שקורים להם קיפוף והם ינשוף ותנשמת, וא"א לומר דינשוף ותנשמת שניהם עוף אחד כי התורה מנאה אותם כשנים) אך תוס' שואל ע"ז דהגמ' אומרת מי הוא העוף הצועק בלילה זהו קיפוף, ואחרי שיש ב' סוגי קיפוף א"כ יוצא דהגמ' לא אמרה לי דבר ברור מי הוא הצועק בלילה תנשמת או ינשוף.

אבל תוס' הביאו דיש גירסא באות שבעופות קיפוד, ולפי"ז מובן דיש רק מין עוף אחד שקורים לו קיפוד, וכשהגמ' אומרת דבאות שבעופות הוא קיפוד ידעין במי המדובר, ואם נגרוס כן נמצא דיש בעופות רק סוג אחד של קיפוף, ולכו"ע יש קיפוף שהוא מין חיה.

תוד"ה בנות. הביאו פירוש הירושלמי על המשנה שכתוב שבנות שוח שביעית שלהן בשניה, והסביר הירושלמי דעץ בנות שוח כל שנה הוא חונט פירות, והפרי שחנט יהיה מוכן בסוף ג' שנים, (נמצא דהוא מוציא פירות כל שנה) (ולכן שביעית שלו בשנה ב' כי חנט בשמיטה ועוד ב' שנים אח"כ יהיה מוכן לכן אז נוהג בו שמיטה), ולא כפירוש ר"ח (הובא בתוס' ב"ב דף ל"ז ע"א) שעץ בנות שוח מוציא פירות רק פעם בג"ש. (צ"ע איך יפרש הירושלמי הגמ' בב"ב דף ל"ז שעליו דיבר ר"ח).

[והוקשה לתוס' דהכא כתוב דבנות שוח זה פעם בג' שנים ובהמשך הגמ' כתוב דעיבור הנחש ז' שנים וי"א דכנגדו באילן זה מוכססים ובנות שוח, אלמא בנות שוח לז' שנים. אז רש"י גרס רק מוכססין, ולפי"ז מתורץ, כן הגיה הצ"ק בדברי התוס', וכן נראה בתוס' כתב יד המובא בשטמ"ק בהרחבה שתוס' נתבסס על דברי רש"י כפי שיבואר בעזה"י בהמשך. ותוס' תירצו דגרסין מוכססים בנות שוח וזה דבר אחד ואינו בנות שוח והוא גודל בז' שנים. ולכא' צ"ע מה הקשר של הך קטע למש"כ תוס' לפני זה בשם הירושלמי. ובאמת הצ"ק הגיה לעשות א"ז ד"ה חדש, אבל צל"ע עליו דא"כ איך מתקשרים דברי תוס' בהמשך אח"כ. לכן נראה עפ"י השטמ"ק שהביא תוס' כתב יד, דאילולי דברי הירושלמי היה אפשר לתרץ דכן גורסים מוכססין ובנות שוח ולא קשה ממה שכתוב בגמ' לפני זה דבנות שוח לוקח ג"ש והכא כתוב ז' שנים, כי יתכן דג"ש זה מהחנטה עד גמר הפרי, אבל מההתחלה (כלומר מאחר שקצרו הפרי) עד שיהיה פרי חדש זה ז' שנים, אבל לפי מש"כ הירושלמי דכל שנה זה חונט פרי א"א לתרץ כן ולכן

צריך לתרץ או כרש"י או שגורסין בלי 'ו' מוכססין בנות שוח. כתבתי עפ"י שטמ"ק בתוספת עצמית בעזה"י.]

אח"כ הקשו תוס' ב' קושיות א' דבמשנה בדמאי משמע דבנות שוח אינם פירות חשובים (כי לא נחשדו עמי הארץ עליהם) ב' דבגמ' ע"ז דף י"ד כתוב דבנות שוח הם תאנים לבנות, ואילו בגמ' נדרים משמע להיפך בב' הענינים, א' דהם חשובים ב' דאינם תאנים לבנות, כי שם מיירי בנודר מן הכלכלה ואח"כ אומר אילו הייתי יודע שבנות שבע בתוכה הייתי אומר תאנים לבנות ושחורות אסורות בנות שבע מותרות, אלמא בנות שבע הם חשובים ואינם לבנות, [ותוס' בע"ז הוסיף ביאור דאל תתרץ דבנות שבע ובנות שוח ב' מינים הם, דהרי בנות שבע הם בנות שוח כדאיתא בבראשית רבה תאנים שאכל אדם הראשון איכא דקרו להו בנות שוח לפי שגרמו שוח לאדם ואיכא דקרו להו בנות שבע שגרמו שבע ימי אבילות לאדם וכתב המהרש"א דתוס' אצלינו סמכו עצמם על המדרש רבה] ותירצו תוס' דבנות שוח ובנות שבע הם שני מיני תאנים בנות שבע הם מעולים ואותם אכל אדם הראשון ונקראו בנות ז' כי גרמו ז' ימי אבילות, ובנות שוח הם גרועים, ונקראים שוח כי גרמו שוחה לאדם ואע"פ שאדה"ר לא אכל אותם תולים הקלקלה במקולקל ולפי"ז מיושב דהמשנה בדמאי וכן הגמ' בע"ז דף י"ד שכתוב שבתחילה לא נהגו שביעית במוכססין ובנות שוח, ואח"כ הוסיפום, מיירי בבנות שוח שאינם חשובים והגמ' בנדרים מיירי בבנות שבע שהם חשובים.

ועל קושיא הב' לא יישבו למה בגמ' ע"ז משמע דבנות שוח לבנות ובגמ' נדרים משמע דאינם לבנות, אבל בתוס' בע"ז יישב דודאי בנות שוח הם לבנות (כמ"ש הגמ' בע"ז) אולם בנות שבע לא הוו לא שחורות ולא לבנות ותאנים רגילות הם תאנים לבנות או תאנים שחורות כן ביארו מהרש"א ומהר"ם בגמ' ע"ז, וג' מיני תאנים יש, א' סתם תאנים, והם או שחורות או לבנות, ב' בנות שוח, והם לבנות, ג' בנות ז', והם לא לבנות ולא שחורות.

[**לכא'** קשה א' למה הוכיחו תוס' בתחילה שבנות שוח אינם חשובים רק מהמשנה בדמאי, ולא הוכיחו מהגמ' בע"ז שהביאו בהמשך הוסיפו עליהן מוכססין ובנות שוח, ויש לתרץ כי שם זה ברייתא, ועדיף לתוס' להוכיח מהמשנה בדמאי, ב' לכא' קשה דתוס' בהמשך כתבו דמוכח מהגמ' בע"ז שכתוב הוסיפו עליהן מוכססין ובנות שוח אלמא אין בנות שוח פירות חשובים, וצ"ע דתוס' כתבו לפני זה דגורסים בלי 'ו' וזה דבר אחד מוכססין בנות שוח, וא"כ יתכן דבנות שוח הם פירות חשובים, ויש לתרץ דתוס' כיוונו לפירש"י דלא גרס מוכססין בנות

יד דף ח' ע"א גד לא

שוח, ולפי"ז אפשר ליישב גם הקושיא הראשונה שהקשיתי דודאי עדיף להביא מדמאי, כי מהגמ' בע"ז אין ראייה לפי הגירסא מוכססין בנות שוח, ג' אחרי שתוס' כתבו דאדה"ר לא אכל מבנות שוח, רק מבנות שבע, איך זה מסתדר עם הבראשית רבה שכתוב דמה "שאכל" אדה"ר איכא דקרו ליה בנות שוח וקשה הרי אדה"ר אכל רק בנות שבע, ובדוחק צ"ל דהבראשית רבה לא נתכוין שבאמת אכלן רק האנשים קורים לבנות שוח כן בגלל שתולין הקלקלה במקולקל.]

תוד"ה ומאי ניהו וכו' י"ל מנין זה מכוון טפי דהוה שנים. בצאן קדשים הגיה דהוי אחת לשבע, והיינו דהתורה קיללה את הבהמה גסה ז"פ יותר מחיה, משא"כ אי אמרינן חמור מכלב יוצא דנתקלל יותר מז"פ ואינו מספר עגול אלא ז"פ ועוד יותר מחיה, ולפי גירסתינו לכא' כוונתם דכשנחשבין כמה החמור יותר מקולל מהכלב זה יותר מז"פ, וכשנחשוב יותר מז"פ עיבור החמור לא יצא שנה עגולה (ויצא יותר מז' שנים) אך צ"ע מהו הענין שיהיה שנה עגולה וה' יאיר עיניי.

דף ח' ע"ב

תוד"ה אחד לשלש ומאי ניהו עז מחתול "הכא" ניהא טפי למינקט עז מכלב וכו'. כוונתם דלעיל בעמוד א' כשחישבו דהחמור שהוא מין בהמה טמאה נתקלל ז"פ יותר מחתול שם לא נוח לחשב כמה החמור נתקלל יותר מכלב כמ"ש תוס' בעמוד א', אבל הכא היה יותר נוח לחשב כמה עז נתקלל יותר מכלב, כי אז החשבון יותר מכוון ממה שעז נתקלל מחתול.

דף ט' ע"א

תוד"ה בי בליעי וכו' וקשה דבסמוך וכו' והיאך יורדים לתהום, ואי הוה מפרש גומא או חריץ ניהא. נראה כוונתם דלפירש"י שהמים מביאים אותם לתהום אז כשריב"ח מילא בכלי אין המים מביאים הניתן בהם לתהום כי הם בכלי, אבל אי נפרש שנתנם בגומא או חריץ ניהא דדרכם חזר לתהום.

אח"כ אמרו תוס' ויתכן בי בליעי שם מקום, ולפי"ז מובן כי המים שבאותו המקום היה להם תכונה לבלוע כל המים שניתן בהם, וא"כ לא איכפת לן אי שדא המים בכלי או לא.

ותוס' הוסיפו מדאמר וכו' ועיין מהרש"א דכן היה גירסתם בגמ', וכן הוא בעין יעקב דהך מקום היה שם ג' צלמים, צלם אחד ידו על ראשו, ואחד ידו על לבו ואחרון שבהם מראה עם ידו לאחוריו, אלמא מדובר במקום שהמים יש לו סגולה לבלוע המים שנותנים עליו ולא מיירי במי אוקינוס.

תוד"ה אמר רב מין במינו אינו חוצץ, תימה בפרק בחמה המקשה בעי כרכתו אחותו והוציאתו מהו. היינו דשם הספק כשיצא אחותו ביחד עמו והקיפה אותו מסביב, והוקשה לתוס' מהו הספק הרי מין במינו אינו חוצץ, ותירצו תירוצ' א' דהכא מקצת פנוי, נראה כוונתם דשם הקיפתו כולו מסביב שם לא אמרינן מין במינו אין חוצץ משא"כ הכא דמצד אחד הוא נוגע בדופן הרחם לכן מין במינו אין חוצץ. [ואולי ההסבר הוא דמין במינו אינו חוצץ זה כדוגמת רובו שאין מקפיד שאין חוצץ מדאורייתא אבל כולו זה חוצץ אע"פ שאין מקפיד כמבואר ביבמות דף ע"ח: וצ"ע.]

[ותוס' הקשו למה לפי אביי אליבא דרבי יוסי הגלילי בחמור שילד ב' בכורים כאחד רק אחד קדוש, שאף אחד מהן לא יקדוש מצד כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, והוקשה לי למה לא קשה לפי רב ירמיה אליבא דריה"ג למה שניהם קדושים הרי כל שאינו וכו', וכן למה ל"ק על כולם למה בבכור בהמה טהורה לריה"ג שניהם קדושים, התירוצ' ע"ז דשם התורה ריבתה "הזכרים", משא"כ לפי אביי אליבא דריה"ג אין פסוק בחמור שאחד מהן יקדוש].

בסוף התוס' הוקשה להו דהגמ' בע"ב רצתה להוכיח דמקצת רחם מקדיש דאי כולו מקדיש, אז אם אפשר לצמצם קשה מאד, ואפילו נימא א"א לצמצם עדיין קשה קצת דיש חציצה, והוקשה לתוס' למה אם אפשר לצמצם קשה מאד (בלי קושיית חציצה) לכא' כי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בב"א אינו וא"כ קשה "דאפילו אחד מהן לא יקדוש", וכך זה דומה לקושיית הגמ' שיהיה חציצה והיינו דאף אחד מהן לא יקדוש. והוקשה לתוס' דכבר אמרו דבקדושה הבאה מאליה לא אמרינן כל שאינו וכו', לכן למדו פשט אחרת בגמ' דאילו היה אפשר לצמצם "היה קשה דיקדשו שניהם" וע"ז אמרה הגמ' דאפילו א"א לצמצם וא"כ ל"ק דיקדשו שניהם מ"מ קשה דאפילו אחד לא יקדש מצד חציצה, ונראה מדברי רש"י בעמוד ב' שרמז לזה.

תוד"ה זכר ונקבה מפריש מלה לעצמו. הקשו תוס' לפי מה שכתבו בתוס' הקודם דאילו יצאה נקבה עם הזכר "ביחד" הוה חציצה ואין הזכר קדוש,

וכ"כ במשנה לקמן זכר ונקבה אין לכהן כלום ושם קאי איצאו ב' ראשיהן כאחת. וא"כ קשה למה בזכר ונקיבה שזה ספק מי יצא קודם מפריש טלה והוא לעצמו, לא יצטרך להפריש כלום כי אם יצאו שניהם יחד אין קדוש הזכר ואף אם לא יצאו ביחד מ"מ יש צד דמחצה נקיבות נולדות קודם, וא"כ סמוך מיעוט דבכת אחת למחצה דנקיבות נולדות תחילה והוה רובא ולא יקדש אפילו הזכר דהצד שהזכר קודם הוה מיעוט. [ונראה דקושייתם רק לפי רבי יוסי הגלילי (כי דין המשנה קאי אף לפי רבי יוסי הגלילי), אבל לרבנן דא"א לצמצם וא"כ לא יוצאים ביחד, והוה מחצה על מחצה, לא הוקשה להו דלא יקדש הזכר.]

[ור' אשר ירבלום הקשה דלכא' קושיית תוס' לא אתא רק לפי אביי, כי לפי רבי ירמיה התנא של המשנה לא ס"ל כריה"ג, ורצה לתרץ דבאמת תוס' הקשו רק לפי אביי וסמכו ע"ז שבתוס' הקודם הזכירו הקושיא לפי אביי, ואולי יש לתרץ קושייתו דתוס' לא רצו לומר לפי רבי ירמיה דכל המשנה אתא לא כריה"ג, כי רבי ירמיה דיבר רק על הדין הראשון של המשנה.]

תנוד"ה שתי חמוריו. הוקשה להו על הכתוב במשנה בדף מ"ח: בב' נשים שלא בכרו וילדו שני זכרים דנותן י' סלעים לכהן דפשיטא, בשלמא מש"כ אצלינו שתי חמוריו שלא ביכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן קמ"ל דאין פודה וחוזר ופודה כל זמן שלא ניתן ליד כהן, ובשלמא מש"כ במשנה בדף י"ח: שתי רחיליו שלא ביכרו וילדו שני זכרים שניהם לכהן קמ"ל דלא נימא אחת טינפה ונימוח הולד והשניה ילדה ב' זכרים ויתנו רק אחד לכהן דמכח ספק נעמיד הממון ביד בעלים, אבל בדף מ"ח: דמיירי באשה שיודעת שילדה א"א לתרץ כן וא"כ זה פשיטא, ותירצו א' אגב דתנייה הכא תנייה נמי התם, ב' דניחא ליה לפרש כל גווני אע"פ שזה פשיטא, והוכיחו כן ממתני' (אם ילדו) זכר ונקיבה [הזכר לכהן כן גירסת הצ"ק] והוכיחו כן ממש"כ במשנה בדף י"ח: [ולפי גירסת החק נתן נותן טלה אחד לכהן] והוכיחו כן ממש"כ "הכא" במשנה.

[והנה בשלמא לפי גירסת הצ"ק מובן הראייה כי א"א לומר דמש"כ המשנה בדף י"ח בשתי רחיליו שלא ביכרו וילדה זכר ונקיבה דנותן הזכר לכהן בא להשמיענו שלא נימא דאחת טינפה והשניה ילדה נקיבה תחילה ואח"כ זכר ולא יצטרך לתת לכהן את הזכר, דזה כבר אשמעינן במש"כ בדף י"ח כשב' רחיליו ילדו ב' זכרים דנותן שניהם לכהן (כמ"ש תוס' לפני זה) אבל אי קאי על המשנה הכא דמיירי בב' חמוריו שלא ביכרו וילדו זכר ונקיבה דנותן טלה אחד לכהן,

קשה איזה הוכחה יש מכאן, הרי אפשר לומר דאתא לאשמעינן דלא נימא שנימוח הולד של אחת החמורות, והשניה ילדה נקיבה תחילה ואח"כ זכר ולא יצטרך לתת כלום לכהן, וזה לא שמעינן מהרישא דמשנתינו בילדה ב' זכרים כי ברישא אשמעינן דאין פודה וחוזר ופודה כשלא הגיע לכהן, כן הקשה המהרש"א וכתב ויש ליישב, ובחק נתן כתב דהראייה של תוס' ממש"כ הכא במשנה מיד אח"כ בב' חמוריו שלא ביכרו וילדו ב' זכרים ונקיבה דנותן טלה אחד לכהן, והכא א"א לומר דאשמעינן דלא חיישינן לטינוף כי זה כבר למדנו ממש"כ הכא דכשילדו זכר ונקיבה נותן טלה לכהן אבל דבריו צ"ע כי תוס' כתבו זכר ונקיבה ולדבריו היה צריך להיות כתוב בתוס' ב' זכרים ונקיבה ואולי הוא מגיה בתוס' ב' זכרים ונקיבה, ויותר נראה כגירסת הצ"ק בפרט שברא"ש המובא בשטמ"ק מוכח כן, ורא"י רצה לתרץ לפי גירסת החק נתן ותוס' הוכיחו מילדו זכר ונקיבה דלא צריך כי מהסיפא שכתוב ב' חמוריו שלא ביכרו וילדו ב' זכרים ונקיבה נותן טלה אחד לכהן ילפינן דלא אמרינן אחת טינפה, וגם שמעינן חידוש דאין נותן ב' טלאים לכהן מחשש שכל חמורה ילדה זכר והזכר היה תחילה, ולפי"ז ל"ק מה שהקשיתי על החק נתן.]

תור"ה שני זכרים. קאי על מש"כ במשנה בב' חמוריו שלא ביכרו וילדו שני זכרים ונקיבה דנותן טלה אחד לכהן, כתבו תוס' לכא' מפריש ג"כ טלה אחד והוא לעצמו דהרי יש כאן ספק שמא שניהם קדושים. וכתבו וכן מוכח לקמן (פרק שני ד"ח:) גבי שני זכרים ונקיבה דקתני אחד לו ואחד לכהן, משום דקדושת בכור חלה על שניהם, ולכא' אין מובן מה הוכיחו מדף י"ח ואולי י"ל דנתכוונו דכמו ששם פשיטא שאף הנשאר אצלו קדוש מספק כמש"כ שם בהמשך והשני ירעה עד שיסתאב א"כ גם מש"כ אצלינו דנותן טלה אחד לכהן לא כיוונו לומר דאין על השני קדושה, וא"כ שיש עליו קדושה מפריש טלה והוא לעצמו ומש"כ משום דקדושת בכור חלה על שניהם, כוונתם להסביר למה צריך להפריש טלה והוא לעצמו, וכן בדף י"ח השני קדוש וירעה עד שיסתאב בגלל שקדושת בכור חלה על שניהם כי שניהם ספק, כן ראיתי בחק נתן והדברים נפלאים.

[ובמהרש"א הקשה אם יתכן שהתנא במשנה לא כתב שצריך להפריש טלה והוא לעצמו, ואעפ"כ צריך להפריש, א"כ לא מובן מש"כ בתוס' השני של העמוד שהראייה שהמשנה דלא כריה"ג זה בגלל שאם זה כריה"ג היה צריך להיות כתוב במשנה שיפריש טלה והוא לעצמו. וזה צ"ע דתוס' כתבו הכא דיתכן דחייב להפריש טלה אע"פ שהתנא לא כתב שחייב, ותירץ דתוס' לעיל דיברו בתחילת

יד דף ט' ע"א גד לה

המשנה שעדיין לא הזכיר שצריך להפריש טלה והוא לעצמו, וא"כ היה התנא צריך לפרש, משא"כ מה שכתבו תוס' הכא זה אחרי שהתנא הזכיר כבר מפריש טלה לכן התנא א"צ לפרש כן בכל מקום.]

תוד"ה ותנן. כתבו משמע הכא דהמקדש במעשר שני לפי רבי יהודה אפילו בגבולין מקודשת, כי הרי הכא כתוב רבי יהודה אומר במזיד קידש, והסבירה הגמ' כי אשה יודעת שאין מע"ש מתחלל על ידה ועולה ואוכלתו בירושלים אלמא אינה בירושלים, נמצא דלר"י אף בגבולין זה ממונו, וקשה מהגמ' בסנהדרין דכתוב דלכו"ע עיסת מע"ש בגבולין פטור מן החלה אלמא אי"ז ממונו, ותירצו דזה כן ממונו אבל עריסותיכם לא קרינא ביה כי אסור לו לאכלו, ומהאי טעמא מעשר שני הנמצא בעיר הנדחת אין נשרף עמה אע"פ שזה ממונו מ"מ אי"ז שללה, ומה"ט החוסם פרה שדשה במעשר חוץ לחומה לא לקי לא בגלל שאי"ז ממונו דבאמת זה כן ממונו ואעפ"כ לא לקי כי כתוב לא תחסום שור "בדישו" והיינו הראוי לו משא"כ מעשר שני חוץ לחומה אינו ראוי, ותוס' הוסיפו כדמעטינן הקדש "במעילה" [כן גרס רעק"א] והיינו שהגמ' במעילה (דף י"ג ע"א) אמרה דהדש עם פרה בהקדש לא יתן לה לאכול מההקדש כי אי"ז דישו הראוי לו. [ולכא' קשה איזה דמיון יש לגמ' מעילה דשם זה הקדש ולכן צריך לחסום כי אין זה שלו, ופה אנחנו מדברים במעשר שני שזה שלו ואעפ"כ חוסם בגלל דישו הראוי לו ולא שאין ראוי לו. ואולי יש ליישב דבפסוק כתוב לא תחסום שור בדישו, וקאי על השור שלא יחסמוהו כשדש ולא שייך למעט דישו של הקדש כי ההקדש לא דש רק השור, ומזה שרואים שאעפ"כ חוסם היינו טעמא כי דישו הכוונה הראוי לו ולא כשדש בהקדש שאין ראוי לו. וקשה ע"ז דלשון הגמ' במעילה זה ולא דישו של הקדש וצ"ע.]

תוד"ה מבל האוכל וכו'. הצ"ק וחק נתן ושפת אמת הסבירו בכוונת תירוצם כמ"ש תוס' במנחות (דף ק"א:): דכשמוזכר אוכל המשמעות דצריך היתר אכילה לישראל, ולכן בכיסוי הדם אם אין ראוי לאכילה לישראל הוא פטור מכיסוי, אבל לגבי טומאת אוכלין כתוב ריבוי "מכל" האוכל, שזה מרבה אף האסורים באכילה לישראל, וכשאח"כ הוסיפה התורה וכתבה אשר יאכל ע"כ זה בא למעט באופן שאין יכול להאכילו לנכרי כי זה אסור בהנאה, דא"א לומר דדוקא המותר באכילה לישראל כי הרי התורה ריבתה אף האסור באכילה לישראל (ז"א דצריך אשר יאכל לפחות לגוי).

דף י' ע"א

תוד"ה מה לחלן. הביאו דבגמ' בפסחים דריש איסי בן יהודה מהך פסוק איסור אכילה, ומק"ו דאם בערלה שלא נעבד בו עבירה אסור בהנאה בב"ח שנעבד בו עבירה ודאי אסור בהנאה. והקשו במה פליגי ר"ש בן יהודה בשם ר"ש דלא אסור בהנאה עם איסי, ובתחילה ר"ל דאיסי סבר היות דאפשר לקיים הפסוק והק"ו מקיימין שניהם, אבל הקשו ע"ז דאשכחן בכמה מקומות דהפסוק מפקיע מק"ו. ותירצו דאה"נ פשטות הפסוק דאנשי קודש מיירי בבשר טריפה כי כתוב לכלב תשליכון אותו, אולם דרשינן נמי מהך פסוק על קדשים שיצאו חוץ ממחיצתן והם אסורים בהנאה. ואיסי סבר דהק"ו גילה לנו דהגז"ש של בב"ח לאנשי קודש אתא ללמוד מקדשים דאסור בהנאה, ור"ש בן יהודה בשם ר"ש לא ס"ל הק"ו, ולכן לומד מפשטות הפסוק דמיירי בטריפה דמותר בהנאה.

אח"כ הקשו תוס', והצ"ק וחק נתן משנים גירסת התוס' שלנו עפ"י הדפוסים ישנים וקושיית התוס' זה למה לפי ר"ש בב"ח מותר בהנאה למה לא ילמד בב"ח שכתוב בו כי עם קדוש אתה מהפסוק כל בקודש באש תשרופו, ויהיה אסור בהנאה [וקשה לי הרי גזירה שוה מקובל ממה שביני וא"כ מה קשה, הוא לא קיבל הך גז"ש, ויש לתרץ דכשקיבל הגז"ש לא איתפרש מאיזה קודש ילמד הגז"ש וזה שאל תוס' אולי ילמד מהפסוק כל בקודש] ותירצו תוס' א' עם קודש ואנשי קודש ענין אחד הוא ולכן עדיף לדרוש ממנו, ב' דנין חולין מחולין ואין דנים חולין מקדשים. [אבל לפי מהרש"א וכ"ה לפי גירסת התוס' שלפנינו הקושיא על איסי בן יהודה שאוסר בהנאה מק"ו למה לא יליף מהפסוק כל בקודש הרי גם משם אפשר ללמוד איסור הנאה, והכי עדיף דילמד הכל מגז"ש אחד, משא"כ עכשיו הק"ו מלמדיהו איזה גז"ש לעשות, והוקשה לי ע"ז דא"כ לא מובן תירוץ ב' דתוס' שכתבו דדנין חולין מחולין ולא חולין מקדשים, וזה צ"ע הרי תוס' כתבו דאיסי בן יהודה לומד מהקדשים שמיירי בו הפסוק אח"כ ראיתי שקדמני בספר מים קדושים].

תוד"ה נבלת בהמה שמתה וכו' ואע"ג דרב פפא וכו' מ"מ מסתבר וכו'. כוונת תוס' דבתחילה סבר רבי עקיבא דמהני הכשר השחיטה אף בכפרים שעדיין לא חשב עליה לאכילה, ורבי יהודה הוכיח לו דלא מהני הכשר קודם למחשבה, ורבי עקיבא חזר בו וס"ל כרבי יהודה דלא מהני, ומ"מ ר"פ מעמיד שם מחלוקת תנאים במחלוקת רבי יהודה ור"ע אי מהני הכשר קודם למחשבה, וא"כ אולי

יד דף י' ע"א גד לו

הסתמא דמשנה דטהרות יהיה כפי שסבר ר"ע בתחילה, ע"ז כתבו דמסתבר דסתמא דטהרות אזיל לפי מסקנת ר"ע שחזר בו.

תוד"ה ונבלת עוף טהור בכפרים. פירשו בדרך אחר מרש"י, והיינו דבכפרים שאין הרבה אוכלין אין אוכלין כל דבר רק מידי מעליא, והסיבה שנטו מפירש"י יתכן דקשיא להו על פירושו כי כשיזדמן חלב ונבלת עוף טהור בכפרים וכי בשביל שעניים הם לא יאכלום, הם אין הולכים לקנות, אבל כשיזדמן להם אולי יאכלום וא"כ למה לא יחשב לדידהו אוכל, משא"כ לפי תוס' לא אכלי להו כי זילי להו הך אוכל.

דף י' ע"ב

תוד"ה שהשוחט עורב. נחלקו עם רש"י אם נחר עורב אם דמו מכשיר לעלמא רש"י ס"ל שכן כי כתוב ודם חללים ישתה, והיינו דנחשב משקה, וכן ס"ל בחולין דף ל"ה: ותוס' ס"ל הכא ובחולין דדם חללים דמכשיר מיירי באדם ולא בבהמה.

תוד"ה מאי איריא להתלמד אפילו להתעסק נמי. הוקשה להו אם רבי אליעזר ידבר במתעסק הרי אז הדם לא יכשיר כי זה לא שחיטה, ואינו דומה לנבלת שפן וארנבת דלר"ש א"צ מחשבה והכשר בגלל שיש בהם סימן טהרה אחד, זה אינו, דמה שא"צ בהם הכשר לפי ר"ש זה בגלל שמטמא טומאה חמורה, משא"כ עוף טמא אין מטמא טומאה חמורה ולכן צריך הכשר, וא"כ א"א שרבי אליעזר ידבר במתעסק, ותירצו דאין כוונת הגמ' בקושיא (כנ"ל בכוונתם) שגם הת"ק ידבר במתעסק, אלא הת"ק ידבר בשחטו להתלמד כמ"ש, וישמיע לנו דבלהתלמד זה מכשיר אבל מחשבה בעי, ור"א יוסיף דאפילו להתעסק א"צ בעורב מחשבה כי יש לו סימני טהרה, אולם אח"כ יצטרכו שיבוא עליו מים כדי שיוכשר, ותירצה הגמ' דהיות דהברייתא צריכה לדבר בלהתלמד בגלל נימוס, כבר דיברו כן אף לרבי אליעזר.

דף י"א ע"א

תוד"ה אמר רבא, יש ספרים דגרסי תנינא וקושיא היא. היינו מאי קמ"ל אפילו פטרוזא מתניתין היא, אח"כ ראיתי בספר מים קדושים שביאר כן, ומש"כ

בהמשך אינו כמים קדושים. [ולכא' צ"ע מה קושיית רבא תנינא, וכי רב יוסף לא יענה על השאלה וכמה, ואולי י"ל דשאלת רבא זה על השואל, וכמה, ודוחק]. ולכא' לפי"ז לא נגרוס בגמ' פשיטא, אלא מיד אחר שאלת רבא תנינא גדול וקטן יבוא תירוץ הגמ' מהו דתימא, ולפי גירסתינו דגרסינן אף אנן נמי תנינא גדול וקטן, והגמ' שואלת פשיטא צ"ל דשאלת הגמ' זה למה רבא מביא ראיה מהמשנה דאפשר בפטרוזא בת דנקא הרי כתוב בברייתא כל שהוא וודאי שאפשר בפטרוזא בת דנקא, אבל על רב יוסף שאמר בפטרוזא בת דנקא לא קשה פשיטא, כי הוצרך לומר כן לענות לשואל.

תו"ד ונונב מבית האיש. כתבו תוס' דהך דרשא מובא גם בפרק מרובה, וקשה שזה נלמד מהפסוק רעהו ולא של הקדש, ושם במרובה כתבו תוס' דלא שייך בכלל ללמוד מלשון איש, ותירצו דבאמת נפקא לן מרעהו והגמ' סמכה על רעהו, ומה שהביאו הפסוק מבית האיש כי שם כתוב ענין כפל, אבל באמת לא נלמד משם.

דף י"א ע"ב

תו"ד דגנך. אשתדל בעזה"י לסכם דברי התוס' (לפי סדר דבריהם) הגמ' הקשתה דכתוב הלוקח טבלים ממורחין מן העכו"ם מעשרן והן שלו, ושאלה הגמ' דמרחינהו מאן אילימא עכו"ם דגנך אמר רחמנא ולא דגן עכו"ם, היינו דיש מחלוקת אם כשהעכו"ם מורח התבואה חייב במעשר או פטור, והכא הקשתה הגמ' לפי המ"ד דס"ל פטור.

הקשו תוס' אולי הך מימרא אזלא כמ"ד דס"ל מירוח עכו"ם חייב ומש"כ דגנך בא למעט מירוח הקדש (ובסוף תירצו דהגמ' רצתה שזה יהיה ככו"ע אף למאן דפוטרי מירוח עכו"ם).

ותוס' אומר דהיה מקום לומר דכל המחלוקת במירוח עכו"ם זהו כשמירח תבואת ישראל אבל כשהתבואה שלו ומירחה לכו"ע פטור והכא הבינה הגמ' דמיירי בתבואת עכו"ם ולכן לא תירצו דקאי כמ"ד מירוח עכו"ם חייב (כי הכא שזה תבואת עכו"ם ומירוח עכו"ם לכו"ע פטור).

[ותוס' אומר דאפילו נימא הכי ג"כ לא מובן שאלת הגמ' כי אפשר להעמיד כשגדל ברשות ישראל, שוב אומר תוס' דאילו היינו אומרים דכשגדל אצל העכו"ם

יד דף י"א ע"ב גד לט

והוא מירח פטור לכו"ע כן היה מוכן שאלת הגמ', מכיון שהגמ' הבינה דהכא זה גדל ג"כ אצל הגוי.]

אבל תוס' דחו דאינו כן ומ"ד דס"ל מירוח עכו"ם חייב זהו אפילו בתבואת ומירוח עכו"ם וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ותירצו דניחא לגמ' לאוקמי הך מימרא גם כמ"ד מירוח עכו"ם פוטר.

אח"כ הקשו תוס' דאפילו לפי מה שהגמ' רצתה להעמיד המימרא גם למ"ד מירוח עכו"ם פוטר עדיין קשה כי הסובר מירוח עכו"ם פוטר מ"מ חייב לעשר מדרבנן משום בעלי כיסין פירש"י במנחות דף ס"ז שיש להן קרקעות הרבה וחסים על רוב מעשרות ויקנוהו לעכו"ם וימריחום עכו"ם ומפקע ליה ממעשר, ובסוף נשאר תוס' עם הך קושיא ולא תירצו (אבל בהתחלה ניסו לתרץ ודחו כמו שאביא).

ותוס' ניסו לתרץ דהגמ' הבינה דאם הך מימרא ס"ל מירוח עכו"ם פוטר א"כ על כרחך לא ס"ל גזירה משום בעלי כיסין, כי אם ס"ל הך גזירה א"כ אף הקונה מעכו"ם יחייבוהו "ליתן" משום בעלי כיסין שלא יקנו לעכו"ם וימריחום העכו"ם ויפטרו ממעשר, ופה הרי כתוב דפטור, [ועפ"י סברא זו רצו תוס' לתרץ אף קושיא ראשונה דהגמ' לא רצתה להעמיד כמ"ד מירוח עכו"ם חייב דא"כ למה הן שלו למה א"צ לתתם לכהן, אולם תוס' דחו מיד א"ז דזה אינו טענה דזה שלו מכיון שטוען קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעויי דינא בהדיה] אבל תוס' דחו ואמרו דכמו למ"ד מירוח עכו"ם חייב מדאורייתא הקונה מגוי פטור מכח הסברא קאתינא וכו', ה"נ למ"ד מירוח עכו"ם פטור וחייבוהו מדרבנן משום בעלי כיסין ה"מ בתבואת ישראל שמירחו עכו"ם אבל אם קנהו מעכו"ם שאז יש סברא קאתינא מכח וכו' לא חייבוהו רבנן, (כי כשרבנן חייבוהו למ"ד מירוח עכו"ם פטור לא עשו חומרתם יותר מאשר מ"ד מירוח עכו"ם חייב מדאורייתא, וכמו למ"ד חייב מדאורייתא כשקנה מגוי פטור ה"נ למ"ד מירוח עכו"ם פטור לא חייבוהו רבנן משום בעלי כיסין רק בגוי שמרח תבואת ישראל ולא בגוי שמירח תבואת עצמו ומכר לישראל). וא"כ יתכן דאע"פ דהך מימרא ס"ל מירוח עכו"ם פוטר מ"מ חייב מדרבנן מצד גזירת בעלי כיסין, וא"ש למה הכא צריך לעשר אפילו אם יסבור מירוח עכו"ם פטור, ואעפ"כ אין צריך לתת התרומה לכהן מכח אתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעויי דינא בהדיה, וא"כ חזרה קושיית תוס' על הגמ' דאפילו אם יסבור מירוח עכו"ם פוטר ג"כ א"ש. [ואולי

יש לומר דהגמ' רצתה לומר דהך מימרא יכול לסבור מירוח עכו"ם פוטר ולא ס"ל גזירת בעלי כיסין, ותוס' רק חזרו בהם ממה שתירצו לפני זה דאי ס"ל מירוח עכו"ם פוטר בע"כ לא ס"ל גזירת בעלי כיסין, וזה אמרו תוס' דאינו מוכרח ויתכן דס"ל גזירת בעלי כיסין. אולם יתכן דלא ס"ל הך גזירה והגמ' רצתה להעמיד אפילו לא ס"ל הך גזירה].

ותוס' סיימו דל"ק מה שמשמע בסוף סוגיין דהלוקח תבואת עכו"ם חייב במעשר והכא אמרינן פטור מכח קאתינא, דל"ק הך קושי' כמו שתירצה הגמ' כאן בתרומה גדולה כאן בתרומת מעשר, ולכא' דבריהם צ"ע טובא דהגמ' הקשתה כן, ואולי יש להסביר דבריהם עפ"י תוס' במנחות דס"ז: דלפי מש"כ קודם דמשום בעלי כיסין חייב אף הלוקח מעכו"ם א"כ אפשר ליישב הך סתירה, דמש"כ דלוקח מגוי פטור היינו מדאורייתא ומש"כ דלוקח מגוי חייב היינו מצד גזירת בעלי כיסין, משא"כ לפי מש"כ עכשיו דאין הלוקח מגוי חייב, מצד גזירת בעלי כיסין א"כ קשה ע"ז כתבו תוס' דהגמ' תירצה. כתבתי בדרך אפשר בלי עיון כל הצורך.

תוד"ה דמרחינהו ישראל ברשות עכו"ם וכו'. הקשו על פירש"י דמיירי בישראל אריס של העכו"ם דבמאי איירי אי בחלק הגוי אע"פ שהישראל מירח נחשב מירוח עכו"ם, ובשטמ"ק הוסיף ביאור דכמו מירוח הקדש אין הכוונה דהקדש מירח אלא שמירחו כשהיה ברשות הקדש ה"נ מירוח עכו"ם הכוונה כשהיה ברשות גוי. וכתבו ונראה לפרש מרחינהו ישראל מרשות עכו"ם אחר שלקחן ישראל, נראה כוונתם דהישראל קנה מהעכו"ם ואח"כ מרחם הישראל, ומש"כ מרשות עכו"ם היינו דגדל ברשות עכו"ם.

אך צ"ע מאי קאמר הישראל קאתינא מכח גברא וכו', הרי כשהיה אצל העכו"ם לא נתחייב עדיין כי לא היה מירוח עדיין, ואולי י"ל דבכ"ז טוען הישראל לכהן מהפירות האלו לא היית מקבל תרומה מהגוי לכן אני שבא מכוחו ג"כ א"צ לתת לך.

תוד"ה הרי הן בחזקתן למעשר ולשביעית. כתבו תוס' משמע מכאן דסתם ע"ה חשודין על השביעית, [אע"פ שכתוב הכא הרי הן בחזקתן למעשר ולשביעית וזה מורה דאין חשודין, התשובה היא דלא חיישינן דהחליפו משא"כ אם החליפו היה בעייה, כמו מעשר דודאי ע"ה חשודין על המעשר דבשביל זה תבואתן דמאי והכא לא חשידי להחליף].

תור"ה הא חלפינהו וכו' ואע"ג דשמעינן לר"ש מירוח עכו"ם פוטר מ"מ חייב משום בעלי כיסין. ורש"י פירש דס"ל מירוח עכו"ם חייב, וצ"ע דתוס' הביא דרבי שמעון ס"ל פוטר.

תור"ה טבלים. הקשו דהכא משמע דלקוח חייב במעשר מן התורה (כי כתוב טבלים שאתה לוקח מן העכו"ם אי אתה מפריש תרו"מ אבל טבלים שאתה לוקח מבני ישראל חייבים ותוס' הבין עכשיו דהכוונה שאתה לוקח מן העכו"ם היינו קונה), והקשו מגמ' ב"מ דכתוב תבואת זרעך ולא לוקח. ותירץ ר"ת דהלוקח מהגוי לפני שמרחם עכו"ם חייב מדאורייתא ואם לקחם מהגוי לאחר מירוח פטור מדאורייתא [ואעפ"כ מדרבנן חייב].

אח"כ הקשו מהגמ' עירובין דהגמ' שואלת סתירה בשיטת רבי שמעון דבהלוקח יין מן הכותים משמע דלא ס"ל ברירה ואילו בעירובין ס"ל ברירה ותירצה הגמ' דבדאורייתא (היינו מעשר דהלוקח יין מן הכותים) לא ס"ל ברירה, והוקשה להו הרי כשקנה יין מן הכותים זה כבר אחרי המירוח של עכו"ם וא"כ זה רק מדרבנן (לפיר"ת) ותירצו בדוחק דאה"נ דזה דרבנן אבל שם מדובר לגבי תרומת יין דעיקרו מדאורייתא (דגן תירוש ויצהר).

אח"כ תירצו דאפילו נימא דלא כר"ת ונימא דכל לוקח פטור מדאורייתא, ל"ק מסוגיין דמש"כ הכא טבלים שאתה לוקח מהעכו"ם הכוונה דהלוי קבלם מעשר מהעכו"ם (ולא שקנה מהעכו"ם), ומש"כ בגמרתינו הלוקח טבלים ממורחין מן העכו"ם מעשרן והן שלו, מיירי בלוי שקנה טבלים מהגוי וטוען אם הייתי מקבל מהגוי מעשר א' הייתי מפריש תרומת מעשר ומשאיר אצלי, לכן גם כשקניתי מהגוי אני יפריש התרומת מעשר וישאיר אצלי, ולכאור' למה לא מיפטר משום לקוח, התירוץ דאה"נ דמיפטר מדאורייתא אבל רבנן חייבו לקוח (והכא הן שלו, מכח קאטינא מכח גברא וכו').

ותוס' רצו להביא הוכחה מגמ' מנחות דף ל"א. לר"ת, כי שם כתוב אמר רבי שמעון שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין ובאתי ושאלתי את רבי טרפון ואמר לי לך קח מן השוק (היינו מעם הארץ) ועשר עליו קסבר דאורייתא ברובא בטל ורוב עמי הארץ מעשרין הן והוה ליה כתורם מן הפטור על הפטור. שואלת הגמ' ולימא ליה קח מן העכו"ם, תירצה הגמ' קסבר אין קנין לעכו"ם להפקיע מן המעשר והוה ליה מן החיוב על הפטור, את"ד הגמ' לפי לישנא א' שם בגמ'.

ודייקו תוס' מה בכך דס"ל דאין קנין לעכו"ם להפקיע ממעשר, הא אעפ"כ הוה דרבנן מצד לקוח דפטור מדאורייתא, אע"כ מוכח כר"ת דלקוח לפני מירוח חייב דאורייתא.

ותוס' דחו הך ראייה דיתכן דגם לקוח לפני המירוח פטור מדאורייתא, ומה דקרו ליה חיוב כי חיובו יותר גדול מאשר טבל המעורב בחולין (לא ידעתי למה חיובו יותר גדול) (ותוס' הוכיחו דכשחיובו יותר גדול מחבירו אע"פ ששניהם חייבים קורים לו מן החיוב על הפטור מלישנא ב' דגמ' דאמר לו לך קח מהעכו"ם כי ס"ל יש קנין לעכו"ם להפקיע ממעשר והקשתה הגמ' דלימא ליה לך קח מן השוק ועשר עליו ותירצה הגמ' רוב ע"ה לא מעשרין והוה ליה מן החיוב על הפטור, הוכיחו תוס' הרי דמאי חיובו רק מדרבנן וגם טבל המעורב ברוב חולין הוה דרבנן ומיקרי מן החיוב על הפטור והיינו כי חיובו יותר גדול) ותוס' הוסיפו לדחות הך ראייה, דאפילו לפיר"ת לא א"ש כי הרי מיירי שקונה אחר המירוח דאף לפיר"ת פטור מדאורייתא, והראייה דמיירי אחר מירוח כי הגמ' אומרת לימא ליה לך קח מן השוק ותירצה הגמ' קסבר רוב ע"ה מעשרים וזה הוה אחרי מירוח דאל"כ אין מעשרים, וא"כ גם מה שהגמ' שאלה ולימא ליה לך קח מן העכו"ם מיירי שקנה לאחר המירוח, דאז אף לר"ת פטור מן התורה, וא"כ ע"כ דמה שכתוב מן החיוב על הפטור כי חיובו יותר גדול.

מה שכתבו תוס' ואין לתמוה לאחר סוגיא, זה ענין חדש דתוס' כתבו דאין לתמוה על הגמ' במנחות ס"ו: שהסבירה מחלוקת התנאים במירוח עכו"ם, למה לא פירשו דפליגי ביש קנין אחרי שבסוגיא דמנחות דף ל"א שדיברנו בו עכשיו עשו מחלוקת אם יש קנין או אין קנין, אולי גם המחלוקת במנחות דף ס"ו יהיה ביש קנין או אין קנין.

דף י"ב ע"א

תנוד"ה רבי אליעזר. כתבו דגרסינן רבי אלעזר, כי בגמ' מרובה אמר רבא שזה שהתורה כתבה שה באה לאפוקי כלאים, ושאלה הגמ' באיזה דין רצתה התורה להפקיע כלאים, ותירצה לגבי פדיון פט"ח דא"א בכלאים, שאלה הגמ' ולרבי אליעזר דאפשר לפדות בכלאים מה באה למעט, ותירצה הגמ' לטמא שנוולד מן הטהור ועיבורו מהטמא, והתורה מיעטה משה דאסור לאוכלה, ולא כרבי יהושע כי רבי יהושע אסרם באכילה מהפסוק כשבים ועיזים, וכותבים תוס' דודאי לא

אתא ג"כ כרבי אליעזר שהוא בר פלוגתא דרבי יהושע [כוונתם שלא נגרוס שהמתיר בפלוגתא אם מותר לאכול טמא שנולד מן הטהור ועיבורו מן הטמא זה משהו אחר לא רבי אליעזר, אין לומר כן, כי רבי אליעזר הוא בר פלוגתיה דרבי יהושע] וס"ל דשרא אפילו באכילה וא"כ ודאי שלא מיעטתו תורה לפי רבי אליעזר, והרי הגמ' במרובה באה להסביר לפי ר"א דמתיר בכלאים לכן עכצ"ל דגורסים רבי אלעזר, [וצ"ל דרבי אלעזר ילמד דטמא הבא מן הטהור ועיבורו מן הטמא אסור מהפסוק שה ולא כרבי יהושע שלמד לאסור מהפסוק כשבים, כנ"ל בכוונתם].

תוד"ה קמ"ל. הקשו מדוע צריכה התורה לכתוב יתור בפסוק אך בכור שור ללמד דעד שיהיה הוא שור ובכורו שור, הרי אפשר ללמוד א"ז מגז"ש העברה העברה ממעשר, דכמו שנדמה פטור ממעשר דילפינן תחת תחת מקדשים ה"נ בכור שהוא נדמה פטור מבכורה כי ילפינן העברה העברה ממעשר. [ואל תתרץ דאם היינו לומדים בכור ממעשר הוה פטרינן בבכור אפילו כשדומה לאמו במקצת סימנים כמו שפטור ממעשר (ובאמת בבכור חייב בכה"ג דילפינן מהמיעוט "אך" בכור שור), אין לתרץ כן, כי תוס' כיונו דהתורה תכתוב את המיעוט "אך", ורק את המיעוט בכור שור לא יכתבו.] ותירצו תוס' דאם לא היה כתוב בכור שור שמזה ממעטינן נדמה אז אע"פ שיהיה כתוב "אך" לא נדע מה כוונת הפסוק לרבות בתיבת "אך", ורק אם כתוב בפסוק בכור שור דממעט נדמה, אז מבינים דהפסוק "אך" מרבה דאם דומה במקצת סימנים לאמו חייב.

ובסוף התוס' כתבו ושמא נפקא ליה מקרא אחרינא. נראה כוונתם אחרי שכתבו דכל מה דאפשר לדרוש מאך דכשיש מקצת סימנים חייב בבכורה, זה אם דרשינן מהך פסוק למעט נדמה, קשה להו א"כ המ"ד שממעט נדמה מפסוק אחר לא יוכל למעט מאך. ותירצו דשמא נפקא ליה מקרא אחרינא. [אך קשה לי דלהך מ"ד יחזור קושיית תוס' למה צריך פסוק בבכור הרי אפשר ללמוד העברה העברה ממעשר ויהיה אסור בהנאה. אח"כ ראיתי דלק"מ כי הפסוק פטר חמור מיירי בבכור של חמור וא"א ללמוד אותו מגז"ש העברה העברה מבכור דמיירי בבכור בהמה טהורה, וקושיית תוס' היה למ"ד דילף מאך בכור שור דכתוב בבכור בהמה טהורה].

תוד"ה מה צבי ואיל וכו', ואי לאו מיעוטא דקרא הוה שרא חלבו ופטר אותו ואת בנו. כוונתם דההיקש לצבי ואיל כ"כ אלים דאם לא שיש מיעוט מיוחד הוה מותר חלבו ולא היה בו איסור אותו ואת בנו.

דף י"ב ע"ב

תור"ה **הבא עיקר לשריפה**. בסוף תוס' כתבו ועוד א"א לקיים עומר בשביעית אלא בפירות שביעית דבעינן כרמל אבל בכור וחלה מתקיים בשנת שביעית בבהמות אחרות ובפירות אחרים. הנה תוס' נתכוונו דא"א ללמוד מעומר, כי שם התורה התירה כי צריך להקריב עומר גם בשביעית וא"א בשל שנה שעברה כי התורה כתבה כרמל. משא"כ בבהמת שביעית אולי לא חייבה התורה אותו בבכורה, וסגי לתורה בזה שמתקיים מצות בכורה בבהמות אחרות שאינם של שביעית, אבל מחלה אפשר ללמוד א"ז, כי אם נאמר כן בבהמה נאמר כן גם בחלה דהתורה לא תחייב עיסת שביעית בחלה, וסגי בזה שמתקיים מצות חלה בעיסה שנעשה מחיטים של שנה קודמת, ומזה שראינו שהתורה מחייבת גם עיסת שביעית בעצמה בחלה, א"כ גם בהמת שביעית בעצמה ג"כ רצתה התורה שתתחייב בבכורה אע"פ שחלק ממנו נשרף, וזה חילקה הגמ' דא"א ללמוד מחלה כי שם אין עיקרו לשריפה משא"כ בבכורה.

דף י"ג ע"א

תור"ה **הלוקח, קנה וחייבת בבכורה**. דברי תוס' אלו קיימי על דברי ר' יצחק בר נחמני שאמר דריש לקיש אמר משום ר' אושעיא ישראל שנתן מעות לעכו"ם בבהמתו וכו' קנה וחייבת בבכורה. והוקשה לתוס' אם כתוב שקנה, א"צ לכתוב שחייב בבכורה, ותירצו דהו"א דקנה מספק, וביאר השטמ"ק דא"כ לא יוכל הכהן להוציא הבכור מידו, קמ"ל דקנה בודאות וחייב בבכורה. ועוד תירצו דהו"א דקנה מדרבנן ופטור מבכורה. [וקצ"ע למה אם קנה מדרבנן לא יהיה חייב בבכורה לפחות מדרבנן.]

תור"ה **מה אחוזה נקנית בכסף ובשטר ובחזקה**. הוקשה להו דיוצא מדברי הגמ' דישראל קונה הגוי גם בשטר כמו שקונה הגוי ע"י כסף, והקשו דבגמ' ב"ב מוכח שישראל שקונה גוי או שקונה מטלטלין מהגוי אין קונה בשטר. ותירצו דכוונת הגמ' הכא דאם ישראל יקנה עבד כנעני מישראל חבירו אז כמו שקונה ע"י כסף קונה גם ע"י שטר. [ובחק נתן הקשה על תוס' דהגמ' הקשתה דאם נימא דישראל שנתן כסף לגוי בשביל בהמתו קונה הבהמה מק"ו דאם קונה גוף הגוי ע"י כסף כש"כ דקונה ממונו ע"י כסף, א"כ יקנה גם בהמה מגוי ע"י

שטר וחזקה כמו שקונה גוף הגוי ע"י שטר וחזקה. והוקשה לחק נתן דלכא' אינם דומים דהרי מה שקונה הישראל גוף הגוי ע"י שטר זהו כשקונהו מישראל חברו, משא"כ השתא דקיימין דיקנה בהמה מהגוי בשטר וחזקה מיירי דקנה הבהמה מהגוי עצמו והרי גוף הגוי אם קונהו מהגוי לא מועיל שטר וא"כ לא יועיל לקנות ממנו את ממונו ע"י שטר. ותירץ בדוחק דזה שלא בדקדוק ועיקר קושיית הגמ' היה על חזקה. (ועיין בקטע הבא, שכן רצה ליישב דהקושיא גם משטר).

תוד"ה מיד עמיתך במשיכה הא מיד עכו"ם בכסף. וא"ת דילמא הא מיד עכו"ם בשטר ובחזקה. הקשו בצ"ק ובח"נ דתוס' כתב בד"ה הקודם דכשקונים מיד עכו"ם לא מהני שטר, וא"כ מה הקשו השתא דנימא דכוונת הפסוק דקונים מיד העכו"ם ע"י שטר ולכן מחקו הצ"ק וח"נ תיבת בשטר מתוס', וקושיית תוס' היה דנימא דקונה מעכו"ם בחזקה. ועי"ש בחק נתן עוד דרך ליישב הגירסא.

ותירצו תוס' י"ל דשני קנינין הללו הוויין מצויין ושכיחי זה ב"מוכר" וזה בלוקח שזה "נותן" מעות וזה מושך אצלו החפץ. ולכאז' אין דבריהם מובנים דגם נתינת המעות הוה בלוקח, ובהגהות חק נתן הגיה שזה "נוטל" מעות, וקאי על המוכר שנוטל המעות והלוקח מושך.

תוד"ה אימא לעכו"ם כלל כלל לא, ק"ו אם גופו קני ממונו לא כ"ש. א"א לומר דקאי על ישראל שקנה מהגוי, שהגמ' הקשתה דאולי אין קונה כלל ותירצה הגמ' שא"א לומר כן כי אם הישראל קונה גוף הגוי כש"כ שיקנה ממונו ע"י כסף, וע"ז הקשו אולי ע"י חליפין, א"א לומר כן, כי רואים דתוס' מיירי דהגוי קונה ע"י חליפין, ולכן דברי תוס' אלו קיימי על עכו"ם שנתן מעות לישראל בבהמתו בדיניהם, אע"פ שלא משך קנה ופטור מן הבכורה, והסביר אביי בדיניהם שפסקה תורה דגוי קונה בכסף, כי אצל ישראל כתוב לעמיתך, ואמרינן לעמיתך במשיכה אבל לעכו"ם בכסף, והקשתה הגמ' ע"ז אולי הכוונה לאפוקי גוי דאין קונה כלל, ותירצה הגמ' א"א לומר דלא יקנה אפילו בכסף כי זה ק"ו אם הגוי קונה גוף הישראל כש"כ שיקנה ממון הישראל, והוקשה לתוס' דמכח הך ק"ו אין מוכרחים לומר דיקנה ממון הישראל ע"י כסף, אולי הוא קונה ע"י חליפין, כי באמת מצאנו דגוי קונה ממון ישראל ע"י חליפין, (יש לציין שזה שיטת תוס' גם בקידושין דגוי קונה ע"י חליפין, אבל רוב הראשונים ס"ל דגוי לא קונה כלל ע"י חליפין) ומש"כ בלשון תוס' וז"ל (עפ"י הגהת ש"מ כתב יד) וא"ת דילמא בחליפין הוא דמיקני ממונו, שמעתי מר' אשר יארבלום להסביר

כוונתם, שהרי הגמ' רצתה לומר דאולי הגוי לא יקנה ממון הישראל כלל, והוכיחה הגמ' דודאי הגוי קונה ממון הישראל, ורצתה הגמ' לומר דקונה ע"י כסף, והקשה תוס' אולי מה שנקנה ממון הישראל לגוי זה ע"י חליפין ולא ע"י כסף, ותירצו דאם לא אשכחן כסף או משיכה בעכו"ם לא הוה מוקמינן ליה בחליפין, ולא הסבירו למה, ואולי כמ"ש בתוס' שלפי זה דשני קנינים אלו כסף ומשיכה הם מצויים, ואם הם לא מועילים בגוי כש"כ דלא יועיל חליפין.

ובסוף התוס' כתוב ועי"ל האי, בצ"ק לא גרס ליה כ"ה בספרים ישנים אלא גורסים והא דקאמר עכו"ם בחדא וכו'. והיינו דהוקשה להו על מה שאמרו דאחרי שגוי קונה בכסף או במשיכה א"כ קונה ג"כ ע"י חליפין איך זה מסתדר עם מש"כ מדישראל בחדא ה"נ גוי "בחדא", והרי אנו אומרים דקונה בתרתי, גם ע"י חליפין [אך צ"ע למה לא קשה להו עמ"ש"כ מדישראל בחדא, והרי ודאי הוא גם קונה בחליפין דקנין חליפין כתוב בישראל], ותירצו דהכוונה בחדא מב' הקנינים כסף ומשיכה, אבל בחליפין קונה, [כמ"ש מדישראל בחדא, והרי גם ישראל קונה בקנין נוסף שזה חליפין, אע"כ כמו שתירצו]. ומהרש"א כן גרס ועי"ל האי, ותוס' כיוונו לתרץ קושייתם הראשונה דא"א לומר דכוונת הפסוק על חליפין, כי כוונת הפסוק דגוי קונה ג"כ בא' מב' הקנינים או כסף או משיכה, [ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים שהרי מצד הפסוק לעמיתך רצינו לומר דלא יקנה הגוי כלל בב' הקנינים כסף ומשיכה].

תור"ה אם גופו קנוי. הך תוס' מקומו לפני התוס' הקודם, וקאי על מה שרצתה הגמ' לומר דגוי קונה בהמת ישראל בכסף בדיניהן דגופיה, דזה ק"ו אם הגוי קונה גוף הישראל בכסף כש"כ דקונה ממון הישראל בכסף.

תוס' הוכיח דגוי קונה גוף הישראל רק בכסף ולא בשטר וחזקה, כי אם נימא דגוי קונה עבד עברי גם בשטר וחזקה א"כ היתה הגמ' צריכה לשאול כמו לעיל, אם אתה רוצה ללמוד ק"ו דאם גוי קונה גוף הישראל בכסף כש"כ שיקנה ממונו, א"כ יקנה גם ממון הישראל ע"י שטר וחזקה בק"ו מגוף הישראל שקונוהו גם ע"י שטר וחזקה. ומזה שלא אמרו כן אלמא דגוי אין קונה גוף הישראל ע"י חזקה ושטר. [כפירוש ר"ת בגמ' קידושין אשכחן עבד עברי הנמכר לגוי שכל קנינו בכסף, היינו דכל מה שהגוי קונה עבד עברי זה רק בכסף ולא בשטר וחזקה, אבל רש"י פירש בקידושין שכל קנינו בכסף היינו כי גם מטלטלין ושאר דברים קונה העכו"ם ע"י כסף (ולפי"ז יתכן דגוי יקנה גוף הישראל ע"י שטר וחזקה)

אבל תוס' הקשה ע"ז דזה שיטת ר"ל אבל ההלכה כרבי יוחנן דגוי קנינו במשיכה ושם זה סתמא דגמ' וצריך להיות כרבי יוחנן.]

אח"כ הוקשה לתוס' "על שיטתם" דמצאנו דגוי קונה גוף הישראל בחזקה וא"כ למה לא הקשתה הגמ' כדלעיל, ותירצו דשם מיירי בחזקת מלחמה, וזה מועיל לגוי לקנות גוף הישראל והגמ' לא הקשתה דגם ממונו יקנה בהך חזקה, כי באמת זה גם מועיל לקנות נכסיו, כמ"ש עמון ומואב טיהרו בסיחון.

דף י"ג ע"ב

תוד"ה דבר תורה וכו', וא"ת לריש לקיש דאמר משיכה מפורשת מן התורה. כוונתם דלרבי יוחנן דלא ס"ל דמש"כ או קנה מיד עמיתך הכוונה משיכה, וכל מה שמועיל מעות זה נלמד מהקדש א"א להקשות דיועיל גם משיכה בהדיוט ובהקדש, כי לא כתוב משיכה, משא"כ לר"ל דבהקדש אמרה התורה כסף ובהדיוט משיכה נילף מהדדי. וקושייתם לפירש"י דרבי יוחנן למד הדיוט מהקדש ובתירוצם הא' תירצו דבהקדש לא שייך שיועיל משיכה כי זה ברשות הקדש אף בלא משיכה, ומה שבהדיוט לא מהני כסף היות דאפשר במשיכה, נראה כוונתם כי מה שהקשו דנילף מהקדש היינו כי למה נימא דהקדש שונה מהדיוט לגבי קנינים, משא"כ השתא דהקדש לא שייך בו משיכה יתכן דלכן אמרה תורה שכסף יועיל בו לקנות משא"כ הדיוט דמועיל בו משיכה יתכן דלא יועיל בו קנין כסף.

בתירוצם הב' למדו דכמו גוי קונה רק בחדא כי התורה מיעטתו בתיבת עמיתך לומר דוקא ישראל במשיכה ולא גוי במשיכה אלא בכסף ה"נ גם ישראל קונה רק בחדא שזה משיכה, ולא ילפינן שיקנה גם בכסף כי הפסוק אומר דבר והיפוכו ישראל במשיכה ועכו"ם לא במשיכה אלא בכסף, וה"נ הישראל לא קונה בכסף כי זה מועיל רק בגוי לא בישראל, כי הישראל זה דומיא דגוי שקונה רק בחדא.

ותוס' המשיכו דא"א לומר דגוי יקנה או בכסף או במשיכה, (ואז ממילא יפול תירוץ תוס' כי נוכל ללמוד דגם כסף יועיל בישראל כמו בגוי) ואע"פ שכבר הגמ' שללה דאין לומר כן, לא סגי בדחיית הגמ' כי הגמ' אמרה כן אחרי דאמרה דהישראל לא קונה בכסף, וא"כ כמו שהישראל קונה בחדא ה"נ הגוי קונה בחדא, אבל השתא אתינן בקושיא לומר דהישראל יקנה או במשיכה או בכסף כי נלמד מהקדש, א"כ כבר נוכל לומר דגם הגוי יקנה בחדא או בכסף או במשיכה. כתבו תוס' דאין לומר כן, כי א"כ אין משמעות למה שהתורה מיעטה גוי בתיבת עמיתך,

אחרי שאין הבדל ביניהם ושניהם קונים או בכסף או במשיכה. העירני לפשט הזה הר"ר אשר יארבלום.

ומוסיפים תוס' דאפילו נימא דלא כמ"ש בעמוד א' דגוי ג"כ קונה בחליפין, אלא נימא דישאל קונה בחליפין, וגוי לא, לא יקשה מה דאמרו גוי בחדא וישאל בחדא, והרי ישראל קונה בחליפין יותר מהגוי, כי הפסוק קאי על קנינים הרגילים ומצויים כסף ומשיכה, (משא"כ אם נאמר דגם גוי קונה בחליפין לא יקשה ממש"כ מדגוי בחדא ישראל ג"כ בחדא, דהכוונה חוץ מקנין חליפין ששניהם קונים).

ובתירוצם הג' למדו אחרת מרש"י דרבי יוחנן בעצמו לא למד כלל מהקדש דמעות קונות [כי אולי א"א ללמוד הדיוט מהקדש כי הדיוט מהקדש לא ילפינן] אלא ס"ל דקנין כסף ילפינן ממש"כ בפסוק או קנה מיד עמיתך הך קנין זה ע"י מעות כמו שמצאנו כמה פעמים שכתוב קנין אצל מעות, ולפי"ז לק"מ קושיית תוס' על ר"ל דילמד מעות קונות מהקדש, כי א"א ללמוד מהקדש ואף רבי יוחנן לא למד מהקדש.

תוד"ה הכי קאמר וכו' וא"ת והא איכא מי שפרע. כוונתם להקשות דהרי הכא מיירי בגוי שקיבל עליו לדון בדיני ישראל שקונה במשיכה, ולכן מפרשים הסיפא דאע"פ שנתן מעות עדיין מותר לחזור בו עד שימשוך, ע"ז הקשו תוס' דאם קיבל עליו לדון בדיני ישראל א"כ אע"פ שמעות לא קונות בישראל מ"מ אעפ"כ אסור לחזור בו בגלל מי שפרע, וא"כ איך חוזר בו כשכבר נתנו מעות, כי בקושייתם הבינו דמי שפרע זה דין וא"כ גם העכו"ם נזהר בזה.

ותירצו תירוצ' א' דמי שפרע אי"ז דין, וא"כ הרי"ז כמו דברים שאע"פ שבישראל זה מחוסר אמנה מ"מ בישראל מגוי אפשר לחזור בו, ואין כאן משום מחו"א, וא"כ גם משום מי שפרע אפשר לחזור בו, ולפי תירוצם השני מי שפרע זה כן דינא ואעפ"כ שרא לחזור כי כשמפסיד לגמרי אין מי שפרע, ולכן הקשו על תירוצם הב' ממש"כ בדף י"ד דאילו היה בישראל מגוי מחו"א, היה אסור לחזור בגלל מיחזי אע"פ שמפסיד לגמרי, והרי מי שפרע יש.

ומה שהקשו ממה שפירשו (בדף י"ד ע"א ד"ה וה"מ) דאילו היה בישראל שסיכם בדברים עם גוי משום מחוסר אמנה, היה אסור לישראל שסיכם עם גוי לקנות (ונמצא בתוכו ע"ז) לחזור בו כי זה דומה לדמי עכו"ם ביד ישראל, לכא' קושייתם לא מובן הרי בגוי אין משום מחוסר אמנה, ונראה כוונתם דכמו אילו היה בגוי משום מחו"א היה אסור לחזור בו אע"פ שמפסיד לגמרי כי זה דומה

לדמי עכו"ם ביד ישראל, א"כ ודאי במצב שהישראל נתן מעות לעכו"ם שתוס' סבר השתא בתירוץ ב' דעכו"ם קיבל עליו כי זה דינא אם העכו"ם מחזיר לו המעות ודאי דומה לדמי עכו"ם ביד ישראל וליתסר, ותירצו תוס' א' דאביי לא ס"ל הך איסור דמיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל, (כי אביי פירש האיסור בסיפא, לא כרבא מצד מיחזי, אלא מצד היות דנתן כסף ומשך אין כאן מקח טעות) [אך צ"ע לפי רבא דס"ל האיסור מצד מיחזי וגם מפרש פשט בסיפא כאביי דאילו נתן מעות לחוד יכול לחזור בו (כי אז אין מיחזי) רק כשנותן ומשך, מה יתרון על קושיית תוס' למה אין בנתינת המעות לחוד משום מיחזי, ויש ליישב דהך מיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל שכתבו תוס' בדף י"ד זה הרבה יותר חלש מהמיחזי דהכא כי שם זה חידוש גדול דאע"פ דישאל חוזר באופן שמפסיד לגמרי בכ"ז יש כאן משום מיחזי וא"כ אע"פ שרבא ס"ל דיש משום מיחזי, מ"מ הך מיחזי דמבואר בדף י"ד לא ס"ל לרבא].

ב' תירצו תוס' דאפילו אי אביי חייש למיחזי, מ"מ כשנתן מעות ולא משך אין מיחזי, כי כמו שמי שפרע אין ליכא נמי משום מחוסרי אמנה. נראה הסבר דבריהם דמתי זה מיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל באופן שהישראל אסור לו לחזור בו, ואם אפילו כשנתן מעות שאז האיסור לחזור הרבה יותר חזק, ואעפ"כ בכה"ג אין מי שפרע ויכול לחזור בו כמ"ש תוס' א"כ אין נראה כדמי עכו"ם ביד ישראל, א"כ כש"כ כשבאים לדון שזה מיחזי מצד שאסור לחזור מצד מחוסר אמנה ודאי שאין כאן מיחזי. אך צ"ע איך זה מסתדר עם היסוד שתוס' הביאו מדף י"ד.

ומה שסיימו ליכא נמי משום מחו"א בעכו"ם טפי מבישראל...

וחנה כל מה שכתבו תוס' דגם בנתן מעות שרא לחזור ואין כאן משום מי שפרע, כתב בספר מים קדושים דזהו שיטת אביי אבל ודאי רבינא פליג ע"ז וס"ל דרק בדברים בעלמא שרא לחזור, אבל אם היה נתינת מעות אסור לחזור משום מי שפרע, כמ"ש בתחילת דף י"ד בהרחבה.

תנוד"ה רבי אשי. בעזה"י אשתדל להסביר דברי תוס' בקצרה, הנה יש מחלוקת בין רבי יוחנן לר"ל איך קונה ישראל, לר"ל קונה במשיכה [וגוי קונה בכסף], ולרב יוחנן ישראל קונה בכסף [ורבי יוחנן לא אמר מפורש איך גוי קונה].

וחנה ר"ת פוסק כרבי יוחנן שישראל קונה בכסף כי רבא פסק בכל מקום שנחלקו רבי יוחנן ור"ל, כרבי יוחנן חוץ מג' מקומות (והך דהכא אינו מהג'). והקשו תוס' על ר"ת דאם ריו"ח ס"ל דישראל בכסף א"כ גוי קונה במשיכה

(כמש"כ לעמיתך, ואם הישראל בכסף א"כ לעמיתך מלמדינו לישראל בכסף וגוי במשיכה) וקשה דרב אשי דבתראה הוא יותר מרבא ס"ל הכא דגוי אין קונה במשיכה ולכא' זה כר"ל. ותירצו תוס' דרב אשי בתחילה סבר כריש לקיש ואח"כ הדר ביה וס"ל כרבי יוחנן דגוי קונה במשיכה כדמוכח בע"ז.

ויותר מזה טוען תוס' דרב אשי גם בתחילה כשסבר דעכו"ם אין קונה במשיכה לא בגלל שס"ל כר"ל, אלא בתחילה סבר דמה שאמר רבי יוחנן דישראל קונה בכסף ה"ה דגם עכו"ם קונה בכסף, [ומש"כ לעמיתך לא בא לומר דדוקא ישראל בכסף ולא גוי, אלא דלגוי אין איסור אונאה אף דיש איסור לגזול מיניה]. ומוכח כן כי הגמ' הוכיחה נגד רב אשי (דס"ל משיכה בעכו"ם קונה) מדברי רבי יוחנן שדיבר לגבי בן נח הגונב פחות משה פרוטה דס"ל דגוי קונה במשיכה, ולמה לא ענה רב אשי אני סובר כר"ל דמשיכה בגוי קונה ומה אתה מקשה לי מרבי יוחנן, אע"כ סברה הגמ' אף בההו"א דס"ל כרבי יוחנן רק ס"ל דישראל וגוי קונים במשיכה, וגם למה לא הוכיחו מעצם דברי רבי יוחנן שאמר דישראל קונה בכסף דמשמע דגוי במשיכה, אלמא אין שום הכרח ממה שאמר דישראל בכסף לומר דגוי אין קונה בכסף רק במשיכה, ולכן הוכיחו ממימרא האחרת של ר' יוחנן דס"ל דגוי קונה במשיכה, אלמא גם רבי יוחנן ס"ל לעמיתך בכסף ולגוי רק במשיכה, ובאמת מכח הך מימרא דרבי יוחנן מסיק הגמ' בע"ז ש"מ משיכה בעכו"ם קונה, וזה הגמ' שתוס' הביא מזה דרב אשי חזר בו, (וחייבים להגיע לתירוץ תוס' דרב אשי חזר בו, דאל"כ יקשה דרב אשי דבתראה לא פסק כרבי יוחנן וס"ל משיכה לא קונה בגוי).

אח"כ הביאו מימרא דרבא (בגמ' ב"מ) שאמר קרא ומתניתא מסייע לריש לקיש, משמע לכא' לא כר"ת אלא אפילו רבא פוסק כר"ל, דחה תוס' דהכוונה דלכא' מסייע לר"ל, אבל באמת זה לא מסייע, והא ראייה דהרי רבא בעצמו שאמר דמסייע לר"ל פוסק הלכה כריו"ח נגד ר"ל חוץ מג' מקומות.

אח"כ תוס' דחו ראיית ר"ת דכל מה שרבא פוסק כר"ל מול רבי יוחנן זה כשזה שיטת ר"ל בעצמו, משא"כ בהך דהכא זה בשם רבי אושעיא וא"כ יתכן לפסוק כריש לקיש. אבל הביאו דמצאנו מימרא מפורשת דרבא עצמו פוסק בשם רב הונא כרבי יוחנן, [וא"כ דברי ר"ת קיימים] ודחו תוס' דשם הגירסא אמר "רבה" אמר רב הונא, כי לא יתכן לגרוס רבא, כי רב הונא נפטר לפני רב יהודה, כי רב הונא היה גדול אפילו משמואל רבו של רב יהודה [והראייה כי שמואל שאל הלכה מרב הונא] וכתוב בגמ' מו"ק באחד שנידהו רב יהודה וכשמת רב

יהודה בא לשאול על נידויו אמרו לו גברא רבא כרב יהודה ליכא הכא דלישרי לך, ואם היה רב הונא קיים כן היה גברא רבא, אלמא דנפטר לפני רב יהודה וביום שמת רב יהודה נולד רבא וא"כ לא יתכן שרבא יאמר בשם רב הונא וע"כ גרסינן רבה.

אח"כ הביאו תוס' להוכיח דאעפ"כ פוסקים כרבי יוחנן כי רב נחמן דהלכתא כוותיה בדיני סבר כרבי יוחנן, [וא"א לפקפק על כך ראייה ולומר דר"נ סבר כוותיה רק בהא דישאל קונה במעות משא"כ במה שרבי יוחנן ס"ל דבגוי משיכה קונה ולא כסף אולי לא ס"ל לר"נ כן, (כמ"ש תוס' בסוף לגבי רב חסדא) אין לומר כן כי לגבי גוי שקונה במשיכה יש לתוס' ראייה מהגמ' בע"ז שהביאו לעיל ש"מ משיכה קונה והוצרכו ראייה רק לגבי כסף קונה בישראל, ומש"כ בסוף התוס' קאי לפי רב חסדא].

דף י"ד ע"א

תוד"ה ורישא ה"ק אם לא נתן מעות וכו' פירוש וגם "אם" לא משך יחזור **עב"ל**. דברי תוס' קאי על מה שאמר רבינא שרק משיכה מהני בגוי (כי מיירי שקיבל לדון בדיני ישראל), ומה שכתוב ברישא אם עד שלא נתן מעות משך יחזור (וקשה הרי היה כבר משיכה) פירש רבינא דהכוונה שלא נתן מעות ולא משך, וע"ז קאי דברי התוס', ולכא' פשטות דברי התוס' מורים מכופיא דאסור לחזור רק כשהיה נתינת מעות וגם משיכה, אבל אם היה משיכה בלא נתינת מעות, או להיפך נתינת מעות בלא משיכה מותר לחזור, דאם נתכוונו שכשיש אחד מהם כבר אסור לחזור לא היו צריכים לכתוב תיבת "אם".

אבל ודאי א"א לומר שתוס' נתכוונו לומר כן, (כן הוא בפשיטות באחרונים), כי כשהיה משיכה אע"פ שלא היה נתינת מעות כבר קנה ואין יכול להחזיר. וגם במקרה שהיה נתינת מעות בלי משיכה, ג"כ אין יכול לחזור כי אביי למד דהחידוש ברישא שיכול לחזור כי זה רק דברים בעלמא, לכן כנראה גרס מהרש"א בלי תיבת "אם", וא"ש דרק אם לא היה את שתינת מעות וגם משיכה לא היה, שרא לחזור, אבל כשהיה אחד מהן כבר אסור לחזור. אך עדיין צ"ע דלכא' זה פשוט בכוונת רבינא, ומה חידשו תוס'. וראיתי בספר מים קדושים שכתב דתוס' באו לבאר דברי רבינא, כי לכא' קשה דזה ההיפך מפשטות דברי הברייתא שכתוב אם עד שלא נתן מעות משך, דמשמע שכבר היה משיכה, ע"ז פירשו דרבינא פירש דמש"כ "אם עד שלא" קאי על שתינתם, גם על נתן מעות, וגם על משך, דשתינתם לא היה, וחשבתי דאפשר להסביר ג"כ כך לפי מהרש"א, ובספר מים

קדושים הסביר כן בתוס' אף לפי הגירסא בתוס' וגם "אם" לא משך, דהכוונה דמש"כ אם עד שלא, קאי על נתן מעות, וקאי גם על משך דהכוונה אם עד שלא נתן מעות, והכוונה אם עד שלא משך.

[אך צ"ע לפי רבינא דמשיכה קונה בעכו"ם (היינו בקיבל) א"כ למה כתוב בסיפא של הברייטא אם משנתן מעות משך, למה צריך להגיע לנתינת מעות אחרי שהיה משיכה, ואי נימא דמפרש כמ"ש הגמ' בתחילה דהכוונה דאע"פ שנתן מעות אם לא משך א"צ להוליך לים המלח, זה קשה כי כבר כתבנו דלפי רבינא אפילו במעות לחוד כבר אסור לחזור.]

תו"ד"ה וה"מ ישראל מישאל. קושייתם דמשמע בגמ' דישאל שאמר לעכו"ם שיקנה ממנו, מותר לו לחזור בו כי ישראל מגוי אין דינו כישאל מישאל (שיש בו משום מחוסרי אמנה) והקשו תוס' דאפילו אם יהיה דין ישראל מגוי כישאל מישאל דיש בו משום מחו"א, ג"כ יהיה מותר לחזור בו הכא כי מפסיד לגמרי ובכה"ג ישראל מישאל אין בו משום מחו"א.

ותירוץ צריך ביאור, ושמעתי מר' אשר יארבלום דאם גם בגוי היה המושג דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה, נמצא דבעצם אסור לחזור בו ע"י הדברים, ורק בגלל הפסד מותר לחזור, א"כ מיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל, כי הרואה יחשוב הרי אסור לחזור נמצא דהוה כמו קנין ורק בגלל הפסד שרא לחזור, א"כ אף דבעלמא שרא לחזור, מ"מ יהיה מיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל, כי כשיחזור בו נמצא דמי עכו"ם ביד ישראל כי הרי הוה כקנין ורק שרא לחזור מצד הפסד, (כוונתם לתרץ דכוונת הגמ' דאילו היה גם בעכו"ם הך ענין דדברים יש בהן מחו"א כמו שיש בישראל (אבל אין הכוונה שיהיה דינו לגמרי כישאל מישאל) היה אסור לחזור כשסיכם עם גוי לקנות, אע"פ שמפסיד הכל, כי מיחזי כדמי עכו"ם ביד ישראל, והיה גריע מישאל דמותר לחזור באופן שמפסיד הכל).

דף י"ד ע"ב

תו"ד"ה הקדיש זכר "לדמיו" קדוש קדושת חגוף. הוקשה להו מדוע נקט זכר. ותיירצו דיש מחלוקת במסכת שקלים בין רבי יהושע לרבי אליעזר במקדיש נכסיו והיה בהם בהמות, רבי יהושע ס"ל זכרים הם עצמן יקרבו עולות, ונקבות

ימכרו לצרכי שלמים ויביא בדמיהם עולות, ולפי רבי יהושע פשוט דאם היה כתוב הכא סתמא, הו"א דגם כשהקדיש נקבה היא עצמה תקרב שלמים, לכן אמר דוקא זכר (משא"כ נקבה תמכר לצורכי שלמים ומהדמים יקנו עולה).

אח"כ קשה להו איך רבא מסתדר עם שיטת רבי אליעזר דס"ל שם דגם הנקבות וגם הזכרים לא קדושים קדושת הגוף, ותירצו דשאני התם דהקדיש עוד נכסים והרי ודאי דכוונתו בנכסים לבדק הבית לכן ס"ל לר"א דגם כוונתו להקדיש הבהמות לבדק הבית משא"כ כשהקדיש בהמה לבד אז אף לרבי אליעזר זה קדוש קדושת הגוף אע"פ שהקדישו לדמיה, פירשתי עפ"י הגהת שמכ"י.

ולפי גירסת החק נתן תוס' כתבו דרבא מסתדר עם רבי אליעזר כי רבי אליעזר ס"ל סתם הקדשות לבדק הבית, משא"כ רבא מיירי כשהקדיש לדמיו דהכוונה שזה למזבח.

ובתחילה סבר רבא בגמ' בתמורה הקדיש זכר לדמיו אין קדוש קדושת הגוף כתבו תוס' דלא קשה עליו מהמשנה דשקלים (לכא' רק מרבי יהושע) כי שם מיירי בהקדיש סתם זה קדוש קדושת הגוף משא"כ רבא מיירי בהקדיש מפורש לדמיו, זה סבר רבא בתחילה דאין קדוש קדושת הגוף.

תוד"ה טוב ברע מיבעי. הנה יש מחלוקת אב"י ורבא במסכת תמורה לגבי אם אפשר ללמוד הממיר בהמה טובה בבהמה טובה דהקדש אם מזהירין מן הדין או לא, רבא ס"ל אין מזהירין, ואב"י ס"ל דאפשר ללמוד מק"ו כי זה גילוי מילתא דאם ממיר בהמה טובה דחולין בבהמה רעה דהקדש, אסור, הממיר בהמה טובה דהקדש בבהמה טובה דחולין פשיטא דאסור וכי גרע, ורבא דרש התם מקרא אחרינא דהממיר טוב בטוב לקי ולא דרשה מק"ו, וא"כ מש"כ אצלינו בגמ' דהפסוק או רע בטוב מיותר דיליף לה בק"ו ולכן זה בא לחדש דדוקא טוב מעיקרו עושה תמורה זה דרשת אב"י, וזה מה שתוס' הביאו דמצאנו גם בגמ' סנהדרין דהביאו דרשת אב"י ולא רבא כי זה דרשא פשוטה יותר.

אח"כ הקשו תוס' דבגמ' סנהדרין איכא איפכא לגבי אי אמרינן דכמו שענש על בת בתו מאנוסתו כן ענש על בתו מאנוסתו דרבא ס"ל לא גמרינן מהדדי ואב"י ס"ל גמרינן מהדדי. והקשה מהרש"א הרי זה בדיוק כמו הגמ' שלנו דאב"י לומד מק"ו ורבא לא. ובשיטה מקובצת כתב יד גרס בתוס' וכה"ג פליגי בפרק הנשרפין והיינו שזה הך מחלוקת.

אח"כ הקשו תוס' קושיא נוספת דבגמ' לגבי אחותו לכו"ע צריך פסוק לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו ולא ילפינן ממה שאסרה תורה אחותו בת אביו או בת אמו וא"כ ק"ו בת אביו ואמו. ותירצו תוס' דשם גרע כי התורה היתה יכולה לכתוב סתם אחותו דמשמע כל גווני דאחותו, וכשכתבה בת אביו או בת אמו זה מורה קצת דאם היא גם בת אביו וגם בת אמו שרא, לכן לכו"ע צריך פסוק, משא"כ במקרים אחרים דאין משמעות דוקא מהפסוק שם נחלקו אב"י ורבא.

תנוד"ה ומודה ר"ש. כדי להסביר דברי התוס' אקדים הקדמה קצרה, ר"ש לומד דקדשי מזבח בעינן העמדה והערכה וקדשי בדק הבית א"צ העמדה והערכה [ובמהמשך התוס' מבואר דר"ש לא אמר במפורש דקדשי מזבח הם בכלל העמדה והערכה רק אמר דקדשי בד"ה אינם בכלל העמדה (כי אומר קדשי בדק הבית אם מתו יפדו) וא"כ ע"כ מש"כ בפסוק דצריך העמדה והערכה זהו בקדשי מזבח] ובדעת רבנן נחלקו רבי יוחנן ור"ל, לפי ריו"ח גם קדשי בד"ה וגם קדשי מזבח בעינן העמדה והערכה, ולפי ר"ל קדשי בד"ה צריך העמדה והערכה, וקדשי מזבח לא.

והנה פה במשנה מיירי בקדשי מזבח אבל הקדישן כשהם בעל מום וע"ז כתוב במשנה דיפדו אלמא א"צ בהו העמדה וגם נפדה לאכול לכלבים (כדפירש"י במתניתין) ואמרה הגמ' דהמשנה כר"ש דקדשי מזבח צריך העמדה ואעפ"כ "מודה ר"ש דאם קדם מומן להקדישן א"צ העמדה, והקשו תוס' מהו הלשון מודה ר"ש למי הוא מודה, ובשלמא לשיטת ר"ל דס"ל דלפי רבנן קדשי מזבח אינם בכלל העמדה א"ש, דאע"פ דר"ש חולק עליהו וס"ל קדשי מזבח הם בכלל העמדה, מ"מ בקדם מומן מודה דאינם בכלל העמדה, משא"כ לפי ריו"ח דלרבנן גם בקדשי מזבח צריך העמדה, א"כ מה שייך לשון ומודה ר"ש שצריך העמדה אחרי דלרבנן גם צריך העמדה.

תירצו תוס' דהיה מקום לומר דר"ש דס"ל קדשי מזבח הם בכלל העמדה והערכה יסבור דגם בקדם מומן להקדישן ומתו לא יפדו כי אע"פ שקדם מומן להקדישן צריך העמדה והערכה. ומה שכתוב במשנה בקדם מומן להקדישן יפדו, כתבו תוס' דהייתי מסביר דהתנא של המשנה סובר קדשי מזבח אינם בכלל העמדה והערכה כשיטת ר"ל ברבנן דמשנה [ומש"כ בסיפא דמשנה בקדם הקדישן למומן דאין נפדה (אי"ז בגלל העמדה כי זה קדשי מזבח) אלא זהו בגלל שאין פודין הקדשים להאכיל לכלבים, וברישא שרא לפדות להאכיל לכלבים כי קדם מומו

יד דף י"ד ע"ב גד נה

להקדשו], זה קאמר רב יהודה אמר רב דר"ש אע"פ דס"ל קדשי מזבח צריך העמדה והערכה מודה לדין המשנה דקדם מומן להקדישן נפדה, כי בהם א"צ העמדה והערכה.

ומחייבן קמ"ל כן כי א"א להעמיד המשנה מצד אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים דא"כ בסיפא היה צריך לכתוב אם נעשו טריפה יקברו.

וחקשו תוס' למה נקט רבי שמעון, נראה כוונתם למה אמר זו דברי ר"ש דאמר קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, למה לא הזכירו רבנן, והקושיא היא אם רב יהודה אמר רב ס"ל כר' יוחנן דלרבנן קדשי בדק הבית וקדשי מזבח הם בכלל העמדה, תירצו תוס' כי בו כתוב כמעט מפורש דס"ל קדשי מזבח בכלל העמדה והערכה, כי כשאמר דקדשי בד"ה אם מתו יפדו, א"כ ע"כ דמשי"כ בפסוק דצריך העמדה מיירי בקדשי מזבח, משא"כ רבנן לא ברור כ"כ שיטתם ואולי ס"ל קדשי בד"ה צריך העמדה ולא קדשי מזבח.

ועוד יש לפרש וכן נראה פשוט לשון תוס' דכוונתם להקשות למה לא אמר דרבנן מודו לדין המשנה דקדם מומן להקדישן לא בעינן העמדה והערכה, שלא נטעה לומר דלפי רבנן דקדשי מזבח גם בכלל העמדה אז גם בקדם מומן להקדישן בעי העמדה והערכה, והתנא של המשנה יסבור דקדשי מזבח אינם בכלל העמדה ובסיפא אין פודין כי אין פודין הקדשים להאכיל לכלבים, אך קצת קשה לפרש כן בכוונת תוס' כי אם כן מי יהיה התנא של המשנה הרי רבנן ס"ל גם קדשי מזבח הם בכלל העמדה והערכה.

דף ט"ו ע"א

תור"ה מה צבי ואיל. תירצו דילפינן מצבי ואיל הראשון, ב' דרשות, א' מצבי ילפינן דאין חייב בבכורה, ב' מאיל ילפינן דאין חייב במתנות, ומצבי ואיל הב' ילפינן דזה נחשב כב' גופים (צבי ואיל) ולכן המרביע והמנהיג בשור פסולי המוקדשין חייב כי זה נחשב לב' גופים. ומצבי הג' ילפינן או דמותר אף לעכו"ם, או דצבי טעון שחיטה כמו פסולי המוקדשין, ואיל גם יתחייב בשחיטה מהך לימוד כי הוא חיה כמו צבי, ומאיל הג' ילפינן דכמו שא"א לפדות פטר חמור באיל כי אין פודין בחיה ה"נ א"א לפדות בשור פסולי המוקדשין.

ומה שהגמ' רצתה לומר דאילולי הפסוק אך הייתי אומר דחלבו מותר ואין אותו ואת בנו נוהג בו זה היה נלמד כי היינו אומרים למה פטרתו התורה מבכורה

ומתנות כי התורה מחשיבה את הפסולי המוקדשין לחיה, ולכן הו"א דחלבו מותר ואין אותו ואת בנו נוהג בו, לכן כתבה התורה אך למעט, דחלבו אסור ואותו ואת בנו נוהג בו.

והוסיפו תוס' כדמפרש בין לחולין מדמית ליה בין לקדשים מדמית ליה, ולכא' לא מובן א' דאחרי שיש פסוק מה צריך הך סברא, ב' דא"א ללמוד מכח הך סברא דא"כ א"צ את הפסוק אך, וא"כ מוכח דא"י סברא. אך נראה דכוונתם כמ"ש רש"י דלכא' קשה מי ימר דהפסוק אך בא לאסור חלבו ושינהג בו אותו וא"ב, והפסוק צבי ואיל בא לומר שאין בכורה ומתנות נוהגים בו, אולי נימא איפכא דאך בא לומר דבכורה ומתנות נוהגים בו, וצבי ואיל בא לומר דחלבו שרא, ואין אותו וא"ב נוהג בו, ע"ז תירצו, דאי נימא כן א"כ אינו דומה לא לחולין ולא למוקדשין כי אף בהמת קדשים חלבו אסור ואותו וא"ב נוהג בו, משא"כ לפי מה שדרשה הגמ' א"כ הוא דומה לקדשים דאין בכורה ומתנות נוהגים בו, וחלבו ואותו וא"ב נוהג בו וא"כ מסתבר שזה כוונת הפסוק לדרוש, ורא"י הוסיף דתוס' כתבו כדמפרש וכוונתם שרש"י פירש כן.

אח"כ הוסיפו דלא יקשה מה שכתבה הגמ' בעמוד ב' דאי פסולי המוקדשין נתעברו וילדו אחר פדיונן מותר כי ולד צבי ואיל הוא, ולכא' קשה מנ"ל הך דרשא הרי אין לזה יתור. תירצו תוס' דזה לא נלמד מיתור אלא זה פשיטא ליה, כי הוה כולד צבי ואיל, וצ"ע למה זה פשיטא דהוה כולד צבי ואיל, הרי אין יתור, וי"ל דכוונתם דהיות דכבר פדו הפסולי המוקדשין ואח"כ נתעברו וילדו א"כ פשיטא דאין קדוש הולד [כמו שהסבירו תוס' בריש דף ט"ז דולדות אין בהן קדושה אלא מכח אמן, וכיון שנפדית האם פקעה קדושתו לגמרי כצבי ואיל ואע"ג דאיכא איסור גיזה ועבודה אין כח לאיסור מועט כזה שיחול על ידו קדושה על הולדות], כמו שפשוט שולד צבי ואיל אין קדוש, אבל לא שנלמד אותו מצבי ואיל.

תוד"ה רק את דמו וכו'. הוקשה לתוס' דרבא אמר דמה שהזהירה התורה על דמו מיותר דלא גרע מדם צבי ואיל, ולכן הוא מעמיד דקאי על חלב. והוקשה לתוס' דבגמ' בכריתות מצריך רבא חמש לאוין דכתיבי גבי דם, אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים וכו' וא"כ אולי הך דם אתא ללמד על א' מהנך ה' לימודים. ותירצו דיש ח' לאוין בדם חוץ מהך דבכור וא"כ א"א לומר דמה שרבא הצריך הנך ה' לאוין התכוין על הך דם דהכא, (בפרט שזה רבא הכא והתם) ומה לדרוש מהנך ג' דם הנוספים כתבו תוס' דשמא דריש להו למילתא אחריתי.

תנוד"ה ואהני קרא. הוקשה להו דהכא אמר רבא דאילו היתה התורה כותבת רק את חלבו לא תאכל הייתי אומר דאהני מה שהקשה התורה לצבי ואיל דאין כרת ואהני מה שכתבה התורה את חלבו לא תאכל שיהיה עליו לאו, והקשו למה לא נימא דאחרי שהתורה אסרתו, החזירתו לאיסור הקודם שחלב הוא בכרת, כמו שמצאנו דהגוזז שור פסולי המוקדשין לוקה, ולא אמרינן דהתורה התירתו כשהקשה אותו לצבי ואיל, וכשהתורה אמרה תזבח ולא גיזה רצתה לומר איסור בעלמא, אלא אמרינן דהתורה החזירתו לאיסור הא' ולוקה [ובספר מים קדושים כתב דרש"י כיון לתרץ קושיית תוס'] וכתבו דצריך לחלק, ולא הסבירו החילוק, [ואולי י"ל דכוונתם דכשהתורה כתבה תזבח ולא גיזה, א"כ יש לאו ועל לאו יש מלקות, משא"כ לגבי חלב אפילו אם אמרינן דהתורה החזירתו לאיסור לא תגזז וא"כ התורה החזירתו ללאו, היינו אומרים דהתורה נתנה עליו לאו, ולא כרת, כי לא מצאנו שהתורה החזירתו לכרת, כי לא על כל לאו יש כרת, ולפי"ז תבין מה שהוקשה להו על פירוש הר"ר יוסף בתוס' בע"ז כי שם פירש דאין לוקין עליו והרי לגבי מלקות אמרינן דאהדריה לאיסורא קמא].

אח"כ הוקשה להו על פירוש הר"ר יוסף בתוס' ע"ז דף ס"ז: שפירש מש"כ שם טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו, דמיירי על פליטות כלים שאינם בני יומן דאין לוקה, כי התורה אמרה רק הראוי לגר לוקה עליו, למה לא נימא כשהתורה כתבה על גיעולי עכו"ם תעבירו באש, כלומר תעבירו באש, ואם לא אסורים הכלים, נימא דילקה עליהם כי אהדריה לאיסורייהו, כמו שרואים שלוקים על גיזת בהמת פסולי המוקדשין שנפדו.

דף ט"ו ע"ב

תנוד"ה מה בכור. הוקשה להו דבכור אחר שנולד אין יכול להתפסו לכל זבח שירצה, אבל לפני שנולד יכול להתפסו, והכא בפסולי המוקדשין מיירי להתפס לפני שנולד, וא"כ אדרבה נילף מבכור שכן יחול מה שהתפס. ותירצו לא מיבעי למ"ד במעי אמן קדושין א"כ דמו לבכור אחר שנולד שכבר חל עליו הקדושה, אלא אפילו למ"ד בהויתן קדושים בכ"ז דמו לבכור שנולד כי קדושתו מכח אמו שהיא קיימת, אלא שזה חל רק אחר הלידה ולכן נחשב כמו שכבר חל עליו הקדושה ודמיה לבכור שנולד שכבר חל עליו הקדושה.

דף ט"ז ע"א

תוד"ה ותמורה. הקשו הרי הכא מיירי דאחר פדיון עשה תמורתה, ולעיל למדנו דפסולי המוקדשין (היינו הקדישה והדר נהיה בה מום, דמיירי בה הכא) שלאחר פדיונה נתעברה וילדה הוה היתר גמור כצבי וכאיל, ומ"ש תמורה מולד, הרי שניהם זה לאחר פדיונה, ותירצו תוס' (כנ"ל בכוונתם) דולד, אינה הבהמה עצמה אלא שבאה ממנה, והיות דהקדושה שבאם מועטת לכן לא חל עליה אפילו הקדושה מועטת, משא"כ תמורה מה שיש בראשון עובר לשני וגרע. ולפי הך תירוצ' מכת הך סברא נלמד דחל התמורה וא"צ פסוק ללמד שחל התמורה, ולכן כתבו אח"כ שהפסוק אתא ללאו, וסברת ר"נ זה ענין אחר שמלמדינו (אחרי שידעינן שחלה התמורה) שהתמורה מתה מכח סברתו.

ותוס' כתבו דולדות שנולדו מפסולי המוקדשים לפני פדיונן איכא מ"ד (בדף ט"ו:) דלרעייה אזלא, משא"כ תמורה דלפני פדיונה קרבא ויתכן דכוונתם בזה להוכיח דתמורה מקבלת קדושה אלימא יותר. והוכיחו מלשון רש"י דגם ס"ל דתמורה שלפני פדיונה קרבא, כי רש"י כתב על תמורת פסולי המוקדשין שמתה, כגון לאחר פדיונו "דלא מצי למיקרב" משמע אילו זה לפני פדיונו מצי למיקרב. אח"כ ראיתי שכ"כ בספר מים קדושים.

אח"כ הקשו על סברת ר"נ אם זה סברא דתמורת פסהמ"ק לאחר פדיונו מתה א"כ למה צריך קרא ממעלה הגרה. ותירצו א' דללאו אתא כמו שאמרה הגמ' לגבי חטאות המתות. עוד תירצו דאילולי הפסוק הו"א דלא חל כלל קדושה עלייהו כמו ולד שנתעבר ונולד לאחר פדיון ולא ס"ל להך תירוצ' הסברא שתוס' כתבו בתירוצ' הראשון, ולא מספיק בסברת ר"נ, כי סברת ר"נ זה אחרי שידענו דחלה התמורה, אבל ללמוד דחלה התמורה לזה צריך פסוק לכן קמ"ל הפסוק דחל עלייהו קדושה, ואילולי הסברא הו"א דכוונת הפסוק טמא הוא היינו דירעה עד שיסתאב לכן צריך את הסברא (ובזה מתיישב גם קושייתם הראשונה שהקשו מ"ש מולדות שלא חל עליהם קדושה). אח"כ ראיתי שכ"כ בספר מים קדושים. וכתבו תוס' דהא דפריך רב עמרם ותיתכיל במומה לבעלים אסברא דר"נ פריך, שהרי על הפסוק א"א להקשות כי מצד הפסוק הייתי אומר שתתאכיל במומה רק על סברת ר"נ שזה גרם דלא תתאכיל במומה, ותוס' נתכוונו בזה לאפוקי מתירוצ' א' כי לפי תירוצ' א' הקושיא על סברת הפסוק למה תמות מ"ש מתמורת בכור ומעשר. [ובספר מים קדושים כתב דמש"כ תוס' בתירוצם הב' דמכת הפסוק לא הוה ידעינן

דאזלא למיתה דהו"א לרעיה אתא, ולכן צריך סברת ר"נ ללמדינו דלמיתה אזלא, זה רק לפי תירוץ א' דגמ' בהמשך דצריך את הפסוק מפריסי הפרסה ללמד על ה' חטאות דאם אכל עובר בלאו, משא"כ לפי תירוץ ב' דגמ' דמפריסי הפרסה בא ללמד דתמורת פסולי המוקדשין מתה, לא ס"ל להך תירוץ כר"נ, כי לפי ר"נ ילפינן מסברא שמתה, את"ד, ולכא' גם לתירוץ א' דתוס' אתא רק לפי תירוץ א' דגמ', כי לפי תירוץ א' דתוס' הפסוק בא ללמד דיש לאו, ולפי תירוץ ב' דגמ' צריך את הפסוק דלמיתה אזלא.]

תוד"ה כל שבחמא. כתבו לפי ר"ת דבהלכה למשה מסיני נאמר כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה, ורבנן אמרו דלרעיה אזלא. והקשה רש"ש ע"ז א"כ בתחילה כשהגמ' הבינה דהפסוק מפריסי פרסה טמא הוא, אתא ללמד על תמורת אשם איך יתפרש מש"כ בפסוק טמא הוא, וא"א לפרש דלרעיה אזלא, כי מהתורה תמורת אשם קרב עולה, ולא תירץ.

דף ט"ז ע"ב

תוד"ה אין מקבלין. דברי התוס' צריכים ביאור קצת ובעזה"י אשתדל לבארם. שיטת רש"י דקיבול צאן ברזל הכוונה דהגוי נתן לישראל בהמותיו ושם אותם בסכום מסוים, ואת הסכום הזה הישראל ישלם לו עד י' שנים לא משנה אם תמות הבהמה או לא, ובתוך הי' שנים מה שתוליד הבהמה יהיה של שניהם (היינו דיתחלקו הגוי יקח אחד והישראל אחד).

ותוס' לא נוח לו בהך פירוש א' דלכא' זה נלמד ממשנה מפורשת אין מושיבין חנוני למחצית שכר, וכ"ש הכא דהישראל קיבל עליו כל האחריות, ורש"י בעצמו הרגיש בקושיא, ותירץ דהסיפא הוא החידוש ולכן כתבו גם הרישא, והסבירו תוס' כוונת רש"י דהחידוש זה הסיפא דמן הגוי מקבלין, כי אין איסור לקחת ריבית מן הגוי, אבל קשה לתוס' קושיא נוספת על רש"י (ומכח זה עזבו פירש"י) דהגמ' אצלינו רצתה לדייק ממשנתינו דאמרה דהמקבל צאן ברזל מן הגוי פטורה מבכורה (עד ולדי ולדות) אלמא דהבהמה עדיין ברשות העכו"ם אע"פ שהישראל קיבלם ממנו בצאן ברזל. והקשתה הגמ' א"כ (דזה עדיין ברשות המרא קמא העכו"ם) למה כתוב דאין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא ריבית, הרי אם זה עדיין ברשות המרא קמא זכותו לקבל מהרווחים ואי"ז ריבית, וקשה לתוס' דלפירש"י אין כאן קושיא מכיון שאפ"ל דזה ברשות המרא קמא ואעפ"כ זה אסור בגלל

שזה ריבית דרבנן היות דהשני קיבל אחריות מלאה על הצאן, הרי"ז נראה כמו מכירה והכסף שהוא חייב זה כמו שהלוהו, ואעפ"כ מעלה רווחים למר"ק זה ריבית דרבנן. [וא"א לתרץ את רש"י ולומר דהגמ' לא תירצה כן כי הגמ' הבינה בלשון המשנה מפני שהוא ריבית דהכוונה ריבית דאורייתא, א"א לומר כן כי הך ריבית זה ודאי רק מדרבנן, כמו אם המלוה לקח משכון את שדה הלוה ואוכל ממנו ולא מוריד מסכום ההלוואה הוה רק ריבית דרבנן כי לא בטוח שיצמיח פירות, וה"נ לא בטוח שיהיה שבת, כן הסביר רש"ש כוונת תוס'].

לבן פירשו תוס' דהצאן ברזל היינו דחוץ ממה ששם עליו המחיר של הצאן (וזה יתן לו בסוף הזמן) גם שם עליו סכום קצוב שיתן לו כל שנה בין אם יהיו רווחים בין אם לא יהיו, וזהו ריבית דאורייתא כי זה ריבית קצוצה. [ומש"כ בברייתא מפני שהוא ריבית היינו ריבית דאורייתא] (אני מקדים את סוף דברי התוס' ואח"כ אחזור למש"כ באמצע) והשתא א"ש קושיית הגמ', כי היות דזה ריבית גמור א"כ יוצא דהבהמה זה כבר של השני (דאל"כ אי"ז ריבית גמור) וא"כ אין מובן למה המקבל צאן ברזל מעכו"ם פטור מבכורה, אבל אילולי הברייתא דהרי"ז ריבית גמור, הו"א דבאמת "זה נחשב ברשות העכו"ם" עדיין, בגלל שאם הישראל לא ישלם לו, יקח הבהמה.

ותירץ רבא דבאמת אי"ז נחשב ברשות הראשון (מזה שזה ריבית גמור) ומה שפטור מן הבכורה (בקיבל צ"ב מהעכו"ם) זהו בסיבת כי זה חשיב יד עכו"ם באמצע, אע"פ שאינם ברשותו, וכל שיד עכו"ם באמצע פטורה מן הבכורה, ולשון התוס' בסוף התוס' שכתבו לא יצאה מרשות העכו"ם צ"ע. אח"כ ראיתי בקיצור תוס' שאנץ שהוסיף ע"ז תיבות ולא נסתלק גוי לגמרי, נראה כוונתו דנחשב כשותף.

וע"ז הקשו תוס' דיוצא דאע"פ שאינו של העכו"ם אם יכול לתפסם כשהישראל לא ישלם לו פטור מבכורה, ומ"ש מבהמת ארנונא שזה של הישראל, ואם לא ישלם הארנונא למלך יתפוס הבהמה וללישנא א' בגמ' פסחים חייב בבכורה כי הישראל יכול לסלקו בכסף, לכן לא מיחשבי יד עכו"ם באמצע. וקשה דגם בצאן ברזל יכול הישראל לסלקו בכסף ולמה פטור מבכורה. ותירצו דשאני התם שהבהמה היא של הישראל לא מהני מה שאילו לא ישלם יקחנו הגוי, להוציאו מרשותו, ולכן בבהמת ארנונא שהבהמה היא של הישראל, אע"פ שהגוי יכול לתופסו אם לא ישלם, בכ"ז חייב בבכורה, משא"כ אם היתה הבהמה של הגוי ויצאה מרשותו ועדיין נשאר לו האפשרות לתפוס כשלא ישלמו לו זה מחשיבו יד עכו"ם באמצע ופטור מבכורה כי עדיין לא יצאה מרשותו לגמרי.

ועפ"י"ז שכתבו תוס' דזה ריבית גמור, יישבו תוס' דזה החידוש של המשנה דאין מקבלין צאן ברזל מן הישראל מפני שהוא ריבית הכוונה ריבית דאורייתא, וגרע מהדין דאין מושיבין חנוני למחצית "שכר", דשם זה דרבנן והכא דאורייתא כי זה קצוץ, ותוס' כתבו דאע"פ שיש מקומות שהך לשון (מפני שהוא ריבית) משמעו ריבית דרבנן אבל הכא זה דאורייתא, דאל"כ מה השמיענו המשנה, הרי כבר למדנו א"ז מהדין של אין מושיבין חנוני למחצית שכר, כ"כ בקיצור תוס' שאנץ. [אך צ"ע איך סמכה המשנה שנבין לבד כן דהכוונה ריבית דאורייתא אחרי שבכמה מקומות הך לשון משמעו ריבית דרבנן, וקשה לומר דסמכה שנבין כן מכח היתור של המשנה, וה' יאיר עיניי.]

ותוס' הוכיחו דמצאנו הך לשון וזה ריבית דרבנן, כי כתוב במשנה (ב"מ) המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא ריבית, ויש מחלוקת בין רש"י לר"ת איך מיירי המשנה, ר"ת למד דלא לקח החצר בתורת משכנתא (משכנתא הינו בזמן ההלוואה לקח החצר משכון שאם לא ישלם לו, לא יחזיר החצר ויקחנו לעצמו) אלא אחר שלוה, שוכר ממנו החצר בפחות מהמחיר וזה ודאי אינו ריבית גמור כי אי"ז קצוץ אלא אחר ההלוואה, וא"כ ראינו שזה דרבנן, אבל רש"י למד שם שלקחה במשכנתא, וא"כ הוה ריבית דאורייתא כי בזמן ההלוואה קצץ שיתן לו לגור בחנם בחצירו, אבל תוס' לא ניחא ליה לפרש שזה במשכנתא כי א"כ היה צריך לכתוב המלוה על חצירו, ועוד דאם זה במשכנתא אין כאן אפילו ריבית דרבנן בשוכר ממנו בפחות, וכש"כ לא דאורייתא. כי משכנתא בנכייטא אפילו שמוריד פחות מהמחיר אינו ריבית, כי שמא לא תוציא השדה תבואה, וה"נ הכא שמא יפול הבית, ורש"י מחלק ביניהם דעצם דירת הבית זה הנאה ומצד החשש שיפול אולי זה מילתא דלא שכיחא ולא חיישינן. ותוס' אומרים דאפילו לפירש"י, מש"כ מפני שהוא ריבית דקאי גם על לא ישכור ממנו בפחות מסתבר שזה מדרבנן.

תוד"ה טעמא. הקשו על קושיית הגמ' על רב יהודה דס"ל דגם הולד ולדות של הצ"ב פטורין מבכורה, והקשתה הגמ' דבסיפא של המשנה כתוב בהעמיד ולדותיהן תחת אמותיהן ולדי ולדות פטורין, (הבינה הגמ' הכוונה ולדי ולדות של הצ"ב) וקשה על רב יהודה, דמשמע רק בהעמיד הולדות אז ולדי ולדות פטורין מבכורה, משא"כ בלא העמיד אז ולדי ולדות חייבין, והקשו תוס' הרי בגמ' בדף ט"ז ע"א הקשו על רב יהודה ממש"כ ברישא ולדותיהן פטורין, ולדי ולדות חייבין, וזה דלא כרב יהודה, ותירצה הגמ' אימא הן וולדותיהן פטורין

מבכורה, והיינו שהגמ' מוסיפה כאילו כתוב במשנה הן וולדותיהן פטורין מבכורה, והן הכוונה על ולדות צ"ב וא"כ מש"כ וולדותיהן פטורין מבכורה הכוונה ולדי ולדות. וכתבו תוס' דלכא' קשה מהיכי תיתי להוסיף מה שלא כתוב במשנה, ותירצו דרואים בגמ' דמה שזה פשוט אין התנא צריך לכתוב, והרי פשוט דולדות הצ"ב פטורין מבכורה כמו הצאן ברזל (מסברא כי אם הגוי לא מוצא האם, הוא נוטל הולד וא"כ הוה ליה גם לגבי הולד יד עכו"ם באמצע), והרי"ז כמ"ש במשנה, ולכן מש"כ וולדותיהן הכוונה לולדי ולדות. והקשו תוס' דא"כ אפשר לתרץ קושיית הגמ' על רב יהודה, כי בתוספתא מבואר הכוונה על העמיד וולדותיהן תחת אמותיהן, היינו כשמתו האמהות והעמיד לגוי את הולדות במקום האמהות, וא"כ כמו שאין התנא צריך לכתוב ברישא דולדי הצ"ב פטורין, ה"נ א"צ לכתוב דולדי ולדי הצ"ב הראשון פטורין מבכורה כשהעמיד וולדותיהן תחת אמותיהן, כי כשמתו והעמיד הולדות במקום אמותיהן הרי הולדות נחשבו כמו שהם הצאן ברזל בעצמן, וא"כ בהעמיד וולדותיהן תחת אמותיהן הרי"ז כמ"ש במשנה שהולדות של הולדות שהעמיד תחת אמותיהן פטורין, וא"כ מש"כ במשנה (בהעמיד וולדותיהן) ולדי ולדות פטורין, מתפרש שהולדות של הולדי ולדות פטורין, כן פירש רש"י וכ"נ ממהרש"א, ומהרש"א לא פירש מדוע נפרש כן, אבל ברש"י כתב ע"כ נפרש כן, נראה כוונתו דא"א לפרש כפשוטו כי אף לרב יהודה אין סיבה שנפטור בכור כ"כ רחוק, וא"כ זה אחד יותר משאר צאן ברזל פטור מבכורה, דבשאר צ"ב ולדי ולדות פטור והכא ולד ולדי ולדות של הצ"ב הראשון פטור מבכורה, והיינו טעמא כי הולד במקום האם (כי האם מתה והעמיד הולד במקומה) וא"כ לא יקשה על רב יהודה.

ותירצו תוס' דלכך פירש"י דהצ"ב לא מתה אלא פתח לו פתח, וא"כ אינו ממש במקום האם ולא פשיטא דולדי ולדות שלו פטורין, ואפילו מיירי כתוספתא דמתו, מ"מ לא פשיטא דולדי ולדות שלו פטורין כי לא הקנה לו, רק אמר.

ואדאיתנין להכי אשתדל לבאר כוונת תוס' בפשט דבריהם, ותחילה אקדים א' דאני יבאר לפי גירסת מהרש"א, ב' דלפי מהרש"א נראה דגרסין במשנה העמיד וולדותיהן תחת אמותיהן ולד ולדות פטורין, (אצלינו הגירסא ולדי ולדות פטורין, ונראה שאין הבדל ביניהם בדין). וז"ל תוס' לפי גירסת מהרש"א, והעמיד הולדות תחת אמותיהן נעשו הולדות עצמן צאן ברזל וכי קתני ולד ולדות פטורין, היינו ולד ולדי ולדות, שנפרש הן היינו ולד ולדות, ולד ולדות פטורין היינו ולד ולדי ולדותיהן פטורין הא לא העמיד חייבין עכ"ל. והיינו דתחילה לא נכנסו תוס' איך

יצא הפשט הזה, אלא אחרי שכתבו דהולדות נכנסו ונעשו תחת אמן כתבו, דמש"כ במשנה ולד ולדות פטורין, היינו ולד ולדי ולדות, ואח"כ פירשו איך נגיע להסביר דזה כוונת המשנה, והסבירו דהן הכוונה ולד ולדות, וא"כ מש"כ המשנה אח"כ ולד ולדות פטורין "ע"כ" כוונת המשנה הולד של הולדי ולדות שנלמד מהן, ולפי"ז לא יקשה כלום על רב יהודה דרק בהעמיד הולדות, פטורין מבכורה ולד ולדי ולדות, משא"כ בלא העמיד אז רק ולד ולדות פטורין.

וחקשה רש"ש למה לא יכלו תוס' לשאול בפשיטות דהולד עצמו שהעמיד תחת אמותיהן פשיטא דפטור (כמ"ש תוס' בקושיא) ומש"כ במשנה ולדי ולדותיהן היינו של הך ולד שזה יוצא ולד ולדי ולדות, ולא זכיתי להבין תירוצו.

דף י"ז ע"א

תו"ד"ה ולית ליה. הוקשה לתוס' דהגמ' אמרה דא"א לומר דעז בת רחל מיחייב בראשית הגז לפי רבי מאיר, בגלל שרבי ישמעאל אמר כבשים שצמרן קשה פטורין מראשית הגז כי יליף מגז"ש מגז כבשי יתחמם דרק הראוי לחימום חייב, והקשו תוס' דהגמ' בחולין למדה דעז פטור מגיזה כי אחרי הפסוק שכתוב לתת ראשית הגז לכהן כתוב כי בו בחר ה' לעמוד לשרת וילפינן דוקא דבר שראוי לעשות ממנו בגדי כהונה חייב בראשית הגז, וצמר עיזים פסול לבגדי כהונה, והכא הרי מיירי בעז בת רחל וא"כ למה צריך להגיע ללימוד של רבי ישמעאל, ותירצו דדילמא לא יכלו למעטו בגלל שאינו בר שרת, כי הו"א היות דהוא ממין הראוי לשרת כי הוא עז בת רחל לא מיעטו הכתוב, דהפסוק מיעט רק עז גמור, לכן למדו מרבי ישמעאל.

תו"ד"ה ברחל. הוקשה להו מה סבר התרצן שתירץ דפליגי בחוששין לזרע האב, הרי קשה ע"ז כמו שמקשה הגמ' אח"כ א"כ ליפלגו בעז בת עז, ותירצו דיש חידוש לפי התרצן דאין חוששין לזרע האב אע"פ שרואין דהועיל זרע האב כי נראה כמוהו.

דף י"ז ע"ב

תו"ד"ה אפשר לצמצם. הביאו פירוש רש"י דהמחלוקת אם אפשר לצמצם, היינו אם באמת יכול להיות מצומצם (כגון הכא) שנולדו שתיים ברגע אחד,

או א"א, ועפי"ז הסביר רש"י ההבדל בין בידי שמים לבידי אדם, היינו דדבר שמתכוונים שיהיה ביחד אולי אפשר שיהיה כן, אבל בלי כוונה ומחשבה לזה, לא יצא באותו רגע, כגון בלידה שלא מתכוונים מן השמים שיהיה ברגע אחד, משא"כ בידי אדם למשל כשאדם מתכוון שיהיה מדויק כן, זה נסתפקה הגמ' לפי רבנן אם יתכן שיהיה ביחד. והקשו תוס' על רש"י דבגמ' מבואר דבנמצא החלל בין ב' עיירות, אם שייך שיהיה בדיוק באמצע בין ב' העיירות תלוי בשאלה אם אפשר לצמצם בידי אדם, והרי שם אף אחד לא נתכוון למדוד ולהרגו בדיוק בין ב' העיירות.

ותוס' הביאו פירוש רבי (ולפירוש מהרש"א זה ר"י) דפירש דודאי אף בידי שמים יתכן שיהיה בדיוק, והכוונה דא"א לצמצם בידי שמים היינו דדבר שנעשה ביד"ש א"א לברר שזה היה בדיוק ביחד כי אין פנאי לברר ולדקדק אם אחד מהם יצא תחילה (או שנולדו באותו רגע) משא"כ דבר שאדם עשהו בידיים נסתפקה הגמ' דאולי אפשר לעמוד ע"ז ולראות שהיה בדיוק. והוכיחה הגמ' דאפשר לצמצם אף בידי אדם, מזה שס"ל לר"א בנמצא מכוון בין ב' עיירות מביאין ב' עגלות, ולכא' קשה ע"ז אולי ס"ל לר"א דא"א לצמצם ואעפ"כ יביאו ב' עגלות מספק כי הרי יתכן דהיה מכוון, תירצו תוס' היות דא"א לעמוד ע"ז אם היה מכוון בין ב' עיירות, וזה מילתא דלא שכיחא שיהיה מדויק בין ב' עיירות אין לנו לתלות מספק שהיה כן.

אח"כ הביאו תוס' להוכיח מכמה מקומות דפסקינן הלכה כרבי יוסי דאפשר לצמצם, אבל זה רק כשזה בידי אדם, אבל בידי שמים לא פסקינן כן. ובחמשך הביאו תוס' דברי ר' שמעון מיינבלא דרצה לומר דפסקינן כרבנן ואפילו בידי אדם א"א לצמצם ותוס' דחו דבריו.

דף י"ח ע"א

תנוד"ה עשו שאינו זוכה בזוכה. כתבו תוס' דמצאנו עוד מקום שס"ל לרבי יוסי עשו שאינו זוכה בזוכה, בגמ' ב"מ לגבי השוכר פועל עני, ילקט בנו אחריו, ואע"פ שהוא קטן ואינו זוכה עשו שאינו זוכה בזוכה כי העניים בעצמם ניחא להו בזה, כי עי"ז כשהם ישכירו עצמם גם ילקטו בניהם אחריהם.

והנה בגמ' בגיטין יש כמה ביאורים במשנה שכתוב המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהן מחלקן, איך יכול לקחת המעשרות לעצמו כשעדיין

לא זכה הכהן בהם, שמואל יש לו הסבר במשנה, ועולא מסביר בגלל שהמשנה כרבי יוסי דעשו שאינו זוכה כזוכה, אומרים תוס' דכוונת עולא לרבי יוסי דסוגיין ולא לרבי יוסי דשנים אוחזין, כי בסוגיין מה שס"ל לרבי יוסי עשו שאינו זוכה כזוכה זה מצד כי חליפיו ביד כהן, כמו מה שאמרינן בגיטין דס"ל כרבי יוסי מצד עשו וכו', דהיינו בגלל שאיך מעכב הכהן מעות של ישראל בידו וגם אצלינו איך מעכב הכהן את הרחל שקיבל אולי אינו בכור אלא עשו רבנן כאילו זכה במעשרות כבר ומכרן לישראל והישראל נתן לו מעות ע"ז, וגם אצלינו על צד שהבכור האמיתי נמצא אצל הישראל, עשו כאילו זכה בבכור האמיתי ומכרו לישראל והישראל במקום לתת לו דמים נתן לו הבהמה השניה, וכשהבכור הגיע ליד הכהן ומכרו לישראל זה פטור מהמתנות, משא"כ רבי יוסי שמוזכר בב"מ דעשוהו כזוכה אי"ז מצד חליפיו ביד השני, אלא מצד כי העניים גופיהו ניחא להו בכך.

ובתבו תוס' דלפי"ז א"ש דבגמ' ב"מ פסק שמואל כרבי יוסי, ואילו בגמ' בגיטין לא העמיד שמואל המשנה כרבי יוסי, והסבירה הגמ' דלא העמיד כרבי יוסי כי כיחידאה לא מוקמינן, משמע דלא פסק כרבי יוסי בגמ' בגיטין, (כי אילו פסק כמוהו מה איכפת לן דהוא יחידאה) ולכא' קשה דיש סתירה אם שמואל פסק כרבי יוסי או לא, אבל לפמ"ש"כ הם ב' דינים שונים כרבי יוסי ואין קשר ביניהם ואפשר לפסוק רק כרבי יוסי בב"מ ולא כרבי יוסי בגיטין ובסוגיין.

דף י"ח ע"ב

תנוד"ה הכל מודים בשנים. הביאו דבפרק המפקיד הקשתה הגמ' סתירה בדברי רבא, דרבא אמר דאם הפקידו ב' בני אדם אצלו בב' כריכות, כ"א סכום אחר של כסף, ואח"כ מתעורר ויכוח בין ב' האנשים כ"א טוען דהפקיד הסכום הגדול, אז הנפקד צריך לשלם לכ"א את הסכום הגדול כי הו"ל למידק מי נתן הסכום הגדול, וקשה על מה שאמר רבא הכא בב' שהפקידו כ"א בהמה אצל רועה ומתה בהמה אחת, וכ"א טוען בהמת השני מתה שמניח ביניהם ומסתלק, הרי זה דומה לב' כריכות, דהו"ל למידק כל בהמה של מי היא, ותירצה הגמ' שם דרבא מיירי בהניחו אצל רועה שלא מדעתו דלא הו"ל לידע כל בהמה של מי היא.

תנוד"ה שמניח רועה ביניהם ומסתלק. כתבו תוס' דיש לשון כזה לגבי גזל מחמשה ואין יודע ממי גזל דס"ל לרבי טרפון מניח גזילה ביניהם ומסתלק, ושם פירשה הגמ' דאין הפירוש כפשוטו, כי נתחייב בהשבת הגזילה

ויש דין דכשנטל אבידה ממקום שזה ספק הינוח לא יחזיר כי נתחייב בהשבה, אלא הפירוש דיניח הגזילה או בב"ד או בידו עד שיתברר של מי הוא, משא"כ אצלנו בשנים שהפקידו אצל רועה שמניח רועה ביניהם ומסתלק, דמיירי כמ"ש בקטע הקודם שהפקידו אצלו שלא מדעתו, ולא חייב עצמו בשמירתן הפירוש כפשוטו שמניח ביניהם ומסתלק, ולכן זה דומה לדינו של ר"ט שאומר יחלוקו (ובעזה"י יתבאר תיכף) משא"כ אם היינו מפרשים דהרועה מניח ביניהם ומסתלק, היינו שישאר מונח ביד ב"ד, אין לזה שום קשר לדברי רבי טרפון דס"ל יחלוקו.

וחנה אף כשנפרש כפשוטו דהרועה מניח ביניהם ומסתלק כתבו תוס' דאפשר לפרש בב' דרכים, א' דמתחלקים ביניהם וכן סובר רש"י, ולפי"ז דומה ממש לדינו של ר"ט דס"ל דבמתה אחת מהן חולקין בשניה, ב' דיעשו כל דאלים גבר, ולכא' לפירוש הזה צ"ע איך זה דומה לדינו של ר"ט דחולקין, תירצו תוס' דמדמים א"ז דאם ברועה מניח ביניהם ומסתלק היינו דעושים כל דאלים גבר ולא אמ רינן בזה המוציא מחבירו עליו הראיה, א"כ הכא לגבי כהן צריך לתקן שיחלוקו, ולכא' אין מובן לשון תוס' דלא אמרינן בזה המע"ה, מה שייך המע"ה הרי אף אחד מהן לא מוחזק בזה וחבירו רוצה להוציא ממנו, ועוד קשה למה לגבי כהן צריך לתקן שיחלוקו.

ואולי י"ל עפ"י מה שהסביר רע"א הספק של תוס' אי בשנים שהניחו אצל רועה עושים כל דאלים גבר או יחלוקו, והסביר דתלוי בב' שיטות התוס' בבבא בתרא דף ל"ד: לפי ר"ת כדי לעשות יחלוקו בעינן שיהיו שניהם אוחזין והחלוקה יכולה להיות אמת, ואם הם אוחזין ואין החלוקה יכולה להיות אמת כמו במנה שלישי עבדינן יהא מונח, ואם אין אוחזין עבדינן כדא"ג, ולפי ריב"א אפשר לעשות יחלוקו אף בלי אוחזין אבל בתנאי שלא יהיה ודאי רמאי, אבל כשיש ודאי רמאי עושים כדא"ג. ועפ"י"ז הסביר דתוס' נסתפק הכא אם כר"ת אם כריב"א, דבשנים שהפקידו אצל רועה אין ודאי רמאי, דכ"א אומר אולי מה שנשאר חי זה שלי, ואוחזין ליכא כי נתנו לרועה שלא מדעתו, (כמ"ש בתוס' הקודם) ולפי שיטת ר"ת כשאין אוחזין עבדינן כדא"ג, אבל לפי שיטת ריב"א היות דאין ודאי רמאי עבדינן יחלוקו אע"פ שאינם אוחזין בזה, את"ד רע"א.

ועפ"י"ז י"ל דזה כוונת תוס' דאילו בב' שהפקידו אצל רועה הוה עבדינן המע"ה היינו דהיינו אומרים יהא מונח ביד הרועה או ביד ב"ד עד שיבא אליהו או עד שיביאו ראיה, נמצא דהיינו מחשיבים תפיסת הרועה שהוא מחזיק בשבילם וכאילו הם אוחזין בזה ולכן עושים יהא מונח (כי תוס' עכשיו מדברים לפי ר"ת שנעשה

כדא"ג ולפי ר"ת כשאוחזין ואין החלוקה יכולה להיות אמת עבדינן יהא מונח) א"כ גם בעובדא דידן בבכור דמיירי דהבעה"ב שם ב' הבהמות אצל הרועה (דהיינו ב' הבהמות שנולדו יחד) ואחד מהבהמות מת ולא ידעינן אי הבכור מת או השני לא היינו עושים יחלוקן כי כשאוחזין שניהם ואין החלוקה יכולה להיות אמת עושים יהא מונח, אבל אחרי שבשנים שהפקידו אצל רועה עבדינן כדא"ג (וזה עפ"י שיטת ר"ת כמ"ש רע"א) היינו דמחשיבים דאינם מוחזקין בזה, א"כ בנידון דידן נעשה יחלוקן, כי אע"פ שכשאין אוחזין צריך לעשות כדא"ג מ"מ מבואר בגמ' ב"ב דף ל"ה דאע"פ שיש את התנאים לעשות כדא"ג עדיין תלוי אם הדבר יכול להתברר (כגון ע"י עדים) שם ב"ד יעשו כדא"ג ולא יפסקו יחלוקן כי למה להם לטרוח ולפסוק יחלוקן כשעוד מעט יכולים להגיע עדים ולברר הדבר ויצטרכו לשנות הפסק, משא"כ אם לא יכול להתברר שם עבדינן יחלוקן, ועפ"י מבואר דבבכור שנולדו שניהם יחד ואין יכול להתברר מי הבכור שם נעשה יחלוקן, משא"כ בשנים שהפקידו אצל רועה יתכן דיבואו עדים ויתברר של מי זה הבהמה הנשארת עושים כל דאליהם גבר, ועכשיו מבוארים דברי התוס' שפיר, בריך רחמנא דסייען.

דף י"ט ע"א

תוד"ה ביצר קדש לי כל בכור. הביאו פירש"י דפירש כלל הצריך לפרט, זה, בכור זכר הוא כלל, אבל הוא צריך לפרט שזה פטר רחם, כי מצד הכלל בכור זכר היה אפ"ל דכוונת הפסוק בכור לזכרים דהוה בכור, (כגון שנולדה נקיבה לפניו מהרחם ואח"כ נולד זכר מהרחם הוה בכור) ועוד היה אפ"ל דכוונת הפסוק על בכור לרחמים דהוה בכור, (כגון שנולד קודם דרך הדופן, ואח"כ נולד זכר דרך הרחם הוה בכור) או אולי כוונת הפסוק דצריך שיהיה גם בכור לרחמים וגם בכור לולדות לכן השמיענו הפרט, פטר רחם דבכור לזכרים לא הוה בכור כי הוא לא פטר הרחם, והנה עדיין צ"ע מהיכן מיעטו בכור לרחמים (כגון שקודם נולד דרך הדופן ואח"כ נולד זכר דרך הרחם) אז לפי רבינא בגמ' זה מתמעט מכח היתור דלא היה צריך לכתוב בכור, ולפי אב"י זה מתמעט מהמילה בכור כי בכור לד"א אינו בכור.

וחקשו תוס' על פירש"י דפירושו א"ש לפי רבינא, אבל לפי אב"י דס"ל בכור לד"א אינו בכור, א"כ כשכתבה התורה בכור זכר מונח בזה דבכור לולדות או בכור לרחמים אינו בכור, וא"כ לכא' הכלל א"צ לפרט, ותירצו לפירש"י דאפילו

לפי אב"י דס"ל בכור לד"א אינו בכור אע"פ דא"צ למעט בכור לרחמים או בכור לזכרים, כי זה ממועט מבכור, כי נולד כבר ולד לפניו ואינו בכור (היינו הנולד בכור לזכרים או לרחמים) מ"מ אם היה כתוב בכור, עדיין לא היינו יודעים איך יהיה הדין אם הוא נולד ראשון מהדופן, וזה נקרא בכור לולדות, לכן זה צריך להגיע לפרט של פטר רחם. (ובמהרש"א חולין דף פ"ח: תמה דלכא' זה מפורש בתירוץ הגמ' אליבא דאב"י עיי"ש מה שתירץ.) [וקצת צ"ע דלכא' זה כלל ופרט גמור דהרי מצד בכור צריך בכור לכל מילי אבל התורה לא פירשה מהיכן הוא נולד מהדופן או מהרחם, ולכא' מצד הכלל בשניהם הוה בכור ואתא הפרט ומיעט הנולד מהדופן. ואולי י"ל דהו"א דכוונת הפסוק רק בא' מב' המקרים ולכן הוה כלל הצריך לפרט.]

אבל ר"י פירש בדרך אחר דלאב"י בכור ופטר רחם תרומתו כלל הצריך לפרט ופרט הצריך לכלל, בכור צריך להגיע לפרט, לענין נולד ראשון מהדופן, (כמ"ש לפירש"י) ופטר רחם צריך להגיע לבכור לומר דאילו בתחילה יצא דרך הדופן ואח"כ יצא דרך הרחם אע"פ שזה בכור לרחמים אינו בכור. והיינו דלפירוש ר"י ניתוסף עוד ציור דהוה כלל הצריך לפרט, דפטר רחם הוה כלל והוא צריך לפרט, כי מצד פטר רחם הו"א דאפילו יצא תחילה דרך דופן, אם אח"כ יצא דרך הרחם קדוש, לכן ממועט מבכור, ובכור נחשב הפרט ופטר רחם כלל, ולפי ר"י כ"א מהפסוקים כשבא לפרש (הכלל) נחשב לפרט, ואח"כ כשהפסוק השני בא לפרשו נחשב לכלל, וזה מדה אחת כלל הצריך לפרט, ופרט הצריך לכלל, ואינו כמו לרש"י דהם ב' כללים.

ור"ת מפרש דהכא לא מפורש ולא מוסבר ענין כלל הצריך לפרט, ומה דהזכירתו הברייטא זה אגב פרט הצריך לכלל שמוזכר בברייטא (אילו היה כתוב רק פטר רחם שזה פרט, הו"א דאילו זה בכור לרחמים [כגון שלפני זה יצא דרך דופן] הוה בכור לכן כתוב בכור ללמדינו דאינו בכור) אבל אצלינו זה כמו כלל ופרט רגיל, כי כשכתוב הכא בכור זה משמע כל סוגי בכור, כגון בכור לרחמים, או בכור לולדות או בכור לזכרים כולם בכלל בכור, [האמת שר"ת לא כתב אלא דבכור משמע בין הכי ובין הכי, ואני חשבתי דכוונתו כמ"ש, אך צ"ע הרי לפי אב"י בכור לד"א לא הוה בכור, (ולתרץ דנתכוין לפי רבינא לא נראה כן מלשונו אבל ביבין שמועה עמד על כך קושיא ונדחק דר"ת כתב לפי רבינא), ואולי כוונתו דמשמע דבכור לולדות הוה בכור בין נולד מהדופן ובין נולד מהרחם, לכן כתבה התורה הפרט פטר רחם, לומר דרק כשהוא ראשון לולדות ולרחמים אז הוא בכור.]

ולבא' קשה לפי ר"ת אם שם בחולין זהו כלל ופרט גמור, א"כ נימא אין בכלל אלא מה שבפרט ויוכלו לכסות רק בעפר ולא בזרניך וכדומה, נראה דר"ת בתוס' הרגיש בזה והסביר, דבעצם זה כלל ופרט גמור, אבל כשהתורה כתבה "ב"עפר ולימדנו בזה שצריך עפר גם מלמעלה וגם מלמטה וזה לא הוה ידעינן מוכסהו, א"כ שוב הך כלל וכסהו נחשב צריך לפרט "בעפר" ולכן אין דנים אותו כדין כלל ופרט רגיל.

תוד"ה רישא. הוקשה להו דרואים, דכשנולדה נקיבה תחילה מהרחם ואח"כ זכר מהרחם מחשיבתו הגמ' לבכור לדבר אחד, (כי הגמ' אומרת רישא לא קנסיב לה תלמודא בכור אלמא בכור לד"א הוה בכור ושם מיירי בנולדה נקיבה תחילה מהרחם) וא"כ רבי טרפון שמחייב מספק בכור לולדות וכן בכור לרחמים, בגלל שמספקא ליה אי בכור לד"א הוה בכור, למה לא מחייב מספק כשנולדה נקיבה תחילה דרך הרחם ואח"כ זכר כי גם זה הוה בכור לד"א כי זה בכור לזכרים, ותירצו תוס' דודאי רבי טרפון לא פליג על הפסוק דמחייב בכורה כשזה פטר רחם, ולכן אם נולדה נקיבה תחילה מהרחם ואח"כ זכר פוטרו מבכורה כי זה לא פטר רחם, וגם אי"ז בכור לולדות, ורק ר"ט נסתפק בנולד תחילה דרך הדופן אולי הוה בכור כי הוא בכור לולדות בין לזכר בין לנקיבה, ולא נתכוונה התורה למעטו (כשכתבה פטר רחם) אלא נתכוונה למעט באופן שנולדה נקיבה תחילה דרך הרחם, דהשתא הזכר שנולד אחריו אינו אפילו בכור לולדות.

דף י"ט ע"ב

תוד"ה איש וכו' משמע הכא דחליצת קטנה פסולה דאורייתא כמו קטן. משמע להו כן כי בגמ' כתוב הטעם דקטנה לא חולצת כי מקשינן אשה לאיש וא"כ כמו שקטן פסול דאורייתא כי כתוב איש א"כ ה"נ קטנה פסולה מדאורייתא.

וחקשו תוס' ע"ז מהמשנה ביבמות, דלפי גירסת הירושלמי כתוב במשנה קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל ואם לא חלצה חליצתה כשירה, [ובגירסאות דילן במשנה יש קצת גירסאות שגרסו כירושלמי וברוב הגירסאות גרסו חליצתה פסולה] ושם העמידו את המשנה כרבי מאיר אלמא דלרבי מאיר בדיעבד קטנה שחלצה חליצתה כשירה, והכא זה רבי מאיר והגמ' מסבירה טעמו כי אשה הוקשה לאיש בהך פרשה, אלמא לר"מ החליצה פסולה. [והוקשה לי למה לא הקשו על הגמ' ביבמות מיניה וביה דגם שם מבואר טעמו של ר"מ כי מקשינן אשה לאיש].

ותירצו תוס' דדרשא דמקשינן אשה לאיש זה רק אסמכתא ורק מדרבנן תחלוץ משתגדיל ולכן אם לא חלצה חליצתה כשירה.

והטעם שלכתחילה קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל, כתבו ב' טעמים א' כי קטן שחלצו לו פסול מדאורייתא [כי כתוב איש משא"כ באשה כתוב שם רק לשון יבמתו] וגזרינן אשה אטו איש, היינו דאם קטנה תחלוץ יבואו להכשיר אף חליצת קטן, ב' גזרינן חליצת קטנה אטו יבום דס"ל לר"מ דמדאורייתא אסור לייבם קטנה, והביאו ראייה מלשון הירושלמי שכתב אין חולצין ואין מיבמין הקטנה שמא תמצא איילונית עכ"ד, ומשמע דהטעם שמא תמצא איילונית קאי ג"כ להסביר למה קטנה לא תחלוץ, אלמא דטעם דאין חולצין זה גם משום חשש איילונית שאסור ליבמה, אבל דחו דא"א לומר כטעם הב', כי אצלינו בגמ' חכמים אומרים לר"מ בשלמא אין חולצין אנו מבינים כי איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש אבל מדוע אין מיבמין ותירץ להם ר"מ כי יש חשש שמא תמצא איילונית אלמא טעמו דאוסר החליצה בקטנה מובן אפילו לפני שידעו החשש שתמצא איילונית, והראייה שהביאו מהירושלמי דחו תוס' דכוונת הירושלמי רק להסביר טעם למה אין מיבמין.

והנה כל קושיית תוס' מתחילה זה רק לגירסאות שגרסי בקטנה שחלצה חליצתה כשרה אבל לגירסאות דגרסי חליצתה פסולה ל"ק הך קושיא דסותר לגמ' דילן, אבל תוס' הקשו עליהם ג' קושיות א' דבמשנה שם כתוב החרש שנחלץ, והחרשת שחלצה, וחולצת לקטן חליצתה פסולה, וממשיכה המשנה אח"כ קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל ואם לא חלצה חליצתה פסולה, והקשו תוס' דלפי הגירסאות קטנה שחלצה חליצתה פסולה אז שיכתבו דינה ביחד עם חרש שנחלץ וחרשת שחלצה וקטן שנחלץ, ב' למה דוקא בקטנה שחלצה כתוב תחלוץ משתגדיל ואילו לגבי קטן שנחלץ לא כתוב דיחלצו משיגדיל, ג' למה צריך לכתוב בקטנה שתחלוץ משתגדיל, אם חליצתה פסולה, פשיטא שצריכה לחלוץ משתגדיל.

ותירצו תוס' על קושיא א' דקטנה שחלצה רק לפי ר"מ חליצתה פסולה משא"כ קטן שנחלץ זה לכו"ע פסול לכן לא עירבו דין קטנה שחלצה ביניהם, וקושיא ג' תירצו דרצו להשמיענו דרך לפי מש"כ במשנה חליצת קטנה פסולה אז צריך לחלוץ שוב משא"כ לפי רבנן דאין חליצתה פסולה אפילו לכתחילה א"צ לחלוץ משתגדיל. [ויתכן דלפי"ז גם מיושב קושיא ב' כי בקטן לכו"ע זה לא חליצה כשירה ופשיטא דצריכה לחלוץ שוב כשיגדיל].

ועוד תירצו על קושיא ג' לפי המ"ד בגיטין דאם חלצה לקטן, זה חליצה פסולה ואין נפסלת לאחים ויכולים אח"כ ליבמה, וזה אתא לאשמעין דאם קטנה חלצה אע"פ שזה חליצה פסולה מדאורייתא מ"מ אסורה להתייבם לאחים ותחלוץ משתגדיל, [וצ"ע אחרי שגם קטנה שחלצה חליצתה פסולה מדאורייתא למה אסורה להתייבם אח"כ] [ולפי"ז מיושב קושיא ב' למה בקטן לא כתוב דתחלוץ כשיגדיל כי שם אפשר אפילו לייבם].

ובל המשא ומתן של תוס' אי קטנה חליצתה פסולה זה בדברי ר"מ אבל לפי חכמים מבואר בגמ' יבמות דף קה: דכשר לכתחילה בקטנה. וכן מבואר בירושלמי דרבי מנא אמר בסתם שזה דברי ר"מ, ורבי יצחק בריה דרב חייא כהנא אמר בשם רבי יוחנן שזה דברי ר"מ (מה שאמרו קטנה לא תחלוץ). ולכאור' קשה ע"ז ממה שאמרו לו רבנן לר"מ יפה אמרת שאין חולצין איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש, אלמא מודו דקטנה לא תחלוץ, צ"ל דרבנן התכוונו לומר לר"מ אנו יכולים להבין סברתך, אבל אינהו גופייהו פליגי ע"ז וס"ל דשרא. (כי זה דוחק לומר דיש ב' חכמים)

תודה קטן שמא. הוקשה לתוס' דמבואר בגמ' יבמות דכדי שיהיה סריס צריך שיהיה לו כל סימני סריס, וא"כ למה לא יוכל קטן לייבם, נבדוק אותו ואם אין לו כל סימני הסריס, ייבם, ותירצו (עפ"י מהרש"א) דמבואר בגמ' יבמות דף צ"ז דאפילו אם אין לו כל סימני הסריס מ"מ אם לא הביא ב' שערות עד רוב שנותיו הוה סריס, ולכן קטן שלא הביא ב' שערות א"א שייבם אע"פ שאין לו כל סימני סריס, כי אולי לא יביא ב' שערות עד רוב שנותיו ואז יתברר שהוא סריס אע"פ שאין לו כל סימני סריס, (ומש"כ בגמ' יבמות דצריך שיהיה לו כל סימני סריס מיירי דעדיין לא הגיע לרוב שנותיו ולא הביא סימנין שם כתבה הגמ' דלא החלטנו שהוא סריס כשאין לו את כל סימני הסריס והוא בספק עד רוב שנותיו).

דף כ' ע"א

תנוד"ה מחזורתא. אקדים הקדמה לדברי התוס', בגמ' בחולין דף פ"ו ע"א יש מחלוקת ר"מ ורבנן לגבי תינוק שנמצא בצד עיסה ובצק בידו ר"מ מטהר ורבנן מטמאים, סברת חכמים כי רוב תינוקות מטפחים באשפה, והרי שרצים מצויים באשפות ולכן מצד רוב טמאה העיסה, וסברת ר"מ מבואר בגמ' בחולין כי הרי ר"מ חייש למיעוטא, והרי יש מיעוט תינוקות שאין מטפחין והעיסה היה

לה חזקת טהרה ומצטרף המיעוט לחזקה ומקלקל את הרוב, (תינוקות מטפחים באשפה), (ומכופיא נראה דמיעוט וחזקה יש להם דרגת רוב ולכן מטהר אבל תוס' ס"ל דאינו כן ובעזה"י יתבאר בהמשך).

ויש עוד גמ' ביבמות דף קי"ט באשה שלא היה לה בנים, והלכו בעלה וצרתה (שגם לא היה לה ילדים) למדינת הים ובאו ואמרו לה שמת בעלה ואין יודעת אם צרתה ילדה או לא, כתוב במשנה דאסורה להתייבם כי שמא ילדה צרתה, ואסורה לינשא כי שמא לא ילדה צרתה וצריכה יבום או חליצה, ושאלה הגמ' לפי רבנן דאזלי בתר רובא, הרי רוב נשים מתעברות ויולדות, וא"כ מדוע אסורה לינשא הרי מצד רוב נימא שפטורה מיבום כי צרתה ילדה, ותירצה הגמ' דבאמת לפי רבנן מותרת לינשא, והמשנה שאסרה לינשא זה ר"מ דס"ל חיישנן למיעוטא, והסבירה הגמ' שם דלפי ר"מ היות דיש מיעוט שאין מתעברות ויולדות וא"כ צריכה יבום וגם יש לה חזקת איסור לינשא לשוק המיעוט מצטרף לחזקה ומרע לרוב נשים מתעברות ויולדות כי הוה כפלגא ופלגא.

וחוקשה לתוס' אצלינו למה אמרה הגמ' דלפי רבי ישמעאל אחרי שנה זה ספק בכור, כי אזיל בשיטת ר"מ דחייש למיעוטא, ומיעוט אין מתעברות ויולדות בתוך שנתן, הרי יש חזקה שלא ילדה והמיעוט מצטרף לחזקה והוה רוב, וא"כ שיהיה ודאי בכור, תירצו תוס' עפ"י המבואר בגמ' יבמות (שהבאתי לפני זה) שסמוך מיעוטא לחזקה אינו רוב אלא זה מחצה על מחצה, ולכן זה ספק.

וחוקשה לתוס' א"כ שנחשב רק למחצה על מחצה למה מטהר ר"מ בתינוק נמצא בצד עיסה מצד סמוך מיעוטא לחזקה, הרי זה פלגא ופלגא ויהיה ספק. תירצו תוס' שיש הלכה בטומאה, דספק טומאה ברה"ר טהור וברה"י טמא וה"מ כשיש בו דעת לישאל, אבל כשאין בו דעת לישאל אפילו בספק טומאה ברה"י טהור, והתינוק הוה כאין בו דעת לישאל לכן טהור הבצק, [ולכא' קשה אי אתינן לטהרה מצד אין בו דעת לישאל ספיקו טהור א"כ למה רבנן מטמאים מצד רוב, וגם ר"מ דמטהר זה רק מצד שהוה כמחצה על מחצה, ואולי י"ל דאם יש רוב לא נחשב כספק. ועיין תוס' בחולין דף פ"ו ע"ב בד"ה סמוך שפלפלו בשיטת רבנן].

[ועוד צ"ע למה רבנן מטמאים בעיסה למה לא יאמרו סמוך מיעוטא לחזקה והוה ליה פלגא ופלגא ויטהרו מצד ספק טומאה ואין בו דעת לישאל, ואולי י"ל דהיות דלא חיישי למיעוטא הו"ל המיעוט כמאן דליתיה, וא"א לצרפו לחזקה.

אח"כ ראיתי כן ברש"י בקידושין דף פ' ע"א דלפי רבנן מיעוט כמאן דליתא ולכן לא מצטרף לחזקה ולר"מ דמיעוט לא הוה כמאן דליתא לכן מצטרף לחזקה.]

[ועוד צ"ע למה צריכה הגמ' ביבמות להסביר לפי ר"מ דאסורה לינשא מצד סמוך מיעוטא דאין מתעברות ויולדות לחזקה שהיתה אסורה לשוק והוה ליה פלגא ופלגא, הרי היה אפשר לומר דלפי ר"מ היות דחייש למיעוטא לכן אסורה לינשא, דשמא לא ילדה צרתה, וגם צ"ע על תוס' אצלינו דהבינו בתחילה דסמוך מיעוטא לחזקה זה נחשב לרוב, והקשו א"כ למה לפי רבי ישמעאל דס"ל כר"מ כשילדה אחר שנתה זה ספק הרי מצד רוב נימא דודאי ילדה לפני זה, וא"כ זה ודאי לא בכור, הרי ר"מ חייש למיעוטא, וא"כ הוה ספק בכור כי שמא היא מהמיעוט דלא ילדה לפני כן, ואולי י"ל דאף ר"מ דחייש למיעוטא ולא אמרינן מיעוט כמאן דליתיה מ"מ הו"ל למיזל אחרי הרוב, ולכן אם לא שמצופים החזקה ונהיה מחצה על מחצה א"א למיסר ביבמות להינשא, וגם אצלינו זה לא יהיה ספק בכור כי זה רק מיעוט, אך צ"ע א"כ למה אסר ר"מ לקטן וקטנה להתייבם הרי"ז רק מיעוט, ואולי י"ל דגם שם יש חזקת איסור אשת אח ומצטרף הך מיעוט ועי"ז הוה מחצה על מחצה ולכן אסרה ר"מ.]

תור"ה רבינא. הקשו לפי מה שאמר רבינא דרבנן אזלי בתר רוב רק ברובא דלא תלי במעשה, א"כ למה לא תירצה הגמ' ביבמות שהבאתי בתוס' הקודם דאף לפי חכמים אסורה לינשא כי לא נחשב רוב מה שרוב נשים מתעברות ויולדות כי זה תלוי במעשה, ותירצו דמה שלא נחשב כרוב מה דתלוי במעשה, זה כי אולי לא נעשה המעשה כגון בבהמה שמא לא נרבעה, אבל באדם ודאי שהיה תשמיש, וא"כ נחשב כרוב אע"פ דתלי במעשה, ולכן לא העמידה שם הגמ' את המשנה כרבנן.

תור"ה ורבי יהושע סבר חוששין למינוף. עיין קושיית תוס', [ובאמת היו תוס' יכולים להקשות גם על רבי ישמעאל, דהגמ' אמרה בתירוצ' הא' למה לא חייש למיעוטא דמטנפות בגלל דמה דחייש למיעוטא זה להחמיר ולא להקל, והיו תוס' יכולים להקשות דבאופן דהחזקה מסייע לרובא אף ר"מ לא חייש למיעוט וא"כ הכא אף אם זה היה להחמיר לא היה צריך לחשוש, ויתכן דהקשו כן לרבי יהושע כי עליו קשה קושיא נוספת לקמן דרבי יהושע לא חייש למיעוטא, ועוד יתכן דהגמ' אמרה קושטא דמילתא לפי רבי ישמעאל דלא חושש למיעוט להקל].

ותירצו בתירוצם הא' דאע"פ דמצד רובא וחזקה היינו צריכים לתת אותו לכהן, מ"מ היות דהוא מוחזק בממון ויש מיעוט שטינפו אמרנן המוציא מחבירו עליו הראייה.

והוקשה לתוס' ע"ז הרי רב אזיל אחר רובא אפילו להוציא מהמוחזק וא"כ ה"נ שיוציאו מהמוחזק.

תירצו דשם המוציא טוען אני מהרוב שקונים שור לחרישה ולכן מה שאתה מוחזק לא מועיל כלום כי אתה לא יכול לומר לי שאני מהמיעוט שקונים לשחיטה, משא"כ אצלינו אין הכהן יכול לטעון היא מהרוב שלא מטנפים, כי מהיכן הוא יודע על בהמת חבירו.

אח"כ תירצו דמה דחייש רבי יהושע שטינפה (אע"פ דלא חייש למיעוטא) כי הכא יש כמו הוכחה דטינפה כי רוב הבהמות יולדות באמצע השנה ולא בסופו, וזו שהולידה בסוף שנתה מוכח דטינפה קודם, כנ"ל ביאור כוונתם, אח"כ ראיתי בתוס' ד"ה ואיבעית אימא שכתבו דהרוב מסייע למיעוט, וזה כמ"ש.

תוד"ה לקולא לא חייש ואפילו לכהן ינתן כיון דקרב למזבח. ועפ"ז הקשו דבחמורה שלא קרב למזבח למה צריך לתתו לכהן. והנה תוס' סתמו קצת במש"כ דאפילו לכהן ינתן כיון דקרב למזבח, אבל נראה שסמכו על מש"כ בדיבור הקודם להקשות על דברי רבי יהושע למה מצד חזקת ממון אין נותנו לכהן, הרי מצד רובא וחזקה הוה בכור וקרב למזבח, ולוקה על גיזה ועבודה בו והיינו דזה ודאי וא"כ אף יתנוהו לכהן. וכנראה תוס' הבין דזהו סברת רבי ישמעאל שנותנים אותו לכהן. (דאע"פ שהסבירה הגמ' סברתו דלא חייש למיעוטא להקל, היינו דהכא לא חשש מצד המיעוט להקל שלא יתנהו לכהן אבל לא הסבירו הטעם למה) אע"פ שיש חזקת ממון שלו נגד הרוב וחזקה, מ"מ היות דהוה ודאי בכור לגבי ליקרב למזבח ולגיזה ועבודה ה"נ צריך לתתו לכהן. ולפי התירוצ' השני בתוס' הקודם בהסבר שיטת רבי יהושע יתכן דדברי רבי ישמעאל יתפרשו בפשיטות דלא ס"ל דיש כזה רוב שמתעברות כשמגיעות לזמן שראויות להתעבר בו, ולכן לא חייש רבי ישמעאל הכא להקל כי זה מיעוט דמטנפות ויש גם חזקה שהיא בחזקת שלא ילדה.

תוד"ה ואיבעית אימא. מדייק תוס' דאפילו לפי התירוצ' דרבי ישמעאל לא חייש למיעוט להקל כמש"כ בלשון הגמ' כי "חייש" משמע דרק רבי ישמעאל

לא חייש אבל ר"מ חייש למיעוט אפילו להקל, (וכש"כ לפי תירוץ ב' דגמ' דאפילו רבי ישמעאל חייש למיעוט בין להחמיר בין להקל).

ונבנם תוס' לדון בענין שדן בהרבה מקומות אי מה דחייש ר"מ למיעוט זה מדאורייתא או רק מדרבנן, וכתבו דאין להוכיח מזה שר"מ חייש אפילו להקל, אלמא דזה מדאורייתא דאל"כ איך יכול להקל מדרבנן לא לתת הולד לכהן נגד התורה שלא חששה למיעוט, ואם לא חוששים למיעוט הרי הולד של הכהן, ודחו תוס' א"ז די"ל דר"מ חייש רק מדרבנן, ואעפ"כ אפשר להקל בכי הא דהכא דמיירי בממונות ואין הולכין בממון אחר הרוב ולכן אין נותנו לכהן, ועוד כי הכא הרוב מסייע למיעוט לכן אין נותן לכהן.

אבל תוס' הביאו ראיה מהגמ' בע"ז דף ל"ד דאסר ר"מ גבינות בית אונייקי ומבואר בגמ' שם הטעם כי רוב העגלים שם היו נשחטים לע"ז והיו מעמידים החלב בקיבותיהן. ומבואר שם בגמ' דהעגלים שהיו נשחטים שם לע"ז הם מיעוט מכלל הבהמות (כולל בהמות שאינם עגלים) שהיו נשחטים שם לא לשם ע"ז, ואסר ר"מ כל גבינות בית אונייקי בגלל שחייש למיעוטא, אבל גבינות של שאר המקומות לא אסר אטו בית אונייקי. והסביר בצ"ק דלמה לא אסרם כמו בגמ' ע"ז דף מ' במקום שהשתחוו לכל הצלמים אסר ר"מ אף שאר המקומות אטו הך המקום אלא מוכח דר"מ דאסר כל גבינות בית אונייקי זה רק מדרבנן כי זה מיעוט, ולכן לא אסר מקום אחר דהוה כגזירה לגזירה, משא"כ בצלמים דבהך מקום השתחוו לכל הצלמים ואסור מדאורייתא לכן גזרו גם על שאר מקומות. ולכא' צ"ע למה ראו רבנן לגזור משום מיעוט העגלים, אחרי שמדאורייתא א"צ לחשוש, כתבו תוס' דגזרו כי אם נקל במקום שיש רק מיעוטא יבואו להקל אף במקום שיש רובא, והנה תוס' כתבו דגזר רובא אטו מיעוטא, ולכא' צ"ע דהיו צריכים לכתוב דגזרו על מיעוט משום רוב, וצ"ל דכוונתם דגזרו על רוב היינו אע"פ שיש רוב להיתר אטו מיעוטא היינו אטו מקום שיהיה רק מיעוט להיתר, שאז יש רוב לאיסור. [אך צ"ע דמבואר בגמ' בכמה מקומות דאם חזקה מצטרף לרוב אף ר"מ לא חייש והכא בגבינות בית אונייקי יש רוב לא לעבודה זרה ויש גם חזקה של החלב לפני שהעמידוהו בקיבה, וא"כ למה גזר ר"מ.]. ומהגמ' בחולין דר"מ דחייש למיעוטא זהו מדרבנן. כי שם דנה הגמ' מנא לן הא מילתא דאזלינן בתר רובא והביאה כמה ראיות, ואח"כ ניסתה הגמ' לדחות הנך ראיות דיתכן דבמקום דאפשר, לא אזלינן בתר רובא וכשא"א אז אזלינן בתר רובא, ובהנך מקומות א"א לכן אזלינן בתר רובא, והביאה הגמ' סמך לזה דהרי לר"מ דחייש

למיעוטא היכי אכל בשר שמא במקום השחיטה היה נקב, וכי תימא דלא אכל, מה עשה בבשר פסח וקדשים שיש מצוה לאכול, אע"כ במקום דלא אפשר לא חייש למיעוטא, וה"נ אזלינן בתר רובא רק במקום דלא אפשר. והוקשה לתוס' מדוע היתה הגמ' צריכה להביא הוכחה מפסח וקדשים לפי ר"מ, הלא הגמ' היתה יכולה להביא מזה שהתירה התורה בשר תאווה ע"י שחיטה, אע"כ משם א"א להוכיח כי ודאי ר"מ דחשש למיעוט זה רק מדרבנן ומדאורייתא ודאי מותר לאכול, לכן התירה התורה בשר תאווה. ולכן הוכיחה הגמ' מזה שפסח וקדשים אוכלים אלמא רבנן לא חשו למיעוטא במקום דלא אפשר ולכן לא אסרו אכילת בשר פסח וקדשים.

אולם היה קשה לתוס' אחרי דר"מ דחייש, זה רק מדרבנן, א"כ איך הוכיחה הגמ' מר"מ לגבי נידון דאזלינן בתר רובא שזה דאורייתא אולי בדרבנן מחלקים בין אפשר ללא אפשר ובדאורייתא לא. ותירצו (כ"נ תורף תירוצם) דרבנן לא היו עושים גזירה אם א"א לחוש לו תמיד, אם לא שראו שהתורה ג"כ עשתה דבר דנוהג רק היכא דא"א, לכן גם הם חשו למיעוט במקום דאפשר.

ובחמשך כתבו דאם חזקה מסייעת למיעוט חייש ר"מ למיעוטא מדאורייתא, כי אז הוה כפלגא ופלגא דצריך לחוש מדאורייתא, והביאו ראיה מדמטהר (בחולין דף פ"ו) בתינוק שטפח בעיסה ובצק בידו אע"פ שרוב תינוקות מטפחין באשפה, כי מיעוט אין מטפחין והעיסה יש לה חזקת טהרה, ואם אף בכה"ג לא חיישינן מדאורייתא למה טהורה העיסה. (אך צ"ע דתוס' בראש העמוד כתבו הטעם כי ילפינן מסוטה, ויש לתרץ דאם אפילו כשחזקה מסייעת למיעוט, לא חייש למיעוט מדאורייתא א"כ היה המיעוט כמאן דליתיה ולא נחשב ספק, ורק בספק "שאין בו דעת לישאל הקילו, ומזה שטיהרו אלמא כשחזקה מסייע למיעוט חייש מדאורייתא".)

ועוד הביאו ראייה ממה שהגמ' רצתה להתיר לפי ר"מ לשחוט ולד שאמו נשחטה היום בידי חרש שוטה וקטן, ואע"פ שאין רוב מעשיהם מקולקלים, מ"מ ר"מ חייש למיעוטא דמקולקלים בצירוף זה שהיתה בחייה בחזקת איסור (לא זבוחה) ואי נימא דהחשש רק מדרבנן היכי שרי איסור אותו ואת בנו, אע"כ החשש הוא דאורייתא.

אח"כ הקשו לפי ר"מ למה דמאי זה רק דרבנן הרי יש מיעוט וחזקה. ותירצו בתירוצם הב' דאין להחזיק שום אדם ברשע בשביל מיעוט שאין מעשרין, ולכאור'

דבריהם לא מוסברין. וראיתי בערוך לנר ביבמות דף קי"ט שהסביר כי לכל אחד מישראל יש לו חזקת כשרות ואם נימא דמדאורייתא חייב להפריש א"כ עבידנא ליה רשיעא. ולכא' קשה אחרי שתוס' כתבו דרוב ע"ה מעשרין א"כ לפי רבנן למה חייבו להפריש מעשר מדמאי, עיין תוס' בשבת דף י"ג ע"א שהקשו כן ותירצו דזה מיעוט דשכיח טובא והיו הרבה נכשלים.

תו"ה חלב פומר. בסופו, הביאו פירוש ר"ת דר"ע שאל אותם ראיתם אם במקום סייף היה נקב, לא בגלל שחייש למיעוט, אלא חשב אולי אם ישאל אותם יאמרו לא ידעינן ואז יתבטל עדותם, אע"פ שאם לא היו שואלים אותם היה נהרג, אבל אם ישאלו אותם ויאמרו דאין אנו יודעים לא יהרג, כמו שאין שואלין את העדים במה הרגו בסייף או בארירן, ואם שאלו אותם ואחד אומר בסייף ואחד אומר בארירן נהרג, את"ד.

והנה אם רוצה להביא משם ראייה דכשיאמרו אין אנו יודעים אם היה נקב לא יהרג הרוצח, זה תמוה מאד דאין משם ראייה, כי שם סתרו עצמם ונראים שקרנים דהדרך לשים לב במה הרגו. וכבר העירו כן תוס' (במכות דף ז' ע"א), ועוד צ"ע דמבואר במשנה בסנהדרין (דף מ' ע"א) מה בין חקירות לבדיקות, חקירות אפילו אם אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה, כי ע"י חקירות אפשר להזים העדות, דחקירות זה באיזה יום, באיזה שבוע, באיזה חודש, באיזה מקום, משא"כ בדיקות דזה איך הרגו וכדומה, שאין הזמה תלויה בהם אפילו אמרו שניהם אין אנו יודעים אין עדותן בטילה, ולכן אילו שאלו אותם בסייף הרגו או בארירן הרגו ואמרו אין אנו יודעים, עדותן קיימת, כמ"ש תוס' (במכות דף ז'), וא"כ למה כשאמרו אין אנו יודעים אם במקום סייף היה נקב עדותן בטילה, אבל מבואר בתוס' במכות בקצרה, ובספר הישר לר"ת סי' תל"ח בהרחבה, דהך בדיקה אם במקום סייף היה נקב היות שזה בהרוג עצמו חמיר, וכשאמרו אין אנו יודעים עדותן בטילה, והביא ראייה מהגמ' בסנהדרין דף מ"א דאילו שאלו אותם איזה צבע בגדים היה לבוש שחורים או לבנים והעדים סתרו עצמן עדותן קיימת, משא"כ אם שאלו אותם הסודר שחנקו בו היה שחור או לבן וסתרו עצמם עדותן בטילה אלמא דכשזה בהרוג עצמו חמיר, וה"נ אע"פ דכשטוענים אין אנו יודעים אם בסייף הרגו או בארירן הרגו, עדותן קיימת, מ"מ כשטוענים אין אנו יודעים בהרוג עצמו חמיר ובטלה עדותן עכ"ד. אולם היה אפשר להקשות על הך חידוש של ר"ת (דאמרו אין אנו יודעים אם היה נקב, עדותן בטילה) איך יתכן כן, א"כ כל הבתי דינים היו צריכים לשאול אותם אם היה נקב, לזה הביא סמך דכמו

שלא שואלים אותם בסייף או בארירן הרגו אע"פ דאם אחד אומר בסייף ואחד אומר בארירן הרגו עדותן בטילה, אלמא א"צ לשאול ותלינן דשניהם יאמרו אותו דבר, ה"נ לא שואלים כי תולים דשניהם יאמרו דלא היה נקב, אבל ברמב"ן בחולין דף י"א הקשה דעדים שמעידים שהרג, זה שלא שואלים אותם אם במקום סייף היה נקב, אינו בגלל שאמרינן שיאמרו דלא היה נקב, דפשיטא שיאמרו אין אנו יודעים, דמי יכול לשים לב לזה, וא"כ מדוע לא שואלים אלא לא חיישינן שהיה נקב, ולכן אין שואלים וא"כ גם כששאלו אותם ואמרו אין אנו יודעים אין עדותן בטילה, לכן למדו פשט אחר למה שאל אותם ר"ע אם ראיתם שהיה נקב במקום סייף.

דף כ"א ע"א

תוד"ה לימא קסבר, ותוס' ר"ה תנא קמא. בעזה"י אבארם ביחד.

יש כאן בסוגיא דגדייה שילדה ג' פירושים ברש"י, ובתוס' אצלינו אף שהזכירו פירוש הקונטרס זה פירוש רש"י בכתב יד, הובא בשיטה מקובצת, וזהו פירוש שונה ממש"כ ברש"י אצלינו, וזה פירוש רביעי.

לפי תוס' מחלוקת ת"ק עם ר"ש, זה, האם יתכן שהגדייה ובנותיה ובנות בנותיה יולדו בשנה אחת (מא' אלול עד א' אלול ולא עד בכלל) ר"ש ס"ל ששייך, וזה מה שהעיד אני ראיתי גדייה שעושה בתוך שנתה, דהיינו דהיא ובנותיה ובנות בנותיה נולדו בשנה אחת ומתעשרים ביחד, (כי אם אחד נולד לפני א' אלול ואחד אח"כ, אין מצטרפין), ויתכן דהיא ילדה ג' בנות וכ"א מבנותיה ילדו שנים, וביחד הם עשר ועושים מעשר מגדייה אחת, משא"כ לפי ת"ק לא יתכן ששלשתן נולדו בשנה אחת, ולכן כשהת"ק רוצה שיהיה מעשר מגדייה אחת הוא צריך לדבר שהגדייה ילדה ג' בנות, וכ"א מבנותיה ילדה שלש וביחד הם י"ב בלי הגדייה, (ואע"פ שהיה אפשר לדבר שרק אחת מבנותיה ילדה ג' והשנים האחרות ילדו שנים שנים, מ"מ הואיל ואחת הוצרכה לילד ג' כתבו ג' בכולן כ"כ הגמ').

וחסבירה הגמ' את סברת המחלוקת א' דנחלקו אם יש טינוף בפחות מל' יום ת"ק ס"ל דלא, ולכן לא יתכן ששלשתן נולדו בשנה אחת כי אם הגדייה נולדה בא' אלול, היא תקבל זכר רק בב' תשרי, כי אם כשטינפה אין מקבלת זכר בפחות מל' יום כש"כ כשנולדה דאין מקבלת זכר בפחות מל' יום כ"כ תוס' (ואיני יודע

מה הקשר ביניהם) וילדה בב' אדר, ובנותיה קיבלו זכר בג' ניסן (כי אדר חסר) וילדו בג' אלול, ולכן א"א שיכנסו ביחד הגדייה ובנותיה ונכדותיה להתעשר, ולפי ת"ק אם נרצה לקרב לידת הגדייה לבנותיה ובנות בנותיה נצטרך לומר דהגדייה נולדה ג' ימים לפני א' אלול דבכה"ג בנותיה ובנות בנותיה נולדו בין א' אלול לא' אלול, [ותוס' כתבו דסגי שתלד יום אחד לפני ולא זכיתי להבין איך יתכן כן אחרי שלפי החשבון שתוס' כתבו דאם נולדה בא' אלול בנות בנותיה נולדו בג' אלול, וא"כ היה צריך להקדים לידת הגדייה בג' ימים וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי בחזו"א עמוד קט"ו שהסביר דמיירי שהגדייה הזקינה נולדה בכ"ט אב ואז יוצא דבנות בנותיה נולדו בכ"ט אב, והיינו טעמא כי כשנולדה בכ"ט אב יוצא דמקבלת זכר בכ"ט אלול ואז יולדת בכ"ט שבט ובנותיה ממתינים ל' יום דהיינו ב' ימים משבט וכ"ח מאדר נמצא מקבלים זכר בכ"ט שבט ויולדים בכ"ט אב, הסבר הדבר דכשיוולדת בכ"ט אב מרויחים ב' ימים, כי אב מלא ומרויחים יום אחד. ועוד מרויחים יום אחד משבט כי שבט הוא מלא ועכשיו שילדה בכ"ט שבט יש לנו יום מיותר לטינוף כי החודש החמישי של העיבור היה של חודש חסר משא"כ אם הגדייה היתה נולדת בל' אב היתה מקבלת זכר בא' תשרי ומולידה בא' שבט ואז היה החודש החמישי לעיבורה מלא, ורק החזו"א קשה לו א"כ אכתי משכחת לה דהגדייה הזקינה חזרה וילדה ביום ל' אב שזה כבר יומיים אחרי שנתה וא"כ אצ"ל שבנותיה ילדו שלש, ותיירץ דצ"ל דמיירי דחודש אב השני הוא חסר ויש לו רק כ"ט יום.] משא"כ ר"ש ס"ל דלא כזעירי ומקבלת זכר בפחות מל' יום וא"כ יכולים שלשתן להולד בשנה אחת, ב' דלכו"ע ס"ל דזעירי ורק נחלקו אם יולדת למקוטעין היינו בפחות מה' חדשים, לר"ש יולדת בפחות מה' חדשים ולכן יתכן שלשתן בשנה אחת, ולת"ק לא יולדת למקוטעין ולכן לא שייך, ג' דלכו"ע אין יולדת למקוטעין, ופליגי אם מקצת היום ככולו או לא, לת"ק לא ולכן לא יתכן בשנה אחת, לר"ש מקצת היום ככולו ולכן יתכן שלשתן בשנה אחת, כי כל לידה א"צ לחכות ליום שאחרי הה' חדשים אלא יולדת ביום סיום הה' חדשים, וגם בקיבול זכר א"צ לחכות עד אחר שלשים, אלא ביום הל' מקבלת, ולכן זה יכול להיות ד' ימים קודם, ומש"כ תוס' דעיבור דבנות בנותיה כלה בכ"ט אב, קשה דזה כלה בכ"ח אב, כבר הקשה כן בחזו"א עמוד קט"ו אות ב' וכתב דאין הכי נמי ורק תוס' רוצים לומר דכלים קודם אלול (כלומר אפילו אם כלו בכ"ט) ומשכחת לה דהזקינה מתעשרת עמהן. [תוס' הביאו שיטת רש"י והוא מפורש בכתב יד דצריך ה' חדשים של ל' יום, אבל תוס' סתרו א"ז כי אם

נצטרך ה' חדשים של ל' יום בכל לידה והרי בשנת לבנה זה ו' חסרים ו' מלאים, ואף אם יסבור מקצת היום ככולו עדיין לא יתכן ששלשתן ילדו בשנה אחת] ד' דלכו"ע מקצת היום ככולו, ולכן אה"נ דשלשתן יכולין להולד בשנה אחת, אבל מ"מ לפי ת"ק אין מתעשרין באותה שנה שנולדו אלא בשנה שאחריו מכיון שמחוסר זמן אין נכנס לדיר להתעשר רק ביום השמיני וא"כ חסרים כמה ימים, משא"כ ר"ש ס"ל דמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר. ולכן הם מתעשרים בשנה שנולדו בה וזה מה שאמר ר"ש אני ראיתי גדייה "שעשרה בתוך שנתה".

וחנה לפני זה שאלה הגמ' לפי ת"ק אע"פ שצ"ל שהגדייה נולדה קצת לפני א' אלול ולכן א"א לצרפה, מ"מ עדיין א"צ לומר שבנותיה ילדו ג' ג', אלא כ"א ילדה ב' ואעפ"כ הם י' ביחד באופן שהגדייה חזרה וילדה בסוף השנה, כי מצד זעירי כתבנו מקודם דכשלידת הגדייה יום לפני א' אלול יתכן דבנותיה ובנות בנותיה נולדו עד א' אלול שאח"כ, וא"כ כמו שבנותיה יתכן דילדו את בנות בנותיה ה"נ יתכן דהגדייה בעצמה תלד פעם נוסף לפני א' אלול הבא, ותרצה הגמ' דלא יתכן לומר כן, והכא גרע כי הרי רוצים דהיא עצמה תלד פעמיים ואין יולדת וחוזרת ויולדת בתוך שנתה שנולדה בו, ותוס' הוסיפו דהכוונה אפילו שזה קצת יותר משנה כי הרי השאלה היתה דהיא נולדה יום לפני אלול ותלד פעמיים עד אלול הבא וע"ז השיבה הגמ' דלפי ת"ק לא יתכן כן. [וזה חומרא יותר משיטת רבי ישמעאל בתחילת הפרק דס"ל דיום אחר השנה כבר יתכן דתלד פעם נוספת. אך צ"ע דלפי מסקנת הגמ' יתכן דס"ל לת"ק מטנפת חוזרת ויולדת תוך שנתה אבל יולדת אין חוזרת ויולדת תוך שנתה, וא"כ יתכן דס"ל כרבי ישמעאל דמיירי ממטנפת דחוזרת ויולדת תוך שנתה ואולי תוס' מיירי להו"א שלא חילקו בין מטנפת וחוזרת ויולדת לבין יולדת חוזרת ויולדת.]

וע"ז הביאו תוס' קושיא עצומה מרש"י, שהרי אין אנו מצרפים הגדייה למעשר, אלא עושים שיעור מעשר מבנותיה ובנות בנותיה, וא"כ יתכן שבנותיה ילדו כ"א רק ב', ונדבר באופן שהגדייה נולדה בניסן [ותוס' כתבו דלא דק וילדה בכ"ח אדר כ"ה לגירסת מהרש"א, אבל בחזו"א עמוד קט"ו גרס שנולדה באדר וכן גרס בחק נתן וכ"נ שלמד ביקצור תוס' שאנץ] וילדה בא' אלול ואח"כ ילדה פעם נוסף בסוף השנה לפני א' אלול וזה כבר לא נכנס למה שס"ל ת"ק דאין חוזרת ויולדת בתוך שנתה שנולדה דזה כבר רחוק מאד, (ובתוס') לא תירצו ועיין בשטמ"ק שהביא תירוץ ע"ז עיי"ש), בריך רחמנא דסייען להבין כוונת רבותינו בעלי התוס'.

דף כ"א ע"ב

תור"ה שכן גואל וכו'. הקשו למה לא אמרה הגמ' דבר נוסף שדומה מעשר לבכור ששניהם אין באים מחו"ל. ותירצו דפלוגתא היא בגמ' תמורה דף כ"א.

הנה מבואר בגמ' תמורה דלכו"ע בכור ומעשר אין באים אפילו תמימים מחו"ל, ואם כן באו יש מחלוקת בגמ' תמורה אי קרבי או לא, ומקופיא נראה דקושייתם מהדין דלכתחילה אין באים בכור ומעשר מחו"ל משא"כ קדשים, אבל אם זהו קושייתם לא תירצו מאומה, כי אין מ"ד בתמורה דגם בכור ומעשר באים לכתחילה מחו"ל. וצריך לדחוק ולומר דלא קשיא להו מהדין דלכתחילה לא באים בכור ומעשר משא"כ קדשים דבאים לכתחילה [כי זה אינו נפ"מ כ"כ אחרי דאם הביאם קרבי] אלא קושייתם לפי המ"ד דאפילו באו תמימים לא קרבי דזה שונה מקדשים דכן קרבי אפילו מחו"ל, ותירצו דהגמ' לא נקטה הך חילוק כי יש מ"ד דאם באו בכור ומעשר תמימים קרבי, ולא רצה ליכנס בפלוגתא.

תור"ה אכילה. חלקו על פירש"י שפירש דנאכלים במומן בלא פדיון, וכתבו וקצת קשה הא מכלל גואל הוא, נראה כוונתם דכתוב לפני זה דבר דדומה מעשר לבכור דבשניהם אין גואל את הבהמה כשיש לה מום, והיה פשוט לתוס' דאם אין גואלה א"כ ודאי נאכל במומו, וא"כ מה הדבר הנוסף אכילה הרי זה יוצא מתוך מה שאמרו דבכור ומעשר אין גואל, ואם אין גואל אז זה נאכל במומו, ולכא' קשה אולי זה תרי מילי, דמצד שאין נגאל במומו אולי אינו נאכל, וילך למיתה, וזה ההוספה של אכילה דשניהם נאכלים במומם, ובאמת תוס' כתבו וקצת קשה, ואולי בגלל זה כתבו רק וקצת קשה. ורא"י רצה להסביר דכוונת תוס' דכשכתוב בקדשים גואל א"כ אסור לאכול לפני הפדיון וא"כ מש"כ הכא אכילה דאומר דשניהם נאכלים בלא פדיון משא"כ קדשים כבר כתוב וצ"ע.

ותירצו דהכוונה אכילה היינו דשניהם לא נאכלים בתורת בהמתך, כמבואר בגמ' בתמורה דבהמת קדשים פסולי המוקדשין שנמצאים בעיר הנדחת נהרגים עמה כי בפסוק כתוב בהמתך מי שנאכל בתורת בהמתך וזה נמכר באיטליז כמו בהמתו הפרטית והם בכלל מה שאמר הכתוב דבהמת עיר הנדחת נהרגים עמה, משא"כ בכור ומעשר אינם כבהמתו הפרטית כי אין יכול למכרו באיטליז ולשקלו בליטרא, וקצת קשה מה שייך לגבי המכירה והשחיטה לשון אכילה. (וזה קשה על הגמ' תמורה)

[והקשה בספר מים קדושים דזה גם דין שיוצא מזה שאין נגאל, כי אם היה נגאל והממון היה הולך להקדש היה דינו לימכר באיטליז כמבואר בגמ' דף ל"א, ותירץ (כ"נ בכוונתו) דאי"ז מוכרח כי היה אפ"ל דאע"פ דאין נגאל מ"מ יוכל למכרו באיטליז ולישקול בליטרא.]

תוד"ה העברה העברה גמירי. הוקשה להו דכדף י"ב אמרה הגמ' דעז שילדה מין רחל (נקרא בלשון הגמ' נדמה) ודומה לאמו במקצת סימנים אם נולד ראשון הוא בכור, ולגבי קדשים אין קדוש (אפילו יקדישוהו) ולגבי אם חייב במעשר זה נלמד תחת תחת מקדשים דאין חייב במעשר, ושם זה לכו"ע גם לר"ש, אז למה הכא לא ילמד ר"ש תחת תחת מקדשים דמחוסר זמן לא חייל עליו מעשר, ותירצו וז"ל הכא לענין קידוש שייך למילף טפי מהעברה דמשמע כל אשר יעבור תחת השבט לשון קידוש עכ"ל, נראה כוונתם דהיות דהעברה דכתוב לגבי מעשר מיירי לענין שיחול עליו מעשר, ודאי כוונת הפסוק שנלמד ענין חלות הקדושה {היינו אם מחוסר זמן חל עליו קדושת מעשר בתוך הזמן, אבל ודאי מחוסר זמן חייב במעשר, כי כשיעבור כמה ימים צריך לעשרו לכו"ע,} גז"ש מבכור שגם כתוב בו העברה ומיירי לענין ליקדוש, משא"כ אם כל אשר יעבור לא היה מיירי לגבי ליקדוש, ואנו דנים לגבי ליקדוש מחוסר זמן במעשר אולי באמת היינו לומדים תחת תחת מקדשים, משא"כ אם נדמה שדומה במקצת סימנים לאמו חייב במעשר אי"ז שאלה של חלות הקדושה אלא האם הוא חייב בכלל או לא.

תוד"ה אשתבוחי. הביאו פירש הקונטרס (אינו לפנינו) שכבר ביכרה ולא תסתכן בלידה עוד, ולכא' צ"ע דגם בקונה מגוי נימא דודאי לא ביכרה, כי אם ביכרה היה משתבח בה שלא תסתכן בלידה עוד, ויתכן לומר דזה הוקשה לתוס' ולכן הוסיפו מיד וכתבו, אבל עכו"ם אי נמי אמר ליה הכי אין בדבריו אמת, עכ"ל, נראה כוונתם דאין ראיה מזה שהגוי לא אמר כן כי הגוי יודע שאין הישראל מאמינו ולכן לא אמר כן. אח"כ ראיתי שציטטו כן מהט"ז ביו"ד סי' שט"ז סק"ד.

ותוס' הוסיפו ויש ללמוד מפירושו דעכו"ם אפילו מסיח לפי תומו אינו נאמן דלהשביח מקחו אומר כן, ולכא' איך למדו כן מפירש"י, ההסבר פשוט, כי הרי לפירוש הא' של רש"י כולם יודעים דיש שבח בזה שהולידה כבר שע"ז לא תסתכן בלידתה, ואין הבדל בין יהודי לגוי בהך ידיעה, וא"כ כשהגוי מספר במסיח לפי תומו שהבהמה ילדה כבר אין מאמינים לו כי אינו מסיח לפי תומו, כי מסל"ת הכוונה דאין יודע שיש שום נפ"מ במה שאמר משא"כ הכא דיש לו

כוונה בזה להשביח מקחו. (משא"כ אם אין יודע שיש בזה מעלה, אמרינן דהוא מסל"ת) ונתכונו בזה לאפוקי מפירוש הב' של רש"י כי לפירוש הב' מסל"ת מהני, כמבואר בהמשך.

אח"כ הביאו פירוש ב' דרש"י דמשתבח בזה שילדה כבר, שעי"ז פטורה מן הבכורה, ולפי"ז כשגוי מספר לפי תומו שהבהמה ילדה כבר יהיה נאמן, כי מהיכי תיתי נימא דידוע שיש חיוב לתת הבכור לכהן ומנסה לעשות עצמו מסל"ת דילדה כבר, אלא אמרינן דהוא באמת מסל"ת, ואין כאן משביח מקחו כי אין יודע שבזה משתבח המקח, כ"כ בספר מים קדושים.

ולפי הך פירוש לא קשה למה לא אמרינן לפי רב גם בקונה מגוי דהוא בכור ודאי, דאם איתא דילדה אישתבוחי הוה מישתבח ביה דילדה כבר, כי אין הגוי יודע שלישראל יש ריוח ע"י שילדה כבר שתיפטר מבכורה.

תוד"ה רבי יוחנן. הביאו דבהלכות גדולות פסק כר' יוחנן כי הכא הבר פלוגתא שלו זה רב ושמואל, וכבר נפסק בגמ' כשיש מחלוקת רב ור' יוחנן, או שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. ולכא' צ"ע דהכא יש רב ושמואל נגדו ובכה"ג מי יימר דג"כ הלכה כר' יוחנן נגד תרתי, התירוץ פשוט דרב ושמואל לא ס"ל חדא שיטה ולכן נחשב ר' יוחנן נגד חדא, ובאמת ברא"ש סי' ג' הביא שיטת רבינו יונה דחולק וס"ל דהכא ההלכה כשמואל דרק ע"י מום שרא כי לגבי לאכול בלי מום רב ושמואל שוין דאסור עי"ש.

תוד"ה התם במוכר תליא מילתא. ותוד"ה הכא בלוקח תליא מילתא. תוכן דבריהם דלגבי אותו ואת בנו מוטל על המוכר להודיעו מצד הפסוק לפני עיור לא תתן מכשול, כי הלוקח לא אמור לחשוש חשש רחוק דבדיוק היום נשחטה האם כי יתכן דנשחט לפני מאה ימים או לפני צ"ט וכו' או לא נשחטה כלל, משא"כ לגבי כשמכר לו בהמה אע"פ שלא ילדה בכ"ז א"צ להודיעו כי הלוקח בעצמו אמור להסתפק בזה שמא ילדה או שמא לא ילדה והעובר בכור, ואי"ז ספק רחוק אלא מחצה על מחצה, והיות שהוא בעצמו אמור לחשוש כן א"צ להודיעו וגם כשלא יודיעו אין עובר בלפני עיור, כי אינו עיור בזה כי הוא צריך לחשוש בעצמו.

תוד"ה בהמה גסה. הוקשה להו למה צריך לקבור החררת דם, הרי אינה קדושה כמו שהגמ' בחולין דף ע"ז: מסבירה למה בהמה מבכרת שהפילה שליא ישליכנה לכלבים, כי רוב סיכויים דאין כאן דבר שקדוש בבכורה, כי מיעוט יולדות

נדמה (שפטור מבכורה) והשאר יולדות מחצה נקיבות ומחצה זכרים, וא"כ יש רוב שאין כאן דבר הקדוש בבכורה.

ותירצו משום לפרסמה שנפטרה מן הבכורה (כמש"א הגמ') [וצ"ע למה בחולין א"צ לקבור השליא כדי להודיע שפטורה מן הבכורה. אח"כ ראיתי שהר"ן סוף פרק בהמה המקשה עמד בזה, ותירץ דכו"ע ידעי דאין שליא בלא ולד ולכן א"צ לקבור השליא כדי להודיע שפטורה מן הבכורה, אבל חררת דם לאו כו"ע ידעי שיש בו ולד].

וע"ז הקשו דהגמ' הכא שלא ידעה מהסברא לפרסם שנפטרה מהבכורה ולכן הקשתה על רבי חייא (דס"ל דאין מטמא בגלל ביטול ברוב) למה צריך לקבור, היתה צריכה להקשות (גם בלי רבי חייא שס"ל דיש כאן ביטול), דאפילו אמרינן דאין כאן ביטול, ג"כ אמאי צריך לקבור, נימא סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקיבות (ויצטרכו להגיע לטעם כדי להודיע שנפטרה מן הבכורה) וא"כ למה זה דוקא קשה על רבי חייא, תירצו תוס' דעל רבי חייא זה קשה יותר כי לפי רבי חייא אפילו יש כאן דבר החייב בבכורה בטל ברוב (כי א"א להסביר דאין מטמא מצד סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקיבות כי גם נקיבה מטמאה מצד נבילה) וא"כ קשה דודאי א"צ לקבור, כלומר ודאי ידעה הגמ' דצריך לקבור משום סברת לפרסם, אבל על רבי חייא דס"ל דאפילו יש כאן זכר זה בטל ברוב, הוקשה לגמ' למה צריך לקבור, כי הגמ' לא סברה דאעפ"כ יצטרכו לקבור כדי לפרסם, וסברה דחז"ל הטילו קבורה רק במקום שאילו זה זכר זה חייב בקבורה.

אבל ברש"י נראה אחרת מתוס' דכשהגמ' הקשתה על רבי חייא ומאחר וכו' למה תקבר, היינו כי הגמ' למדה סברת ר"ח כי אין כאן ולד (וא"כ ודאי דקשה עליו יותר מעל הגמ' בחולין למה יקבר).

[ולפירש"י לכא' א"ש יותר מהלך הגמ' אצלינו, דכשהגמ' תירצה כדי להודיע שנפטרה מן הבכורה והיינו דיש כאן ולד ולכן קוברים אותה להודיע שפטורה מבכורה, עכשיו הקשתה הגמ' א"כ שיש ולד למה אין מטמא, משא"כ לפי תוס' שהגמ' יודעת דצריך הטעם לפרסם שנפטרה מן הבכורה גם אם אין כאן קדושת בכורה (מצד נדמה ומחצה נקיבות) ובכ"ז הוקשה לגמ' על ר"ח כי ר"ח אומר דאפילו יש כאן זכר בכ"ז אין מטמא משום ביטול, ותירצה הגמ' דאפילו לר"ח ג"כ יש סברא לפרסם שנפטרה מן הבכורה, תמוה מה הקשתה הגמ' אח"כ למימרא דולד מעליא הוא אמאי אין מטמא, הרי הבננו כבר לפני כן דר"ח אומר אפילו יש כאן זכר אין מטמא ועכצ"ל משום ביטול וא"כ מה הקשתה הגמ' עכשיו, וה' יאיר עיניי.]

וראיתי בקיצור תוס' שאנץ שאדרבה הביא ראייה לשיטת תוס', כי מדוע לא הקשתה הגמ' למה פטור מבכורה אם זה לא ולד, מזה מוכח כתוס' דהגמ' ודאי ידעה שזה ולד ורק סברה שאין מטמא בגלל ביטול ברוב, ולכן הקשתה הגמ' רק דלא יצטרכו לקבור אבל מה שפטור מבכורה לא הוקשה להו.

דף כ"ב ע"א

תוד"ה רבי אליעזר. הקשו תוס' למה אמר ר' יוחנן דראב"י ור"ש אמרו דבר אחד שלא טמא בגלל ביטול ברוב, הרי גם רבנן דפליגי אר"ש לגבי שליא בבית מודו דאם הוציאו השליא לבית אחר דאין מטמא הבית האחר בגלל שאמרין כשטלטלוהו לבית אחר נימוק הולד ובטל ברוב, נמצא דגם הם מודו לסברת בטל ברוב לגבי טומאה, ורק ס"ל דיש ולד בשליא ולא נימוק עדיין ולכן מטמא.

ותירצו דהכוונה אמרו דבר אחד לגבי תחילת הלידה דלשניהם כבר בטל מיד כשנולד השליא.

אח"כ הקשו דבראב"י בכלל לא כתוב ענין שלא טמא בגלל ביטול ברוב, אלא שר"ח אמר כן לפי ראב"י וא"כ מאי קאמר ריו"ח דראב"י ור"ש אמרו דבר אחד, ותירצו דר"ח תנא שראב"י אומר שאין מטמא במגע ובמשא.

[והנה האם ר"ח תני כן בברייתא בשם ראב"י או שהכניס כן במשנה, בתוס' בדף כ"ג: בד"ה אלא נראה שלמדו דתני כן במשנה ולכן הקשו קושייתם, ובאמת בהגהות וציונים הביא שם תוספת מהשיטה מקובצת דר"ח תני כן בברייתא (לא במשנה) ולכן מתורץ שם קושיית תוס' בעוד תירוצו.]

תוד"ה הנך מיעוטא. כתבו דלא שייך ענין טעם כעיקר לגבי טומאה דאין שם ענין שאוכלין ומרגישין טעמו לכן מספיק לגבי טומאה ביטול ברוב, וכמו כן לגבי נבילה בטילה בשחוטה שג"כ א"צ שישים לענין ביטול האיסור וסגי ברוב, שם אפילו חזרו ובשלום ביחד דיש כאן ענין טעם כי בשלום ונתערב ונכנס מהנבילה לתוך השחוטה בכ"ז לגבי טומאה בטל ברוב. ולגבי איסור נצטרך שישים. [ונראה דתוס' רצו להוסיף כאן בהך ענין דנבילה בטילה בשחוטה דאפילו שבהך תערובות לגבי איסור זה לא בטל אחרי שבישלוהו ואין שישים בכ"ז לגבי טומאה בטל ברוב.]

תור"ה בטילו להו ברובא. כתבו ואפילו היו מחצה על מחצה, מ"מ מטעם דלא בטל סלקא להו השקה, כוונתם דאפילו אם זה מחצה על מחצה דאז המים לא בטלו, מ"מ אדרבה בגלל שלא בטלו המים א"כ הם מים ומהני להו ההשקה, דרק אם רובא ציר ומיעוט מים דאז המים כציר לא מהני להו השקה ואז צריך להגיע לביטול הטומאה מצד רוב הציר.

תור"ה אבל לקדירה. הוקשה להו דשיטת רבי יהודה דמין במינו לא בטיל, וכתוב בגמ' דחולין דאם נתערב מין האסור במין ואינו מינו, אמרינן סלק את המינו דהיתר שמפריע לביטול המינו דאיסור, והאינו מינו רבה עליו ומבטלו, והכא אמרינן להיפך דיש אינו מינו ומבטלו וכשמצטרף מינו זה מבטל ומקלקל את הביטול, ותירצו תוס' דלא דמו אהדדי דשם מינו דהיתר אין יכול לבטל האיסור, אולם הוא עצמו אין נהפך לאיסור כי אין מקבל טעם, ומה שהוא אסור זה מצד שמעורב בו האסור ואין יודעים מה האסור ומה המותר, לכן אמרינן סלק המינו דהיתר ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו כי האינו מינו הוא רוב נגד המינו האסור, משא"כ בנידון דידן כשהמים הם המיעוט טומאתן בטילה, וכשרבים המים ע"י הקדירה, אז הטומאה חוזר וניעור ואף מטמא המים הטהורים, ועכשיו הציר הוא מיעוט ואין יכול לבטל כל המים הטמאים.

תור"ה וניעור. שיטת רש"י דכשהמים רבים על הציר, אז הציר עצמו מקבל טומאה, ותוס' פליג ע"ז וס"ל דציר לאו בר קבולי טומאה ורק לפני שחוזר וניעור בטל טומאת המים כי יש רוב ציר. וע"י שרבים המים עכשיו על הציר חוזר וניעור הטומאה על המים [וכנראה לפירש"י כשאמרינן ביטול ברוב, הרי המיעוט נהפך למהות הרוב כמו הראשונים דס"ל דע"י ביטול ברוב נהפך האיסור להיות היתר. ואולי ס"ל לתוס' דלא אמרינן האיסור נהפך להיות היתר אלא אמרינן הלך אחר הרוב, וכ"א שאוכל אמרינן דהוא מהרוב ההיתר הובא המחלוקת בשו"ע יו"ד סי' ק"ט].

תור"ה יתיב רב דימי. הקשו תחילה איך רב דימי ס"ל דאפילו טהרה עוררת טומאה, והלא רב דימי אמר בשם רב יוחנן בגמ' ע"ז המערה יין נסך מחבית לבור אפילו כל היום כולו ראשון ראשון בטל. ונגד קושיא זו תירצו דרב דימי לא אמרה מעצמו אלא הכא אמרה מרבי ירמיה, ושם אמרה מרבי יוחנן. אבל תוס' הקשו דזה לא מספיק הך תירוצא כי על רבי יוחנן גופא קשיא מכמה

מקומות דמוכח דהאיסור חוזר וניעור, וגם מרבי יוחנן גופיה קשה דס"ל (בגמ' נדרים דף נ"ז:) גידולי היתר מעלין את האיסור, היינו דשם מיירי בנטע בצל של תרומה וגדלו ממנו גידולין דאמרינן דהתרומה בטלה בגידולי החולין, ומותר לאכול מהכל עראי (כהלכות טבל, ולא כתרומה דאסור באכילת עראי) ולא אמרינן על הגידולין קמא קמא בטלו בעיקר הבצל וליהו תרומה.

ובתחילה הביאו תירוצ' ר"ת דרק כשזה בהפסק שם ס"ל לרבי יוחנן קמא קמא בטל משא"כ כשגדל ברצף אחד לא אמרינן כן, אבל תוס' הקשו עליו מסוגיין וכן מנתן סאה ונטל סאה דלא הוה ברצף ואמרינן דחוזר וניעור, לכן הביאו תירוצו של רבי דמאי דאמרינן קמא קמא בטיל זה עד שיעור מסוים. ובוזה נסתפק רבי אי אמרינן דבטל האיסור כ"ז שיש בהיתר שישים נגדו. וכתבו וז"ל ואאיסור משהו דמתניתין דהתם קאי, נראה בעזה"י ביאור דבריהם דהוקשה להו דאם יש ס' אז מה החידוש שבטל (ואע"פ שבהמשך כתבו דרק כשלא נפיש עמודיה אז שרא ולא כשזה יותר מחבית מ"מ אם זה החידוש היה צריך לכתוב דכשיש שפיכה יותר גדולה מחבית אסור) ע"ז תירצו דבמשנה כתוב שיין נסך אוסר בכל שהו, והיינו כמו שהעמידה הגמ' את זה כשנפל התירא לגו איסורא, וזה חידוש רב דימי דאם נפל איסורא לגו התירא אין אוסר בכל שהו, וכשיש בהיתר נגד האיסור פחות מס' תוס' מסופק אם יאסר, או דילמא דבטל עד שיהיה רוב מהאיסור.

ובחמשך כתבו תוס' דנ"ל עיקר דשרא רק כשנשאר ס' בהיתר נגד האיסור, וכתבו דלפי הך פירוש דבעינן שנשאר ס' בהיתר, א"כ אין נפ"מ במה שדנו בהמשך אם ההלכה כרב דימי או לא, כי הרי שיטת ר"ת דאם יין נסך מותר בהנאה לא מחמרינן ביה דאסור במשהו, והרי היום לא מנסכים לע"ז אלא יש סתם יינם או יין ששכשך עכו"ם את ידו בו דנוהגים בהם היתר הנאה א"כ כו"ע מקילים כרב דימי אחרי שיש ס', (ונראה מתוס' דכל מה שרבין החמיר דצריך מים דוקא זה בגלל שאוסר בכל שהו וצ"ע). משא"כ אם ברב דימי יש חידוש דמותר עד שיהיה רוב באיסור א"כ נפ"מ אף בזמן הזה דאם סוברים כרב דימי, אפשר להקל ע"י ראשון ראשון בטל עד שיהיה רוב איסור.

וחנה בשלמא אם בטל עד שיהיה רוב איסור, מובן מה המעלה בראשון ראשון בטל כי בלא זה היה אסור כשאין ס', [ולפי"ז יתכן דס"ל לרב דימי דאף אם יהיה נפיש עמודיה יותר מחבית ג"כ יתבטל (כמו שהביאו תוס') בהמשך את שיטת רש"י] ומדויק כן בתוס', משא"כ אם בטל רק כל עוד שיש ס' בהיתר קשה מה צריך לראשון ראשון בטל, ולפי"ז מובן לשון תוס' שכתבו דלשון ראשון ראשון

בטל דיין נסך "נראה" עד רובו. היינו דהך לשון מורה עד רובו כי אם זה בס' א"כ מה צריך להגיע לראשון ראשון בטל. תירץ רבי דאע"פ שמותר רק כשיש ס' בהיתר, מ"מ אם היה בא בשפיכה גדולה כל האיסור אע"פ שיש ס' היה אסור, (וזה המחלוקת שם בגמ' מתי מותר אם רק כששפך מצרצור או אף כששפך מחבית, אבל ביותר מחבית אסור, כי אז אין את המושג של קמא קמא בטיל דהו"ל כמו שבא בבת אחת הכל). [ולכא' קשה אם יש ס' מה איכפת לי דבא הכל בבת אחת. ראיתי באהל משה שהביא מספר ראשית ביכורים דמיירי הכא כשהס' שבהיתר זה מצומצם וחיישינן אטו אם יהיה קצת יותר איסור, שאז לא יהיה שיעור ביטול ואם זה בא ע"י ראשון ראשון בטל לא גזרינן כי כבר בטל לפני זה משא"כ בבא בבת אחת.]

והאם יש נפ"מ בין איסור יין נסך לשאר איסורין, אז אי נימא דבטל רק עד שיש ס' דעת תוס' דה"ה בשאר איסורין דשרא כי הרי יש ס' בהיתר, ובלי ס' דהיתר לא מקילים, וההבדל בין יי"נ לשאר איסורין כשיש שפיכה גדולה דביי"נ לא מקילין משום חומרא דיי"נ, משא"כ בשאר איסורין מקילין [לא ידעתי מדוע הוכרחו לומר דבשאר איסורין מקילין יותר מיין נסך ולא אמרינן דשוה ליין נסך כמו שאמרינן לפי הדיעה דבטל עד רוב איסור] וכן יש נפ"מ כשנפל היתר לתוך איסור ולא היה ס' בהיתר, ואח"כ נפל עוד היתר שעכשיו יש ס' בהיתר נגד האיסור, ביי"נ אסור לעולם, ובשאר איסורין שרא. וכתבו תוס' אפילו נפסק כלומר דבתחילה נפל קצת היתר לתוך איסור ונפסק ואח"כ ניתוסף היתר ויש ס' נגד האיסור בעצמו שרא, ותוס' כתבו כמו למ"ד חנ"נ בשאר איסורין א"צ ס' נגד החתיכה שנאסרה, ורק (כשאמרינן חנ"נ) אין החתיכה חוזרת להיתר כי אפשר לסחטו אסור, ובחק נתן הקשה דמוכח בתוס' בחולין דזה ב' ענינים א' אפילו אם לא סוברים חנ"נ אפשר לסבור אפשר לסחטו אסור, והיינו דהחתיכה שנאסרה אין חוזרת להיתר, ואם סוברים חנ"נ צריך ס' נגד כל החתיכה שנאסרה ולא תירץ.

ואי נימא דבטל עד שיש רוב באיסור נגד ההיתר הסתפקו אולי בשאר איסורין ג"כ בטל עד שיש רוב באיסור או שמא בשאר איסורין חמיר יותר דבטל כל עוד שיש ס' בהיתר נגד האיסור, [וצ"ע למה אם זה בטל עד שיש ס' בהיתר שם פשיטא לתוס' דבשאר איסורין קיל יותר, ואם זה בטל עד שיש רוב איסור מסופק תוס' דאולי שוה שאר איסורין ליי"נ או אולי זה חמור יותר וה' יאיר עיניי].

ותוס' עברו לדבר האם פוסקים כרב דימי דראשון ראשון בטל או לא, ובתחילה הביאו דר"ת פסק (ובהגהות וציונים כתבו דרש"י פסק) כרבין דלא ס"ל כרב דימי,

היינו דשם בגמ' מובא דעת רב יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן דכששופך יין נסך מצרצור (הוא כלי יותר קטן מחבית) לבור אז ראשון ראשון בטל, ורב דימי בשם רבי יוחנן ס"ל דאפילו בשופך מחבית לבור ג"כ ראשון ראשון בטל, ורבין אמר בשם רבי יוחנן דאין נסך שנפל לבור ונפל שם קיתון של מים רואין את ההיתר כאילו אינו והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו, ואח"כ יש מימרא דרב שמואל בר יהודה בשם רבי יוחנן דדוקא אם המים נפלו בתחילה לפני שנכנס היין נסך אז בטלוהו המים, משא"כ אם קודם נפל היין נסך כבר נאסר היין דהיתר ואין מועיל מה שנפל אח"כ מים, והנה אם מימרא דרב שמואל בר יהודה זה קאי על רבין א"כ חידש דדוקא כשנפלו המים תחילה אז בטל היין נסך כי אם מיירי אף כשנפלו המים אח"כ, מה חידש הרי זה כתוב כבר ברבין, אבל אם מימרא דרב שמואל בר יהודה קאי על המשנה שלא הזכירה נפילת מים, יתכן דמועיל אף כשנפל אח"כ ורב שמואל ב"י חידש דבעינן שיפלו בו מים.

ובתבו תוס' על דברי ר"ת דאם רבין חולק על רב דימי ורב יצחק אז ודאי ההלכה כרבין, כמ"ש בגמ' יבמות דאבין (היינו רבין כמ"ש האחרונים דרבין זהו קיצור רב אבין וכמדמוכח מתוס' הכא) בר סמכא משא"כ רב יצחק, אך לא מוכח דרבין חולק עליהם כי יתכן דמיירי בשפיכה גדולה יותר מחבית שאז לא הקלו רב דימי ורב יצחק לומר ראשון ראשון בטל ואז רק אם יש מים הם מבטלים אותו, ואפילו לפי שיטת רש"י דס"ל דלרב דימי אף בשפיכה גדולה יותר מחבית מותר ביין נסך שנפל לתוך בור דהיתר, עדיין אפשר לומר דלא פליג על רב יצחק כי רב יצחק היתר ביין לתוך יין רק כשנפל מצרצור ורבין מיירי בנפל מחבית ואז צריך להגיע למים. [אבל ודאי רבין פליג על רב דימי דהרי רבין דיבר בנפל יין איסור לתוך היתר ואמר דצריך מים כדי לבטלו אלמא יין דהיתר לא מבטל יין דאיסור, משא"כ רב דימי ס"ל דאפילו בשפיכה יותר מחבית בטל היין דאיסור ביין דהיתר, כ"כ רש"ש, ולכא' צ"ע אם רבין פליג על רב דימי אז שוב אין ההלכה כרב דימי, והקב"ה האיר עיניי, דרב יצחק ורב דימי שניהם ס"ל דאין היתר מבטל יין איסור ורק נחלקו לגבי נפל מחבית אי אמרינן דבטל או לא, לרב יצחק לא בטל, ולרב דימי בטל, ואם נימא דרב דימי הקל אף ביותר מחבית א"כ רבין פליג עליו בשפיכה יותר מחבית כי מצריך מים, אבל יתכן דרבין מודה בעצם הדין דאין היתר מבטל יין איסור כגון בצרצור וא"כ אפשר לפסוק דאין היתר מבטל יין איסור. וכתבו תוס' לא כר"ת דפסק דאין היתר לא מבטל רק ע"י מים] כגון בצרצור ואפשר לומר דרב שמואל בר יהודה לא פליג (כן הסביר רש"ש) על רבי

דימי אי נימא דמימרא דרב שמואל בר יהודה קאי על המשנה, הסבר כוונתם, כי במשנה כתוב דין נסך אוסר בכל שהוא והגמ' שואלת על רב דימי דיש סתירה מהמשנה, ותירצה הגמ' דהמשנה מיירי בנפל היתירא לגו איסורא ואין שיעור ביטול בזמן הנפילה ולכן אפילו אם אח"כ ניתוסף ההיתר לא מועיל וע"ז אמר רב שמואל בר יהודה דאם נפלו שם מים אמרינן סלק את מינו כמי שאינו והמים רבים עליו ומבטלים אותו, ואי נסביר כך א"כ אפשר לומר דרב שמואל בר יהודה ס"ל כרב דימי דאם עירה יין נסך מחבית לבור ולפירש"י אף בשפיכה יותר מחבית ראשון ראשון בטל. ולכא' צ"ע אחרי דרבין לא ס"ל כרב דימי ורבין בר סמכא א"כ מה מועיל אם רב שמואל בר יהודה יסבור כרב דימי, ואולי יש לומר דתוס' כיונו השתא דאם רב שמואל בר יהודה ג"כ יסבור כרב דימי דאף במערה בשפיכה יותר מחבית לפי שיטת רש"י נימא קמא קמא בטיל, א"כ יהיה אפשר לפסוק כרב דימי אף נגד רבין וצ"ע.

אח"כ הוסיפו תוס' דמה שאמרו שאם רב שמואל בר יהודה קאי אמשנה יכול לסבור כרב דימי, זה יתכן רק אם נימא דמה שאמרה הגמ' דאם רב שמואל בר יהודה קאי אמשנה א"כ א"צ מים תחילה היינו דבאמת ס"ל דא"צ מים תחילה, משא"כ אם נפרש כוונת הגמ' שאמרה דא"צ מים תחילה היינו שאין להוכיח מדבריו דצריך מים תחילה, אבל באמת ס"ל דצריך מים תחילה, כדי שלא יהיה מחלוקת בינו למימרא שהגמ' הביאה בע"ז דף ע"ג: מרב אמי אמר רבי יוחנן ב' כוסות של יין א' של חולין ואחד של תרומה שמזגן ועירבן זה בזה רואין את מינו דהיינו היין ההיתר כאילו אינו והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו, והך לשון שמזגן ועירבן משמע דקודם היה המים, ואם נימא דס"ל דצריך מים תחילה יוצא דס"ל אף בנפל יין נסך לתוך יין דהיתר יאסר ההיתר ולא יועיל רק אם היה שם מים לפני זה (עיין ברש"י ש' למה יוצא כך ולא זכיתי להבין דבריו) וא"כ ודאי פליג על רב דימי ורב יצחק דס"ל ביין נסך שנפל לתוך יין היתר מתבטל שם.

אבל באמת תוס' ס"ל דאין צריך לפרש דרב שמואל בר יהודה ס"ל דצריך מים תחילה, א' דאין הכרח שיסבור כמימרא דרב אמי אמר רבי יוחנן, ב' יתכן דמה שרב אמי אמר רבי יוחנן מזגן ועירבן אינו דוקא דקודם מזג ואח"כ עירב, אלא יתכן דקודם עירב ואח"כ מזגן, כי לא כתוב בגירסת הספרים מזגן "ואח"כ" עירבן, אלא כתוב מזגן ועירבן.

אח"כ כתבו דכל הנך ביטולים מיירי דלא נתכוין לבטל האיסור, כי אם נתכוין לכך לא בטל האיסור, אבל מש"כ נפל קיתון של מים, אם מיירי דתחילה באו

המים וא"כ אין שום ביטול א"כ אפשר אפילו אם הכניס המים בכוונה, אולי הכניס בכוונה שאם אח"כ יפלו שם י"נ יתבטל, משא"כ אם שם המים בסוף אחרי שנפל האיסור מיירי דנפל בלי כוונה, ואח"כ הקשו למה כתוב בסוגיין בציר שטיהרוהו ע"י השקה דאם ניתוסף מים אח"כ חוזר הטומאה וניעור למה לא נימא סלק את מינו דהיינו המים הישנים שנתבטלו, והציר שהוא אינו מינו רבה עליו ומבטלו, תירצו תוס' דשמא הך מ"ד לא ס"ל סלק את מינו כמי שאינו וכו'.

דף כ"ב ע"ב

תוד"ה תירום ותירקב. הביאו תוס' דבירושלמי גרס בדברי ר"א תירום ותישרף, ובתחילה סברו תוס' דאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ולכן הוקשה לתוס' אחרי שאפשר לשרוף ולהנות משריפתו (כי לא כתוב שאסור להנות משריפתו) למה כתב התנא ירקב, והיינו דיכול להרקיבו, ואם ירצה ישרפנו, מי ירקיב אותו, שהרי כשירקב אין לו הנאה מזה, ואין לתנא לדבר במה שאין בני אדם רגילים לעשות, ותירצו תירוצ' א' בשם ר"ת שבאמת הגירסא זה תשרף והגמ' אצלינו שהביאה לשון תירקב ללמדך שמה שכתוב במשנה תישרף, היינו בלי להנות משריפתו, ולמה החמירו דאסור להנות משריפתו, כי אם היו מתירים להנות משריפתו היה יכול לומר דמותר אף לאכלו כמו שס"ל לחכמים, וכן הוא הסברא כחכמים (נראה כוונתם שהרי מה שר"א החמיר דיפרישו אחד זה חומרא, דמעיקר הדין זה בטל) אח"כ תירצו תירוצ' ב' שהש"ס שלנו ס"ל דאסור בהנאה ולכן תירקב והירושלמי ס"ל דמותר בהנאה ולכן כתב בסתם תישרף, ולא הזכיר איסור הנאה משריפתו.

אח"כ הקשו הרי הענין שבתרומה טהורה שנתערבה בחולין צריכים להוציא סאה מהתערובות, ובערלה וכלאי הכרם שנתערבו ובטלו (בשיעור שלהם) א"צ להוציא שיעור הערלה שנתערב, מבואר בירושלמי כי תרומה זה ממון השבט, ואם לא יוציא הוה גזל השבט משא"כ בערלה דאזיל לאיבוד א"צ להרים. ולפי"ז קשה, דאצלינו דמיירי בתרומה טמאה שאע"פ שנוציא מ"מ אזיל לאיבוד כי כתוב תירקב א"כ למה מוציא הרי אין כאן גזל השבט, ותירצו דלא פלוג רבנן בין תרומה טהורה לטמאה. [יתכן דלפי תירוצ' הב' של תוס' דכשכתוב תשרף זה מותר בהנאה, לא קשה לתוס' למה תירום, כי יתכן דיתנו לכהן שזה ממון וישרוף, לכן הקשו על תירקב]

תוֹר"ה תעלה ותיאבל. הביאו דרש"י פירש "תעלה" היינו דתיבטל, ולמד דזה הפירוש, כי אי נימא דהפירוש שצריך להוציא (הכמות שנפל) א"כ למה שינו מלשון ר"א שאמר תירום וחכמים אמרו תעלה, אע"כ תעלה היינו תיבטל, והמשיך רש"י והקשה מהמשנה בפ"ב דערלה שאחרי שכתוב שם שתרומה ותרומת מעשר שנתערבו עולין באחד ומאה והיינו דנתבטלים, כתוב וצריך להרים והיינו שצריך להוציא, ואם זה בטל למה צריך להוציא, ותירץ דצריך להוציא משום הפסד הכהן, וגם אצלנו כתב רש"י דצריך להוציא סאה משום גזילה והוסיף רש"י היות דצריך להוציא משום הפסד כהן, לכן יכול לתת ממון במקום זה. אח"כ הביאו דרש"י הביא ראייה דתעלה היינו תבטל כי לגבי ערלה וכלאי הכרם כתוב א"צ להרים וגם כתוב בהם יעלו באחד ומאתיים אלמא יעלו (או תעלה) זה לשון ביטול.

ותוס' כתבו דמה שרש"י פירש דצריך להפריש משום הפסד כהן זה נכון כמ"ש בתוס' הקודם (הבאתיו בקטע הקודם) בשם הירושלמי, אבל מה שפירש דאפשר לתת ממון במקום זה מסתברא דאינו כן (אע"פ שהתקנה לתת, זה משום גזל הכהן) והביאו ראייה ממש"כ בגמ' שבת דאם נתערב תרומה ולא היה שיעור ביטול ונאסר כל התערובות, אם אח"כ נופל מהך תערובת לפירות אחרים אז לר"א חשבינן הך דנפל כאילו כולו תרומה ולרבנן לפי חשבון, נמצא רואים דלפי רבנן מה שיצא יש בו קדושת תרומה ולכן אין יכול לתת ממון במקום זה. [והוקשה לי ע"ז דלכא' אינו דומה להכא דשם מיירי באין שם שיעור ביטול, אבל הכא יש שיעור ביטול. ומצאתי שכן הקשה החק נתן. ובאמת בשיטה מקובצת הגיה בדברי התוס' שמייירי במדומע אחר שהורם, ואולי מיירי מהמבואר במשניות תרומות פ"ה מ"ה בתרומה שנפלה ונתבטלה בק' ואח"כ הרים ממנו הכמות של תרומה שנפל לתוכו וזה נפל למקום אחר דלר' אליעזר כל מה שהרימו נחשב תרומה, ולרבנן רק לפי חשבון, ומזה הוכיחו תוס' דרואים שצריך להרים דוקא ולא לתת ממון תחתיו, שהרי לפי רבנן זה מדמע לפי חשבון, אך צ"ע מלשון תוס' שהביאו מפרק נוטל ושם לא מוזכר רק בנפל ולא נתבטל, וגם אם מיירי בנתבטל א"כ לא מיקרי מדומע, וה' יאיר עיניי.]

תוֹר"ה ובלבד. הסבירו דהכוונה שכשלוקח מהתערובות הגדולה שהיה בה ק"א סאה, ועושה עיסה יקפיד שהעיסה תהיה פחות ממאה ואחד ביצים, כי היות דהיה סאה אחד תרומה טמאה במאה חולין, א"כ אם יעשה עיסה של מאה ואחד ביצים נמצא דיש כאן ביצה אחת מהתרומה טמאה שנתבטלה, כי (התערובות

היא יחס של חלק אחד תרומה במאה חלקים טהורים) וכשיכניס מים יוכשרו גם המאה ביצים, ויקבלו טומאה מהביצה טמאה, [אבל אם יעשה פחות ממאה ואחד ביצים לא יקבלו טומאה כי אוכל מטמא רק אם הוא משיעור כביצה ומעלה, ועכשיו הרי יש פחות מכביצה מהטמאה].

ולכא' מה הבעייה בזה אם יוטמאו החולין הטהורים כלומר למה אסרינן ליה לעשות עיסה של ק"א ביצים. כתבו תוס' דמעיך הדין אין בעייה, אך רבנן אסרו בגלל שלפני שעשה העיסה (של ק"א ביצים) הרי התרומה טמאה נתבטלה לגמרי ואינה טמאה, ועכשיו ע"י שיעשה העיסה יוטמא הכל והרי"ז כמו שטימא תרומה בידים.

ותוס' כתבו דמ"מ משום כך טעם לא היו אוסרים מאחר שאין כאן מטמא תרומה כי זה כבר נתבטל, אך אסרוהו בגלל שאם היו מסכימים שיעשה עיסה של ק"א ביצים היה חושב אין כאן טומאה בכלל, והיה יוצא מכשול שהיה לוקח קב (או אפילו פחות) חולין טמאים וקב וקצת יותר מהתערובות הזו ומערבם יחד ומבטל החולין טמאים ברוב (וכתב החזו"א דכשהיה מערבם לא היו החולין הטהורים מוכשרים לקבל טומאה, כי אם היו מוכשרים לא היו מבטלים, אלא היו נטמאים בעצמם) וזה היה מכשול כי יתכן דבחולין הטהורים החלק שיותר מהקב הוא מהתרומה הטמאה (שנתבטלה) ועכשיו זה יצטרף לקב הטמא והם יהיו מחצה על מחצה או רוב, ויהיו טמאים ויחשוב שהם טהורים, לכן אסרו חכמים לעשות עיסה של ק"א ביצים ועי"ז יבין למה אסרו לי לעשות כי יש כאן חלק טמא (ועי"ז לא יכשל לערב קב טמא בקב ויותר מהטהורה).

[והוקשה לי א"כ למה היו תוס' צריכים להסביר דאסרו לו רבנן כי זה דומה כמטמא תרומה, והם בעצמם כתבו שמשום זה לא היו אוסרים אלא גזירה שלא יבוא לערב קב טמא בקב ועוד, ולכא' התירוץ פשוט דחז"ל שאומרים לו אסור לעשות עיסה של ק"א ביצים צריכים שיהיה איזה שהוא הסבר והכא הלא הכל חולין ומה הבעייה בזה, לכן אסרו כי זה דומה כמטמא תרומה אבל כוונתם היה למנוע עירוב קב בקב ועוד.]

וחנה רב דימי הוכיח לאביי דע"י הקב טמא מתעורר הטומאה שיש בקב ועוד אע"פ שזה מבוטל, ולכא' קשה למה לא הוכיח ממה שאסרו לעשות עיסה של ק"א ביצים אלמא יש כאן חלק טמא אע"פ שנתבטל, תירץ בחזו"א סי' כ"א אות ג' דבאמת יכול לשאול מהמשנה אלא הביאו דברי עולא לפרש המשנה.

[ולא זכיתי להבין א"כ מה תירץ אביי דטומאה עוררת טומאה אבל אין טהרה מעורר טומאה, למה לא הוקשה לו מהמשנה דאם יעשה עיסה של ק"א ביצים יוטמא העיסה ושם אין טומאה עוררת טומאה, ובאמת היה מקום לומר דמעיקר הדין כשיעשה עיסה של ק"א ביצים לא יוטמא כלל, ורק רבנן אמרו לו אל תעשה כי יש כאן ביצה מהטומאה וזה יכול לטמא, כדי שיבין שיש כאן חלק טמא ולא יבטל בו קב טמא בקב ועוד, אבל מלשון תוס' מוכח דכן יוטמא הק' ביצים אפילו בלי גזירה, וצ"ע איך יוטמאו הק' ביצים הרי הטומאה נתבטלה ולא נתחדש כאן טומאה שיעוררו, וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי שבספר ראשית ביכורים העיר כן ותירץ דס"ל כמ"ד בחולין דף קיח: דהכשר הוה תחילת טומאה ולכן נחשב שניתוסף טומאה, ועי"ז נתעורר הטומאה, עיי"ש בגמ' חולין.]

דף כ"ג ע"א

תוד"ה סבר אכמלינהו ברובא. הקשו דגם אם יבטל לא יועיל כי אין מבטלין איסור לכתחילה, ויש מ"ד שאפילו ביטל בשוגג לא מועיל ביטולו. [והנה בחזו"א דף קט"ז ע"א תמה איזה איסור יש כאן בחולין טמאים, ומה שמבטלו זהו כדי שלא יטמא תרומה בנגיעתו. ועיין חולין דף ב' ע"ב בתוד"ה טמא כתבו וז"ל ואפילו יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאים כדדרשינן והתקדישתם והייתם קדושים אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, עכ"ל, וכ"נ ברש"י בדף כ"ב ע"א ד"ה לא שנו, וברש"י ד"ה אבל שאסור לאכול חולין בטומאה, וזה מחלוקת ראשונים ולפי"ז מוסבר כוונת תוס']. ותירצו דשמא הך דהכא קאי לפי המ"ד דס"ל דבשוגג אם ביטלו מבוטל, והך דהכא אע"פ שמבטל במזיד יתכן דנחשב כשוגג כי סבור שמותר לבטל, כן למדו הפר"ח והכרתי ופלתי ביו"ד סי' צ"ט בכוונת התוס', (ולכא' כוונתם דאומר מותר נחשב שוגג) אבל הט"ז למד דזה ב' תירוצים בתוס'.

[וקצת צ"ע איך המ"ד דס"ל דאף בשוגג אם ביטלו אינו מבוטל, יסביר את המשנה מה הטעם שלא יהא כביצה במקום אחד.]

תוד"ה ואי אמרת טומאה כמאן דאיתיה וכו' לטמא במשא. רואים דהמקשן רצה להוכיח דטומאה כמאן דליתיה, והנה זה ודאי קושיא על רבי ירמיה דס"ל דאפילו טהרה עוררת טומאה וא"כ הרי"ז כמו שאיתיה לטומאה, אבל האם זה קשה גם לאביי דס"ל טומאה עוררת טומאה, או לא, נחלקו בזה רש"י ותוס',

לרש"י אביי דס"ל טומאה עוררת טומאה גם ס"ל דטומאה כמאן דאיתיה ולכן הקושיא גם על אביי, ותוס' תמהו ע"ז דא"כ יוצא דאביי מקשה על עצמו, ועוד דמהמשנה יש ראייה דטומאה עוררת טומאה (כי לכן אסרו לו לעשות עיסה של ק"א ביצים) וא"כ היה אביי צריך להקשות דיש סתירה ממשנה על משנה ולא לשאול סתם דזה נראה שמקשה על אחד מהאמוראים, לכן למדו תוס' דאביי יכול לסבור דטומאה כמאן דליתיה, ואעפ"כ טומאה עוררת טומאה, אבל כדי שטירה יעורר טומאה זה א"א רק אם טומאה כמאן דאיתא, ונמצא דהקושיא ואי אמרת, זה מקשה אביי על רב ירמיה.

תוד"ה נבילה. הביאו דמסקנת הגמ' דמאי דאמרינן נבילה בטילה בשחוטה, מיירי דווקא לענין שלא יטמא במגע אבל במשא מטמא, והוקשה לתוס' ע"ז דע"כ מיירי כשיש נבילה במקום אחד כזית שלם דאם לא כן אין מטמא במשא כמבואר בגמ' חולין, וא"כ מדוע אין מטמא ג"כ במגע אם נגע בכל התערובות. (כי אם לא נגע בכל התערובות לא יהיה טמא כמ"ש רש"י דאמרינן דנגע בשחוטה שהיא הרוב דאזלינן בתר רובא) וא"א לתרץ דמיירי הכא דלא נגע בכל התערובות, כי כשאנו אומרים דבמגע לא מטמא ובמשא מטמא מיירי המגע דומיא דהמשא שנשא כולו וה"נ במגע נגע בכולו. ותירצו א' דאם מיירי דלא נגע בכולם בבת אחת אלא נגע בזה וחזר ונגע בזה "אפשר" דטהור כיון דבכל פעם שנגע אין יודע שיהא נוגע בטומאה. [ובמים קדושים הקשה דלכא' לא דמיא למשא דשם מטלטל שניהם ביחד, והכא נוגע באחד ואח"כ בחבירו, ותירץ דלא בעינן דומה ממש לגמרי אלא כמו שבמשא נשא שניהם ה"נ במגע ודאי נגע בזית דנבילה.] [ודבריהם צריכים ביאור מה בכך סוף סוף יודע שבודאי נגע בטומאה, וחשבתי ליישב דיש דין בגמ' פסחים דף ט' ע"ב בשני שבילין אחד טהור ואחד טמא דאם הלכו ב' בני אדם כל אחד בשביל אחר ובאו לשאול כל אחד בפני עצמו (היינו לא ביחד) מטהרים שניהם, ולכן ה"נ כשנגע בכל חתיכה הוה כמו ששאל ע"ז האם הוא טמא ומטהרינן ליה, אולם ראיתי דהמים קדושים הקשה ע"ז דמבואר במשנה בטהרות דכ"ז דוקא בב' בני אדם, דאין אחד מהם ודאי טמא, משא"כ באדם אחד שעבר בב' השבילין אם לא היזה בינתיים הוא ודאי טמא, עיי"ש מה שתירץ. אח"כ ראיתי דגם ברש"ש הקשה כן, וכתב דלפי מש"כ תוס' בסוף דאף במשא דמטמא זה רק מדרבנן כי זה בטל א"ש דבגלל שזה דרבנן הקילו בכה"ג לגמרי, ואולי לכן כתבו תוס' ואפשר.]

אח"כ המשיכו תוס' וכתבו ולא הוה נמי ספק טומאה ברה"י כיון דבטלה ברוב, נראה כוונתם דכשנגע בחתיכה, היות דאזלינן בתר רובא הוה כודאי שנגע בטהורה ואין כאן ספק, שוב ראיתי שקדמני במים קדושים.

אח"כ תירצו תירוצ' נוסף (למה אינו טמא הרי לכא' נגע בכזית יחד) דמיירי דאין הכזית יחד ולכן לא נגע בכולו ביחד ולכן לא מטמא במגע, ואע"פ דאין הכזית יחד מ"מ מטמא במשא כי מיירי כשהכל נימוח הנבילה והשחוטה והוה ליה כמחובר (כמ"ש בגמ' בחולין דאם ב' חצאי זיתים מרודדין ומחוברין יחד הוה חיבור ומטמא במשא, ולכן ה"נ הו"ל כמרודד ונחשב חיבור ומטמא במשא, אפילו לפי שיטת ר"ע בחולין דס"ל בב' חצאי זיתים שתחבם בקיסם דאין מטמא במשא, שם מיירי דאין מחוברים בעצמם, ורק מחוברים ע"י הקיסם משא"כ אם הם מרודדין ומחוברין יחד מטמא במשא, כמ"ש בגמ' בחולין שם, דאם מרודדין ומחוברין יחד והסיטן טמא אף לפי ר"ע, ואע"פ דבמרודדין לכא' מטמא אף במגע, כי ס"ל לר"ע דאם אין מטמא במגע אז אף במשא אין מטמא, מ"מ "הכא" לא יטמא במגע כי אין הכזית ביחד ובטל ברוב. ובהמשך הקשו תוס' איך הכא יטמא במשא כשאין מטמא במגע.

והוקשה לתוס' דכמו שלגבי משא נחשבים מחוברים ביחד בגלל שהם נימוחים, ה"נ לגבי טומאת מגע יחשב דהם אחד ויטמא במגע וא"כ מה הועילו בתירוצם. כתבו תוס' ויש לחלק, ולא הסבירו כוונתם [וראיתי מביאים מהראשית ביכורים שהסביר דלגבי משא צריך לישא כל הזית וגם יש דין שצריך שיהיה מחוברין ולכן כשזה נימוח דמיחשב חיבור טמא במשא דהרי בפועל נושא כזית נבילה ואע"פ שיש דין שצריך להיות מחובר היות דנימוח מיחשב מחובר, משא"כ לגבי מגע הוא צריך ליגע בכזית נבילה והכא לא נגע בכזית נבילה ולא מיחשב ע"י החיבור כאילו נגע בכל הנבילה את"ד, כלומר דהעיקר שיגע בכזית והכא א"א ע"י הך חיבור למיחשב כאילו נגע בכל הכזית].

[ולכא' צ"ע טובא אם לא נגע בכל הכזית א"כ אינו דומה למשא, ואם אין דומה למשא א"כ יכולים לומר דהיה הכזית ביחד ולא נגע בכל הזיתים, ויש ליישב דמיירי הכא דנגע בכל הנימוח בזה אחר זה ואין מטמא כי לא נגע בכזית ביחד, וזה נוח לתוס' יותר מתירוצם הראשון, כי לתירוצם הא' קשה קצת כי הרי נגע בכזית יחד ונגע בכל הזיתים משא"כ לפי תירוצ' הזה א"ש כי לא נגע ביחד].

אח"כ הוקשה לתוס' איך יסתדר מש"כ הכא דבמשא מטמא ולא במגע עם שיטת ר"ע דס"ל דאם אין מטמא במגע אז אף במשא לא מטמא, ותירצו דשם מיירי כגון קולית חתומה שאין יכול ליגע בה או כגון ב' חצאי זיתים על העור דפליגי רבי ישמעאל מטמא במשא ור"ע אומר היות דאין מטמא במגע אפילו אם יחברם ע"י רידוד כי העור מבטלם כמ"ש שם במשנה (וצ"ע ההסבר בזה) א"כ נמצא דזה כמו שאין כזית, משא"כ הכא דיש כזית אך אינו יודע היכן הרי זה

בר מגע ולכן מטמא גם במשא. [וצ"ע בשלמא לפי אוקימתא א' דתוס' דיש כזית במקום א' א"כ הוה בר מגע אלא שאין יודע היכן הוא, משא"כ לפירוש ב' דתוס' דזה נימוח לגמרי ואין הכזית במקום אחד, א"כ לכא' הרי"ז כמו שאינו בר מגע, כי אין יכול לנגוע בבית אחת וה' יאיר עיניי].

אח"כ הקשו תוס' מ"ש דלענין משא מטמא אחרי שבפועל נשא כזית נבילה ביחד אע"פ שזה בטל, מלגבי איסורים שלמדנו דהיתר מבטל האיסור ושרא לאוכלו ואפילו יצא שאכל כזית איסור בתוך כדי אכילת פרס דנמצא דעבר על האיסור (כגון איסור נבילה או איסור אחר) כי אכל כזית בכדי אכילת פרס, גם הכא נימא דאסור כי אכל כזית איסור בכדי אכילת פרס, (עיין בהמשך במה שאכתוב בעזה"י למה הוצרכו דוקא לכזית איסור, הרי גם חצי זית זה אסור מן התורה מצד חצי שיעור) ותירצו תוס' דלענין אכילה שנא ממשא, כי לענין אכילה כל קצת וקצת שאוכל אין שם כזית איסור ובטל ברוב, ורק אח"כ כשגומר הכל אז יוצא שאכל כזית דאיסור, והרי זה כמו מגע שאין מטמא בגלל שאין יכול ליגע בפעם אחת בכזית אלא ע"י נוגע וחוזר ונוגע משא"כ לגבי משא נושא שניהם בבית אחת. וצ"ע דיקשה אם יש תערובות שיש זית של האיסור במקום אחד ורק אינו יודע היכן הוא, יאסר שהרי כשאוכל את הזית של האיסור אין בכל משהו שאוכל רוב נגד האיסור, ויש לתרץ דשם פשוט הטעם להיתר כי כשאוכל כזית אמרינן הלך אחר הרוב ואמרינן דהוא ההיתר ורק כשאכל הכל נתברר שאכל כזית איסור, בכה"ג לא גזרו כי כשאכל אכל בהיתר, ורק קושיית תוס' היה כשאוכל תערובות ובכל אכילה יש חלק מהאיסור, וזה תירצו דאעפ"כ כל קצת שאוכל בטל ברוב. ואע"פ שהך דין דנבילה שבטלה בשחוטה מטמאה במשא זה רק מדרבנן כי מדאורייתא בטל ברוב, וא"כ למה לא גזרו רבנן אף על איסור שבטל שיהיה אסור לאכלו כתבו תוס' דבגלל הטעם שהם כתבו דהם שונים (משא מאכילה) לכן לא גזרו על האכילה.

והוקשה לי מש"כ תוס' דכל משהו שאוכל אין בו איסור דבטל ברוב, הרי יש כאן חצי שיעור דאסור מן התורה וא"כ הוה כמו משא, ומצאתי באהל משה שהביא לתרץ עפ"י דברי הר"ש במשניות טבול יום פ"ב משנה ג' דאע"פ דחצי שיעור אסור מדאורייתא, אפשר דה"מ כשהוא בעינו אבל ע"י תערובת אין בו איסור תורה.

תור"ה הניחא לבר פדא. הקשו תוס' למה הקשתה הגמ' הך קושיא מרבי אליעזר בן יעקב ורבי חייא אם טומאה כמאן דאיתא למה בהמה ששפעה חררת דם אין מטמאה במשא, וע"ז שייך לתרץ לפי בר פדא כי הויא טומאה סרוחה,

הגמ' היתה צריכה לשאול מר"ש דאמר שליא בבית אין מטמא במגע ובאהל, והסביר רבי יוחנן הטעם בגלל שס"ל שהטומאה בטילה כמו שסובר ראב"י, ופה היה אפשר לשאול אם טומאה כמאן דאיתא יטמא באהל, וא"א לתרץ בטומאה סרוחה כבר פדא, כי בר פדא דיבר על נבילה שמטמאה מצד אוכל טמא ולכן אם זה מוסרח אין 'מטמא' דלא נחשב אוכל ולומד מצד הפסוק לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך וכו' הראוי לגר, משא"כ טומאת אדם אין קשור מצד אוכל ואפילו מוסרח יטמא באהל, ותירצו תוס' א' דהגמ' לא רצתה לשאול מזה, כי אפשר להסביר הסבר אחר מרבי יוחנן כמו שמסביר ר"ל בגמ' נדה משום בלבול צורה, ובתירוצם הג' תירצו דאפשר להסביר דאין מטמא באהל כמ"ד אין מאהיל וחוזר ומאהיל, היינו דיש מ"ד דאם חצי שיעור מהמת מופרד מהחצי שיעור השני אע"פ ששניהם נמצאים מתחת תקרה אחת אין מטמאין כי זה מאהיל בשני מקומות, וא"כ ה"נ כשזה מחוי אין מטמא באהל כי זה לא מחובר.

תנוד"ה חמורה עד לגר. תוס' הסתמכו על מה שכתבו בתוס' הבא, ושם נחלקו עם רש"י מה הפירוש טומאה קלה וטומאה חמורה, לרש"י טומאה קלה זה מגע נבילה, וחמורה זה טומאת משא, ותוס' פליגי וס"ל דכל הטומאות של נבילה נקראים טומאה חמורה, וטומאה קלה זה כשאוכלין נטמאו וקרי להו טומאה קלה כי אוכלין אין נהיה אב הטומאה רק ראשון ושני. והכא כתבו לפי שיטתם דכל טומאות נבילה זה חמורה לכן לעיל כשבא רבי יוחנן להסביר למה בהמה שהפילה חררת דם אין מטמא לא במגע ולא במשא הסביר מצד ביטול ברוב, כי לא היה יכול לומר בגלל שזה הסריח וטומאה חמורה כבר לא מטמא כשאין ראוי לגר, כי פליג על בר פדא וס"ל דשניהם מטמאים עד שנפסל מאכילת כלב, אבל לפי בר פדא אפשר באמת להסביר דאין מטמא כי נסרח ואין ראוי לגר, משא"כ לפירש"י אף בר פדא צריך להגיע להסבר מצד ביטול ברוב כי אם לא היה מסביר מצד ביטול אז למה אין מטמא טומאת מגע זה הרי טומאה קלה דמטמא עד שנפסל מכלב, וכ"כ בתוס' הבא דלפירש"י בר פדא צריך להגיע לטעם של רבי יוחנן.

דף כ"ג ע"ב

תנוד"ה אחת זו ואחת זו. כתבו דאין לפרש דטעמו של ר' יוחנן מדכתיב ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו, כוונתם דא"א לפרש דמהאי פסוק נלמד דאכילת כלב מיקרי אכילה ולכן כשעדיין ראוי לכלב מטמא

דעדיין מיקרי אוכל, א"א לפרש כן כי בהך פסוק לא כתוב אכילה בכלב, אלא באדם, (לא תאכלו), אלא הוא לומד א"ז מהפסוק ואת איזבל יאכלו הכלבים אלמא אכילת כלב מיקרי אכילה וכל שעדיין ראוי לכלב מיקרי אוכל עדיין עכ"ד. והנה דבריהם צ"ע דבאו להסביר את רבי יוחנן דס"ל דגם לטומאה חמורה מטמא עד שיפסל לכלב ולפי תוס' זה טומאת נבילה ולכאנ' זה לא קשור לענין אוכל רק טומאה קלה שזה טומאת אוכלין. וראיתי בשטמ"ק דכתב וז"ל אין לפרש דטעמא דר' יוחנן וכו' אומר ר"י דהאי שיעורא דטומאה קלה עד לכלב הוי משום דשייכא אכילה גבי כלב וכו'. והביא כן מתוס' חיצוניות. נראה שבאו תוס' לפרש למה טומאה קלה מטמא עד שיפסל לכלב, ובזה א"ש כוונת תוס'. אך צ"ע למה פתחו בדברי רבי יוחנן.

תוד"ה תנן התם. הסכימו עם פירש"י דמיירי הכא שנטהר בהשקה, א' כי בגמ' מוכח דמיירי בציר של ע"ה, (כי כתוב זאת אומרת נחשדו ע"ה לערב מחצה מים בציר אלמא מיירי בע"ה), וציר של ע"ה הרי מעורב בו מים טמאים (בטומאת ע"ה) וא"כ איך כתוב ציר טהור, אע"כ השיקו במקוה, ואין לומר אע"פ דמיירי בע"ה, מ"מ מיירי בלי השקה והציר טהור כי סתמא רובו ציר, וציר לאו בר קבולי טומאה הוא, אין לומר כן כי כתוב לעיל בדף כ"ב ע"א ציר של ע"ה משיקו במים וטהור, אלמא בלי השקה אינו טהור, ב' דלשון ציר טהור משמע שנטהר בהשקה דאל"כ הול"ל ציר סתם.

תוד"ה שנפל. הביאו פירש"י דלמאן דלית ליה טהרה עוררת טומאה (אביי) צ"ל דהנך מים הם מי ע"ה שהם טמאים, (ולא פירש מים טמאים רגילים, כי כתוב סתם מים) והשתא זה טמא כי חיישינן דהיה כמעט מחצה מים (פחות מחצי) ונמצא דמה שהשיקו אותו לפני זה לא הועיל למים להוציאם מידי טומאה (כי נחשבים כציר, ואין השקה מועיל לציר) ורק הם לא מטמאים כי הם בטלים ברובא, ועכשיו שניתוסף עוד קצת מים טמאים והם עכשיו מחצה על מחצה או יותר ממחצה, הרי הטומאה ניעורה, וכל המים טמאים.

אני יקדים עכשיו את סוף דברי התוס', וכתבו תוס' דאילו מפרשים דמיירי במים טהורים, נמצא דהחשש שהיה לפני כן (בציר) פחות ממחצה מים, כי אילו היו רוב מים או מחצה, א"כ טהרו בהשקה, ועכשיו שניתוסף מים טהורים אין כאן שום טומאה, והנה ודאי שיש ג"כ חשש דרוב בציר זה מים ולכן צריך השקה כשקונה ציר מע"ה, ורק כוונתם דמה שראב"י אמר דאם נפל לתוכו מים כל שהוא

טמא זה מצד חשש דע"ה עירב כאן עד מחצה, כי אילו היה מערב רוב או מחצה א"כ טהר בהשקה ולא יטמא כשיוסיפו עוד מים טהורים, אבל אילו מפרשים דמיירי במים טמאים, א"כ אף אם היה בציר רוב מים וטהרו בהשקה מ"מ נטמאו עכשיו ע"י המים טמאים, וא"כ למה אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוה דנחשדו לערב עד מחצה מים בציר, ע"ז תירצו דכוונתו היה שנחשדו לערב עד קרוב למחצה ולא קצת שאילו עירבו רק קצת א"כ אף שניתוסף עכשיו קצת מים טמאים לא יטמאו כי זה עדיין מיעוט ביחס לציר. אבל אה"נ דאף מצד חשש שהיה רוב מים, ג"כ טמאים עכשיו המים. ונמצא דמה שראב"י אמר דאם נתערב בו מים כל שהוא טמא, זה מכיון שחשש שרוב הציר או מחצה או קרוב למחצה זה מים באופן שכשיוסיף קצת מים יהיה עכשיו לפחות מחצה מים, משא"כ מצד חשש שרק קצת מהציר זה מים אז אפילו ע"י הוספת קצת מי ע"ה לא היה נטמא כי הרוב ציר והמים המועטים בטלים בו.

וחקשו תוס' על פירש"י דאי מיירי דנתערב בו עכשיו מי ע"ה (שהם טמאים) א"כ פשיטא דטמאין ומה השמיענו ראב"י, כי הרי למדנו בדף כ"ב אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה הלוקח ציר מע"ה משיקו במים וטהור, ושם צריך להשיקו בגלל שמא הרוב זה מים, כי אילו המיעוט מים הם בטלים ברוב, וא"כ א"צ כאן לחדש שציר טהור שנפל בו מים כל שהוא טמא, כי הרי חיישינן שהיה בו רוב מים וא"כ אע"פ שהשיקוהו ופרחה מיניה הטומאה, מ"מ עכשיו נטמא מחדש מהמים טמאים, כי חיישינן שהמים הם הרוב והציר מועט ולכן נטמאו ע"י המים, וא"א לתרץ דזה גופא נתחדש בדברי ראב"י שהלוקח ציר מע"ה צריך להשיקו במים בגלל שיש חשש שרוב מים, כי א"כ היה ראב"י צריך לומר היא גופא דהלוקח ציר מע"ה משיקו והוא טהור, [ולכא' קשה למה לא אמרו תוס' דלא ס"ל דהלוקח ציר מע"ה משיקו במים, כי לא חיישינן שיש רוב מים, אלא רק פחות ממחצה דבטילי ברוב, ועכשיו חידש ראב"י דאילו הוסיף קצת מים זה נהיה טמא כי עכשיו הוה מחצה או רוב וטומאה עוררת טומאה, ואולי י"ל דלא ניחא לתוס' סתם לעשות פלוגתא בין רבי יהודה נשיאה דלעיל בדף כ"ב לבין ראב"י. ועוד י"ל כמ"ש בתוד"ה תנן התם, דבראב"י כתוב ציר טהור, והיינו דהשיקוהו ונטהר, דאי בלי השקה הוה ליה למיכתב ציר סתם]. וי"ל דס"ל לראב"י הא דרבי יהודה נשיאה ואעפ"כ צריך לחדש הכא דכשהוסיף מים נטמאו, דאי משום הא דרבי יהודה נשיאה דהלוקח ציר מע"ה מטבילו הייתי אומר דהיות דהציר נעשה ממים טמאים והיה להם חזקת טומאה כל עוד שלא נתברר שהם

טהורין, הם יהיו טמאים ואמרינן דשמא הרוב מים ולכן צריך להשיקן, משא"כ אצלינו שהך ציר היה טהור ממ"נ כי השיקוהו ואפילו רובו מים ג"כ טהר, עכשיו שמוסיפים מעט מים טמאים הו"א דלא נטמאו משום חשש שמא הרוב מים ונטמאו מהמים טמאים, אלא מניחים אותם על חזקת טהרה שלהם ואמרינן המים אפילו בצירוף המים טמאים הנוספים הם מיעוט ולא נטמאו ע"י תוספת המים טמאים כי בטלו ע"י הרוב ציר, לזה קמ"ל ראב"י דטמאים כי חיישינן דע"ה שם מים עד מחצה והשתא ע"י המים הנוספים יש כאן רוב.

וחנה בלשון הגמ' כאן משמע דאפילו הוה לפני ההוספה מחצה על מחצה ג"כ יטמא עכשיו ע"י המים הנוספים (כי בגמ' כתוב נחשדו ע"ה לערב מחצה מים בציר), ולכא' צ"ע טובא דתוס' (בדף כ"ב ע"א ד"ה בטלו) כתבו דאילו הוה המים מחצה, לא בטלי בציר ואז ע"י ההשקה טהרו, וא"כ קשה איך יועיל עכשיו הקצת מים (אם הם טהורים) שהוסיף לטמא, הרי אין כאן טומאה בכלל, (דרך אם לא נטהרו ורק בטלו ע"י הציר אז שייך שניעור) ראיתי בספר אהל משה שהביא בשם החזו"א דלפי תוס' מש"כ מחצה זה לאו דוקא אלא הכוונה קצת פחות באופן שהשתא ע"י התוספת יהיה רוב מים, ויש להוסיף דלכן נקט רב נחמן מחצה בציר כדי שנבין דע"י הוספת המים יש כאן חשש רוב מים ולא בטילי, והגמ' הקשתה דאף אם ע"י הוספת המים יהיה מחצה על מחצה כבר לא בטיל הטומאה וחוזר וניעור, ועיי"ש עוד תירוצו, ובשיטמ"ק הביא בשם הרא"ש דכשיש מחצה על מחצה אין ההשקה מטהרת המים, אבל כאמור תוס' לא ס"ל כן.

תוד"ה אלא אדרבי אליעזר בן יעקב. הקשו הא רבנן פליגי ארבי שמעון לגבי שליא בבית אם הבית טמא, לר"ש הבית טהור כי הולד בטל בדם וגוונים, ולרבנן הבית טמא אלמא טומאה לא בטלה ופליגי אדרבי אליעזר בן יעקב, ותירצו לפי שיטתם בעמוד א' דטומאה חמורה זה כל טומאת נבילה, וא"ש לפי בר פדא דס"ל טומאה חמורה מטמא רק כשראווי לגר והכא נסרס ואין ראוי לגר, ואולי רב ס"ל כבר פדא, וס"ל דזה הסיבה של ראב"י, אבל טומאה לא בטילה ברוב, ור"ש ורבנן לגבי שליא ג"כ ס"ל דטומאה לא בטילה, ור"ש דמטהר כסברת ר"ל, ורבנן פליגי על סברת ר"ל ומה שלא מטהרים מצד נסרס ולא ראוי לגר, היינו כמ"ש תוס' בעמוד א' דלגבי מת לא שייך להוריד הטומאה כשנסרס. (אבל לרש"י דטומאה חמורה זה רק משא, אבל מגע מטמא עד שנפסל לכלב א"כ ע"כ הטעם של ראב"י דלא מטמא זה בגלל ביטול וא"כ רבנן פליגי עליה דר"ש וראב"י)

ועוד תירצו תוס' כי רבנן לא מיירי בחד גונא עם ראב"י נראה כוונתם דראב"י מיירי בבהמה שהפילה חרות דם, ורבנן מיירי בשליא של אדם.

ובשטמ"ק תירץ דראב"י במשנה לא דיבר בכלל אי מטמא או לא, אלא פטרו מבכורה וע"ז לא פליגי רבנן, ועיין מש"כ בתוס' בדף כ"ב ע"א למה תוס' לא תירצו כן.

דף כ"ד ע"א

תו"ד"ה ראה. הקשו תוס' דרבב"ח דנקט ראה חזיר כרוך אחר רחל למה לא דיבר כשראה גמל כרוך אחר רחל, (כלשון הגמ' בדף ו' ע"ב גמל הנולד מן הפרה) נראה דס"ל כר"ש דטמא (היינו קלוט) הנולד מהטהור אסור באכילה, אפילו הוא בנו ודאי, וא"א לומר בו דאסור באכילה עד יבוא צדק, כי גם אז יאסר לפי ר"ש. [וראיתי בספר מים קדושים וכן ראיתי שהביא בספר אהל משה בשם א"ב דתוס' כתבו קצת קשה, כי זה נראה דוחק דרבי יוחנן יסבור כר"ש ולא כרבנן.

והנה צריך הסבר מה ההבדל בין חזיר לגמל, דחזיר אם הוא בא מהטלה מותר לר"ש וגמל הבא מהטלה אסור, הסביר החשק שלמה דבגמ' לעיל בדף ז' ע"א הסיקה הגמ' דלפי ר"ש קלוט הנולד מהטהור אסור באכילה ורק אם ראשו ורובו דומה לאמו שרא באכילה, והנה ראשו ורובו דדומה לאמו כתבו תוס' שם דאין הכוונה בסימני טהרה, אלא ביד וברגל ובצמרו, ולפי"ז הסביר החשק שלמה דאם בסימני טהרה דומה במקצת לאמו כגון חזיר שמפריס פרסה שם אפילו במקצת סימנים דומה לאמו מותר באכילה. ובראשית ביכורים הקשה הא גם גמל הנולד מן הפרה דומה במקצת סימנים דהרי הוא מעלה גרה, ואולי יש לתרץ קושייתו דזה שהוא מעלה גרה זה תכונה ולא רואים את זה משא"כ מפריס פרסה זה במציאות ורואים אותו]. [אבל הרא"ש פליג על תוס' וס"ל דחזיר ג"כ אסור באכילה לפי ר"ש כמו קלוט וא"כ ודאי לא ס"ל לרבי יוחנן כר"ש אלא כרבנן, ולפי"ז קשה ביותר למה לא הזכיר גמל. ובתירוץ הראשון של תוס' יתורץ אף לפי הרא"ש.]

ותירצו תוס' דבאמת יתכן דרבב"ח לא ס"ל כר"ש וס"ל דאף גמל הנולד מהפרה שרא באכילה, ומה דלא נקט הכא גמל כי היות דמיירי הכא ברחל שזה בהמה דקה נקט חזיר שזה גם בהמה דקה, (ולא גמל שהוא בהמה גסה) ועוד תירצו דבאמת יתכן דלא ס"ל כר"ש דגמל הנולד מהפרה אסור, והיה יכול לכתוב גם גמל אולם לא כתבו כי רצה לדבר לפי כו"ע, והרי לפי ר"ש גמל אסור.

דף כ"ד ע"ב

תוד"ה השוחט. הוקשה לתוס' מדוע כתב לקופיץ ולא לסכין, והיה מקום לתרץ דהדרך לשחוט בקופיץ אך תוס' הוכיחו דאין הדרך לשחוט בקופיץ, ותירצו דהתנא אתא למימר דלקופיץ עושה מקום כי צריך מקום גדול משא"כ לסכין א"צ לעשות מקום כמשי"ת, דהנה נחלקו רש"י ותוס' למה הוצרכו לעשיית המקום, לרש"י כדי שלא יהיה חלדה, ותוס' לא ניחא ליה בפירוש הזה, דא"כ לסכין צריך יותר עשיית מקום כי זה קטן ויש חשש לחלדה, (ויתכן דלפירש"י התנא רבותא קאמר אפילו לקופיץ וכש"כ לסכין, ואם היינו אומרים כך היה מתורץ גם קושיית תוס' הראשונה) ולפי תוס' העשיית מקום זה כי קופיץ (כנראה בגלל שהוא גדול) אין נוח לשחוט אם לא יעשו מקום גדול.

ולפי"ז א"ש ג"כ למה לא הזכירו דעושה מקום לקופיץ בשאר קדשים, ולפמש"כ תוס' א"ש, כי שאר קדשים נשחטים בעזרה ויש שם סכינים מזומנים וא"צ להם עשיית מקום, משא"כ בכור בעל מום לא נשחט בעזרה ולכן יתכן דאין סכין מזומן ולוקח קופיץ, והקשה רש"ש דאם בכור מיירי בבעל מום א"כ בשאר קדשים שתוס' מדבר גם מיירי בפסולי המוקדשין, וגם לא נשחטים בעזרה לכן הגיה בתוס', כי שאר קדשים נשחטים באיטליז (משא"כ לפירש"י אי נימא כמ"ש דכש"כ לסכין צריך עשיית מקום קשה למה לא הזכירו דעושה מקום בשאר קדשים ואולי יתרץ כתירוצים האחרים של תוס') ועוד תירצו דנקט בכור שנוהג בזמן הזה, ועוד תירצו בגלל שמייירי בזמן הזה הדרך להיות צמרו גדול בגלל שאסור לגזז אותו ומשהה אותו עד שנופל בו מום ולכן צריך בו עשיית מקום טפי, ועוד תירצו דנקט דוקא בכור כי האיסור לא תגזז בו כתיב ולכן פה שאיירינן מצד איסור גיזה לכן דיברו בבכור.

תוד"ה והיינו מעמא. תוס' יש לו ב' דרכים בביאור הסוגיא, א. דנסתפקו מה סברת ההיתר של המשנה, אם בגלל שתולש בידים זה לא גוזז (כי גוזז זה במספרים וכדומה, ויתכן דגם לא מוציא מתוך הגומא כתולש) ולפי"ז בבכור מותר אף לתלוש בידים, וביו"ט אסור לעשות כן כי פעולה של תולש זה עוקר דבר מגידולו דאסור ביו"ט, מצד תולדה דגוזז כמ"ש תוס' בדף כ"ה ע"א ובבכור אין תולדה לאיסור גוזז, או שמא תולש זה ג"כ גוזז, ובמשנה אסור לתלוש בכונה, ומה שהמשנה התירה זהו כי מושך לצדדין בלי כוונת תלישה ואם נתלש אין בכך כלום כי אין מתכוין שרא. ולפי"ז אף ביו"ט שרא מצד אינו מתכוין.

ב' דלפי ב' הצדדים אסור לתלוש במתכוין ורק מיירי בלי מתכוין, ואם ההיתר מצד תולש לאו היינו גוזז אע"פ שמעיקר הדין היה מותר לתלוש מ"מ אסור מדרבנן, גזירה דאי שרית תלישה בכוונה יבוא לגזוז בכוונה. ושרא רק בלי מתכוין כי באיסור דרבנן לא אסרו באינו מתכוין (משא"כ אם תולש היינו גוזז הוה איסור דאורייתא היה אסור אף באינו מתכוין, כי התירו אינו מתכוין באיסור דרבנן ולא בדאורייתא). או נימא דתולש היינו גוזז וההיתר בגלל שאין מתכוין, אע"פ שמירי לגבי איסור דאורייתא, והנפ"מ בין הנך ב' צדדים לגבי כשעושה כן ביו"ט בלי כוונת תלישה, דלצד א' דתולש לא היינו גוזז א"כ זה אסור רק מדרבנן ובכח"ג התירו אין מתכוין, אבל ביו"ט דתלישה אסור מדאורייתא מצד עוקר דבר מגידולו, אז יהיה אסור באין מתכוין (דאינו מועיל בדאורייתא) אבל לצד ב' דתלישה היינו גוזז וא"כ תולש זה איסור דאורייתא ואעפ"כ שרא מצד אין מתכוין, א"כ ה"ה ביו"ט שרא כשאין מתכוין אע"פ שבמתכוין זה איסור דאורייתא מצד עוקר דבר מגידולו.

ותוס' הקשו כמה קושיות על הדרך הראשון, א' למה קשרו את הספק לגבי יו"ט בהסבר המשנה לגבי בכור, הרי לכא' אין קשר לדין של יו"ט לפשט של המשנה, ואם רוצים ביו"ט לתלוש בכוונה בודאי אסור בגלל עוקר דבר מגידולו, אף אי בבכור שרא כה"ג, ואם רוצים ביו"ט לעשות בלי כוונה אז מותר מצד שאין מתכוין, אף אם כוונת המשנה לגבי בכור שתולש בכוונה כי תולש לאו היינו גוזז, מ"מ עדיין יתכן דאין מתכוין שרא אף באיסור דאורייתא. וכתבו דזה היה אפשר לתרץ דעצם ספק הגמ' זה אם יש היתר של אין מתכוין, כי אם ההיתר מצד תולש לאו היינו גוזז, א"כ במקום שאסור כגון ביו"ט (מצד עוקר דבר מגידולו) לא יועיל אף כשאין מתכוין, כוונת תוס' שאין לנו מקור להתיר אין מתכוין, אבל גם אין הוכחה לאיסור, משא"כ אם תולש היינו גוזז וההיתר מצד אין מתכוין אז רואים דאין מתכוין שרא ויהיה מותר אין מתכוין אף ביו"ט.

אבל עדיין קשה קושיא אחרת, ב' למה צריכים להסתפק לגבי יו"ט הרי הך ספק אפשר להסתפק בבכור גופיה אי שרא תלישה בכוונה או רק באין מתכוין, ג' דהגמ' בהמשך אמרה דרב התיר ביו"ט, והקשתה הגמ' דלכא' צ"ל דהתיר במשנה מצד אין מתכוין (ולכן כנגדו ביו"ט מותר) והרי רב סבר אין מתכוין אסור, ותירצה הגמ' דבאמת רב יסביר במשנה מצד תולש לאו היינו גוזז, ואע"פ שביו"ט היה צריך להיות אסור לתלוש במתכוין, כי זה עוקר דבר מגידולו, בכ"ז שרא בגלל שאע"פ שעוקר דבר מגידולו זה דאורייתא, מ"מ הרי הך עוקר דבר

מגידולו הדרך לגזוז במספרים ולא לתלוש, וא"כ תלישה זה שינוי ולא אסרו רבנן, והקשו תוס' איך יתכן לומר כן, הרי דבר שאסור מדאורייתא אע"פ שעושה שינוי אסור מדרבנן, וא"כ למה כנגדו ביו"ט מותר, ובסוף התוס' תירצו הך קושיא די"ל דלגבי שחיטה שאם לא יעשה כן יתכן שיתקלקל שחיטתו ביו"ט ולא יהיה שמחת יו"ט לא גזרו רבנן.

אבל לפי פירוש הב' של תוס' א"ש כל הנך קושיות. קושיא ב' מתורץ כי בבכור אין שום נפ"מ להלכה בין ב' צדדי האיבעי ושרא רק באין מתכוין, (ויתכן ספק בבכור רק לגבי מלקות אי תלש בכוונה, ויותר טוב להסתפק לגבי ענין אם מותר או אסור) וקושיא א' מתורץ כי עצם הספק הוא אם התירו אין מתכוין בדאורייתא או רק בדרבנן זה נובע מהסבר ההיתר בבכור, דהיינו אם נימא דההיתר בבכור מצד תולש לאו היינו גוזז וגם זה שרא רק בלי מתכוין, יוצא דאין מתכוין בדאורייתא אסור, משא"כ אם תולש היינו גוזז ואעפ"כ שרא מצד דבר שאין מתכוין, יוצא דאין מתכוין שרא בדאורייתא, וקושיא ג' לא קשה כי גם כשההיתר מצד תולש לאו היינו גוזז ג"כ מיירי רק באין מתכוין.

אח"כ כתבו תוס' דלפי פירוש הב' יוצא דכשהגמ' אמרה (בדף כ"ה ע"א בתירוצ' הב') דרב סבר כר"י בן המשולם בדין בכור, אבל ר"י בן המשולם לא ס"ל כרב כי ס"ל אין מתכוין שרא אפילו בדאורייתא, ורב אסר בדאורייתא, נמצא דבסברת ההיתר בבכור יש נפ"מ ביניהם כי לפי רב שרא רק בגלל שתולש לאו היינו גוזז ואעפ"כ אסרו רבנן וכשאין מתכוין שרא, משא"כ לפי ר"י ב"ה אפילו אם תולש היינו גוזז ג"כ מותר כשאין מתכוין, משא"כ לפי הדרך הראשון אין בכלל שוני ביניהם לגבי בכור כי לכו"ע שרא אף במתכוין מצד תולש לאו היינו גוזז, וא"כ קשה לפי פירוש הב' דר"י בן המשולם התיר, אפילו אם תולש לאו היינו גוזז, מצד אין מתכוין וא"כ למה כתוב לעיל בגמ' דדברי ר"י בן המשולם אין בהם מחלוקת, הרי יש הרבה שיטות שאוסרות אינו מתכוין, (משא"כ לפירוש א' דתוס' אם ר"י בן המשולם אתא מצד תולש לאו היינו גוזז, לא מיירי מצד דבר שאין מתכוין כי מיירי אפילו במתכוין) תירצו א' דמ"מ בעצם הדין של ר"י בן המשולם אין מחלוקת כי אפילו נסבור דבר שאין מתכוין אסור (כמו רב) ג"כ אפשר להודות לדינו של ר"י ב"ה בגלל תולש לאו היינו גוזז, ב' דהם לא נחלקו עליו בבכור אלא דיברו בענינים אחרים, וכה"ג לא חשבינן מחלוקת רק כשנחלקו באותו ענין ממש.

אח"כ הקשו לפירוש הב' דהגמ' אמרה דאם ר"י ב"ה התיר מצד תולש לאו היינו גוזז, ומיירי באין מתכוין נמצא דשרא אין מתכוין רק בדרבנן, ולא בדאורייתא

כגון ביו"ט, צ"ע דהגמ' בהמשך רצתה להביא ראייה דאם ר"י בן המשולם התיר אין מתכוין בדרבנן (כגון בקדשי בדק הבית) א"כ צריך להתיר אין מתכוין אף בדאורייתא, וקשה דרואים בספק של הגמ' שאפשר להתיר בדרבנן ולא בדאורייתא, וחילקו, דאם ב' האיסורים זה גיזה רק יש גיזה דאורייתא כגון קדשי מזבח, ויש גיזה דרבנן כגון קדשי בדק הבית שם אם נתיר אין מתכוין בדרבנן נתיר גם בדאורייתא, משא"כ איסור תולש בכוונה בבכור דאסור מדרבנן שלא יבוא לגזוז, אפילו אם נמצא דרבנן התירוהו באינו מתכוין, מ"מ יתכן דכשיזדמן לנו איסור דאורייתא אחר מצד עוקר דבר מגידולו כגון ביו"ט לא נתיר שם אין מתכוין, כי הם שני סוגי איסורים.

ובסוף התוס' הוקשה להו דבגמ' מבואר דהפירוש בסיפא של המשנה וכן תולש את השיער לראות מקום המום, דהיינו לכתחילה, ובפשטות היינו דמותר לכתחילה לתלוש וא"כ לכא' גם ברישא שרא לתלוש לכתחילה, כי כתוב "וכן", וקשה לפי פירוש השני של תוס' כי לפי דבריו לב' הצדדים אסור ברישא במתכוין, (ואף לפירוש הראשון של תוס' "דבאמת" הפירוש בר"י ב"ה דשרא לתלוש לכתחילה, כי תולש לאו היינו גוזז יתכן דג"כ קשה למה נסתפקה הגמ' בהסבר דברי ר"י ב"ה נפשוט את זה מהסיפא וצ"ע) ותירצו דהפירוש לכתחילה היינו כמו ברישא דמותר לכתחילה למשוך השיער לצדדים אבל לא לתלוש בכוונה.

תוד"ה אי אמר. הוקשה להו על רב הונא, הרי אפשר להתיר ביו"ט מב' סיבות או כי דבר שאין מתכוין מותר, ואפילו אם דבר שאין מתכוין אסור מ"מ מותר מצד עוקר דבר מגידולו כלאחר יד דשרא, כמו שרב הונא התיר באמת, וא"כ למה תלה תשובתו בפסק של רב בדינו של ר"י בן המשולם, (בשלמא בני הישיבה שנסתפקו מובן כי הם ס"ל דאילו תולש לאו היינו גוזז, א"כ ביו"ט אסור, אבל רב הונא דהתיר אפילו אם תולש לאו היינו גוזז מצד עוקר דבר מגידולו כלאחר יד א"כ למה תלה א"ז בדינו של ר"י ב"ה) ותירצו תוס' דאילו היה רב אוסר בדינו של ר"י ב"ה (נמצא דאוסר באין מתכוין) ונמצא דאע"פ דתולש לאו היינו גוזז כדמוכח מר"י ב"ה בכ"ז אסר רב בבכור מדרבנן ולא התירו רבנן משום תיקון שחיטת בכור ה"נ לא יתירו ביו"ט לעקור דבר מגידולו כלאחר יד משום שמחת יו"ט.

דף כ"ה ע"א

תוד"ה דהוה ליה. כתבו דאין ללמוד מכאן דמותר לתלוש נוצה מצואר של עוף כדי לשחוט ביו"ט, לא מיבעי לפירוש ב' דתוס' בדף כ"ד: דלא שרא

תלישה בכוונה, אלא אפילו לשיטה דשרא בכוונה הכא אסור, כי לתלוש השיער זה כלאחר יד, אבל בנוצה אי"ז כלאחר יד כמבואר בגמ' דהתולש נוצה מכנף העוף חייב משום גוזז והסבירה הגמ' כי בנוצה היינו אורחיה, (לפמ"ש"כ רש"י דזה מיירי בנוצה גדולה של כנף יתכן דבנוצה קטנה אי"ז אורחיה) ואע"פ שיש מקום לטעון שזה דרבנן מסיבה אחרת כי היות דא"צ לנוצה הוה מלאכה שאצל"ג, וא"כ כמו שהתירו כלאחר יד (שזה מלאכה דרבנן) ה"נ יתירו מלאכה שאצל"ג כתבו דאין ללמוד היתר איסורי דרבנן מהדדי. [כל מה שהוצרכו לחלק בין איסורי דרבנן ולכן לא התירו מלאכה שאצל"ג, כיוונו לפי שיטתם דבבכור "שרא אפילו תלישה בכוונה" וכן ביו"ט, בגלל שזה רק איסור דרבנן כי זה כלאחר יד ולא גזרו משום שמחת יו"ט, והוקשה להו"א"כ ה"נ בעוף שזה ג"כ רק דרבנן מצד מלאכה שאצל"ג יתירו אפילו תלישה בכוונה, ולכן תירצו דאין לדמות ההיתרים בדרבנן, משא"כ לפי השיטה השניה דלא שרא בבכור וביו"ט תלישה בכוונה אע"פ שתולש לאו היינו גוזז א"כ לא קשה מידי ממלאכה שאצל"ג, כי הרי בעוף הוא עושה בכוונה, כ"נ לפענ"ד]

תנוד"ה ואמר ר"ל. הוקשה לתוס' דהגמ' תמהה איך אתה אומר דבבכור שרא תולש את השיער מצד תולש לאו היינו גוזז הרי לגבי שבת כתוב דהתולש את הכנף חייב משום גוזז, והוקשה לתוס' דלא דמו אהדדי, ואע"פ דלגבי בכור אין התלישה נחשב בכלל האיסור לא תגוז, לגבי שבת זה כן בכלל מלאכת גוזז, כי זה תולדה דגוזז כמו כל עוקר דבר מגידולו שזה תולדה דגוזז כמו הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב משום גוזז, ולגבי קדשים אם דלדל עובר שבמעיה אינו עובר באיסור לא תגוז, וכמו אם מישחו קוטף בידים בשבת מן המחובר חייב משום תולש, ולענין קצירה קודם העומר שרא קיטוף ביד, וכן לגבי לקט א"צ לתת מהנקטף ביד.

תנוד"ה מדרב סבר. הוקשה להו"א מה הקשר בגלל שרב פסק כר"י ב"ה, לגבי תולש לאו היינו גוזז, לכן גם ר"י ב"ה צריך לפסוק כמוהו בדין אינו מתכוין, ותירצו דהגמ' סברה בקושיא דאילו ר"י ב"ה לא ס"ל כרב, אלא ס"ל דבר שאין מתכוין מותר א"כ אולי סברתו שהתיר לתלוש מן הבכור זה בגלל שאין מתכוין אבל באמת תולש היינו גוזז, וא"כ איך פסק רב כר"י בן המשולם מצד תולש לאו היינו גוזז, אע"כ ידע רב דס"ל לר"י ב"ה אין מתכוין אסור וא"כ סברת ההיתר בבכור בגלל תולש לאו היינו גוזז, ולא זכיתי להבין דבריהם

הקדושים דכמו שנאמר שקים להו לרב מאיזשהו מקום דס"ל לריב"ה דאין מתכוין אסור, ה"נ י"ל דקים ליה לרב מאיזשהו מקום דס"ל לריב"ה דתולש לאו היינו גוזז, [ותירצה הגמ' בתירוץ ב' דר"י ב"ה סובר אין מתכוין שרא וצ"ע א"כ מנ"ל לרב לפסוק כר"י ב"ה, ואולי יש לתרץ דיש לרב הוכחה ממקום מסוים דתולש לאו היינו גוזז וה' יאיר עיניי בתורתו. אח"כ ראיתי בצ"ק ובח"נ שעמדו על קושיא זו].

תוד"ה עיקרן משחיר, וראשן מאדים. ולהך גירסא אפילו בכה"ג אפשר לגזוז, משא"כ לפי גירסת רש"י עיקרן מאדים וראשן משחיר, אם עיקרן משחיר וראשן מאדים לא מהני. ובספר ראשית ביכורים ביאר, דיש מחלוקת במסכת פרה פ"ב מ"ה בשתי שערות שעיקרן משחיר וראשן מאדים או להיפך, לר"מ הכל הולך אחר המראה, ולכן אם ראשן משחיר פסולה הפרה, אבל אם ראשן מאדים כשר, אבל משום מראית העין יגזוז אותן, ולפי גירסת תוס' הברייתא כר"מ. ולגירסת רש"י הברייתא כרבנן דס"ל הכל הולך אחר העיקר ולכן עיקרן מאדים וראשן משחיר כשר אבל יגזז משום מראית העין.

ולפי גירסת תוס' נמצא דאע"פ שעיקרן משחיר מהני גזיזה והוקשה לתוס' א"כ מדוע נקט התנא ראשן מאדים [דלכא' אפילו הכל שחור מהני גזיזה] תירצו תוס' דנקטה לרבנותא דאפילו שראשן מאדים והו"א דא"צ לגזוז דהרי"ז כאדום קמ"ל דצריך גזיזה. אבל בספר ראשית ביכורים כתב דא"א לומר דזה קושיית התוס' כי זה פסול לכו"ע ועיי"ש מש"כ להסביר כוונת תוס'.

תוד"ה גוזז במספרים ואינו חושש. בתחילת התוס' פירשו מש"כ בברייתא ואינו חושש היינו דאינו חושש שמא יגזור אף משאר השערות שלידם לפי גירסת תוס', ולפי גירסת רש"י אין חושש שמא יגזור אף מהחלק התחתון שהוא אדום, אבל רש"י הסביר אחרת, שאינו חושש לאיסור גיזה.

הנה הגמ' רצתה להוכיח מהך ברייתא דס"ל לר"י בן המשולם דאין מתכוין מותר, ולכא' צ"ע מהו האין מתכוין פה, אז פירש"י דכתוב כאן חידוש גדול דאע"פ דמתכוין לגזוז, מ"מ היות דאינו מעוניין בגיזה אלא לתקן הבהמה שלא יהיו בה שערות ג"ז נקרא אין מתכוין, אבל תוס' קשה ליה ע"ז דאי"ז כשאר לשון אין מתכוין, דשם אין מתכוין למלאכה כלל, ותירצו תוס' דלפירש"י הגמ' קיצרה בלשון הקושיא וקושיית הגמ' זה, מה אתה אומר לי דר"י ב"ה ס"ל דבר שאין מתכוין אסור, ומה שמותר בבכור תלישת השיעור זה מצד תולש לאו היינו

גוזז, אפילו אם תולש היינו גוזז ג"כ היה צריך להיות מותר כי בפרה אדומה מתיר ר"י ב"ה אף לגוזז במספרים, ולכא' איך מותר הרי זה גזיזה ממש דאסור, ועכצ"ל היות דאין מתכוין לגיזה אלא להכשיר הפרה לכן אינו נקרא גיזה, א"כ גם בבכור הוה ליה לר"י ב"ה להתיר כי מתכוין לצורך תיקון שחיטה ואי"ז גיזה, וזה כשיטת רש"י דאפילו אם מתכוין לגוזז אם כוונתו רק לתקן הבהמה שרא, אבל תוס' רק רצו לתקן דאי"ז בכלל היתר דאין מתכוין, אך תוס' קשה ליה על הך פירוש דאם זה קושיית הגמ' דנימא שר"י ב"ה מתיר מצד שאין כוונתו לגיזה אע"פ שמתכוין לתלוש השיער, א"כ הגמ' יכולה לשאול על ר"י ב"ה אפילו אם ההסבר בדבריו דמותר מצד שאין מתכוין לתלישה, קשה עליו שיתיר אפילו מתכוין לתלישה כי אין מתכוין לגיזותיה אלא לצורך שחיטה, לכן תוס' פירשו לפי גירסתם דעיקרן משחיר וראשן מאדים וגוזז הכל דהאינו מתכוין כאן זה כי כשגוזז הנך שערות יתכן דיגוזז גם שאר שערות בלי כוונה, ואף גירסת רש"י ראשן משחיר ועיקר מאדים גם יתכן לפרש כן דאף אם בטעות יגוזז קצת מהאדום שרא כי אין מתכוין, ולפי"ז זה דומה ממש לאין מתכוין הרגיל.

תוד"ה שער בכור בעל מום. לפני דברי התוס' אקדים דברי הגמ' בחולין, שדרשה מהפסוק על הארץ תשפכנו כמים להתיר דם פסולי המוקדשין בהנאה כמו שמים מותרים בהנאה, כי אילולי הפסוק הו"א דאסור, כמו שגיזה ועבודה אסור, ה"נ הדם אסור וצריך קבורה.

ותוס' הוקשה להו, על הך גמ' ג' קושיות, (א) כי הרי מוכח אצלנו ששיער בכור בעל מום שנשר מותר בהנאה לפי עקביא, ואף חכמים דאסרי זהו רק מצד גזירה דילמא אתא לאשהויה כמ"ש הגמ', ואע"פ שכתוב תזבח ולא גיזה צ"ל דהפסוק אסר לגוזז אבל הפסוק לא אסר להשתמש בצמר אם גוזז, וא"כ קשה איך רצתה הגמ' לאסור הדם (אילולי הפסוק על הארץ תשפכנו כמים) כמו שאסור בגיזה ועבודה, הרי הגיזות בעצמן שרו בהנאה וא"כ ה"נ הדם יהא מותר בהנאה, וא"א לתרץ דמה שהתירה התורה היינו דוקא כשנשר מאליו או שגוזזם לא בשביל הגיזות, אבל אם גזז לשם הגיזה אסור להנות בהם ועכשיו יהא מוכן דהגמ' רצתה ללמוד איסור הנאה מהגיזה כי כשגוזז למטרת גיזה אסורים הגיזות, אין לתרץ כן, א' כי אפילו תאמר כן מ"מ דם פסולי המוקדשין שנשחט צריך להיות מותר, כי לא שחטם בשביל הדם אלא לבשר, ב' כי מוכח בגמ' דאפילו תולש בכוונה שזהו בשביל הצמר התיר עקביא, ואף רבנן דפליגי עליה אסרי רק מדרבנן, (ב) קשה על הגמ' בחולין למה הו"א דהדם יאסר, הרי אף דם קדשים אחר שנעשית

מצותו שרא בהנאה, ובפסולי המוקדשין שנשחט אין מצוה בדם וממילא יהיה מותר, ג) קשה על הגמ' בחולין דכל מה שאסור גיזה ועבודה זהו לפני השחיטה, אבל אחרי השחיטה מותר, וא"כ הדם שבא אחר השחיטה יהא מותר, ותוס' מוסיפים דכמו שהאיסור גיזה זהו רק לפני השחיטה, ה"נ האיסור שלמדנו בשר ולא חלב, זהו ג"כ רק לפני השחיטה, אבל אח"כ מותר וא"כ גם הדם יהא מותר. [ולכא' צ"ע מה רצו תוס' בהך הוספה דאף החלב שלאחר השחיטה שרא, וי"ל כי מי יימר דלאחר שחיטה מותר בגיזה אולי אף לאחר השחיטה אסור, ואע"פ שיש ראייה מהמשנה בדף כ"ה: צמר המדולדל בבכור את שנראה עם הגיזה שרא, מ"מ הביאו ג"כ מחלב כי זה חידוש ויש בחלב ב' ראיות דמותר ועדיין צ"ע] ותוס' מביא ע"ז ב' ראיות א' (לפי הצ"ק) מהמאן דאמר דדרש תזבח ואכלת בשר אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה ואילך, וא"כ גם החלב מותר אחר הזביחה, ב' דלפי כו"ע שרא החלב שאחר השחיטה כי הגמ' בדף ו' ע"ב רוצה ללמוד היתר חלב בבהמה רגילה בחייה ולא אמרינן שהוא כאבר מן החי ממה שאסרה תורה חלב בפסוהמ"ק אלמא בבהמת חולין שרא (דאי גם בחולין אסור א"צ פסוק לפסוהמ"ק) ואי נימא דהתורה אסרה חלב פסוהמ"ק אף לאחר שחיטה א"כ מנ"ל דבהמת חולין שרא חלבה מחיים, אולי מחיים אף בחולין אסור, אבל לאחר מיתה בחולין שרא ובפסוהמ"ק אסור, ומזה שדרשינן משם היתר חלב אלמא אף בפסוהמ"ק שרא חלבה אחר שחיטה והפסוק דאסר חלב פסוהמ"ק ושרא דחולין מיירי מחיים.

ותוס' דחו הקושיא השלישית דיתכן לומר דהגמ' בחולין התירה הדם שיצא לפני שחיטת רוב הסימנים שזה נחשב לפני שחיטה, (ואולי אף הקושיא ב' יתורץ בזה וצ"ע) אבל הקושיא א' קשה דהגיזות שנשרו מחיים שרו בהנאה וא"כ ה"נ הדם.

ותירצו תוס' בשם רבי, דהגמ' בחולין באה להתיר הדם שיצא לפני שחיטת רוב, ולכן קושיא ג' לא קשה, ונגד קושיא א' תירצו תוס' דהגמ' בחולין לא רצתה ללמוד איסור בדם פסוהמ"ק (שיצא לפני שחיטת רוב) מאיסור הגיזה (כי באמת התורה אסרה לגזז אבל הגיזות עצמן שרו) אלא מאיסור החלב כי כתוב בשר ולא חלב שהחלב שיצא לפני השחיטה אסור בשתיה. (קטע זה מובא בסוף התוס' והעתקתיה כאן כי התורה לא אסרה לחלוב בהמת פסוהמ"ק, אלא אסרה לשתות החלב, כי אם נימא דהתורה אסרה לחלוב הבהמה, א"כ איך רצתה הגמ' (בדף ו') ללמוד שחלב בהמת חולין שרא בשתיה מזה שהתורה אסרה רק בפסוהמ"ק ולא בחולין, הרי אפשר לומר דגם חלב חולין אסור בשתיה והתורה שחילקה בין פסוהמ"ק לחולין מיירי רק בחליבה). והיינו אומרים דה"ה בשר ולא דם שהדם

יד דף כ"ה ע"א גד קיא

אסור אף בהנאה, כי לאכילה בלאו הכי אסור, אע"פ שפשטות הדרשא מיושב יותר על בשר ולא חלב, כי הרי התורה מדברת באכילה, ואכלת בשר ולא חלב משא"כ לגבי דם מיירי באיסור הנאה, כי בלא"ה אסור לאכול דם,

ולכא' קצת קשה, איך נחלק דרשות הפסוק דתזבח ולא גיזה בא לאסור לגזוז, אבל הגיזות עצמן שרו, והפסוק בשר ולא חלב בא לאסור החלב עצמו בשתייה, תירצו תוס' דאיסור גיזה לומדים מהפסוק תזבח (ולא גיזה) שזה קאי על פעולת האדם שיזבח ולא יגזז, אבל ואכלת בשר ולא חלב קאי אאכילה דבשר יאכל, וחלב לא.

ולכא' קשה אם כוונת הגמ' בחולין זה ללמוד מאיסור שתיית החלב, א"כ מדוע לא הביאו הפסוק בשר ולא חלב, (רק הביאו ס"ד הואיל ואסירי בגיזה ועבודה) תירצו תוס' א' דהגמ' סמכה על המשך הדרשא, ורק הביאה תחילת הפסוק. [ולכא' זה קצת קשה למה הביאה הגמ' תחילת הפסוק, היא היתה צריכה להביא רק סוף הפסוק, יתכן דזה באו תוס' בתירוצם השני להוסיף הסבר למה הביאו תחילת הפסוק] ב' דהגמ' העדיפה להביא איסור גיזה שרואים שהתורה החמירה כ"כ בפסולי המוקדשין דאפילו אחרי הפדייה חייב מלקות כמו לפני הפדייה וא"כ סד"א שנדרוש ג"כ לחומרא בשר ולא דם ויהיה צריך קבורה. (וגם לפי תירוצ' ב' צ"ל דהגמ' סמכה על המשך הפסוק, ורק באו להוסיף למה הגמ' הביאה בכלל את איסור הגיזה)

דף כ"ו ע"א

תוד"ה התולש צמר מעולה תמימה. הביאו פירוש מרש"י (זה נמצא בגירסת השטמ"ק) דמיירי שאח"כ נפל בו מום ונפדית ושחטה, ומיירי כמו צמר בכור דנשחט, ולכא' קשה הרי"ז פסוהמ"ק דאסורין למזבח וגם לשחוט אותן להדיוט אסור לפני הפדיון, וא"כ איך שחטן, לכן פירש"י דמיירי דפדה אותן במומן, וע"ז הוקשה לתוס' הרי קדשי מזבח בעי העמדה והערכה לפני פדיון, ובצמר אין יכול כעת שנתלש לעשות העמדה והערכה, ותירצו א' דס"ל כריש לקיש דקדשי מזבח אינן בכלל העמדה והערכה, ב' דקדשי מזבח קדושתן אלימי ולכן אף שהם תלושים נחשבים כמחוברים לגוף הבהמה וכמו שמועיל פדיון לגוף הבהמה הם נפדים עמה, וראיתי בראשית ביכורים שהסביר דקדשי בדק הבית חלות הקדושה על הצמר אינו תוצאה מקדושת הבהמה בעצמה, כי הרי אם יקדיש הבהמה לבדק הבית חוץ מצמרה אין צמרה קדוש, משא"כ קדשי מזבח חלות

הקדושה על הצמר זה תוצאה מקדושת הגוף כי הרי אם יקדיש הבהמה למזבח חוץ מצמרה יחול קדושה אף על הצמר, ולכן אף שהצמר אינו עליו נחשב כאילו הוא מחובר בו וההעמדה וההערכה של הבהמה מועיל אף לו, משא"כ קדשי בדק הבית והצמר הוה כדבר נפרד לא מהני ההעמדה וההערכה של הבהמה לצמר, ג' דהצמר דומה לבעל מום מעיקרו שהקדישו למזבח דא"צ בו העמדה וההערכה, (כמבואר בדף ט"ו) [וצ"ע למה יחשב הצמר לבעל מום מעיקרו, ואולי י"ל מכיון שאין מקריבים הצמר עצמו למזבח הוה ליה כבעל מום מעיקרו, משא"כ קדשי בדק הבית שזה לממון שייך גם בצמר] והביאו ראייה מהגמ' בראש השנה דף כ"ח בשופר של עולה שתקע בו יצא משום דכיון דמעל נפיק לחולין, דלכא' צ"ע דדבר שא"א לפדות אותו אין יוצא לחולין כשמעל בו אלא מועל וחוזר ומועל, ולכא' שופר צריך העמדה וההערכה, וא"א לעשות כי זה תלוש וא"כ למה נפיק לחולין אע"כ כי זה כבעל מום מעיקרו. (וצ"ע איך תירוצ' ב' דתוס' דס"ל דפדיון הבהמה מועיל גם לצמר, יתרץ את שופר של עולה, דהרי שם זה יוצא לחולין ע"י שמעל בשופר עצמו, ואולי יתמצו כמו שתירצו תוס' אח"כ), ותוס' תירצו עוד תירוצ' (ולפי"ז אין ראייה ליסוד שרצו להוכיח דנחשב כבעל מום מעיקרו) דשופר של עולה היינו דהוקדשה הבהמה לדמי עולה וגם מה שמוזכר שופר של שלמים היינו שהבהמה הוקדשה שמדמיה יעשו שלמים, והנה בחק נתן הבין דכוונת תוס' דהבהמה הוקדשה לדמי עולה ולכן כיון שלא נתקדשה אלא לדמיה לכן א"צ העמדה וההערכה, והקשה ע"ז ממימרא דרבא (הובא בדף יד:): דהקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, וא"כ יצטרכו העמדה וההערכה [ונראה שבשטמ"ק בשם תוס' חיצוניות נתקשה בזה] לכן למד החק נתן דכוונת תוס' דלקח שופר של חולין והקדישו שמדמיו יביאו עולה, ובכה"ג לא בעי העמדה וההערכה כי לא הקדיש הבהמה עצמה. והשופר בעצמו א"צ העמדה וההערכה כי אינו בעל חי. [והגיה מש"כ בתוס' דהקדיש הבהמה לדמי עולה, וגרס דהקדיש השופר לדמי עולה וכתב דכן הוא בספר יום תרועה] ומה שכתבו התוס' בשופר של שלמים שדינה כשלמים עצמן דאין בהן מעילה, כוונתם כי מבואר בגמ' ר"ה שם בשופר של שלמים אע"פ שתקע בו לא יצא כי כמו ששלמים אין בהם מעילה בגלל שהם קדשים קלים לכן גם השופר שהוקדש לדמי שלמים אין בו מעילה, ולכן כשתקע בו היות דלא מעל לכן לא יצא לחולין ולכן לא יצא בתקיעתו משא"כ בשופר שהוקדש לדמי עולה היות דמעל זה יצא לחולין, ויצא בתקיעתו.

ותוס' קשה לו על פירש"י למה נגזור בהך צמר שמא ישהה, הרי צריך לפדותו בשויו וא"כ מה הוא מרויח, ולכן פירשו תוס' בדרך אחר (פירשתי עפ"י ספר

משמרות כהונה) דמיירי בעולה תמימה שנתלש צמרה ואח"כ שחטה במזבח, דהרי הדין שזריקת דמה מתיר בשרה למזבח ועורה לכהנים וה"ה שזה מתיר צמרה, והספק של הגמ' זה שמא נגזור שישנה בשביל צמרה ואח"כ ישחטנה למזבח, ואדהכי אתי לידי תקלה, ותוס' כתבו דזה תלוי במחלוקת אמוראים (בגמ' זבחים) בעצמות שפירשו לפני זריקה (כגון הכא הצמר שנתלש מחיים) רבי זירא ס"ל דהזריקה מתירתן אפילו לעשות מזה קתא לקרדום, והגמ' מביאה שם דרבי אלעזר פליג ע"ז וס"ל דאם פירשו לפני הזריקה מועלין בהן ופירש"י דמועלין לעולם אפילו אחר זריקה, ונמצא דהפירוש של תוס' קאי רק לפי רבי זירא ולא לפי רבי אלעזר, אולם תוס' מביא דיש גרסאות בגמ' שם כרבי אלעזר דאמר ר' אלעזר פירשו לפני זריקה מועלין בהן עד זריקה וכו', והמחלוקת של רבי זירא עם רבי אלעזר זה בפירשו אחר זריקה אבל פירשו לפני זריקה לכו"ע מהני הזריקה להוציא מידי מעילה, ונמצא לפי"ז דגמרתינו דמיירי בפירש לפני הזריקה קאי ככו"ע.

תו"ד"ה תולש מי איבא. כתבו דמה שרש"י הסביר שאלת הגמ' תולש מי איבא מאן דשרי אליבא דרבנן, אין כוונת רש"י דלפי עקביא מותר בתולש, כי באמת בתולש בתם אף לעקביא אסור, כמו שמוכח מהברייתא מובא בדף כ"ו ע"א התולש צמר מבכור תם אע"פ שנולד בו מום ושחטו אסור, ורש"י נקט רבנן כי לפי רבנן פשוט דתולש אסור, [נראה כוונתם דפשוט לפי רבנן דאסור כי אם בנתלש צמר גזרו ואסרו הצמר דילמא אתי לאשהויה, כ"ש בעבריין דרבנן יקנסוהו שלא יהנה מהצמר כדי שלא יבוא לעשות כן].

ובעצם ראייתם דלפי עקביא אסור בתלש צמר מעולה תמימה, כמו שאסר תולש מבכור תם, צ"ע דאולי יש לחלק דהרי ראינו בגמ' בצמר שנתלש מבכור תם אע"פ שהומם אח"כ ושחטו אסור דילמא אתא לאשהויה, ובצמר שנתלש מעולה תמימה והומם אח"כ ונפדה ונשחט מספקא לגמ' דשמא עולה דמכפרת על עשה לא משהי לה, וא"כ איך הביא תוס' ראייה מעקביא דאסר בתולש מבכור תם דה"ה דיאסור בתולש מעולה.

דף כ"ו ע"ב

תו"ד"ה בדיקה. כתבו דכי הך פלוגתא איכא לענין טיפול אבידה בב"מ דף כ"ו, ולכא' הכוונה דגם שם בהמה דקה חייב לטפל בה שלושים יום (לפני שמוכרה) וגסה חמישים יום, אבל הפלא דשם לא כתוב בכלל חמישים יום ובהגהות

וציונים הביאו מהגליון שהביא (מב"מ דף ס"ט ע"א) דיש פלוגתא מי ששם בהמת חבירו בכך וכך כסף, ורוצה להתחלק בולדות, עד מתי חייב לטפל בולדות, ת"ק ס"ל בדקה ל' יום ובגסה נ' יום, ורבי יוסי אומר בדקה ג' חדשים מפני שטיפולה מרובה, אבל אם זה כוונת תוס' צ"ע דהסיבה לחלק בין דקה לגסה שונה פה משם, דפה זה נלמד מפסוק ושם זה לכא' סברא, ואולי י"ל דתוס' כיונו על ר"י דס"ל מסברא בבכור, ובשם בהמת חבירו דחייב לטפל בולדות ג' חדשים בגלל שטיפולה מרובה לא בגלל שלומד כן מפסוק, אך לשון תוס' אצלינו שכתבו כי הך פלוגתא איכא לענין טיפול אבידה לא א"ש, כי שם בפלוגתא בדף ס"ט לא מיירי באבידה, ובדוחק גדול י"ל דאולי זה נחשב ג"כ אבידה, כשאין יודע לטפל בולדות ואם יקבלם לפני הזמן שקצבו חז"ל יוזקו.

תנוד"ה מלאכתך. גם לפי תוס' (עפ"י השטמ"ק) זמן בישול התבואה הוא ביום הבאת העומר ומאז עד עצרת זה נ' יום, אבל לפי תוס' זה נלמד מההיתר להביא תבואה חדשה בשבועות (שתי הלחם) ולכן הקשו דאינו דומה לדקה שלוש יום דנלמד מבכור אדם שפודים אותו "אחר" ל' יום, והקרבת תבואה חדשה זה "ביום" נ', משא"כ רש"י למד דקאי על ביכורים שמביאים אחר עצרת, וכתב רש"י כי אין מביאין ביכורים עד שיביאו שתי הלחם בעצרת, ומשמע מרש"י דא"א להביא ביכורים בעצרת עצמו ועיין באחרונים שפלפלו בזה למה א"א בעצרת, ואכמ"ל, ולכן כתב רש"י דביכורים לאחר חמישים. אח"כ ראיתי דגם לפי תוס' לא קאי על שתי הלחם, כי תוס' כתבו שמביאין שתי הלחם להתיר חדש במקדש, אלמא מיירי על מה שאפשר להקריב חדש אחרי שתי הלחם ובכלל זה גם ביכורים שהם פירות חדשים, ועוד שבשיטה מקובצת הביא השלמה לדברי תוס', שתוס' מתרצים דביכורי יחיד לא מייתו עד אחר עצרת וכן הוא מפורש בקיצור תוס' שאנן אלמא גם לפי תוס' מיירי על ביכורים ואין מחלוקת בין רש"י לתוס'.

תנוד"ה דלמא. הוקשה להו דיש הרבה מקומות שאומרים שמה שתרים זה תרומה ויחזור ויתרום עוד תרומה, ולא חיישינן דאתא להפריש מן הפטור על החיוב, חילקו תוס' דשאני התם היות דהתרומה הראשונה לכהן, ואעפ"כ חוזר ותורם זה מראה לו דהתרומה שניה זה דרבנן ולא אתא להפריש מן הפטור על החיוב, ואפילו אם כבר נתן לכהן התרומה הראשונה עדיין מבין מזה שהכהן לא מחזיר לו התרומה שנתן לו אלמא התרומה הראשונה שנתן לכהן זה התרומה דאורייתא, והשניה רק מדרבנן, אבל אצלינו חושב דמה שהכהן לא מחזיר לו

יד דף כ"ו ע"ב גד קטו

התרומה ראשונה כי מעכבו בשכר טרחתו, ולכן יחשוב דהתרומה ראשונה אינה תרומה רק התרומה שניה ולכן יבוא להפריש מן הפטור על החיוב.

דף כ"ז ע"א

תור"ה הלכך. תוס' תמהו למה בחלה מוזכר לכהן קטן, הרי אפשר להאכילה לגדול שטבל מטומאתו, וא"א לומר משום טעם טורח טבילה, כי הלא גם בא"י היו טובלין. (לא ידעתי היכן ראו תוס' דבא"י היו טובלין,) אח"כ הוסיפו דבגמ' דילן מוכח דבבבל היו טובלין לאכול בתרומה, כי כתוב דרבה מבטל לה ברוב ואוכלה בימי טומאתו, משמע דהיה ימי טהרתו וימי טומאתו, אלמא דהיה טבילה בחו"ל ג"כ, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע בחלת חו"ל כתוב דמאכילה לכהן קטן, ותירצו דרואים מהך גמ' שחלת חו"ל אין לה שיעור, ובגלל שזה דבר מועט נותנים אותו לכהן קטן, ותוס' כתבו דגם מדויק בגמ' שזה דבר מועט כי כתוב, ואי ליכא כהן קטן שקלא לה בריש מסא אלמא שחלת חו"ל זה דבר מועט, ומה שהזכירו ריש מסא דוקא בשריפה, כי באמת לגבי הנאכל למה יזכירו בריש מסא, ורק בשריפה הזכירוהו כי אין יכולה להכניסו בידה לתנור לשרפו היטב.

וחנה למה לגבי תרומת חו"ל לא הזכירו כהן קטן הרי יש תרומה גדולה שזה כל שהוא, תירצו תוס' דתרומה גדולה שמפרישים מתבואה ושמן אין ראוי לקטנים כי היה מאבדה, ועוד תירצו בגלל ששם תרומה כולל ג"כ תרומת מעשר שיש בו שיעור וזה כבר הרבה לכהן קטן, לכן לא הזכירו קטן אצל תרומה.

תור"ה בריש מסא. הביאו פירוש הקונטרס דאע"פ שכתוב דבנגיעה לית לן בה מ"מ כמה שאפשר לאיזדהורי מליגע בה מאחר שקרא עליה שם מיזדהר, והיינו דנדה קוצה חלה היינו לפני שקראה שם חלה, מותרת בנגיעה אע"פ שהיא טמאה מ"מ עדיין אין על זה שם חלה, משא"כ אחר שכבר קראה שם חלה צריכה ליזהר מליגע כמה שאפשר, ותוס' טוען שלשון בנגיעה לית לן בה מורה דא"צ ליזהר כלל (בפרט שמה שאמרה הגמ' אבל בנגיעה לית לן בה מיירי על פירות שהם כבר תרומה, כי כתוב אמר שמואל אין תרומת חו"ל אסורה אלא במי שהטומאה יוצאה מגופו "וה"מ באכילה" אבל בנגיעה לית לן בה).

הביאו פירש"י דמסא היינו פורגון, וזהו דבר שהדרך להפך בו גחלים ועצים, ונקטו הכא מסא כי רוצה להכניס החלה לתנור שישרף היטב ומהפך בו בפנים

התנור. כן פירשו תוס' לפי פירש"י דמסא זה פורגון, ותוס' הרי לא ניחא ליה בפירש"י (דאין נוטלת בידיה כי כמה שאפשר לה ליזהר מליגע בידיה נזהרת). לכן פירשו תוס' דנוטלת במסא דכך יכולה להפך בו בפנים.

אבל תוס' הוכיחו דמסא זהו מרדה שרודים בו הפת מהתנור, ולכא' א"כ קשה למה נקטו הכא מסא תירצו תוס' בגלל שיש דברים שמתחייבים בחלה רק אחרי האפייה כגון סופגנין ודובשנין וכשרודין אותו מהתנור במסא, לוקח בו חלה וזורקו לתנור.

תוד"ה פסק. בעזה"י כללתי דבריהם בתוך תוד"ה וכי הזאה, המופיע בעמוד ב'.

דף כ"ז ע"ב

תוד"ה וכי הזאה יש לנו. יש להקדים, דתוס' ס"ל דההיא איתתא שאלה האם טמא מת צריך טבילה לתרומת חו"ל (לא כרש"י שפירש דצריך טבילה, רק האיתתא שאלה האם צריך הערב שמש או לא).

ונמצא דכשאמרו וכי הזאה יש לנו כיוונו דלכן א"צ גם טבילה ומותר בתרומה, [אולי כי טומאת מת פוקעת ע"י הזאה וטבילה ואם אין הזאה אז גם טבילה אין].

ותוס' באו להסביר, למה הזאה אין לנו, הרי יש אפשרות להזות ע"י שיעלו לארץ ישראל ויזו שם, וע"ז אמרו תוס' דלא היה נראה שכך היו עושים לילך עד א"י להזות ולחזור לחו"ל ולאכול בתרומה, ולכן אמר וכי הזאה יש לנו.

ונראה שתוס' הוקשה לו איזו הוכחה היא זו ממה שאין לנו הזאה דלכן א"צ גם טבילה ואוכלים בלי טבילה, מי יימר אולי לא היו אוכלין תרומת חו"ל, (ואה"נ דאם מישוהו ירצה לאכול תרומת חו"ל יעלה לא"י ויזהר ויטבול ויאכל בתרומת חו"ל) לזה נראה דכתבו דהרי חו"ל תיקנו חלה בחו"ל, וזה ודאי שלא אסרו לאכול חלה מצד טומאת ארץ העמים כי זה דבר שא"א כי כל הזמן נמצאים בארץ העמים, אבל אם יש איסור לאכול בלי טבילה כשנטמאו בטומאת מת א"כ בשביל מה תקנוהו, הרי אע"פ שצריכים הכהנים ליזהר מטומאת מת, מ"מ אינם יכולים ליזהר מטומאת מת שמגיע ע"י חרב הרי הוא כחלל בב' אופנים, א' דחרב שנגע במת ואח"כ יהיה באהל, מטמא כל מה שיש באהל כמו שהמת נמצא באהל, מדין חרב הרי הוא כחלל, ב' דאם יש ברזל באהל המת הוה כמת עצמו ואח"כ שיפנו המת עדיין יטמא כל הנמצא באהל כמו שהמת נמצא באהל, וגם לא מוטל

עליהם ליהרר מטומאת חרב כחלל כמ"ש בתוספתא כל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכהן מוזהר עליו, ומבואר בגמ' נזיר דף נ"ד: דאין נזיר מגלח על טומאת חרב הרי הוא כחלל, (לכא' זהו לפי שיטת ר"ח כהן המובא בתוס' בנזיר דף נ"ד: אבל ר"ת שם ס"ל דנזיר מגלח על חרב הרי הוא כחלל) וא"כ למה תיקנו חז"ל חלה בחז"ל (צ"ע למה לא שאלו מדוע תיקנו תרומה בחז"ל) הרי א"א לאכלו במצב רגיל.

ואחרי שיצא לתוס' להיות דבבבל אין הזאה לכן גם אין טבילה לטומאת מת, עפ"י פירשו דמש"כ במשנה דחלה דטבול יום אוכל החלה (ובעזזה"י יתפרש בהמשך) מדובר על טבול יום דקרי, ויוצא חידוש דגם טבול יום דקרי שרא בחלה, אע"פ שטומאה יוצאה מגופו, כי א"א לומר דמיירי על טבול יום דמת כי בבבל אין הזאה ולכן גם אין טבילה.

ותוס' מפרש המשנה דפרק ד' דחלה ג' ארצות לחלה, היינו דיש בג' ארצות חילוקי דינים לגבי חלה, בא"י מפרישים חלה אחת, וכשטהורים אוכלים אותה, ואם לא, אז שורפים אותה, מכזיב עד הנהר ועד אמנום שתי חלות אחת לאור (שורפים אותה) ואחת לכהן (היינו דנאכלת בתנאים שיבוארו לקמיה) של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור, והיינו טעמא, היות דזה א"י שחייב בחלה מדאורייתא לכן מפרישים חלה כשיעור, והיות דזה קרוב לארץ העמים ואין יכולים לשמור עצמן ופירותיהם בטהרה לכן נשרפת, וכדי שלא תשתכח תורת חלה מפרישים חלה נוספת ואין לה שיעור (כי זה רק לזכרון החלה) ונאכל לכהנים (כמו שיבואר לקמיה) ומן אמנום ולפנים שזה חז"ל אבל זה קרוב לא"י, מפרישים ב' חלות, מדרבנן (כי אינו א"י) חלה אחת נשרפת כי חלה טמאה נשרפת, וארץ העמים טמאה, אולם היות דזה רק מדרבנן ותיקנו גם להפריש חלה נוספת לאכילה כדי שלא תשתכח תורת אכילה חלה לכן קבעו דחלת הכהן יש לה שיעור וחלת האור אין לה שיעור, ולפי שיטת תוס' חלת האור אין נאכלת כלל, וחלת הכהן נאכלת לפי ת"ק לטבול יום דקרי (אע"פ שלא העריב שמשו) וה"ה לטבול יום דזבים וזבות ונדות ויולדות (כמו שיבואר בעזזה"י לקמן) וטמא מת יכול לאכול אפילו בלי טבילה (כי הזאה אין לנו) ורבי יוסי חולק וס"ל דבעל קרי שרא בחלת הכהן אפילו בלי טבילה, ואח"כ כתוב ואסורה לזבים וזבים וכו', ופירש הירושלמי דזה קאי לפי רבי יוסי ואע"פ דשרא בעל קרי אע"פ שלא טבל, מ"מ זבים דחמירי טומאתן אסור בלי טבילה, ומזה הוכיחו תוס' דלפי רבי יוסי בעל קרי שרא בלי טבילה, כי במשנה דקאי לפי רבי יוסי אסר רק זבים וזבות בלי טבילה ואילו בעל קרי לא הזכיר אלמא שרא לדידיה בלי טבילה (לא זכיתי להבין למה לא הוכיחו

ממה שאמר רבי יוסי א"צ טבילה), אבל כשטבלו מותרים אף בלי הערב שמש, כי ס"ל לירושלמי דטבול יום דזבים ג"כ שרא אף בלי הערב שמש, (ולכן א"א להעמיד דזה קאי לפי ת"ק, כי אם מיירי בלי טבילה פשיטא דאסור ק"ו מבעל קרי, ואם מיירי דטבל ולא העריב שמשו א"כ למה אסור לכן פירשו דקאי לפי רבי יוסי).

וחידשו תוס' בעמוד א' וגם הכא דהיה מקום רביעי לחלה, והיינו בבל ושאר מקומות הרחוקים מא"י, ושם אם יש כהן קטן, או גדול שטבל לקריו, (ובהמשך טוען תוס' דאפילו כשלא העריב שמשו) מפרישים חלה אחת ונאכל להם (ולעיל כתבו תוס' דהך חלה זה כל דהו כי אין לה שיעור) ואם אין כהן קטן, או גדול שטבל לקריו, אז מפרישים ב' חלות הראשונה נשרפת, והשניה נאכלת אפילו לזבים שלא טבלו, כי מיירי הכא כשלא טבל הכהן, ולא חילקו לאיזה טומאה שיוצאה מגופו שרא ולאיזה אסור, אלמא שרא אפילו לזבים וזבות שלא טבלו, וזה שונה מהמקומות הקרובים לא"י דשם לעולם מפרישים ב' חלות (משא"כ בבבל כתוב בגמ' דידן דאי ליכא כהן קטן וכו' אז מפרישים ב' חלות, וכנראה זה ג"כ ההוכחה של תוס' דבבבל זה מקום רביעי) ושם חלת כהן אסור לכו"ע לזבים שלא טבלו.

ותוס' חידשו דמש"כ בגמ' דידן דמיירי לגבי בבל, דנאכל לכהן קטן, וה"ה לגדול שטבל לקריו כמ"ש תוס' ואז א"צ להפריש חלה נוספת, א"צ הערב שמש דהרי"ז כמו חלת כהן בב' המקומות דשרא לפי ת"ק בטבול יום דקרי שלא העריב שמשו, אע"פ ששם זה חלה שניה והכא מיירי בחלה אחת כי בכה"ג לא מפרישים חלה נוספת, ותוס' הוכיחו כן כי הגמ' בעמוד ב' מביאה אמר מר זוטרא משמיה דרב ששת טמא שרץ טובל ואוכל (היינו מיד בלי הערב שמש) בתרומת חו"ל (ותוס' ס"ל דחלה דינה כתרומת חו"ל) רואים מזה דכשצריך טבילה בחו"ל מותר בלי הערב שמש, ואע"פ שהגמ' אמרה ולית הלכתא כוותיה היינו דהגמ' סברה דא"צ טבילה כלל בטמא שרץ, אבל לומדים מהכא דכשצריך טבילה סגי בלי הערב שמש, ותוס' כותבים דאינו ראה כ"כ, כי יתכן דאפילו המ"ד דס"ל דצריך טבילה בטמא שרץ, מ"מ היות דזה קל לכן א"צ הערב שמש, משא"כ טומאת קרי דחמירא יתכן דצריך הערב שמש. אולם כתבו דבהלכות גדולות ג"כ משמע דשרא לטבול יום דקרי בלי הערב שמש.

אח"כ הביאו דההלכות גדולות ס"ל דאפילו היום דאין חלת א"י נאכלת, בכ"ז אין מפרישים חלה נוספת כדי שלא תשתכח תורת חלה, ותוס' חולק וס"ל דצריך להפריש חלה נוספת לכהן כדי שלא תשתכח תורת חלה, כי בא"י שזה חלה דאורייתא זה אסור לטמאי מתים ואין לנו הזאה.

יש לציין דיתכן דכל שיטת התוס', זהו לפי שיטתם דאין טבילה לטומאת מת כשאין הזאה ולכן מש"כ במשנה (דג' ארצות לחלה) דחלת כהן נאכל לטבול יום פירשו דהיינו טבול יום דקרי אע"פ שטומאה יוצאה מגופו ואע"פ שלא העריב שמשו, משא"כ לפי שיטת רש"י שיבואר בעזה"י בתוס' הבא דיש טבילה לטומאת מת אפילו בלי הזאה, א"כ יתכן דמש"כ במשנה טבול יום היינו מטומאת מת אבל אולי לטומאת קרי אין מועיל בלי הערב שמש, ולפי"ז יתכן שישתנו כמה דינים ממה שחידשו תוס'.

והנה במשנה דחלה מבואר דחלת הכהן ניתנת לכל כהן שירצה ורש"י פירש בחולין דאתא לאשמועין אפילו לכהן ע"ה שאין מחזיק בתורת ה', אפשר לתת החלה, אבל תוס' חלקו ע"ז כי הוכיחו דכשיש כהן ת"ח אסור לתת לכהן ע"ה, ותוס' פירשו ג"כ דאתא לאשמועין דשרא לתת לכהן ע"ה אבל הרבותא דאע"פ שבא"י אין נותנים לכהן ע"ה רק לכהן חבר שישמרנה בטהרה, מ"מ בחו"ל אפשר לתת לכהן ע"ה ולא חיישין שיאכלנה בטומאה, ואע"פ שתוס' ס"ל דאסור לתת לכהן שאין מחזיק בתורת ה', הכא מיירי בדליכא כהן ת"ח, או כשיש כהן ת"ח אך א"צ להנך מתנות דיש לו מספיק, דאז עדיף לתת לכהן ע"ה דאל"כ יצטרכו לתת לו חולין דמצווים להחיותו. [והנה לכא' מה הקשו תוס' על רש"י, הרי כמו שהם עצמם פירשוהו בע"ה ובאופן דליכא כהן ת"ח ה"נ יפרשו לרש"י, ואולי י"ל דלפירש"י דהחידוש של ההיתר זהו דאע"פ שאין מחזיק בתורת ה' אפשר לתת לו, זה מורה אפילו בדאיכא כהן אחר שרא וזה קשה, משא"כ לפי תוס' דהחידוש של ההיתר זה דמותר לתת לו ולא חיישין שיאכלנה בטומאה, א"כ י"ל דמיירי כשאין כהן ת"ח].

תוך"ה ולית הלכתא כוותיה בהא דמצריך טבילה אלא אפילו טבילה לא בעי ולשון הקונטרס לא משמע כן. כדי להסביר דברי התוס' יש להקדים דלפירש"י שאלת האיתתא היה, מהו שטמא מת יטבול ויאכל תרומת חו"ל בלא הערב שמש, ונמצא דכשר"נ ענה וכי הזאה יש לנו כיון לומר דלכן א"צ הערב שמש, ואח"כ שהביאו דרב עמרם אמר בשם רב טמא מת טובל ואוכל בתרומת חו"ל היינו דא"צ הערב שמש (כלשון טובל ואוכל) וכשהגמ' סיימה ולית הלכתא כוותיה היינו דצריך גם הערב שמש, כי הרי לא היה ספק אם צריך טבילה אלא על הערב שמש, וא"כ א"א לומר דכשהגמ' אמרה לית הלכתא כוותיה היינו דא"צ אפילו טבילה.

משא"כ לפי התוס' שאלת האיתתא היתה אם טמא מת צריך טבילה לתרומת חו"ל, וכשאמר ר"נ וכי הזאה יש לנו היינו דא"צ טבילה, וכשהביאו אח"כ מרב עמרם בשם רב טמא מת טובל ואוכל בתרומת חו"ל היינו דצריך טבילה, וכשהגמ' סיימה ולית הלכתא כוותיה היינו דא"צ אפילו טבילה, וכל מה שכתבו בתוס' הקודם דא"צ טבילה היות דאין הזאה זהו לפי מה שפירשו הכא.

תוד"ה שנה בשנה. לא הבנתי לשון תוס' שכתבו דהא גבי מעשר, מה ההוכחה המיוחדת ממעשר יותר משכירות, וגם למה זה מענינו של הפסוק במעשר לדרוש שאין מתעשר מן החדש על הישן ומן הישן על החדש, ולא לדרוש דנאכל תוך שנתו שלו ולא של עולם. אח"כ ראיתי ברש"ש שכתב דבמעשר כתוב שנה שנה (ולא כתוב שנה בשנה) ולכן א"א לדרוש דנאכל תוך שנתו אע"פ שנכנס לשנה אחרת, ולפי"ז מיושב השאלה השניה.

ומש"כ דצריך לאוקמא בשנה בלא רגלים, ההסבר דהנה בגמ' ר"ה יש כמה דיעות אם דוקא כשעברו ג' רגלים לפי הסדר פסח שבועות סוכות אז עובר על בל תאחר או אפילו שלא כסדר, ולפי המ"ד דבעינן כסדר א"כ משכחת לה כשנולד הבכור אחר פסח שאז כשמגיע הזמן שנולד עדיין לא עברו ג' רגלים כסדרן, ולכן יכול להשהותו עד הזמן שנולד כי לא עבר על בל תאחר.

אח"כ שאלו תוס' איך דורשים משנה בשנה דכתוב גבי בכור, הנך דרשות המובא בגמ' דילן, או שאזלינן בתר שנה דידיה, או שנאכל לב' ימים ולילה, הרי בגמ' בתמורה דרשינן מזה דאין נפסל משנה לחבירתה, ותירצו תוס' דגמ' דילן שלא דרשה משנה בשנה לגבי שלא נפסל משנה לחבירתה, היא דורשת שאין נפסל משנה לחבירתה כמו שדורש אחרים מהפסוק שמקיש בכור למעשר כמו שמעשר לא נפסל משנה לחבירתה ה"נ בכור, ותוס' כתבו דזה מתאים כי הגמ' בתמורה אמרה דאחרים דרשי מהפסוק שנה בשנה כמו רב דהכא בגמ' דילן, ומסתבר דרב ידרוש ג"כ כאחרים.

תוד"ה הוה אמינא. כתבו לר"ע לית ליה הך סברא בסוף איזהו מקומן, ומפרש התם דפליגי בהימנו ודבר אחר אי הוי היקש או לא. עכ"ד, והאחרונים נתקשו דלהיפך ר"ע כן דריש כחזה ושוק של תודה, ובשטמ"ק הגיה בתוס' לר"ע "אית ליה" כי הך סברא, ורבי ישמעאל פליג התם על ר"ע, ולפי"ז מובן מש"כ תוס' דמפרש בזבחים דפליגי, היינו ר"ע ורבי ישמעאל בהימנו ודבר אחר אי הוי

יד דף כ"ז ע"ב גד קכא

היקש או לא, היינו כי יש כלל דבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש, והנה חזה ושוק לא כתוב בתורה אולם זה הוקש לשלמים ולכן נוהג בו חזה ושוק, אבל אינם נאכלים כשלמים לב' ימים ולילה אלא כדין תודה יום ולילה, ונמצא דדין חזה ושוק דתורה זה נלמד קצת משלמים וקצת מעצמו, ובזה נחלקו האם חזה ושוק דתורה נחשב למד בהיקש ואין מלמד בהיקש על בכור, או לא נחשב למד בהיקש ולכן יש לומר דהתורה שהקשה בכור לחזה ושוק יתכן דמיירי בחזה ושוק דתורה.

דף כ"ח ע"א

תנוד"ה שלא מצינו. לפירש"י הכוונה שהך דין דבכור בעל מום לא נמצא בכל התורה כולה, ורק נלמד מהפסוק לך יהיה, אבל תוס' הקשו עליו דיש הרבה דרשות דנלמד רק ממקום אחד, ולא כתוב שם שלא מצינו לו בכל התורה כולה, לכן למדו תוס' דהכוונה דזהו דבר מיוחד שאין לו דמיון, כי מתנות כהונה שניתן לכהן לגמרי כאשם וחטאת, אם הוממו כמו שהמזבח מפסיד חלקו מהם ה"נ הכהן מפסיד חלקו, משא"כ בכור גם כשהומם זה עדיין של כהן, ותוס' הביאו דוגמא דכתוב בגמ' מנחות לגבי אחד עשר של שלמים שלא מצינו בכל התורה כולה שיהא טפל חמור מן העיקר, היינו דעשירי של מעשר אין מביא נסכים, וי"א שבא מכח העשירי מביא נסכים, וגם שם הכוונה דזה דבר חידוש שאין לו דמיון.

ותוס' הקשו ע"ז (לפי גירסת השטמ"ק) דבגמ' זבחים דף מ"ח אמרה הגמ' דלא מצינו טפל חמור מן העיקר, ולמה לא הביאו מאחד עשר של מעשר שחייב בנסכים והוא טפל לעשירי, אלמא מצינו טפל חמור מן העיקר, ותירצו דלא הביאה הגמ' כן, כי הגמ' ידעה דאפשר לדחות די"א הוא שלמים ואינו נטפל לעשירי (כמו שתירצה שם הגמ' על מותר פסח).

והביאו דגם בגמ' בשבת מצאנו הך לשון שלא מצינו, ושם מיירי לגבי טומאת זב שמטמא בהיסט שלא מצאנו כזה טומאה בשום מקום.

תנוד"ה ואידך. הביאו דבסוף איזהו מקומן מתרץ רבי ישמעאל דושרם לא קאי אבכורות דכל ישראל, אלא כי שם בפסוק מוזכר בכור שור כשב ועז, וע"ז קאי ובשרם, ותוס' הקשו אח"כ דרבי ישמעאל דדריש ובשרם אבכור שור

כשב ועז הכתובים בפסוק, א"כ מהיכן ידרוש דבכור ומעשר טעונין מתן דמים ואימורים למזבח, כי שם בזבחים דריש רבי יוסי ממש"כ בפסוק (לפני הפסוק ובשרם) אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קודש הם, את דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר, מזה שלא כתוב "דמו" "חלבו" דאתא ללמד על בכור ומעשר דטעונין מתן דם ואימורים, אבל לרבי ישמעאל קשה דדריש ובשרם על שור כשב ועז, וה"נ ידרוש דמם וחלבם על שור כשב ועז וא"כ מנא ידע דבכור ומעשר טעונין מתן דמים ואימורים. כן פירש החק נתן דהקושיא על רבי ישמעאל, ולכא' קושיית תוס' זה ג"כ לפי מה שהגמ' מיישבת הכא דובשרם דהני בכורות דכולהו ישראל קאמר.

תו"ד ר"מ סבר. תוס' התחילו בשם רבי דאע"פ שמצאנו דהלכה כר"מ בגזירותיו, אצלינו נקרא קנסותיו, כמ"ש בגמ' בעמוד ב' ש"מ קנסא קא קניס ר"מ, והנה היה מקום לומר אולי ההלכה כמותו גם בקנסותיו לזה הביאו דברי השאלות שכתב דאין ההלכה כמותו בקנסותיו, והוא דיבר על מעוברת ומינקת חבירו והוכיח דאין ההלכה כמותו כדמוכח ביבמות, והביא תוס' בשם רבי דה"נ בסוגיין רואים דאין ההלכה כמותו בקנסותיו, כי הגמ' בעמוד ב' מספקת אי כל הדוקין משתנים או רק חלק מהם, וכתבו דנפ"מ לגבי כשהעדים אומרים דזה לא נשתנה דאי אמרינן דלא כל הדוקין משתנים מאמינים להו ומכשרינן הבכור, וזה כרבי יהודה, כי לפי ר"מ אפילו במומין שבגוף שלא משתנה אסר מפני דוקין שבעין אלמא סתמא דגמ' דלא כר"מ והיינו טעמא כי זה קנסותיו, וההלכה כר"מ רק בגזירותיו.

אך צריך הסבר למה חשיב הכא קנסותיו, הרי לכא' זה גזירה דאי שרית כשנשחט במומין שבגוף והראה לחכם אחר מיתה, ה"נ יבוא להתיר בדוקין שבעין שהראה לאחר מיתה, וקנס מיקרי כגון שטר שיש בו ריבית שר"מ קונסו דאין גובה אפילו את הקרן וכ"ש הריבית, ומצאתי בשטמ"ק שהקשה כן בשם תוס' חיצוניות ותירץ דזה נחשב קנס כי זה דבר רחוק שיבואו ללמוד ממומין שבגוף לדוקין שבעין ולכן זה נחשב קנס.

דף כ"ה ע"ב

תו"ד רביע לדקה. פירשו דמה שרש"י חייבו במחצית הסכום בגלל הספק דשמא החכם היה מתירו אינו בגלל שפסק כסומכוס, (עיי' תוס' בבא בתרא דף ל"ה ע"א דס"ל דלא פסקינן כסומכוס) אלא תקנת חכמים היא, (צ"ע למה תיקנו כן).

יד דף כ"ח ע"ב גד קב

אח"כ הקשו דלכא' מיירי בכל מום אפילו ודאי שיתירנו מומחה וא"כ למה זה ספק הפסד, הרי"ז ודאי הפסד, תירצו א' שמא לא יזדמן לו חכם מומחה להתירו, או לא פלוג, ואם היינו מפרשים דמיירי במומין שבדוקין שבעין הוה א"ש דזה ספק, וגם הוה א"ש דהרי פסקינן כרבי יהודה דלא קנס במומין שבגוף וא"כ למה א"א להתיר הך בהמה, ע"י שנראה המום אחרי השחיטה, ודוחק לומר דהברייתא אתא דלא כהילכתא.

אח"כ הביאו פירוש נוסף דמשלם מחצה דזה השויות של דבר שמוטל בספק שמא יתירנו חכם ושמא לא, דשוה מחצית מהסכום, (ונראה בכוונתם דאפילו כשיש בו מום שודאי יתירנו חכם, כל עוד לא התירו, שוה מחצית מהמחיר שלו, ולפי"ז מתורץ מה שהקשו, למה כשיש בו מום שודאי יתירנו, צריך לשלם מחצה), והביאו דוגמא מתרומה שכשנותן לאשתו צריך לתת לה כפול מחולין דשמא תצטרך למכור ולקנות חולין ותקבל רק מחצה מהשויות, אבל כתבו דאין ראייה בכלל משם כי שם הוא שוה חצי מחולין כי ראוי רק לכהנים, וגם רק לכהן טהור, משא"כ בכור כשיתירו ע"י מום שרא לכולם. (וצ"ע מה רצו תוס' בכלל לדמות הך דתרומה)

תוד"ה משום גזירת. פירשו דהיות דחז"ל גזרו לא לגדל בהמה דקה כי אם בחורשין חוץ ליישוב, הוה טורח גדול ושוה מחצה מגסה, ונראה מתוס' דגם כוונת רש"י כן, רק לא פירש כן בהדיא. אבל ברש"י לפנינו כתב מפורש בפירוש הב' דקנסוהו חז"ל כי גידל בהמה דקה ועבר על דברי חז"ל וזה מפורש לא כתוס', אבל נראה דתוס' כיוונו על הפירוש הראשון של רש"י שכתב דהיות דיש טורח לגדל בהמה דקה ולא פירש מהו הטורח ע"ז כתבו דכיון בגלל שצריך לגדלם בחורשין מחוץ ליישוב ורש"י לא הסביר לפי הך פירוש מהו הכוונה גזירת מגדלי בהמה דקה וזה השלים תוס'.

תוד"ה לימא. בסוף התוס', אמאי לא חייביה מהך, היינו מהמשנה מי שאינו מומחה וכו' הרי"ז יקבר וישלם מביתו.

דף כ"ט ע"א

תוד"ה הנוטל. תירצו דמש"כ מכוער הדיין שנוטל שכר לדון אבל דיניו דין, מיירי דנוטל שכר בטלה דלא מוכח, לכן זה מכוער, ואם זה שכר בטלה דמוכח, שרא כמ"ש במשנה ונותן לו שכרו כפועל דפירשה הגמ' בעמוד ב' דכפועל בטל, אע"פ שאם לוקח שכר לדון אז דיניו בטלים.

אבל צריך הסבר מהו שכר בטלה דמוכח. ובגמ' כתובות דף ק"ה מובא דוגמא של שכר בטלה דמוכח דקרנא היה ידוע שהיה לו עבודה בהרחת היין של האוצרות והיה אומר איזה יין קרוב להחמיץ שימכרוהו מהר, ולכן היה מותר לו לקחת כסף לדון כי יודעים שהוא מפסיד כסף שהיה יכול להרויח כי היה מצוי לו עבודה, וכשהוא דן הוא מפסיד עבודה בזמן הזה. ועיין מה שכתבתי בתוס' ד"ה מה אני בחינם.

תנוד"ה מה אני בחינם. תירצו דבתורת אגרא היינו שכר טרחו, ובתורת שוחד היינו להשתדל לדונו יפה ולהפוך בזכותו, כמ"ש שם ששוחד זה אפילו אם לוקח לזכות הזכאי ולחייב החייב. במים קדושים הסביר דשכר טירחא אסור לקחת דמחויב לטרוח בלי כסף, אבל להשתדל להפך בזכותו שזה אינו מחויב לעשות הו"א דשרא ליטול שכר ע"ז קמ"ל דזה שוחד.

כתבו ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי, משמע דאפילו שאין מזדמן לו מלאכה בכ"ז שרא ללמד בשכר.

כתבו ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא. [צ"ע למה מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא, ואולי י"ל דקרנא לא היה לו עבודה קבועה אבל היה מצוי לו עבודה, משא"כ תוס' מדבר שיש לו עבודה קבועה ומניחה בשביל ללמד זהו מוכח יותר.] [לא הבנתי למה תפסו תוס' הצד הקיצוני דמניח כל עסקיו, הרי קרנא לא היה מניח כל עסקיו ואעפ"כ נחשב שכר בטלה דמוכח, וא"כ למה הביאו דוגמא קיצונית דנחשב מוכח יותר מקרנא, הרי סגי במוכח כקרנא.]

אח"כ הביאו היתר מטעם שכר שימור, וראיתי מביאים מהחת"ס דאפילו לוקח יותר ממה שלוקחים לשכר שימור שרא כיון שזה בהבלעה, וראיתי מביאים דכשצריך לשכנע ולמשוך התלמיד ללימוד, זה גם כשכר שימור, כי הוא מחויב ללמד בחינם רק כשהתלמיד רוצה ללמוד, ולא למשכו.

תנוד"ה המקדש במי חטאת. פירשו דנקט אע"פ שהוא ישראל כי בהך משנה כתוב לפני זה המקדש בתרומה ובמתנות ולכן כתוב אע"פ שהוא ישראל דלא שייכא תרומה לגביה מקודשת (ואולי מיירי כשקנה את התרומה מהכהן וצ"ע).

תנוד"ה היכי אזיל לבית הפרס. תוס' למדו מהפשט הפשוט בסוגיין דכשהגמ' אומרת בבית הפרס דרבנן דאמר רב יהודה מנפח אדם בית הפרס, היינו דהיות דמיירי בבית הפרס שרא לעבור ע"י ניפוח לצורך המצוה להעיד וכדומה, אע"פ שנטמא, כי כשהתירו ע"י ניפוח זהו רק לצורך קרבן פסח אבל לאכול בתרומה הוא נטמא אע"פ שניפח, ומ"מ כשזה לדבר מצוה שרא ליה לעבור ע"י ניפוח אע"פ שנטמא, [ולכא' צ"ע קצת דכשאמרו חז"ל דלתרומה הוא נטמא אע"פ שניפח א"כ איך שרא ליה לעבור לדבר מצוה הרי כהן מוזהר מליטמאות למת, וצ"ל דחז"ל אסרוהו בתרומה, כי האוכל תרומה בטומאה חייב מיתה ולכן החמירו אע"פ שזה דרבנן משא"כ לגבי כהן הנטמא למת דזה לאו לא גזרו בו רבנן במקום מצוה].

ולגבי אם יש הבדל בין המצוות, בסמוך מביא תוס' דלשאלות אין הבדל ולרבי יש הבדל, ולגבי מה יסבור רש"י עיין בסוף במה שסיכמתי.

ובהמשך הביאו תוס' דברי השאלות שמתיר ליטמא בבית הפרס לכל המצוות, ומחלק בין עובר בבית הפרס לגבי קרבן פסח לבין שאר מצוות דע"י ניפוח הוא טהור לפסח משא"כ בשאר מצות יהיה טמא כשעבר בבית הפרס, והנה מסתימת דבריו נראה שחילק דלשאר מצוות צריך ניפוח אבל יהיה טמא ולפסח יהיה טהור ע"י ניפוח, וזה כמו שנראה מרש"י דלצורך דבר מצוה בעינן ניפוח, אך מה שיוצא מהשאלות (לפירוש הזה) דלכל דבר מצוה בעינן ניפוח נראה דרש"י ס"ל כשיטת רבי בתוס' בהמשך דללמוד תורה ולישא אשה וכדומה א"צ ניפוח.

ותוס' מסופק דאולי י"ל דכוונת השאלות דלכל דבר מצוה שרא אפילו בלי ניפוח, ויהיה טמא אף אם ינפח, ולפסח ע"י ניפוח יהיה טהור, וזה יהיה שונה מרש"י אולם ר"ת חולק וס"ל דע"י ניפוח טהור לכל דבר (אף לתרומה) וא"כ סוגיין דכתוב דהוא נטמא כשעבר בבית הפרס, א"א לפרש כשניפח (דאז יהיה טהור) אלא צריך לפרש בלא ניפוח, ואז מוכרח מסוגיין דלדבר מצוה שרא אף בלי ניפוח, כי זה הרי שאלת הגמ' איך טימא עצמו, הא מוזהר מליטמא, ותירצה הגמ' בבית הפרס דרבנן, אלמא שרא, ומה שהביאו דברי רב יהודה אמר רב מנפח, אע"פ דמיירי בלי ניפוח, הביאוהו להוכיח דבית הפרס הוא דרבנן מזה שלכל דבר הוא טהור ע"י נפיחה אע"פ שאינה בדיקה כ"כ טובה, ולפי ר"ת דס"ל שאף לשאר מצוות שרא בלי ניפוח קשה דבגמ' עירובין התירו לכהן ליטמא בבית הפרס ללמוד תורה ולישא אשה דמשמע שרק להנך שהם מצוה רבתא אבל לא לשאר מצוות, ותירצו תוס' דצ"ל דלעולם שרא אף לשאר מצוות, ונקטו הנך מצוות כי ללמוד

תורה יש שם מחלוקת דיש המתיר אף כשמוצא ללמוד במקום אחר [ולישא אשה
אע"פ שמוצא אשה בא"י ולא זכיתי להבין כוונתם למה לא דיברו אף כשמוצא
בלי לעבור הבית הפרס].

ותוס' הקשו קושיא חזקה על ר"ת דבגמ' בחגיגה הביאו מש"כ במשנה דאהלות
מודים ב"ש וב"ה שבדקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה, מאי בודקין
אמר רב יהודה מנפח אדם וכו' ואח"כ אמרה הגמ' ע"ז לעושי פסח לא העמידו
דבריהם במקום כרת, לאוכלי תרומה העמידו דבריהם במקום מיתה, והנה זה לא
מתאים עם ר"ת כי משמע שהבדיקה דמהני לפסח ולא לתרומה זהו ניפוח ולר"ת
ע"י ניפוח שרי לכל דבר, ויש גמ' דומה בפסחים ושם השמיט ר"ת תיבות מאי
בודקין, והיינו דרב יהודה זה בדיקה אחרת ושרא לכל דבר, וזה אפשר לומר בגמ'
בפסחים, אבל בחגיגה א"א לומר כן כי אחרי דברי רב יהודה הוסיפה הגמ' דהעמידו
דבריהם במקום מיתה, ולפי ר"ת צ"ל דזה קאי על ובודקין לעושי פסח ולא לעושי
תרומה דמיירי בבדיקת המשנה ע"י נפה, וזה קשה כי הגמ' היתה צריכה לומר
דהעמידו דבריהם במקום מיתה לפני דברי רב יהודה שמועילים לכל דבר.

אח"כ הביאו תוס' את שיטת רבי דע"י ניפוח טהור רק לפסח ולא לתרומה, ולדבר
מצוה, תלוי אם זה ללמוד תורה ולישא אשה ולדון ולערער ולכבוד הבריות שרא אף
בלי ניפוח, ויהיה טמא אפי' אם ינפח, ולדבר מצוה רגיל שרא רק ע"י ניפוח, (ולפי"ז
ל"ק מה שהקשו תוס' לעיל למה הזכירה הגמ' בעירובין ההיתר גבי ללמוד תורה
ולישא אשה, ולפי"ז מיושב כי שם שרא אף בלי ניפוח משא"כ בשאר מצוה צריך
ניפוח ולפי השאלות דאין הבדל בין המצוות יתרץ כמו שתירצו תוס' לפי ר"ת).

ותוס' הוקשו לו דהגמ' בעירובין מתרת לכהן ליכנס לבית הפרס לגבי עירוב,
ובשלמא אם אין מערבין אלא לדבר מצוה מובן, אבל אם מערבין אף לדבר
הרשות קשה איך מותר לו ליכנס בבית הפרס, ולפירוש ר"ת לא קשה דאפשר
לתרץ דמיירי ע"י ניפוח דס"ל לר"ת דע"י ניפוח הוא טהור לכל מילי, משא"כ
לפי שיטת רבי דאף ע"י ניפוח הוא טמא קשה איך שרי, בפרט שלפי שיטת רבי
כשיש מצוה שרא ע"י ניפוח והכא אין מצוה, ואי נימא דלשאלות לכל המצות
שרא בלי ניפוח תירצו תוס' דיהיה מיירי ע"י ניפוח, ויהיה טמא ואעפ"כ מותר,
תירצו תוס' ב' תירוצים, א' צ"ל דע"י ניפוח שרא אף לדברי הרשות, ולא אסרו
לו אע"פ שהוא כהן אולם אעפ"כ טימאוהו רבנן, דהעמידו דבריהם.

ב' דבדרך כלל אדם מערב לדבר מצוה, ולכן שרא ליטמא כי מיירי כשעירב
לדבר מצוה.

יד דף כ"ט ע"א גד קבו

והנה ר"ת הקשה על גירסת גמ' דילן שהגמ' מביאה המשנה ושון שבדקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה, ושואלת מאי בודקין ומביאה ע"ז את דברי רב יהודה מנפח, דקשה דבמשנה עצמה מבואר מה היא הבדיקה, (בדיקת נפה) ורבי בתוס' התייחס לקושיא הזו, ותירץ דהגמ' הבינה דע"כ מש"כ במשנה ושון שבדקין מיירי על בדיקה אחרת מבדיקת נפה שבמשנה, כי בדיקת נפה שבמשנה מיירי אחר שכבר עבר ורוצים לדעת אם הסיט ונגע בעצם כשעורה, ולשון בודקין משמע דבודקין בשביל שיוכל לעבור ע"ז את הבית הפרס, לכן תירצה הגמ' דזה בדיקת ניפוח, וזה מועיל לטהרו רק לגבי פסח, ולא לשאר דברים, משא"כ בדיקת נפה המבואר במשנה מהני לכל, (הפוך משיטת ר"ת דניפוח מהני לכל, ונפה רק לפסח).

ותוס' יש לו צד לומר דגם בדיקת נפה מהני רק לעושי פסח, כי הבדיקת נפה שמוזכר במשנה קאי על ושון שבדקין לאוכלי פסח וכו' והמשנה מיירי לאחר שעבר ולא בדק לפני זה, יבדוק ע"י נפה, ורב יהודה בעצמו שאל מאי בודקין היינו איך יבדוק כשרוצה לעבור וע"ז ענה בניפוח, אולם אף ע"י ניפוח לא אלים מבדיקת נפה ושרא רק לעושי פסח, (ולפי הך פירוש הוצרכו לומר דרב יהודה בעצמו שאל מאי בודקין, כי א"א לומר דהגמ' שאלה, כי מי יימר דיש עוד בדיקה, וצ"ע דאולי היה פשיטא לגמ' דיש ולכן שאלו).

לסיכום: יש ב' שיטות עיקריות, ר"ת ס"ל דבדיקת ניפוח מהני לכל דבר, וטהור לכל דבר, ובדיקת נפה מהני רק לעושי פסח ולא לתרומה, ולכל המצוות עובר אף בלי ניפוח וטמא, ושיטת רש"י והשאלתות ורבי בתוס' דבדיקת ניפוח מהני רק לעושי פסח ולא לאוכלי תרומה, [ובדיקת נפה לרבי ס"ל דהוא טהור ע"ז לכל דבר, ותוס' יש לו צד דאולי זה טהור רק לפסח] ולגבי לשאר מצוות לפי השאלתות, תוס' יש לו ב' צדדים או דשרא בכולם אף בלי ניפוח, או דלכולם צריך ניפוח, ולפי רבי לסתם מצוות צריך ניפוח, וללמוד תורה ולישא אשה, ולדון ולערער, ולכבוד הבריות שרא אף בלי ניפוח, ושיטת רש"י נראה משינוי הסברו הכא ממה שהסביר בברכות דף י"ט: דס"ל כרבי דלסתם מצוה בעינן ניפוח ולמצוה רבתא לא בעינן ניפוח.

דף כ"ט ע"ב

תוד"ה כפועל בטל. תוס' הביאו הכא ד' פירושים, א' מרש"י, ב' שיטת תוס' בעצמם, ג' שיטת ר"ח, ד' שיטת ר"ת מובא בסוף התוס' ואע"פ שבתוס'

כתבוהו בשם ר"ח, עיין ביאור הגר"א חו"מ סי' רס"ה סק"ג שכתב דצריך להגיה ולכתוב ר"ת, וכשיטת ר"ת כן ס"ל לטור יו"ד סי' קע"ז.

הוכיחו מב' מקומות בגמ' בבא מציעא דלא כרש"י, א' דהגמ' בבבא מציעא פרק השוכר את הפועלים אמרה דאם שכר פועלים והגיעו ומצאו שהשדה לחה ואין ראויה לעדור נותן שכרם משלם (היינו כפי שראוי להם כמו שביארה הגמ' אח"כ) ואמרה הגמ' אבל אינו דומה עושה מלאכה ליושב בטל, היינו דהרי אינם עושים מלאכה אלא יושבים בטל לכן שכרם כפועל שבטל לגמרי, והנה בהך גמ' לא כתוב שזה נקרא פועל בטל אבל תוס' הביאו דברי חביבי שקרא לזה פועל בטל, והוכיחו תוס' דהרי בשלמא הכא ובאלו מציאות הוא עושה איזשהו מלאכה ושייך לפרש כפירש"י, משא"כ הך דהשוכר את הפועלים הרי אין עושים כלום, ושכרם כמה פועל מוכן לקחת שישב בטל לגמרי וא"כ ה"נ הפירוש בכל המקומות שכתוב פועל בטל.

ועוד הוכיחו מהגמ' באיזהו נשך שכתוב אין מושיבין חנוני למחצית שכר (היינו כי החנוני מקבל עליו אחריות על חצי והוא כהלואה אצלו, וא"כ למה טורח בחצי של הבעה"ב זה בגלל שהלוה לו והוא ריבית) אלא א"כ נותן לו שכרו מתוך חצי הריוח שמגיע לבעה"ב כפועל בטל, וכתוב אח"כ ולא יתן מעות לחבירו ליקח בהם פירוש למחצית שכר אא"כ נותן לו שכרו כפועל בטל, ועשתה הגמ' צריכותא לב' הדינים, דאם היה כתוב רק הדין של חנוני הייתי אומר דבו סגי כפועל בטל כי אין טורח ללכת לקנות, אבל כשנתן לו מעות ליקח שיש בו טירחא לא סגי כפועל בטל, לכן כתבו ב' הדינים והוכיחו תוס' מזה דלא כפירש"י, כי הרי לפירש"י שהפועל בטל לוקח כמה הוא מוכן לא לעבוד העבודה קשה שלו רק לעשות העבודה קלה שעבד אצל בעה"ב, וא"כ כשנתן לו מעות לקנות בהם פירות השכר כפועל בטל הוא יותר מפועל בטל דחנוני בצורה יחסית וא"כ אין שייך הך צריכותא, משא"כ לפירוש תוס' א"ש כי מקבל שכר כמו פועל שבטל לגמרי, וא"כ א"א ללמוד ממה דשרי כה"ג בחנוני ה"נ שרי בקיבל מעות לקנות פירות שיש בזה יותר טירחא, ועוד הוכיחו מהגמ' באיזהו נשך שמביאה ברייתא, ובברייתא יש חולקין על הדין של המשנה (אין מושיבין חנוני למחצית שכר אא"כ נותן לו שכר כפועל בטל) דכתוב כמה הוא שכרו ר"מ אומר בין מרובה בין מועט (היינו כמה שסיכמו, כן פירש"י), רבי יהודה אומר אפילו לא טבל עמו אלא בציר, ר"ש בן יוחאי אומר נותן לו שכרו משלם ולפי הגמ' לא היה קשה מידי, והמשנה כמו ר"ש שס"ל דנותן לו שכרו משלם, כי הך לשון כתוב בהשוכר את הפועלים

ומבואר שם דהכוונה כפועל בטל, אבל מהתוספתא קשה דמשמע דהמשנה כר"מ, כי כתוב שם המושיב חבירו בחנות למחצית שכר נותן לו שכרו כפועל בטל דברי ר"מ, והיה מקום לתרץ שבתוספתא נתחלף שיטת ר"מ בשיטת ר"ש אבל זה אינו כי בתוספתא כתוב אח"כ ר"ש אומר נותן לו שכרו משלם אלמא לא נתחלף לתוספתא שיטת ר"מ בשיטת ר"ש, משא"כ לפי תוס' דפועל בטל הכוונה בטל לגמרי, א"ש דמה שר"מ אמר בין מרובה ובין מועט היינו דלא משנה אם עבודתו עכשיו היה מרובה או מועט, מקבל כפועל בטל לגמרי, וא"כ א"ש, ור"ש מוסיף דמקבל כפועל שאינו בטל לגמרי רק עושה מקצת מלאכה, (ואע"פ שר"ש אמר אינו דומה עושה מלאכה ליושב בטל, נדחקו תוס' דהכוונה בטל מהמלאכה הקשה שעבד לפני זה) (וצ"ע לפי תוס' דאין הלשון משלם דר"ש כמו הלשון משלם המבואר בפרק השוכר את הפועלים דשם הכוונה כפועל בטל כמו שאמר חביבי, והיינו שאין משלם כלל על המלאכה והכא הכוונה שמשלם קצת על המלאכה, ואולי יש ליישב דלשון משלם, משמע תשלום הגון לא כל דהו, ולכן יכול להתפרש קצת בשינוי.) כ"נ לפרש כוונת דברי התוס' שקיצרו הכא מאד.

דף ל' ע"א

תור"ה מעשרות דבעו חומה. כתבו דר"ת דקדק דכל מקום שמזכיר מעשר אצל שביעית הכוונה למעשר שני, ואח"כ כתבו ולשון מעשר נמי מוכיח כן, כי היכא דאיירי בחששא דאינו מתוקן, נקיט טבל או דמאי, [וצ"ע א"כ אף במקום שכתוב מעשר בלא שביעית נמי נימא דמיירי במעשר שני].

תור"ה מתניתין כשראינוהו וכו'. (כתבו באמצע התוס') ודוחק להעמיד סתם ע"ה בכל מקום דלא חשד אשביעית, כשראינוהו נוהג בצנעא בתוך ביתו. כיונו דדוחק ליישב דבאמת סתם ע"ה חשוד אשביעית ומה שר"ת דיבר על סתם ע"ה דאין חשוד על השביעית מיירי דראינו דנוהג בצנעא בתוך ביתו בקדושת שביעית שאז אע"פ שרואים דחשוד על הדמאי בכ"ז אינו חשוד על השביעית, (כמ"ש רבי אילעי בסוגיין דחשוד על טהרות אין חשוד אשביעית כשראינוהו נוהג בתוך ביתו).

אח"כ הקשו [והך קושיא זה על תירוץ של רבי ינאי ברבי ישמעאל דסתם חשוד על הטהרות אינו חשוד על שביעית] מהמשנה בדמאי (מובא בגמ' גיטין) המוליך חיטין לטוחן כותי או לטוחן ע"ה אינו חושש לא משום מעשר ולא משום שביעית, דאין חוששין דיחליף שלו בשאינו שלו, משמע דסתם ע"ה חשוד אשביעית

והיה מקום לאסור, רק המשנה אומרת דלא חשודה להחליף בגלל שזה גזל, תירצו תוס' באמת סתם ע"ה לא חשוד אשביעית, ומה דנקטו שם שביעית אע"פ דאין ע"ה חשוד ע"ז, נקטוהו בגלל כותי שכתוב שם דאע"פ שהוא כן חשוד על השביעית מ"מ אינו חשוד להחליף.

דף ל"א ע"א

תנוד"ה וכולן שחזרו בהן. בברייתא כתבו וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית דברי ר"מ, רבי יהודה אומר חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן בפרהסיא מקבלין אותן, איכא דאמרי אם עשו דבריהן במטמוניות מקבלין אותן בפרהסיא אין מקבלין אותן, עכ"ד הברייתא, והביאו פירש"י (בע"ז) דקאי אגזלנים ועמי הארץ "שחזרו מרשען למוטב" ומקבלים עליהם דברי חבירות, ולפי"ז יתפרש דברי רבי יהודה חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, היינו דבמטמוניות התחיל לנהוג כחבר ובגלוי עוד לא התחיל, (ומה שסוברים האיכא דאמרי אם עשו דבריהם במטמוניות מקבלין אותן בפרהסיא אין מקבלין אותן יתפרש על הזמן שהיו ע"ה, ולכא' צ"ע אע"פ שעשה בפרהסיא כע"ה למה לא יקבלוהו, ואולי הפירוש כמ"ש רש"י הכא כי חיללו שם שמים בפרהסיא לכן לא מקבלים אותם, ותוס' מקשה ע"ז כמה קושיות, א' דר"מ אמר אין מקבלין, ולפירש"י יוצא דר"מ ס"ל דאין תקנה לע"ה ליעשות חבר, וזה תמוה למה לא יקבלוהו כחבר, ב' דבברייתא הובא (בדף ל' ע"ב) שנינו עם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות ונחשד לדבר אחד נחשד לכל התורה כולה דברי ר"מ, אלמא דלר"מ ע"ה יכול לקבל עליו דברי חבירות, ג' דלשון אין מקבלין אותן עולמית דאמר ר"מ משמע שפעם אחת קבלוהו ועכשיו כבר אין מקבלין אותו עולמית, (דאי לא קבלוהו, היה צריך לכתוב אין מקבלין אותו), ד' איזה חזרה היא זו שנוהג רק במטמוניות כירא שמים ובגלוי לא.

לכ"ן חלקו תוס' על רש"י ופירשו דקאי ארישא (תוספתא דמאי פרק שני משנה ו') שמירי בע"ה שקיבל עליו דברי חבירות, ובגר שקיבל עליו דבר תורה, וכהן שקיבל עליו כהונה, ולוי שקיבל עליו עבודת לוי, ואמרה הברייתא (הכא) דאם אח"כ חזרו בהם והפסיקו לנהוג כחברים" ועכשיו רוצים לשוב ולנהוג כחברים, ר"מ ס"ל היות דנהגו חבירות ופסקו מזה כי אין יכולים לעמוד בזה לכן אין מקבלין אותן עולמית, ורבי יהודה מחלק דאם כשחזרו בהם ונהגו כע"ה נהגו כן בצנעא אבל בפרהסיא נהגו אז כחבר אין מקבלין אותן כי הם כגונבים דעת חבירות ואין עושין אלא לפנים משא"כ אם כשקלקלו מעשיהם נהגו כן אף

יד דף ל"א ע"א גד קלא

בפרהסיא אינם עושים לפנים וכשחוזרים מקבלים אותם, ואיכא דאמרי אם עשו דבריהם במטמוניות, היינו דבזמן שקיבלו חבירות ראינו אותם נוהגים כן "אף" במטמוניות, אז אף כשקלקלו אח"כ מקבלים אותם, כי הם אמיתיים, משא"כ אם בזמן שנהגו חבירות נהגו כן רק בפרהסיא, אבל בצנעה לא היו נזהרים "היטב" (כן הוא לשון תוס'), ומשמע דאפילו נהגו בצנעה אך לא לגמרי) ואח"כ קלקלו ועכשיו רוצים לחזור אין מקבלין אותן שהם גונבים דעת הבריות, (וכוונת פירש"י הכא בבכורות סתום קצת, וצ"ע אם כוונתו כתוס' או כרש"י בע"ז).

דף ל"א ע"א

תוד"ה חוץ מן הבכור והמעשר שהנאתן לבעלים. הוקשה לתוס' דהכא במשנה מבואר הטעם דשרא בפסולי המוקדשין למכור באיטליז כי היות דהנאת פדיונו להקדש ועי"ז ירבו בפדיונו לכן מותר למכור באיטליז, משא"כ בכור ומעשר דהנאת פדיונו זה לבעלים לא איכפת לן שע"ז ירבו בפדיונו, ולכן אסור למכור באיטליז. והנה לכא' אם היה אסור למכור בשר קדשים בעלי מומין באיטליז מדאורייתא, לא היו רבנן מתירין משום הך סברא דירבו בפדיונו לעבור על איסור דאורייתא, אלא לכא' איסורו מדרבנן, ולכן התירוהו כשע"ז ירבו בפדיונו, אבל תוס' הקשו דמוכח בגמ' תמורה וסנהדרין דאיסורו מדאורייתא, וא"כ קשה איך מתירים איסור דאורייתא בגלל סברא שירבו בפדיונו, ותירצו תוס' דצ"ל דזה נלמד מפסוק דהיכא דאין הנאתן להקדש אין מתירין למכרן בבזיון.

דף ל"א ע"ב

תוד"ה במעשר. הנה בהמשך העמוד נחלקו אב"י ורבא בדין מכירה של מעשר בהמה, לאב"י התירו ליתומים בהבלעה, אבל לא ליתומים לא התירו אפילו בהבלעה, ולרבא לשאר כל אדם התירו למכור בהבלעה, וליתומים התירו אפילו בלא הבלעה, והנה לרב ששת הוקשה המשנה איך נמכר מעשר בהמה, ותירץ דמיירי ביתמי, ובשלמא אם רב ששת ס"ל כאב"י דלא שרא לשאר כל אדם ניחא דהוצרך להעמיד ביתמי, אבל אם ס"ל כרבא דבהבלעה שרא לשאר כל אדם (וליתמי אף בלא הבלעה) למה לא תירץ דמיירי בשאר כל אדם ובהבלעה, (יש להוסיף הרי אם ס"ל כאב"י מה דשרא ליתמי זה ג"כ רק בהבלעה, וא"כ אם ס"ל כרבא יעמיד בשאר כל אדם וע"י הבלעה) תירצו תוס' דיתכן דס"ל

כרבא ומשמע ליה דהמשנה מיירי בלי הבלעה, כמו מה שמוזכר במשנה מכירה של פסולי המוקדשין, שמיירי בלי הבלעה, לכן העמידה בדיתמי שמותר (לפי רבא) אף בלי הבלעה.

תור"ה מבליעו בחלבו. דקדקו תוס' מכאן, דכמו שאסור למכור בשר בהמת מעשר, ואעפ"כ שרא למכור חלבו וגידיו וכו' אלמא דמה שאינו בר אכילה לא נקרא בשר והיות דחלב אסור באכילה לכן לא מיקרי בשר, א"כ אפילו לפי שיטת ב"ה דברייתא (המובא בדף ל"ב:) דאסור לתת מבשר בכור בעל מום לגוי לאכול, מ"מ מותר לתת לו מחלב הבכור דהרי אינו כבשר, ומדברי בה"ג המובאים בתוס' בדף ל"ב: רואים דפליג על תוס' כי הבה"ג פירש דהחלב מותר מצד כי איתקש לצבי ואיל, ולפי דברי התוס' א"צ להגיע לזה וזה מותר כי אינו כבשר, ועדיין צ"ע.

דף ל"ב ע"א

תור"ה לא יאמר. הוקשה להו למה אמרה הגמ' דאם לא יהיה כתוב לא יגאל בחרמים נילף ממעשר דלא יגאל ולכן זה מופנה, וקשה אולי נילף מהקדש שכן נפדה, ותירצו א' דלחומרא ילפינן, הסבר הדבר דכשיש אפשרות ללמוד או לחומרא או לקולא, אם נלמד לקולא יתכן שטעינו והקלנו יותר ממה שמותר, משא"כ כשנחמיר, אפילו אם התורה הקילה, לא עברנו איסור, ב' היות דבחרמים כתוב לא ימכר, מסתבר שכוונת התורה להחמיר בהו שלא יגאל כמעשר, ולא ללמוד מהקדש דנפדה.

תור"ה הוא ולא בכור. כתבו דגם רבא דדריש בדרך אחר ללמוד דמעשר אינו נגאל, בכ"ז הוא ג"כ דורש תיבת הוא דכתיב גבי חרמים, לומר הוא ולא בכור דבכור כן נמכר, (שלא נלמד בכור העברה העברה ממעשר) כי יש מחלוקת אביי ורבא בתמורה דף ה' בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני או לא, אביי ס"ל דמהני ורבא ס"ל דלא מהני. ולפי רבא הקשתה הגמ' למה כתוב בחרמים, תיבת "הוא" (לא ימכר ולא יגאל כל חרם קודש קדשים "הוא" לה) ללמד דאם מכר או גאל לא מהני הרי ס"ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ותירצה הגמ' דתיבת הוא בא ללמד שלא נלמד דגם בכור אין נמכר.

אולם לאביי דס"ל מהני, תיבת הוא בא ללמד דאם מכר או גאל אינו מועיל, ולפי אביי קשה מהיכן ילמד דבכור נמכר הרי אולי נלמד העברה העברה ממעשר דאין נמכר, תירצו תוס' דודאי אביי דריש מתיבת הוא כפשוטו למעט בכור (דכן נמכר) אולם מזה שסמכו תיבת הוא לקודש קדשים הבינו דכוונת הפסוק לומר דבר נוסף דאילו מכר או גאל, זה לא חל, דהוא בהוויתו יהא.

דף ל"ב ע"ב

תנוד"ה פסק. אחרי דהוכיחו דההלכה כר"ע, הסבירו דל"ק על הך פסק מזה שהגמ' בדף ל"ג אמרה דר"ע יליף דשרא לגוי מכצבי ואיל, ורבנן דאסרי לגוי ילפי מכצבי ואיל דרשת ר"א הקפר, דצבי ואיל בשחיטה כמו פסוהמ"ק, ולפי"ז עוף אין שחיטתו מן התורה אלא מד"ס, אבל רבי חולק ולומד שחיטה בעוף ובחיה ובהמה מהפסוק וזבחת כאשר צויתך, ובגמ' בנזיר ס"ל לריב"ח כמו רבי, ולכא' ההלכה כבתראה כמו ריב"ח, ונמצא דאין ההלכה כר"ע אלא כרבנן, דחו תוס' א' דריב"ח הוא תנא ועל תנא לא נאמר הך כלל דהלכתא כבתראה, ב' דאפילו ר"ע יכול לסבור דרשת ר"א הקפר, כי כתוב "כצבי" "וכאיל", ולכן אע"פ שר"ע דריש דשרא לגוי "מכצבי", אבל "וכאיל" מיותר לדרוש כר"א הקפר דחיה צריך שחיטה, ואין הבדל בין סוגי החיה דכמו דאיל צריך שחיטה ה"נ צבי צריך שחיטה, את"ד. [וצ"ע דלעיל בדף ט"ו כתבו דמהפסוק כאיל ילפינן דרשת רב מרא, (המובא בדף י"ב) דכמו שא"א לפדות פטר חמור בצבי ואיל ה"נ א"א לפדות פט"ח בפסוהמ"ק, ומהיכן ילמד ר"ע הך דרשא, ואולי פליג ר"ע וס"ל דמותר לפדות פט"ח בפסוהמ"ק, כי אי"ז משנה או ברייתא דא"א בפסוהמ"ק ורק רב מרא קאמר לה, ועוד צ"ע דבקושיא וכן בתירוצ' א' ס"ל לתוס' דר"ע פליג על דרשת ר"א הקפר, וקשה דבגמ' לא מבואר איזה דרשא מהג' דרשות לא דריש ר"ע ואולי ס"ל כר"א הקפר ופליג על חד מב' דרשות האחרים כן הקשה במים קדושים, ותירץ דבדרשת ר"א הקפר מצאנו חולקים (משא"כ בב' דרשות האחרים לא מצאנו) ולכן מסתבר שחולק ע"ז, ואי"ז מסתדר עם מש"כ לפני זה להסביר תירוצ' ב' של תוס' דיתכן דר"ע פליג על דרשת רב מרא, דגם עליו לא מצאנו פלוגתא, ואם פליג עליו, א"כ אולי פליג על חד מב' הדרשות האחרים.]

אח"כ הביאו דבה"ג פסק כב"ה דברייתא דפליגי וס"ל דהבשר אסור לגוי ורק לזרים שרא והחלב שרא לגוי, ופירש הטעם, דהחלב מותר לעכו"ם משום דאיתקש פסולי המוקדשין לצבי ואיל והבשר אסור להאכילו לעכו"ם מדרבנן. [וצ"ע ההבדל

בין הבשר לחלב. אח"כ ראיתי ברא"ש סי' ב' שכתב דבשרו דראוי לאכילה עבדו ביה רבנן מעלה דאסור לגוי משא"כ חלבו דאינו ראוי לאכילה העמידוהו על דין תורה] וגם רואים בבה"ג דמה דאסרי ב"ה דברייתא הבשר לזרים לעכו"ם זהו מדרבנן, [והקשה בחק נתן וביד דוד דדבריו נסתרים מהגמ' (בדף ל"ג) דאמרה דר"ע יליף שריותא דגוי מכצבי ואיל, ואידך דריש ליה לג' דרשות, ואם כדברי בה"ג גם הואידך יכול לדרוש כר"ע ורק אסור מדרבנן, (ועיין מה שתירץ הח"נ ומה שהקשה עליו היד דוד), וביד דוד תירץ דמש"כ בגמ' ואידך לא קאי על ב"ה דברייתא דהם באמת אסרי מדרבנן, אלא זה קאי על ב"ש דאסרי מקרא אפילו לזרים].

אח"כ כתבו תוס' דא"א להביא ראיה לבה"ג (דאסור לעכו"ם) מדקיי"ל דפסוהמ"ק א"א להאכיל לכלבו מהפסוק, ואכלת ולא לכלביך. (צ"ע היכן ראו תוס' דקיי"ל כן. ויש ליישב דראו כן מכל המקומות שהביאו אח"כ דאסור לכלבו אלמא קיי"ל הכא.) וגוי שוה בהך ענין לכלב כמו שמוכח בפסחים, וא"כ לכא' מוכח כב"ה דברייתא. וכן מוכח לכא' ממש"כ גבי חררת דם יקבר, וכן ממש"כ דמי שאינו מומחה וראה הבכור ונשחט על פיו הרי"ז יקבר, וכן מהשוחט את הבכור ונודע שלא הראהו הבשר יקבר, וכן ממש"כ בפרק בהמה המקשה גבי מבכרת יצא רובו ה"ז יקבר, אין להביא משם ראיה, כי ר"ע בעצמו אמר מדבריו למדנו שהשוחט את הבכור ונמצא טריפה יאותו הכהנים בעורו, משמע דהבשר אסור בהנאה, וצ"ל דמה שר"ע התיר זהו במקום דהבשר מותר באכילה לישראל שם דרשינן "תאכלנו" כצבי ואיל, דגם לעכו"ם שרא, אבל במקום דאסור באכילה לישראל כגון כל הנך דוגמאות שהביאו תוס' דבהם אסור לגוי שם לא איתקש לצבי ואיל כי לא קרינן ביה "תאכלנו".

ולפ"ז סיכמו תוס' דבכור שמת או נשחט בלא התרת מומחה, טעון קבורה הוא "ועורו", אפילו לר"ע, כמו שאמרו דאפילו לר"ע כשאין היתר אכילה לישראל אסור אף לגוי וכלב. ואע"פ שזה קאי על הבשר, מ"מ גם העור בקבורה, דאע"פ שבגמ' בזבחים אמר ר"ע מדבריו למדנו שהשוחט את הבכור ונמצא טריפה יאותו הכהנים "בעורו", מ"מ אמרו שם דאף ר"ע שהתיר מיירי בהתירו מומחה, ולכן בבכור שמת או נשחט בלא התרת מומחה מודה ר"ע דהעור אסור בהנאה.

אולם בנשחט עפ"י מומחה ונמצא טריפה אע"פ דר"ע שרא העור (כשנשחט ע"פ מומחה) מ"מ לא פסקינן בזה כמוהו, אלא העור בקבורה, כי כתוב בגמ' זבחים (אחרי דברי ר"ע) והלכתא כחכמים, והנה חכמים פליגי שם על רבי חנינא

סגן הכהנים שאמר מימי לא ראיתי עור שיוצא לבית השריפה ומיירי בבית המקדש כשנשחט כדינו "ונפשט" העור ואח"כ נמצא טריפה כ"כ רש"י, ואע"פ דנתברר דהך מום היה בו מקודם השחיטה אעפ"כ שרא העור וע"ז פליגי חכמים ואמרו אין לא ראינו ראייה, ואף העור יצא לבית השריפה, והסביר רש"י כי נתברר דהמום היה בו קודם שחיטה וא"כ השחיטה לא היתה כהוגן, והנה חכמים לא דיברו בבכור בגבולין שנשחט ונמצא טריפה, אבל הגמ' הביאה דבריהם שאמרו דאע"פ שנמצא בבית המקדש הטריפה אחר ההפשט אסור העור גם על בכור בגבולין דלפחות אסור העור בהנאה דלא כר"ע, וטעון קבורה, ואע"פ שחכמים בעצמם כתבו דיצא העור לבית השריפה, וא"כ למה לא נימא דגם בבכור בגבולין העור יצא לבית השריפה, תירצו תוס' דבכור מיירי בגבולין ולכן סגי בקבורה, (משא"כ רבנן מיירי בבית המקדש). (ולכן כתב רש"י דלא גרסינן אחר דברי ר"ע, והלכתא כחכמים בשר בקבורה והעור בשריפה, כי ר"ע מיירי בגבולין וסגי לקבור העור ואינו דומה למה שדיברו חכמים במקדש דשם העור בשריפה, אלא גרסינן והלכתא כחכמים).

אח"כ הקשו תוס' מהמבואר בגמ' לקמן גבי חטאת בעל מום דס"ל לר"א בר"ש דאפילו בשר בעל מום בקדירה ונזרק דמה של תמימה אסורה וכתוב בגמ' (תמורה) דזה נשרף. (פירוש זה מיירי בהפריש ב' בהמות בשביל חטאתו שאיזה שתהיה ראויה יקרב לחטאתו, ונפל מום באחד מהן ופדה אותה ושחטה אם אח"כ שחט התמימה לחטאת ס"ל לראב"ש דאפילו הבשר בעל מום בקדירה ונזרק דמה של התמימה נאסר הבשר בעל מום משום חטאת שכיפרו בעליה וצריך שריפה) וקשה לתוס' הרי מה דאסרה ראב"ש דהו"ל כחטאת שכיפרו בעליה שזה א' מחמש חטאות המתות ושם אחר שמתו דינם בקבורה. ואם תרצה לחלק ולומר דהכא דנשחט הו"ל כעין קדשים פסולים שנפסלו אחר השחיטה שיוצאים לבית השריפה, קשה על זה כי גם בבכור מיירי דנשחט וכתוב שזה בקבורה, [וצ"ע דהיה אפשר לחלק דשם כשנמצא טריפה נתברר דהשחיטה לא היתה שחיטה טובה, משא"כ בחטאת בעל מום הפסול נהיה אחר השחיטה]. ותירצו א' דשמא יש לחלק בין בזמן הזה לבין בזמן המקדש. הסביר החזו"א דבזמן המקדש כשנשחט ויש פסול, אע"פ שהפסול אירע חוץ מהמקדש, הבשר והעור בשריפה, ובזה"ז כשנשחט ויש פסול הכל בקבורה. [ולכא' קשה דתוס' הביאו מהגמ' תמורה דה' חטאות המתות הם בקבורה, ומיירי בזמן המקדש, ואולי י"ל דתוס' ממשיכים עם מה שחילקו לפני זה דאם הפסול אחר שחיטה, זה בשריפה, אבל כשזה מת זה תמיד בקבורה וה']

יאיר עיניו וכתבו ואם היינו מחלקים ואומרים דכל פסול שאירע אחר השחיטה הוה בשריפה אף לא בזמן הבית, ורק בכור שנשחט שלא ע"פ מומחה זה הוה כאירע הפסול לפני השחיטה והוא בקבורה, לפי"ז היה מיושב הא דראב"ש דלכך זה בשריפה, והיינו יכולים ליישב הגירסא בזבחים ורק היינו צריכים להפכה ולגרוס והלכתא כחכמים בשר בשריפה והעור בקבורה, והיינו דמיירי בהותר עפ"י מומחה ונשחט בגבולין ונמצא טריפה הבשר צריך לשרוף כמו שיטת חכמים, ועל העור הקילו בקבורה היות דמיירי בזמן הזה, אע"פ שחכמים במשנה אמרו דיצא לבית השריפה הם מיירי בזמן הבית ונשחט בבית המקדש.

אח"כ הקשו דמכל הני גמרות יוצא דבכור בקבורה, ובמשנה בערלה כתוב האורג מלא הסיט מצמר הבכור ידלק הבגד וא"א לחלק דגוף הבכור בקבורה והצמר בשריפה, כי הגמ' במסכת תמורה (דף ל"ד) הקשתה על מש"כ במסכת ערלה דשער פטר חמור בשריפה על מש"כ במשנה (בתמורה) דפטר חמור הוא בקבורה, ומזה שלא תירצה הגמ' דהגוף בקבורה והשיער בשריפה אלמא לא שנא. (וא"א לומר דהגמ' בתמורה לא תירצה כן כי משמע להו דמש"כ במשנה בתמורה מיירי בשיער פטר חמור, אין לומר כן כי פשטות המשנה בתמורה מיירי בפטר חמור עצמו). ועוד הביאו תוס' דכתוב מפורש בתוספתא התולש צמר מבכור וכו' הרי"ז יקבר אלמא צמר הבכור ג"כ בקבורה, תירצו כמו שתירצה הגמ' בתמורה א' דשער עצמו הוא בקבורה אבל אם עשו ממנו שק והכא בצמר עשה ממנו בגד שם דינו בשריפה כי חיישינן שאע"פ שיקברנו שמא יוציאואו אח"כ וישתמשו בו כי אינו כלה עד לאחר זמן משא"כ בשיער שלא עשו ממנו שק זה כלה מיד. ב' דיש מחלוקת במשנה בתמורה אם שרא לשרוף את הנקברים ת"ק ס"ל דאסור ורבי יהודה ס"ל דמוותר, ומש"כ במשנה בערלה דצמר בכור בשריפה, מיירי ברוצה להחמיר על עצמו לשרוף הנקברים וקאי כרבי יהודה דס"ל דשרא.

דף ל"ג ע"א

תנוד"ה ובית הלל. כתבו דאע"פ דהפסוק ובשרם יהיה לך מיירי ג"כ בבעל מום, וא"כ קשה מה דחו ב"ה דהך פסוק אע"פ שמשמע מיניה דזרים אין אוכלים מבכור ה"מ בתם אבל בבעל מום אוכלים, הרי הך פסוק מיירי גם בבעל מום. [ונלמד דמיירי גם בבעל מום, או מבשרם דמשמע בין בעל מום בין תם, או מיהיה לך]. תירצו דמ"מ הק"ו (אם טמא שאין אוכל בקדשים קלים אוכל בבכור, זר שאוכל בקדשים קלים אינו דין שיאכל בבכור) מפיק מההיקש ומלמדו.

שזר אוכל בבכור בעל מום, ואע"פ שכשההיקש סותר לק"ו, ההיקש עדיף וא"כ היינו צריכים לומר דאף בבכור בעל מום לא יאכלו זרים, מ"מ הכא דההיקש מתקיים על המדובר בפשטות הפסוק בתם, דאין נאכל לזרים לכן הק"ו יכול לאפוקי מההיקש לגבי היתור שדורשים דהפסוק מיירי גם בבעל מום ומלמדינו דנאכל לזרים. ותוס' הביאו דוגמא משיטת חכמים דס"ל דאשם שנכנס דמו לפנים אין פסול (וחולקים על ר"א דס"ל דפסול) בגלל שיש ק"ו ומה עולה שזה כליל ואעפ"כ כשנכנס לפנים אין פסול אשם שאינה כליל ודאי שלא יפסל כשנכנס בפנים, ואע"פ שיש היקש כחטאת כאשם, מ"מ הק"ו מפיק מההיקש, בגלל שההיקש מלמדינו דכמו שחטאת טעון סמיכה ה"נ אשם טעון סמיכה, ולפי"ז מובן למה לא קשה מהמבואר לקמן דילפינן מהיקשא דעשר תעשר, דמעשר בהמה לא מתעשר מחדש על הישן כמו שמעשר דגן לא מתעשר מחדש על ישן, אע"פ שיש ק"ו המלמדינו דמתעשר מחדש על הישן, דאם כבשים ועיזים שהם כלאים זה בזה מתעשרים מזה על זה, חדש וישן שאינם כלאים זה בזה ודאי מתעשרים מזה על זה, מ"מ ההיקש מוציא מהק"ו, ואצלינו הק"ו מוציא מההיקש, התירוץ פשוט כי שם אם נימא את הק"ו נמצא דההיקש לא הועיל כלום, ובכה"ג ודאי ההיקש עדיף, ואע"פ דלכא' שם לא בטל ההיקש דזה מלמד לגבי מעשר בהמה ניטל באומדן ובמחשבה, ולגבי שקדשי עכו"ם אין עושין תמורה, מ"מ הפשטות של ההיקש לא אתא לגבי ענין זה, אלא לגבי שא"א לעשר מחדש על ישן.

ואח"כ כתבו דמה שיש סתירה אי ק"ו עדיף מגז"ש או גז"ש עדיף פירשוהו בקידושין.

דף ל"ג ע"ב

תור"ה בכור שאחזו דם. בשטמ"ק גרס בגמ' נדקדק במאי פליגי, והיינו דבגמ' דף ל"ד הסבירו תוס' את סברות מחלוקתם.

תור"ה בעל מום. הקשו דבגמ' ס"ל לר"מ דאף בבכור בעל מום אסור לעשות מום נוסף, והקשתה הגמ' דבפסוק כל מום לא יהיה בו דמיניה יליף ר"מ, כתוב תמים יהיה לרצון היינו דכל האיסור להטיל מום זהו בתמים, אבל בבעל מום מותר להטיל מום. ובתחילה רצתה הגמ' לומר דמה שהפסוק תמים וכו' מתיר להטיל מום בבעל מום, מיירי בבעל מום מעיקרו והקדישוהו וע"ז שאלה הגמ' פשיטא דיקלא בעלמא הוא, היינו דפשיטא דשרא להטיל בו מום

כי לא חל עליו קדושת הגוף כי קדם מומו להקדישו, ולכן תירצה הגמ' דהפסוק שמתיר להטיל מום (בבעל מום) מיירי בקדם הקדישו למומו ואח"כ פדוהו (פסוהמ"ק) וסד"א דכמו דאסור בגיזה ועבודה ה"נ יאסר להטיל בו מום קמ"ל דשרא.

והקשו תוס' דהגמ' לא היתה צריכה לחזור בה מהתירוץ א' דקדם מומו להקדישו, אלא היתה יכולה לומר דמיירי בבכור שנולד במומו (היינו קדם מומו להקדישו) ושרא להטיל בו מום, והפסוק צריך להשמיענו דמותר, כי בבכור אין דומה לסתם קדם מומו להקדישו, כי בבכור חל עליו קדושת הגוף ואין לו פדיון. ותירצו דניחא לגמ' לאוקמי בכל הקדשים (לכא' כי פשטות הפסוק מיירי בשלמים לא בבכור).

[והנה דברי התוס' בקושייתם צ"ע קצת, דר"מ ס"ל דבבכור אע"פ שנפל בו מום מ"מ אסור להטיל בו מום נוסף, ולכא' ההסבר כי בבכור אין לו פדיון ובקדושתו קאי, וא"כ איך יעמיד ר"מ הפסוק בבכור שנולד במומו הרי גם הוא קדוש קדושת הגוף ואין לו פדיון כמ"ש תוס', וקשה לתרץ דתוס' נתכוונו דנאמר דזה חידשה התורה דשרא להטיל בו מום אע"פ דקדוש קדוה"ג, א' כי למה נאמר דהפסוק חידש כזה חידוש גדול, בזמן שאפשר לומר דהפסוק חידש חידוש יותר קטן דפסוהמ"ק שפדוהו שרא להטיל בו מום, ב' דלשון תוס' בתירוץ דניחא לאשכוחי דאיצטריך לכל הקדשים משמע דהדין אמת דבכור שקדם מומו להקדישו שרא להטיל בו מום ורק ניחא להעמיד בכל הקדשים, ואולי יש לתוס' הוכחה מאיזשהו מקום דגם בבכור שקדם מומו שרא להטיל בו מום, אבל גם זה קשה א"כ א"צ ללמוד א"ז מהפסוק תמים יהיה לרצון. וה' יאיר עיניי. ואולי י"ל דתוס' ס"ל דמה דאסור להטיל מום בבכור שנהיה לו מום אחרי הלידה זהו מכיון שכשנולד חל עליו קדושה לגבי מזבח, משא"כ בכור שנולד במומו לא חל עליו מעיקרא קדושת מזבח ולכן מותר להטיל בו מום].

ותוס' הביאו סייעתא לתירוצם דהרי הגמ' יכלה לתרץ דהפסוק דמתיר להטיל מום בבעל מום מיירי בזה"ז, כי מבואר בגמ' ע"ז דף יג: דאפילו לר"מ דס"ל דאסור להטיל מום בבעל מום ה"מ בזמן המקדש דמדמי הבעל מום קונים מהם בהמה להקרבה, משא"כ בזה"ז דלא חזא כלל שרא להטיל מום אפילו בתם, ולמה לא תירצה הגמ' כן ע"כ בגלל שרצתה להעמיד הפסוק אפילו בזמן בית המקדש. [הוקשה לי אם נעמיד הפסוק בזה"ז א"כ למה התירה התורה דוקא בבעל מום (תמים יהיה לרצון) הרי אף בתם שרא להטיל בו מום].

אח"כ כתבו תוס' דאל תתמה אחרי שאמרנו דבזה"ז קיל ושרא להטיל מום אף בתם אפילו למאן דס"ל דבזמן המקדש אסור להטיל מום בבעל מום, איך זה מסתדר עם מה שהגמ' פסקה בסוף הסוגיא כר"ש דברייטא דשרא להטיל מום בבעל מום אפילו בזמן המקדש ובגמ' בע"ז אסר רבא להטיל מום בקדשים אפילו בזה"ז. ל"ק, דרבא אסרה מדרבנן כי זה נראה כמטיל מום בקדשים, ומה שמותר אצלינו ולא אמרינן דנראה כמטיל מום בקדשים דאצלינו לא התירו סתם להטיל בו מום אלא משום הקזה וזה לא אסרו חכמים [ולא זכיתי להבין תירוצם למה לא אסרו רבנן משום הקזה כי זה נראה כמטיל מום, ואולי יש לתרץ כי הבהמה תמות אם לא יקיזו לה דם ולכן בכה"ג לא אסרו רבנן. אבל ק"ל דתוס' יכלו לומר בפשיטות דאחרי שאחזה דם הרי היא כבעל מום וכשפוסקים כר"ש דאין איסור להטיל מום בבעל מום א"כ אין נראה כמטיל מום בקדשים משא"כ בגמ' ע"ז דאין בו מום נראה כמטיל מום בקדשים].

דף ל"ד ע"א

תנוד"ה אחד מום. כתבו דאע"פ שיש מחלוקת בגמ' פסחים אי דרשינן כל או לא דרשינן, יתכן דהכא לכו"ע דרשינן כדפירשו בפסחים, דאף המ"ד דס"ל לא דרשינן כל ה"מ היכא דיש סברא לא לדרוש ולרבות הך ריבוי, כגון מה שכתוב בפסוק "כל" אוכל מחמצת ונכרתה, ס"ל דלא דרשינן מכל לרבות נשים דהם ג"כ בכרת אם יאכלו חמץ, כי שם יש סברא לומר דאינם בכרת כי כתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות והו"א דכל שישנו באכילת מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ונשים דאינם בבל תאכל מצה כי זה מצות עשה שהזמן גרמא לכן אינם באיסור אכילת חמץ, בכה"ג ס"ל דלא דרשינן כל, אבל כשאין סברא לא לרבות יתכן דלכו"ע דרשינן כל.

תנוד"ה אחת תרומה. הוקשה להו דבגמ' שבת ילפינן מהך פסוק תרומותי דמיירי בתרומה טהורה ותרומה טמאה והפסוק אמר "לך" דאף מהטמאה יכול להנות ממנה להסיקה תחת תבשילו, ואיך אפשר ללמוד מהפסוק תרומותי ג' תרומות, טהורה תלויה וטמאה, ותירצו דכתוב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, דהפסוק אומר בשתי תרומות הם "לך", ושתי תרומות אתה צריך "משמרת", (דהתיבה תרומותי קאי על לך ועל משמרת) וכשהתורה ריבתה ב' תרומות "לך", בע"כ א"א לומר דקאי על תרומה תלויה שיכול להסיקה תחת

תבשילו, כי שמא היא טהורה ושורפה סתם, לכן בע"כ קאי על טמאה שיכול לשורפה. (ועל טהורה שיכול לאוכלה) וכשהתורה ריבתה ב' תרומות למשמרת א"א לומר דקאי על טמאה, כי טמאה א"צ לשומרה ויכול לשורפה, לכן קאי על תלויה וטהורה. [ובראשית ביכורים הקשה לפי שיטת רש"י בב"מ דף צ' דאף תרומה הראויה לאכילת אדם שרא להאכיל לבהמתו, א"כ אולי מיירי הפסוק רק בתלויה וטהורה, והפסוק אמר לך דבשתייהם הם שלך בטהורה לאכילת אדם, ובתלויה לאכילת בהמתו, ואע"פ שאולי זה טמא ולשריפה קאי וא"כ איך מאכילה לבהמתו, יש שיטת רש"י בביצה דף כ"ז דבתרומה טמאה מקיים מצות ביעור כשמאכילה לבהמתו, והנה על תוס' זה לא קשה כי תוס' בב"מ פליג על רש"י וס"ל דהראוי לאכילת אדם אסור להאכיל לבהמה, אבל לפירש"י צ"ע איך יתרץ קושיית תוס'.] [וקשה לי על תירוצו התוס', דמה דאמרה הגמ' דיליף ממש"כ "תרומותי" ב' תרומות טהורה ותלויה, זה לפי ההו"א בגמ' אבל אח"כ אמרה הגמ' דיליף מ"לך" דרק מה שראוי לך צריך שמירה וס"ל לר"א דתלויה ראויה לך שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ור"א ס"ל יש אם למסורת ולא דריש מתרומותי לשון רבים אלא אחד וא"כ איך לומד כאן אף תרומה טמאה "מלך", הרי "לך" קאי על תלויה ואף אם נאמר דמה דיליף דרק הראוי לך צריך שמירה לא יליף לה מלך, אלא מסברא דלא אמרה התורה לשמור בכדי, מ"מ א"א ללמוד מלך דקאי אף על תרומה טמאה כי דורש יש אם למסורת ולא כתוב כאן שנים וא"כ אולי קאי רק על טהורה.]

תור"ה אילימא. תוס' חולקים על רש"י, דלפירש"י מחלוקתם בברייתא מיירי באופן שנחלקו במשנה, וקשה לתוס' על רש"י דבגמ' רואים דסברת ר"ש במשנה זה מצד שאין מתכוין מותר, ולכא' הכוונה דמקיז במקום שיתכן שלא יעשה מום, ואם יקרה ויהיה מום שרא כי ס"ל אין מתכוין שרא, וקשה דהגמ' לעיל הסבירה סברת המתיר אפילו במקום שעושה מום בגלל שהיות שאם לא יקיזו תמות הוה בעל מום ושרא להטיל מום בבעל מום, וזה סברא אחרת ולפי סברא הזו שרא להדיא לעשות בו מום. ויישבו תוס' את פירש"י עפ"י שיטתו לעיל, דאפילו מתכוין להקיז ויודע שזה יעשה בו מום, מ"מ נחשב אין מתכוין, כי אין מתכוין להתירו בשחיטה, אלא כוונתו שלא ימות. וקושיית הגמ' הכא זה דסברת ר"ש במשנה דמתיר זה מכיון דשרא להטיל מום בבעל מום, והגמ' שאלה על רב יהודה אמר שמואל למה הוא צריך לפסוק הלכה כר"ש, והיינו דשרא להטיל מום בבעל מום, ולכן שרא להקיז במקום שעושה מום, אפילו אם לא יפסוק כמוהו דשרא להטיל מום בבעל מום, ג"כ ידעינן דשרא להקיז במקום

שעושה מום, מצד ששמואל פסק דבר שאין מתכוין מותר, והרי הכא אין מתכוין להתיר הבכור אלא להצילו שלא ימות, ותירצה הגמ' דפסק כר"ש דברייטא דחז"ל התירו לשחוט אחרי שהקזו ועשה בו מום. (ולא קנסי ליה רבנן על שעשה מום בבכור, אחרי שמותר לו לעשות מום בבעל מום, כי זה מה שנתכוין לפסוק כר"ש, משא"כ אם לא היה פוסק כר"ש הו"א אה"נ מותר לעשות בו מום כי אין מתכוין להתירו אלא שלא ימות, אבל היינו אומרים דיתכן דרבנן אסרו לו לשחוט על הך מום שמא נתכוין בהטלת המום כדי להתירו בשחיטה, כן נראה להסביר).

אבל תוס' למדו דהברייטא והמשנה לא מיירי בחדא גונא, והברייטא מיירי באופן שאם לא יקזו לו דם במקום שיעשה בו מום הוא ימות, או אפילו אם לא ימות בלי הקזה, אבל הוא לא יצא מאחזות דם בלי הקזה במקום שיעשה בו מום, ולכן נחשב כבר לפני ההקזה כבעל מום, ור"מ אסר להקזו במקום שעושה מום כי אסור להטיל מום בבעל מום, וחכמים מתירים לעשות במקום שעושה מום, כי ס"ל דשרא להטיל מום בבעל מום, אולם לא ישחטו הבכור ע"י הך מום כי חז"ל גזרו שמא יבוא לעשות מום גם במקום שלא ימות בלא עשיית מום ושם זה אסור, (ולכא' קשה הרי תוס' כתבו לפני זה דאפילו לא מיית ורק הוא לא יצא מאחזות הדם אם לא יקזו במקום שעושה מום, נחשב בעל מום, תירץ החזו"א דכוונת תוס' הכא דלא ימות ויתרפא ע"י סממנים בלי הקזה) או שיבוא להקזו במקום שעושה מום אע"פ שיכול לצאת מאחזות דם ע"י הקזה במקום שאין עושה מום, ור"ש לא גזר והתיר לשחוט על הך מום, ורבי יהודה אסר אפילו במקום שאין עושה מום כי אדם בהול על ממונו ואי שרית ליה במקום שאין עושה מום יבוא לעשות במקום שעושה מום, ובמשנה זה פלוגתא אחרת, ומיירי שאחזו דם בענין שלא ימות אם לא יקזו לו, (והיינו דיתרפא ע"י הקזה במקום שאין עושה מום או ע"י סממנים) דרבי יהודה אוסר להקזו אפילו במקום שאין עושה מום ואפילו אם ימות בלא הקזה כי גזר שמתוך בהילותו על ממונו יקזו במקום שעושה מום, וחכ"א יקזו, כתבו תוס' פירוש בין מת ובין לא מת (בלי הקזה) (ולגבי מת בלי הקזה לא דיברו בו חכמים דמשנה ושרא אף במקום שעושה מום כ"כ מהרש"א), ולגבי כשלא מת בלי הקזה שדיברה בו המשנה מתירים חכמים להקזו במקום שלא עושה בו מום אבל יזהר להקזו במקום שאין חשש שבטעות יעשה בו מום כי ס"ל דבר שאין מתכוין אסור ולכן לא יקזו סמוך לחוטם או לאוזן או לניב שפתים, ור"ש מתיר אף סמוך למקומות אלו ולא חייש שמא בלי כוונה יעשה מום כי דבר שאין מתכוין מותר.

ותוס' כתבו דמדויק כן כי במשנה כתוב אע"פ שהוא עושה בו מום והיינו שיכול להיות בטעות מום, משא"כ הברייטא הזכירה הלשון במקום שעושה בו מום, היינו דהקזה עצמו זה עושה בו מום.

ותוס' הקשו על הברייטא אם הבהמה תמות בלי הקזה, וזה מום, א"כ למה לא ישחט על כך מום עצמו, ותירצו א' דמדרבנן אסור דאתי לאחלופי בתם (אולי הכוונה דאחיזת דם אינו ניכר או שלא נראה לאינשי כמום), ב' דנחשב כמום עובר היות שיכול להתרפאות ע"י ההקזה (ואע"פ שתתפא רק ע"י הקזה שעושה מום, מ"מ האחיזת דם אינו מום).

תו"ד"ה ומי קנים. הקשו תוס' דבכמה שמעתתא מוכחא דצורם אוזן בכור דאסור לשחוט הבכור, זה קנס. והביאו ג"כ ממש"כ בעמוד ב' לפי רבנן היות דרצה להתיר ע"י האי מומא לכן קנסוהו דלא יועיל האי מומא, רואים ג"כ דזה מצד קנס. [ולא הביאו ממש"כ הגמ' בעמוד ב' לפי ר"א כי קנים בממונו אבל בגופו לא קנים, אלמא זה קנס, וכן ממש"כ בעמוד א' ומי קנים רבי אליעזר לעולם, כי יתכן דמה שזה קנס, זה על המומין החדשים שלא יועילו אבל על המום שעשה יתכן דמדאורייתא אסור לשחוט עליו, אבל מרבנן בעמוד ב' רואים דאף מה שאסור לשחוט על האי מום זה ג"כ קנס.]

והקשו דיש מחלוקת בין אביי לרבא בתמורה בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני, לאביי מהני ולרבא לא מהני, וא"כ קשה לפי רבא דלא מהני א"כ כשעשה מום יאסר לשחוט מדאורייתא ולמה זה רק קנס, ותירצו דהכא התורה אסרה לשחוט רק בכור תם, אבל בעל מום (שנפל בו מאליו) שרא, והכא כבר אינו תם. ואע"פ שהיה אסור להטיל בו מום, מ"מ המום זה במציאות (ולכן זה אסור רק מצד קנס) והמחלוקת אי עביד מהני, מיירי כגון להפריש מעשרות מהגרוע דהתורה אמרה מכל חלבו את מקדשו ממנו, ואם הפריש מהגרוע לפי רבא לא היה חל המעשרות (ורק יש פסוק מיוחד שחל) כי שם התורה אומרת שלא יעשה המעשר משא"כ הכא המום הוא במציאות.

אח"כ הקשו דבספרי כתוב דרבי אליעזר לומד מהפסוק לא תאכל כל תועבה (היינו דכל שתיעבתי לך לא תאכל) דהמטיל מום בבכור אסור לשחוט על כך מום, וא"כ קשה על רבנן המובא בעמוד ב' דאסרי לשחוט על האי מום רק מצד קנס מה ילמדו מהפסוק כל תועבה, (אבל על רבי אליעזר בעצמו לק"מ דיתכן דבהאי מומא אסור מדאורייתא, והקנס לגבי מומין חדשים) ותירצו תוס' דרבנן

ידרשו מהפסוק לא תאכל כל תועבה כדרשת אחרים דאמרי בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, היינו אם הקרבן נפסל במחשבה או בפסול אחר. [ועיין באהל משה שדן איך יהיה הדין כשהטיל מום בקדשים אם גם זה בכלל לא תאכל כל תועבה] או בשר שבישלו בחלב דאסור לאכלו (ובאמת לפי רבנן לשחוט על האי מום אסור רק מצד קנס, ולפי רבי אליעזר אסור מדאורייתא, צאן קדשים) ולכא' קשה על רבנן מאי שנא בין בשר בחלב וכלאי זרעים ומעשה שבת דאסורים מצד לא תאכל כל תועבה וכשהטילו מום בבכור לא אסור מן התורה לשחוט על כך מום מצד כך פסוק, כתבו תוס' דיש לחלק, והסביר בתשובות בית אפרים יו"ד סוף סי' ע"ה דהם שונים, דשם אוכל התועבה כגון בכלאי זרעים ובב"ח, כי שם התועבה זה עצם ההרכבה משא"כ כשהטיל בו מום, אין המום תועבה כי הרי כשנעשה מום מאליו שרי, וא"כ אינו אוכל התועבה, [וצ"ע מה יענה על מעשה שבת הרי שם אין המלאכה עצמה תועבה כי אם יעשנה בחול שרא, אלא האיסור הוה מה שעשאה בשבת, והרי"ז כמטיל מום בבכור, וה' יאיר עיניי. ואולי י"ל בדרך דומה דבכלאי זרעים הוא אוכל את ההרכבה משא"כ במטיל מום בבכור אינו אוכל את המום אלא את הבכור, ולפי"ז לא יקשה ממעשה שבת, דשם אוכל את הנעשה בשבת].

אח"כ הקשו תוס' לפי רבי אליעזר דצורם אוזן הבכור אסור מדאורייתא לשחוט על כך מום ורבנן קנסו לאסרו אף כשיפול בו מום אחר, א"כ מה הקשתה הגמ' מקוצץ בהרת דלא קניס ר"א כשיפול בו נגע אחר ויטהר ממנו, הרי שם כשקצץ הבהרת מדאורייתא שרא (דלא שייך כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, דזה במידי דאכילה, והכא זה טומאה כנ"ל) וא"כ מספיק שרבנן יקנסוהו שלא יטהר מהך נגע שקצץ עד שיולד בו נגע אחר ויטהר ממנו, משא"כ מטיל מום דמדאורייתא אסור לשחוט על כך מום קנסוהו רבנן אף כשיפול בו מום אחר, ותירצו א' דא"כ היה מספיק שרבנן יקנסוהו במום שני או אף בשלישי אבל א"צ לקנסו לעולם, ב' דלפי ר"א כמו שלא קנס בנגע אחר כיון דלא עשה בו עבירה, ה"נ לא הו"ל לקנס במום אחר כיון שלא עשה בו עבירה. [ולכא' לא מובן תירוצם הב' דבנגע כבר קנסו לאסרו מצד הנגע א' משא"כ בבכור עדיין אין כאן קנס, לכן צריך לקנסו עולמית. ואולי י"ל דקושיית הגמ' לפי תוס' זה כמו שבנגע לא קנסוהו בנגע אחר כיון שלא עשה בו עבירה, ה"נ בבכור לא צריך לקנסו על מום שלא עשה בו עבירה, וסגי במה שאסרתו תורה לשחוט על המום שהטיל בו, והרי זה כמו שכבר קנסוהו ורבנן א"צ לקנסו, משא"כ בקוצץ בהרת דמדאורייתא הוא

טהור שם צריכים רבנן לקנסו ג' דדרשת הספרי אסמכתא בעלמא ואף לפי ר"א צורם בכור שרא מדאורייתא ורבנן אסרוהו.

דף ל"ד ע"ב

תוד"ה עד שתפרח בכולו. פירשו הגירסא עד שתתמעט בהרתו מכגריס, דאם קצצה ומיעטה מכגריס, הוא טמא עד שיתרפא חלק מהנגע שנשאר שאפילו אם לא היה קוצץ לא היה נשאר נגע כגריס, למשל כשהיה בו בתחילה גריס ושליש, וקצץ שלישי ומשהו אם יתרפא עכשיו שלישי ומשהו טהור, כי אף אם לא היה קוצץ לא היה נשאר כגריס והיה טהור. (וכנראה תוס' מיאנו בפירש"י, כי לפי פירש"י לא מיירי איך יהיה מותר ע"י מה שיקרה אחרי הקציצה כדוגמת עד שתפרח בכולו, משא"כ לפי תוס' מיירי במה שיקרה אחרי הקציצה.)

תוד"ה מקמייתא. הוקשה להו דהא בעי תגלחת וצפרים ואסור בתשמיש המטה כל ימי ספורו, ולכא' קשה למה לא יוכל עכשיו לעשות תגלחת וצפרים, וביאר בחזו"א דף קס"א ע"ב דעיקר קושייתם דאע"פ שיעשה תגלחת וציפרים עדיין אסור בתשמיש המטה עד יום השמיני ואז זה כבר אחרי הרגל ואחרי שבעת ימי המשתה, ואז הוא שוב אסור.

בתירוצם הוכיחו, דטמא מדרבנן ג"כ אסור ליכנס להר הבית כמ"ש בגמ' פסחים אע"פ שאין טבול יום אחר נכנס להר הבית מ"מ טבול יום שחל שמיני שלו בערב פסח כגון מצורע שחל שמיני שלו בערב פסח וראה קרי בו ביום ואף אם יטבול יהיה טבול יום וצריך להביא כפרתו וליכנס להר הבית ולהכניס ידיו לבהונות והיות דאם לא יעשה כן לא יוכל להביא פסחו וזה איסור כרת התירו לו ליכנס אלמא דטבול יום דהוה כטמא מדרבנן לא התירו לו ליכנס להר הבית ורק כשחל שמיני שלו בערב פסח התירו לו משום איסור כרת.

תוד"ה אם תמצא לומר. הקשו ג' קושיות א' על גמ' דילן, וא' על הגמ' בגיטין, וא' על הגמ' במו"ק.

על גמ' דילן הקשו דהגמ' אמרה דאפילו אם במוכר עבדו קנסו לבנו, יתכן דזהו בגלל דכל יומא מפקע ליה ממצות, משא"כ בצורם אוזן בכור אולי לא קנסו את בנו, והקשו דהגמ' יכלה לומר להיפך דאפילו אם במוכר עבדו לא קנסו לבנו, יתכן כי אין שם איסור דאורייתא, משא"כ בצורם אוזן בכור אולי קנסו לבנו כי

יד דף ל"ד ע"ב גד קמה

זה איסור דאורייתא. (כמו שהגמ' במו"ק ובגיטין רוצה לומר דאע"פ שבצורם אוזן בכור קנסו לבנו, יתכן דבמוכר עבדו ובכיון מלאכתו במועד לא קנסו לבנו כי אי"ז איסור דאורייתא).

ועל הגמ' בגיטין הוקשה להו, דהגמ' שם נסתפקה במוכר עבדו אי קנסו לבנו, וכתבו דאפילו אם בצורם קנסו מ"מ יתכן דבמוכר לא קנסו, כי בצורם זה איסור דאורייתא, והוקשה לתוס' דהגמ' יכלה למימר ג"כ להיפך את"ל בצורם לא קנסו יתכן דבמוכר עבדו קנסו כי כל יומא מפקע ליה ממצות, (כמו שאמרה הגמ' אצלינו, והגמ' בגיטין אמרה שם אח"כ ואת"ל דבכיון מלאכתו למועד לא קנסו, יתכן דבמוכר עבדו קנסו, כי כיון מלאכתו לא עשה איסורא משא"כ במוכר עבדו).

ועל הגמ' במו"ק הוקשה לתוס' כי שם אמרה הגמ' את"ל במוכר עבדו קנסו בנו, יתכן דזה כי בכל יומא מפקע ליה ממצות, ואת"ל צורם אוזן בכור קנסו בנו זה בגלל שזה איסור דאורייתא, משא"כ בכיון מלאכתו יתכן דלא קנסו בנו, כי לא מפקע ליה ממצות (זה נגד הקנס דמוכר עבדו) ואין כאן איסור דאורייתא (זה נגד הקנס דצורם אוזן בכור) והוקשה לתוס' דהגמ' יכלה לדחות דא"א ללמוד מצורם וממוכר עבדו בדחיה אחת בגלל שבשניהם עשה איסור, משא"כ בכיון מלאכתו ולמה נקטה שם הגמ' ב' דחיות. (אבל על הגמ' בגיטין א"א לשאול הך קושיא, כי שם הגמ' הולכת על צד דבצורם "קנסו" יתכן דבמוכר עבדו לא קנסו, ועל צד דבכיון מלאכתו "לא" קנסו יתכן דבמוכר קנסו, ושם א"א לומר טעם דהיכא דעשה איסור קונסים אותו, כי הרי רוצים לומר דבמוכר עבדו אע"פ שעשה איסור לא נקנס אותו).

תוד"ה הטיבה. הוקשה להו אם זה איסור דרבנן היכי פשטינן מדלא קנסו לבנו בהטיבה, ה"נ דלא קנסינן בצורם אוזן בכור, הרי בצורם זה איסור דאורייתא, ואפילו אם זה איסור דאורייתא ולא קשה על גמ' דילן, מ"מ קשה על הגמ' בגיטין דרוצה ללמוד דכמו דלא קנסינן לבנו בהטיבה, ה"נ לא קנסינן לבנו במוכר עבדו, דלכא' יש לחלק דבמוכר עבדו גרע כי בכל יומא מפקע ליה ממצות.

דף ל"ה ע"א

תוד"ה איכא דאמרי. הנה בגמ' חולין יש מחלוקת בין רב הונא לרב חסדא כ"ה בתוס' שלפנינו אבל במהרש"א גרס רבה במקום רב חסדא, מתי

חל קדושת בכורה לפי רבה כשיצא רוב, ולרב הונא אפילו כשיצא מיעוט כבר קדוש בבכורה בתנאי שבסוף יצא רוב דרך הרחם (ולא דרך הדופן) ותוס' מוכיח מכמה מקומות בש"ס כרבה, א' מדברי רבא אצלינו שהסביר מה שרב יהודה התיר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם דמיירי אפילו שכבר יצא קצת מהבכור בכ"ז שרא, ורק יש ב' דיעות ברבא אם מותר להטיל מום באזני אימרא אם צריך לחוש שמא יצא רובו וחזר. מוכח מזה כשיטת רבה, כי לפי רב הונא כשיצא מיעוט כבר אסור להטיל מום, כי אולי יהיה לידה רגילה ואז נמצא דהטיל מום בבכור קדוש, אבל דברי רב יהודה בעצמו יכולים להתאים עם רב הונא, כי רב יהודה לא הזכיר שכבר יצא מקצת, ויתכן דמיירי כשעדיין לא יצא כלל. אבל הגמ' בתמורה למדה ברב יהודה כמו שיטת רבה, כי הגמ' הסבירה החידוש של רב יהודה דלא חיישינן שמא יצא רובו והוא מטיל מום בבכור קדוש, משמע דאילו יצא קצת אין איסור אם מטיל בו מום, וכן שם בתמורה שאל רב עמרם את רב ששת אם לפני שנולד הבכור, אמר כשיצא רוב יהיה עולה, איזה קדושה חלה ברגע שיצא רובו, בכור או עולה משמע אם אמר כשיצא חציו יהיה עולה אין ספק וחל עולה כי עדיין לא חל קדושת בכור עד שיצא רובו, ולפי רב הונא כשיצא מיעוט כבר חל קדושת בכורה.

דף ל"ה ע"ב

תוד"ה מימר. תירצו דאיירי במכירי כהונה "או" שאוהבו ורגיל ליתן לו. בהגהות וציונים הביא מספר משמרות כהונה שמחק תיבות או, כי מכירי כהונה היינו שאוהבו ורגיל ליתן לו, וזה תירוץ אחד.

תוד"ה איכא בנייהו. תוס' ורש"י כתבו דהת"ק ס"ל כרבי יהושע בן קפוסאי, דב' כהנים דעלמא נאמנים להעיד, וצ"ע היכן ראינו דלפי ת"ק בכהנים דעלמא בעינן שנים להעיד, אולי ס"ל כרבי יוסי דס"ל דבחד כהן דעלמא סגי להעיד כדפירש"י.

תוד"ה אלא לאו. תירצו דלפי רב חסדא בספק בכור לא יחמיר ר"מ, ויסבור דשנים מן השוק יהיו נאמנים, וצריך ביאור מ"ש, ואולי י"ל דר"מ החמיר דהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, כשזה אפשר, כגון שיש כאלה שלא חשודים והם יעידו, אבל במקום שכולם חשודים לא החמיר ר"מ וס"ל דשנים מן השוק נאמנים, או י"ל בדרך אחר דרב חסדא ס"ל דהיות דזה דבר רחוק הך מקרה שספק

יד דף ל"ה ע"ב גד קמז

בכור ביד ישראל (שיצאו שנים כאחת וכו') ולכן זה לא עושה את כל כלל ישראל חשודים ורק ישראל שזה קרה אצלו הוא חשוד. [ובמצפה איתן הקשה על הגמ' דאמרה דרב חסדא שהצריך בספק בכור שנולד בי ישראל שנים מן השוק, הוא אזיל כרבי יהושע בן קפוסאי, דלפי תירוץ ב' לרב חסדא גם ר"מ יודה שבכה"ג סגי בשנים מן השוק, וא"כ למה אמרה הגמ' דאזיל כר"י בן קפוסאי.]

תוד"ה נחוש לחשדא שיחשדו שמא נשאר אחד מבני הבית. דבריהם צריכים ביאור, הרי מיירי דכל הבעלים עומדים בחוץ וא"כ מהו החשד, ובשטמ"ק הביא מתוס' חיצוניות שפירשו, נחוש לחשדא, היינו שהעולם שלא יודעים שכל הבעלים היו בחוץ יאמר דאנו מתירים בכור בלא עדות כי שמא היה אחד מבני הבית בפנים והטיל בו המום, קמ"ל דכשהעדים אומרים שכולם היו בחוץ לא חיישינן.

תוד"ה כהני. הנה בגמ' שאל רב פפא את אביי, דלפי ר"מ איך נאמנים כהנים לכל ריב ולכל נגע. והנה יש מחלוקת במי שרע לשמים (אוכל נבילות להכעיס) האם הוא חשוד להיות רע לבריות אביי ס"ל דחשוד ורבא ס"ל דלא חשוד, וא"כ צ"ל דהך שאלה ששאל ר"פ את אביי, זהו לשיטתו דאביי משא"כ לפי רבא ל"ק, כי הרי הכא החשד שאנו חושדין בו זה שהוא רע לשמים ומטיל מום בבכור, ואין חשש שיפסוק לרעת אחד מבעלי הדין שלא כדין, כי אינו חשוד ברע לבריות, כן סובר תוס' בדרך הא', ואח"כ כתבו דאפשר לפרש דהך שאלה זה אפילו לשיטת רבא, כי כשהתורה כתבה ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע סמכה התורה עליהם בכל עניני הוראה, נראה כוונתם אפילו במקום שאין נזק לאף אחד בהוראתם ג"כ סמכה התורה עליהם. [ועיין ברש"ש שהקשה דהכא הוה מומר אוכל נבלות לתיאבון, כי רוצה לאכול בשר הבכור ולא תירץ]

דף ל"ו ע"א

תוד"ה בא לפני. הוכיחו מהגמ' ביומא דהלכה כרבן גמליאל דלפי ר"מ גם כהן חבר לא נאמן, כי איתא שם דרבי יוסי בן זימרא היה כהן, ושאל אם מותר לו להתיר בכורות (לפסוק שזה מום) אי הלכה כר"מ דהחשוד על הדבר לא דן ולא מעיד או כרשב"ג, ופסקו לו כרשב"ג דנאמן, מוכח דלפי ר"מ אף בחבר לא מהני, כי הרי היה חבר ורואים משאלתו ומהתשובה שקיבל דלפי ר"מ לא היה נאמן.

תנוד"ה היאך החי. סתרו פירש"י דנתכוין לומר הכא (כשאמר לא חילקנו) שחוזר בו, כי בברכות בתחילה אמר רבי יהושע תפילת ערבית רשות, ואח"כ כששאל ר"ג תפילת ערבית רשות או חובה, אמר רבי יהושע חובה, וא"א לומר דחזר בו, כי הרי שם פוסקים דזה רשות.

תנוד"ה רבי חוצפית. מי' הרוגי מלכות היה עיין בחק נתן דבר נפלא מה באו תוס' להסביר בזה.

דף ל"ו ע"ב

תנוד"ה והלכתא. האחרונים ביארו דברי התוס' זה בכה וזה בכה, ואני בעזה"י אנסה לבאר דברי התוס' עפ"י גירסא שלנו בתוס' שזה גירסת מהרש"א, אולם נ"ל דכשתוס' כתבו א"נ דילמא כיון, צריך לגרוס א"כ דילמא כיון (אח"כ ראיתי שקדמני בספר מים קדושים בהגה זו, ועי"ש דהגיה גם בהמשך), ויתכן דאף מהרש"א גרס כן אלא שהמדפיסים טעו בין א"כ וגרסו א"נ, וגם אני מתבסס עפ"י דברי תוס' חיצוניות הובא בשטמ"ק.

דהנה הגמ' ביבמות דף צ"ג: מסתפקת כשעד אחד מעיד שמת בעלה וצריכה להתיבם האם נאמן או לא, סברת הספק מדוע ע"א נאמן (בעדות שמת בעלה) אם בגלל כל מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר, לפי"ז גם תוכל להתיבם אע"פ שיתכן שאוהבת את היבם, או שגם במילתא דעבידא לאיגלווי יתכן דמשקרת והסברא דנאמנת בגלל שאשה דייקא ומינסבא וא"כ הכא שיתכן שאוהבת את היבם ואינה מדייקת לא תהיה נאמנת לינשא, וזה באו תוס' להסביר איך זה מסתדר עם הגמ' שלנו שפוסקת כל מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר, וזה התחילו תוס' דהגמ' אצלינו פסקה דבעבידא לאיגלווי לא משקר וא"כ איך זה מסתדר עם מה שהגמ' ביבמות מסתפקת דאולי כן משקר ומה דנאמן זה מצד דייקא ומינסבא, וע"ז תירצו דחז"ל לא סמכו להתיר מצד הסברא דכל מילתא וכו' אלא בצירוף אשה דייקא ומינסבא וא"כ כשאוהבת את היבם שאז אין דייקא ומינסבא לא תהיה נאמנת (והסברא שהקילו דוקא בצירוף דייקא ומינסבא כי יתכן משום חומרא דערוה, דאין דבר שבערוה פחות משנים, כן הסביר בספר מים קדושים).

אח"כ הלכו תוס' לפי הצד השני בגמ' שלנו שאין הכהן נאמן ורק הישראל נאמן היינו מ"ד דס"ל לא אמרינן כל מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר, והסברתי

עפ"י הגהת הצאן קדשים, א"כ איך היה להגמ' ביכמות הו"א דתהיה נאמנת אף להתיבם מצד הסברא כל מילתא דעבידא לאגלווי לא משקר, תירצו תוס' דאעפ"כ יתכן דתהיה נאמנת כי חז"ל הקילו משום עיגונא כשמצטרף ג"כ סברא דדייקא ומינסבא, כי דייקא קצת אע"פ שאוהבת כמ"ש תוס' ביכמות דף צ"ג: אולם אינה מדייקת לגמרי.

תו"ד"ה חזייה בשקריה וכו' ובקונטרס לא פירש כן. הנה היעב"ץ כתב דלא מוכרח דרש"י לא פירש כן, אבל מביאים בהשלמות להגהות וציונים דברש"י כתב יד פירש דראהו שהוא משקר, וכן בהרבה גירסאות גרסו בשיקריה, היינו דראה בו שהוא משקר.

תו"ד"ה על כבודו דחכם. הקשו למה כשכהנים מביאים בכור שיש בו מום מובהק (שיש להסתפק שמא הכהן הטילו בבכור) צריכים עדות שלא הטילוהו, הרי יש ראייה שהם צדיקים מזה שבאו לשאול על המום אע"פ שזה מום מובהק, ותירצו דאין ראייה מזה שבאו לשאול שהם צדיקים, דיתכן דאינם צדיקים, ומפחדים לאכול בלי שאלת חכם כי עי"ז יתברר שהם בעצמם הטילו המום (כי ישאלום מי התיר וכשיתחילו לגמגם יבינו דהטילו המום בעצמם) משא"כ בישראל שבא לשאול על מום שאין ספק שהטילו (כגון עין אחת גדולה ואחת קטנה) אם נרצה לומר דאינו צדיק ומה שבא לשאול כדי שלא יחשדו שלוקחו לעצמו, זה לא יועיל להוריד ממנו החשש שיקחנו לעצמו, (ואולי אדרבה זה יגביר החשש כי למה ישראל בא לשאול על בכור, סימן שרוצה לקחת את הבכור לעצמו) וא"כ מזה שבא לשאול סימן שהוא צדיק ולכן נאמן וא"צ להביא כהן עמו.

תו"ד"ה התרת בכור בחוצה לארץ. באהל משה הסביר דתוס' באו להסביר מה חידש רבי שמלאי יותר מהמשנה עכ"ד, והסבירו תוס' דהיה אפשר לומר דהמשנה דיברה בארץ ישראל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, דאין גזירה אטו שמא יתירו גם במומין שאין מובהקין ואולי יטעו בפסק שלהם והוה שחוטי חוץ, כי אינם שחוטי חוץ בזמן שאין בית המקדש קיים, אבל בחו"ל בזמן הבית בעינן למיגזר אטו א"י ושמא יבואו להתיר אף במומין שאין מובהקין, ושמא יטעו ועברו על שחוטי חוץ קמ"ל רבי שמלאי דבחו"ל אף בזמן שהבית קיים, לא גזרינן, ושוה חו"ל בזמן הבית כמו בא"י בזמן שאין המקדש קיים. [אבל ודאי בא"י בזמן שהמקדש קיים לא התירו להתיר ע"י ג' בני הכנסת במומין מובהקין דגזרינן אטו

שמא יתירו במומין שאין מובהקין ושמא יטעו והוה שחוטי חוץ, והראייה שאין מתירין בא"י בזמן המקדש, כי א"כ למה חידש רבי שמלאי דיכולים לראות בחו"ל, הו"ל לחדש דאף בא"י שרא, וגם בגירסת הגהות וציונים בתוס' דמצד המשנה סד"א לגזור אטו א"י בזמן שהמקדש קיים אלמא דבא"י בזמן המקדש אסור.

[והגמ' ששאלה מאי קמ"ל קאי על דברי רבא שאמר שמה שרבי שמלאי התיר בחו"ל זהו רק במומין מובהקין, ע"ז שאלה דאפשר ללמוד מהמשנה דהתירה בא"י בזמן שאין המקדש קיים רק במומין מובהקין, והרי רבי שמלאי השוה דין חו"ל לא"י בזמן הזה, ותירצה הגמ' סד"א בחו"ל אפילו במומין שאין מובהקין שרא, (ומה דהמשנה נקטה מומין מובהקין להודיעך כחו דרבי יוסי) ולכא' קשה הרי בחו"ל יתכן דגרע מא"י (ובשביל זה הוצרך רבי שמלאי לחדש דגם בחו"ל שרא) ואיך נימא דבחו"ל קילא מא"י ושרא אף במומין שאין מובהקין, ועוד קשה שהגמ' אמרה (בסד"א) דמה דהמשנה נקטה מומין מובהקין זה להודיעך כחו דרבי יוסי, הרי המשנה מיירי בא"י ושם צריך מומין מובהקין, רואים דכשהגמ' אמרה אי ממתניתין הוה אמינא בחו"ל אפילו מומין שאין מובהקין, אין הכוונה דווקא חו"ל, אלא ה"ה א"י בזמן שאין המקדש קיים דשויים הם, ונקטו חו"ל כי רבא דיבר על רבי שמלאי שדיבר בחו"ל].

ועוד תירצו תוס' דרבי שמלאי חידש דאף למ"ד דס"ל דבכורות חו"ל אם באו תמימים יקרבו, וא"כ הרי"ז כמו בא"י בזמן הבית דלא התרנו במומין מובהקין אטו שאין מובהקין, קמ"ל דאפילו להך מ"ד לא גזרינן בחו"ל במומין מובהקין אטו שאין מובהקין. הרא"ש. (וכנראה ההסבר דבכ"ז זה דבר רחוק שיביאו תמימים מחו"ל ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.)

תנוד"ה תנינא וכו'. הנה הגמ' הקשתה על מימרא (דרבי יהודה אמר רב ירמיה בר אבא ספק משמיה דרב וספק משמיה דשמואל ג' מתירין את הבכור במקום שאין מומחה) מאי קמ"ל תנינא הרי"ז ישחט עפ"י ג' בני הכנסת, ותירצו אי ממתניתין הו"א אפילו במקום מומחה קמ"ל, והקשו תוס' למה לא תירצה הגמ' דהו"א הלכה כרבי יוסי דנימוקו עמו, כפי שאמרה הגמ' בדף ל"ז ע"א, ותירצו דא"כ היה צ"ל הלכה כרבנן או אין הלכה כרבי יוסי, (כפי שאמרה הגמ' בדף ל"ז אין הלכה כרבי יוסי), ומזה שלא אמר כן משמע דבא לחדש חידוש אחר, ולכא' קשה א"כ למה אמרה הגמ' בסוף העמוד על רבי חייא בר עמרם שאמר ג' מתירין את הבכור במקום שאין מומחה, וג' מתירין את הנדר במקום

יד דף ל"ו ע"ב גד קנא

שאינן חכם, דאשמעינן בג' מתירין הבכור לאפוקי מרבי יוסי, וקשה א"כ למה לא אמר אין הלכה כרבי יוסי, ותירצו תוס' דבגלל שנקט ב' ענינים ביחד, ג' מתירין הבכור וג' מתירין הנדר לכן לא אמר, אין הלכה כר' יוסי.

תור"ה במקום שיש מומחה לא. כתבו דלאו דוקא מומחה שנשמך בב"ד, דהא רב אשי התיר ומוכח שהביאו לפניו בגלל ההלכה שצריך להביא לחכם, והסביר בצאן קדשים דרב אשי למרות גדלותו, לא נשמך כי אין סמיכה בבבל.

תור"ה שלשה מתירין את הנדר במקום שאין חכם. כתבו (עפ"י הגהת רש"ש) דכענין זה יש בפ"ק דנדרים לא שרי ליה לאיניש למישרא נידרא באתרא דרביה, והיינו טעמא בשניהם משום כבודו דחכם, ושם אפילו הוא עצמו חכם לא יתיר משום כבוד רבו, משא"כ הכא אם הוא חכם בעצמו יכול להתיר אפילו כשיש עוד חכם כי לא מיירי דהוא תלמידו.

דף ל"ז ע"א

תור"ה מפירין את הנדר. כתבו דמפירין הוא לישנא דקרא (לגבי בעל) ולכן נקטו הכא לגבי חכם, אע"פ שלגבי חכם, (וה"ה לגבי ג' הדיוטות) שייך לשון התרה, שאין מפירין כמו הבעל, אלא ע"י פתח וחרטה וזהו התרה, [וצ"ע למה תוס' לא הזכירו ג' הדיוטות ואולי כי לא מוזכרים בפסוק], וכן בגמ' דהמוכר את הספינה אמרה הבת קול מי מפר לי, אע"פ דלא שייך שם הפרה אלא התרה, בגלל לישנא דקרא נקט.

תור"ה רבי יהודה אומר. כדי להבין דברי התוס' אקדים דיש חכם מומחה כר"נ, ויש חכם שאינו מומחה, ויש ג' גירסאות, א' תוס' הביאו דברוב הספרים אחרי שהביאו דברי רבי יהודה שאחד מהם חכם, הקשתה הגמ' מכלל דהנך כל דהו, ולא גרסו כגון מאן, ב' (אחרי דברי ר' יהודה) מביאה הגמ' דברי רב חייא בר עמרם שאמר ג' מתירין את הבכור במקום שאין חכם, ושואלת הגמ' כגון מאן אמר רב נחמן כגון אנא, ואז מביאה הגמ' דברי ר' יהודה שאומר אחד מהן חכם והגמ' מקשה מכלל דהנך כל דהו. והך גירסא מופיע בגמ' שלנו ג' (דאחרי דברי ר' יהודה) הקשו כגון מאן הוה האחד מהן חכם (ולא גרסו לפני זה במקום שאין חכם), והביאה הגמ' אמר ר"נ כגון אנא, ואח"כ הביאה הגמ' ר' יהודה אומר אחד

מהן חכם, והקשתה הגמ' מכלל דהנך כל דהו, ותוס' נראה שהביאו גירסא א' וג', והקשו על גירסא ג' דכגון מאן עולה על מה שאמר ר' יהודה ואחד מהם חכם ותירצה הגמ' כגון רב נחמן, וא"כ קשה מה הקשתה הגמ' אח"כ מכלל דהנך כל דהו, למה נימא כל דהו (דהכוונה אפילו ע"ה) נימא פחות מר"נ ולא תירצו. [ויוצא דתוס' הבינו דלהך גירסא רבי יהודה מצריך אחד חכם מומחה ועוד ב' פשוטים, וזה דלא כמ"ש תוס' בהמשך דלרבי יהודה סגי בא' חכם מומחה לבד, וכנראה כ"כ לפי גירסא א']. אבל לגירסא ב' לק"מ כי זה קאי על מש"כ רב חייא בר עמרם ג' מתירין את הבכור במקום שאין חכם, ואיזה חכם כגון ר"נ כי הוא מתיר לבדו, משא"כ החכם שנקט רבי יהודה מיירי בחכם פשוט לא כר"נ, ולכן הקשתה הגמ' מכלל דהנך כל דהו כמו לפי גירסא א'.

אח"כ חזרו תוס' להקשות לפי גירסא א' למה חשבה הגמ' דהנך כל דהו, הרי י"ל דאינם מומחים אבל כל דהוא לא, ותירצו דרבי יהודה שמצריך אחד מהם חכם לא מיירי במומחה דהוא מתיר יחיד אע"כ מיירי בחכם פשוט, וא"כ שאלה הגמ' דיוצא דהב' האחרים הם כל דהו.

אח"כ הקשו לפי גירסא א' מהיכן יודעת הגמ' דמה שאמר רב חייא בר עמרם ג' מתירין את הנדר במקום שאין חכם בא לאפוקי מדר' יהודה, אולי לא בא לאפוקי מרבי יהודה ונתכוין דאם אין חכם מומחה אז צריך ג', אבל יתכן דיצטרכו דאחד מהם יהיה חכם פשוט כמו שיטת רבי יהודה. [וצ"ע למה לא תירצו דאחרי שיש מחלוקת ת"ק ורבי יהודה אם צריך שאחד מהם יהיה מומחה קצת ורב חייא בר עמרם סתם ג' מתירין את הבכור כמו הלשון של ת"ק ע"כ כוונתו דלא כרבי יהודה וה' יאיר עיניי].

אחר כתבי כל זה, ראיתי בסייעתא דשמיא שכן למד ג"כ בשוטנשטיין. אבל רע"א לא למד דיש ג' גירסאות אלא שתיים, והיינו דהגירסא שתוס' הביאו והקשו ע"ז, זה כמו גירסא ב' שכתבתי, דשאלת הגמ' כגון מאן קאי על במקום שאין חכם, ולפי"ז הוקשה מאד לרע"א מדוע לא תירץ תוס' על הך גירסא בדיוק כמו שתירץ על גירסא א' שזה גירסת רוב הספרים, וכנראה הוקשה לרע"א לומר דיש גירסא ג' שכגון מאן קאי על דברי רבי יהודה שאמר ואחד מהן חכם כי אז יוצא שאפילו אם אחד מהם מומחה כר"נ בכ"ז עדיין צריכים ב' נוספים, והרי תוס' לא ס"ל כן. (אבל לכא' דיוק לשון תוס' משמע דלהך גירסא, כגון מאן קאי על דברי רבי יהודה, כי דיברו על גירסא דקאי על רבי יהודה ועברו לדבר על הגירסא הנוספת ולא כתבו דקאי על מה שאמר רב חייא בר עמרם, משמע דגם לגירסא הנוספת קאי על רבי יהודה).

תנוד"ה מן החסחוס. פירשו דחסחוס לשון תנוך הוא, דהיינו סחוס האוזן. והביאו כמו שכתוב בפרק כיצד צולין ראשי כנפים והחסחסין, וכמו שמתרגמין על הפסוק בעמוס בדל האוזן חסחוס דאודנא, ולא הבנתי למה בהנך ב' מקומות מבואר יותר דהכוונה לסחוס.

תנוד"ה מה הפרט. הקשו דכמו דאמרינן בבכור דפוסל מומין שבגלוי ואין חוזרין, ה"נ אמרינן דעבד יוצא לחרות כשרבו הזיקו במומין שבגלוי ואין חוזרין. וקשה דעבד יוצא לחרות כשרבו מפיל לו אפילו שן אחת, ובבכור לא הוה מום אפילו כשנפלו שיניו, כי בגמ' בדף מ"ד כתוב דכהן שניטלו שיניו פסול לעבודה בגלל מראית העין, [ומה שתוס' כתבו ג"כ בגלל שאין שוה בזרעו של אהרן, בחק נתן מחקו כי כתוב שם מפורש דזה משום מראית העין, ויש הבדל בין מראית עין לאין שוה בזרעו של אהרן כמבואר בדף מ"ג: ובמים קדושים נדחק ליישב גירסת תוס' עיי"ש] משמע דבבהמה שאין פסול מראית עין כשר. ועוד דעבד בשן אחד יוצא לחרות, ואילו לגבי כהן שנפל לו שן אחד לא פסול משום מראית עין, [ובספר דברי יעקב ר"ל דרק כשחסרו לו כל שיניו הוא פסול, וציטט כן מלשון התוספתא שכתוב שם ושאין להם שיניים], והביאו עוד הוכחה דבהמה שניטלו שיניה כשרה, כי כתוב חוטין החיצונות שנפגמו או שניטלו, והנך חוטין הם יציבה (היינו חניכיים) כדפירש"י, אלמא דבחסרון שינים אינו מום (דאי הוה מום א"כ כשניטלו החניכיים פסול בלאו שניטלו החניכיים כי הרי אין לה שיניים), ותירצו דבעבד דגלי רחמנא גלי, משא"כ בבהמה אינו חסרון שכן הדרך שנופלים השיניים מחמת זיקנה, והקשו תוס' דגם הדרך שענינו כהות מחמת זיקנה ובכ"ז כשאין רואה זה מום מצד עיור.

אח"כ הקשו דרואים גם בדבר שאינו מחמת זיקנה כגון חרש, בעבד הוה מום כי כתוב הכהו על אזנו וחרשו הוה מום, ובבהמה אינו מום כי כתוב חרש ושוטה פסולין באדם וכשרין בבהמה, והיה מקום לחלק דתלוי אם החרשות נעשה בידי אדם הוה מום אפילו בבהמה, ומש"כ דבבהמה חרש לא הוה מום מיירי בחרש מאליו, לכן כתבו ואין לחלק בין חרש מאליו לבין נעשה בידי אדם, (אולי כי מ"ש בשניהם אינו שומע).

והוסיפו דאף באדם דפסול חרש זהו בגלל שאין שוה בזרעו של אהרן נראה שכווננו בזה דבעצם אינו מום ורק בכהן חידשה התורה דבעינן שוה בזרעו של אהרן. ותירצו היות דראינו דהתורה הקילה גבי עבד שיוצא בדבר קל כשן ה"נ יוצא בחרשות.

דף ל"ז ע"ב

תוד"ה נעקרו. הקשו עד שהגמ' מוכיחה שחוטין הפנימיות שנפגמו ונגממו אין פוסל מדיוק המשנה שכתוב והפנימיות שנעקרו דמשמע אבל נפגמו ונגממו לא, למה לא הביאה הגמ' מהמשנה בדף מ"א ע"א שכתוב מפורש ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה חוטין הפנימיות שנפגמו ונגממו, אלמא אינו מום כי במדינה אינו נשחט, ותירצו דניחא לגמ' להביא מהך דהכא, כי מהמשנה בדף מ"א אין רואין דחוטין שנפגמו ונגממו הוה מום, והכא הגמ' רוצה להוכיח דדבר שזה מום אך הוא בסתר אין פוסל, לכן הביאה הגמ' הך משנה דכתוב חוטין החיצונות שנפגמו או שנגממו זה מום, ובכ"ז כתוב דבחוטין הפנימים שנעקרו הוה מום, דמשמע נפגם או נגמם לא, ולמה לא, הרי זה מום כמו החיצונות, אלא ע"כ כי מום בסתר אינו מום.

תוד"ה השתא. הקשו לתירוצן קמא דגמ', דילפינן דמומין שבסתר אינם מומין כי כתוב כל מום רע, ומום עובר דאינו מום ילפינן מסברא, דהשתא מיפרק לא פרקינן מישחט שחטינן עלויה?, א"כ מה לימדנו התורה במש"כ פסח או עיור. (משא"כ לתירוצן ב' דגמ' מומין שבסתר אינם מום ילפינן מכל מום רע, ומום עובר דאינו מום ילפינן מפסח או עיור) ותירצו דאי לאו פסח או עיור, היינו מרבים מכל מום רע אף מום עובר, והוה אמינא דאתא לאפוקי מק"ו. [והקשה מהרש"א ע"ז א"כ היינו תירוצן בתרא דגמ' דמום עובר אינו מום ילפינן מפסח או עיור, ולא תירץ. ועיין במים קדושים ובחק נתן מה שיישבו קושיית מהרש"א.]

והנה תוס' הוסיף דאילולי הפסוק פסח או עיור כמו שהיינו מרבים (מכל מום רע) מום עובר, הוה מרבינן ג"כ דמומין שבסתר הוה מום, [והקשה בנימוקי חיים (הובא באהל משה) דלכא' אף כשהיינו מרבים מום עובר "מכל" מום רע, עדיין לא היינו מרבים מומין שבסתר שהתורה אמרה בפירוש מום רע, דמשמע דמומין שבסתר אינם מומין, ויישב דאם הפסוק "כל" היה מפקיע מק"ו והיה מרבה אף מום עובר, אז היה מפקיע גם מהמשמעות דמום רע היינו מום שבגלוי, והיינו אומרים דאף מום שבסתר הוה מום, ולפי"ז מיושב קושיית מהרש"א דלפי תירוצן א' פסח או עיור מלמד גם על מום עובר וגם על מומין שבסתר (והוכיח החזו"א כן מהגמ' בדף ל"ט ע"א דכתוב דמומין שבסתר אינם מומין כי כתוב פסח או

יד דף ל"ז ע"ב גד קנה

עיוור והיינו כתיורין א' דתוס' משא"כ לתירין ב' דגמ' מומין שבסתר אינם מומין ילפינן ממום רע, ורק מום עובר ילפינן מפסח או עיוור דאינו מום.]

תור"ה לרבות. הנה בגמ' דילן מרבה רבי יוסי ב"ר יהודה אף סול וסירא ומחט ומקדח ומכתב, כי מהפסוק ולקחת לומדים כל דבר שנלקח ביד. והנה בגמ' קידושין מוסבר דרבי יוסי בר"י דריש בריבוי ומיעוט וריבוי, שזה מרבה כל מילי וממעט חזא שזה סם, והקשו תוס' דאם סם זה מיקרי נלקח ביד, א"כ איך כתוב בגמ' דילן ולקחת לרבות כל דבר הנלקח ביד, הרי לפי הך מ"ד א"א בסם, ואי נימא דסם לא מיקרי נלקח ביד, א"כ למה צריך מיעוט לסם, הרי אין מהיכן לרבות כי ולקחת משמע רק הנלקח ביד.

ותירצו תוס' דבאמת סם זה לא מיקרי נלקח ביד, ובאמת משמעות הפסוק ולקחת מרבה כל דבר אפילו אינו נלקח ביד, ורק ע"י שיש ריבוי ומיעוט וריבוי אמרינן דכוונת התורה לדבר הנלקח ביד ולכן סם אינו בכלל כי אינו נלקח ביד, ומש"כ הכא בגמ' ולקחת לרבות כל דבר הנלקח ביד אין הכוונה שזה נלמד ממשמעות ולקחת, אלא זה יוצא מריבוי ומיעוט וריבוי.

תור"ה כאן לשחוט כאן לפסול. הוקשה לתוס' אם כהן נפסל סימן שזה מום דאורייתא, (ולא מום עובר, כי אם זה מום עובר למה א"א לרצוע את הכהן הרי זה עובר, ונקרא דשב אל משפחתו) וא"כ למה א"א לשחוט אותו בחוץ מצד בעל מום, (רש"י דימה א"ז למומי בכור דאין נשחט במקדש אולם אף במדינה אין נשחט וגם שם צ"ע ההסבר) ותירצו א' דזה שאין נשחט זה גזירה דרבנן היות דאין ניכר יפה, אם ישחטו עליו יבואו לשחוט גם על מומין שבסתר, ב' אינו בגדר מום וזה שכהן נפסל ע"י זהו כי אינו שוה בזרעו של אהרן, ולפי"ז זה שאין נשחט עליו זה מדאורייתא, ג' דהך נקב פחות מכעדרה זה מום עובר ולכן אינו נשחט, [ולפי"ז משמע דנקב באליה זה פחות ממום עובר, כי הגמ' אמרה דאילו יעשו נקב במילת אין עבד כהן נפסל, אח"כ ראיתי שקדמני בחק נתן. וצ"ע למה, ובאמת ברש"י הסביר דשרא לרצועו במילת בגלל שזה מום עובר דהדר בריא ולא למד כהך תירין בתוס' וכמ"ש קודם דרש"י דימה את זה למומין שאין שוחטין במקדש ובמדינה.] ולכא' קשה א"כ למה אין רוצעין כהן עבד עברי הא יוכל לחזור לכהונה כשיתרפא, תירצו דבעינן שיחזור למצבו הקודם ובמצבו הקודם היה ראוי לשרת מיד, ולא היה צריך להמתין.

תוד"ה ברי שינטל מן החי וימות. תוס' כותבים דב"ש דקאמרי כמלא מקדח ס"ל דבכזה חסרון כבר אין החי יכול לחיות. ומה שב"ה אומרים כדי שינטל מן החי וימות, אע"פ דאף לב"ש זה המודד, כתבו תוס' דב"ה אומרים לב"ש א"צ כ"כ הרבה כמו שאתם אומרים כמלא מקדח אלא בשיעור פחות מזה כבר אינו יכול לחיות.

ותוס' הביאו ראייה לדבריהם כי הגמ' בעירובין אומרת דתרי חומרי דסתרי אהדדי כגון שדרה וגולגולת לא עבדינן, כי ב"ש וב"ה נחלקו בשדרה וגולגולת לגבי טומאת אוהל, ואמר רב יהודה אמר שמואל וכן לטריפה, היינו דכ"א בשיעור שכבר אינו מטמא נחשב בכ"ה טריפה, (וב"ש מחמרי דאם חסר כשיעור דב"ה עדיין מטמא באהל, ולגבי טריפה לשיטת ב"ש יש קולא דבכ"ה ג' אינו טריפה עדיין, ואם יחמיר כב"ש לגבי טומאת אהל, ובחסרון כזה יחמיר דהוה טריפה כשיטת ב"ה זה הוה כסיל בחושך הולך) וזה קאי גם על שדרה וגם על גולגולת כפי שאמרה הגמ' שם כגון שדרה וגולגולת, אלמא דבשיעורא דב"ש בגולגולת כבר אינו חי לפי ב"ש.

ותוס' כתבו דאף לפי ר"ת דס"ל דמש"כ בגמ' וכן לטריפה לא קאי לגבי טריפות דבהמה לומר דכשניטל מהגולגולת כ"כ הוי טריפה, כי הגמ' בעירובין מיירי לגבי אדם [ור"ת פירש כן כי הוקשה לו דהגמ' בחולין מנתה טריפות דבהמה, והקשתה הגמ' דיש עוד טריפה כגון חסרון בשדרה, והגמ' לא הקשתה דיש עוד טריפה חסרון בגולגולת, ומכח הך קושיא למד ר"ת דהחסרון בגולגולת שנחלקו בו ב"ש וב"ה מיירי כגון דניקב גם הקרום של המוח, ולכן לא שאלה הגמ' והאיכא חסרון בגולגולת כי אחד מהטריפות שמנו זה ניקב הקרום של המוח, וא"כ א"צ להגיע לחיסרון בגולגולת כי לפני זה כבר הוא טריפה מצד נקיבת הקרום] מ"מ ר"ת מודה דהגמ' בעירובין שכתבה וכן לטריפה קאי גם אגולגולת, אבל מיירי בגולגולת דאדם דכשניטל ממנו כמלא מקדח לפי ב"ש ולפי ב"ה כסלע הוה טריפה, ואע"פ שלפי ר"ת מיירי עם נקיבת הקרום, ושנינו בגמ' חולין (לגבי בהמה) דבנקב לבד הוה טריפה וא"כ מה צריך לחסרון, כתב ר"ת דאדם אית ליה מזלא ובנקיבה לבד אינו טריפה רק עם חסרון.

עכשיו תוס' חוזרים לחלוק על ר"ת, א' דא"צ לחדש דחיסרון דגולגולת מיירי כשיש ג"כ נקב בקרום, כדי לתרץ למה הגמ' בחולין לא שאלה והאיכא חסרון בגולגולת, אלא י"ל דמיירי בלי נקיבת הקרום, אולם סיבת הטריפות בחיסרון בגולגולת כי ע"ז יהיה נקב בקרום שהוה טריפה ע"ז ולכן לא שאלה הגמ'.

בחולין והאיכא חיסרון בגולגולת כי אז סיבת טריפתו זה מצד נקיבת הקרום וזה כבר מנו שם, ולפי"ז גם בבהמה בחיסרון בגולגולת (כ"א לפי שיעורו) הוה טריפה, ב' מה שר"ת חילק בין טריפות דאדם שאינו טריפה בנקיבת הקרום לטריפות דבהמה שהוה טריפה בנקיבת הקרום, הוכיחו תוס' דאינו כן כי הגמ' בחולין דף מ"ג דנה אם נקב במרה הוה טריפה, ומביאים ראיה מאיב שכתוב ישפוך לארץ מררתי ואיב היה קיים, ולפי ר"ת מאי ראיה מאדם לבהמה, אלמא לא שנא. ותוס' אומרים דמכח קושיא ב' ר"ת היה יכול לומר עדיין דניקב קרום מוח אדם אינו טריפה, משא"כ בבהמה הוה טריפה, והיה יכול לומר הסבר אחר (לא בגלל אדם אית ליה מזלא) דמיירי בניקב קרום העליון ולא התחתון, דבאדם הקרום התחתון קשה ומגין עליו ואינו טריפה בכך משא"כ בבהמה הקרום התחתון רך ואין מגין והוה טריפה, ולפי"ז בשאר טריפות ששוין אדם ובהמה כגון ניקב המרה וכדומה הם שוים, וא"ש למה דימתה הגמ' טריפות דאדם לבהמה, אך כאמור ר"ת לא למד דזה הסיבה ששוים אדם מבהמה אלא בגלל מזלא ואז קשה עליו.

דף ל"ח ע"א

תור"ה הרי הוא ככלי חרס נטמא תוכו נטמא גבו. כתבו דהא דנטמא גבו כשנטמו תוכו, היינו שהגבו יטמא אחרים דאל"כ אין נפק"מ במה שנטמא גבו. והקשו על גירסת רבינו שמואל בשבת שמשמע מיניה דלא מטמא אחרים מגבו.

והא דלכא' משמע בסוף פרק א' דחולין כרבינו שמואל, כי כתוב שם דאור כלי חרס טמא וגבו טהור, ולכא' איך יתכן הרי אמרינן הכא נטמא תוכו נטמא גבו, אלא על כרחך הכוונה שם דגבו אין מטמא אחרים. כתבו תוס' דלא זה הכוונה, אלא הכוונה דאין מקבל טומאה מגבו אבל מטמא אחרים מגבו. והביאו תו"כ שכתוב מפורש מרובה מדת לטמא מליטמא, שמטמא אחרים מאחוריו ואינו מיטמא מאחוריו, [וצל"ע למה לא סתרו תוס' מיד את גירסת רבינו שמואל מהך תו"כ שמפורש לא כרבינו שמואל].

ואחרי שכתבו דלא מקבל טומאה מגבו, כתבו דמה שכתוב בפרק המפלת אבן היוצא מן התנור טפח זה נחשב יד, הכוונה דכשנטמא התנור הוא יטמא אחרים ע"י היד, אבל אין הכוונה דיקבל ויכניס טומאה ע"י הך יד, כי לא עדיפא מגבו דאין מכניס טומאה, וא"א לומר דעדיפא ויכניס טומאה לתנור, כי כתוב בתוספתא דאין כלי חרס מקבל טומאה אלא מאוירו ובהיסטו, ועוד כי דרשינן הא יש צמיד

פתיל עליו טהור וממה שסתמו משמע אפילו יש בו יד, כמו שהגמ' דייקה על משהו אחר ממה שסתמו דמיירי אפילו יחדינהו לאשתו נדה, ומה שמשמע בסוגיא דהעור והרוטב דיד של תנור מכניס לו טומאה (ועדיף מגבו) במסקנא לא צריכים לומר כך ולא מכניס טומאה.

דף ל"ח ע"ב

תור"ה וסימניך ברקא. בתחילה תירצו דמה דמהני רפואות זה בממשמשין ובאין אבל כשבאו לא מהני רפואה, וכתבו דכן צריך לתרץ גם קושיא נוספת דבפרק המוציא יין כתוב דם כדי לכחול עין אחת שכן כוחלין ליארוד ובתוספתא שם גרס חורור, אלמא חורור יש לו רפואה והכא המום דחורור אין לו רפואה, (פירשתי עפ"י הגהת צ"ק וח"נ) ע"ז אמרו תוס' דהקושיא הזו אפשר ליישב בדרך אחר (ואין מזה ראייה לתירוץ א' דתוס' דהגמ' בהמוציא יין מיירי בממשמשין ובאין) דהרי הכא יש חורור קבוע ויש אינו קבוע, ושם מיירי באינו קבוע.

אח"כ רצו לתרץ דאף מום קבוע אפשר ע"י רפואות לרפאותו, ומה שכתוב שהוא קבוע הכוונה שאינו עובר בלי רפואות, והוקשה להו ע"ז ממש"כ לקמן במים הקבועין דאם עובר כשמאכילין אותו לח ויבש של גשמים לא הוי קבוע, משמע מזה דהקבוע אינו עובר אף ע"י רפואה, דחו תוס' דלח ויבש של גשמים אינו רפואה ממש אלא בדיקה אבל רפואה גמורה יכולה להעביר אף מים קבועין, ותוס' לא נשארו עם ראייה לתירוץ זה.

תור"ה יצא מחלב עינימו. הנה רש"י פירש דיש כאן ב' דברים, עין, וחלב שבעין, דהיינו הלבן שבעין, אלמא אין הלבן נחשב לעין ממש, אבל הפשטות של הפסוק קורים כך, יצא מחלב - עינימו, היינו דהעין (כולו) יצא וכולט החוצה מרוב שומנו, ולפי"ז אין מקור דהלבן שבעין אינו העין בעצמו.

דף ל"ט ע"א

תור"ה שיהו משולשין. הנה מצאנו ענין שיהו משולשין בד' מקומות, א' הכא, ב' במגילה שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה ובלבד שיהיו משולשין, ג' לגבי שלשת ערי מקלט כתוב בתורה ושלשת שיהו משולשין, ד' לגבי כפרים המשולשים בגמ' עירובין.

והנה תוס' למד דמשולשין דהכא ודמגילה ענין אחד להם, והיינו שיהיה חוט אחד בתחילת המגילה ואחד באמצעו ואחד בסופו, וכן הכא שיראה את החורור בתחילת שמונים ובאמצע שמונים ובסופו, אבל לגבי ערי מקלט מודים תוס' דהכוונה שם אחרת שיהיה המרחק שזה מדרום א"י עד העיר מקלט הראשון שזה חברון, כמו מחברון עד העיר מקלט השני שזה שכם, ומהעיר מקלט השני שזה שכם עד העיר מקלט השלישי שזה קדש יהיה כמו מקדש עד צפון א"י, כי כן מפורש בגמ' מכות דף ט':, אבל רש"י מפרש גמ' דילן וגמ' דמגילה כמו הגמ' לגבי ערי מקלט, דה"נ פירש"י שיהיה מתחילת השמונים שראה שיש חורור עד הבדיקה הראשונה (כ"ו וחצי יום) כמו מהבדיקה הראשונה עד הבדיקה השנייה (כ"ו וחצי יום) ומבדיקה השנייה עד הבדיקה השלישית יהיה אותו מרחק (כ"ז יום, וחצי יום כנראה לא משמעותי כמו שלא מסתכלים על הרגעים) ואינו ממש כמו ערי מקלט דהכא הבדיקה השלישית היא בסוף פ' יום ושם מהעיר מקלט השלישי עד צפון א"י יש אותו מרחק. וכדי שיהיה כמו ערי מקלט היה צריך לפרש בדיקה הראשונה אחרי עשרים יום ובדיקה שניה אחרי ארבעים יום ובדיקה שלישית אחרי שישים יום ואז מהבדיקה השלישית עד סוף פ' יום יש ג"כ עשרים יום שזה אותו מרחק, וצ"ע למה לא פירש"י כן. וכן לגבי מגילה פירש בדרך הזה שיהיה מראש הדף עד מקום הנחת הגיד הראשון אותו מרחק שיש מהגיד הראשון עד הגיד השני, ומהגיד השני עד השלישי אותו מרחק שיש מהגיד השלישי עד סוף העמוד וזה ממש כמו בערי מקלט.

ותוס' הוכיחו מהגמ' ביבמות דהבדיקה ג"פ דחורור היינו בתחילת פ' ובאמצע ובסוף פ', (ולא הבנתי איך מוכח כן. אח"כ ראיתי שברש"ש כתב דלא ידע איך מוכח מהגמ' יבמות דלא כפירש"י, ובאמת רש"י ביבמות פירש כמו תוס' הכא בתחילת פ' ובאמצע פ' ובסוף פ'). והנה לפי תוס' בשלמא מה שפירשו הא דהכא בענין שונה מערי מקלט כי הוכיחו מהגמ' ביבמות שאין הכוונה כערי מקלט, אבל למה לא פירשו הא דמגילה כבערי מקלט צ"ע, ובאמת תוס' במגילה פירשו כמו רש"י (וזה כמו ערי מקלט). וההיא דעירובין הפירוש שונה מכל הנך ג' עיין שם בגמ' דנ"ז: דהגמ' פירשה שם בדרך אחר מכל הנך.

דף ל"ט ע"ב

תוד"ה בולן בגיד. כתבו תוס' פירוש ולא בביצים, והיינו דמה שהתורה כתבה במומין אלו שלא יקריבו לה, אם זה בביצים לפי ראב"י שרא להקריב

דהוה מומין שבסתר, אבל ודאי נאסר לכרות הביצים באופן שמסתרס דנלמד מהפסוק ובארצכם לא תעשו דאפילו להשקות כוס של עיקרין אסור, וכ"ש לסרס בידים.

תוד"ה כמה חוטין הוא נותן ב"ש אומרים ארבעה וב"ה אומרים שלשה. הנה בהך מחלוקת פוסקים כמו ב"ש דצריך ארבעה, וכן הביאו בהמשך מהסיפרי, (וכן מוכח מהגמ' במנחות שתוס' הביא דרב ירמיה מדיפתי רמי תמניא דאינון שיתסרי) ולכן תוס' מסתפקים ומדברים בשיטת ב"ש.

תוס' נסתפקו לפי ב"ש א' האם הד' חוטין שהצריכו, זה כולל ב' ללבן וב' לתכלת, או שצריך ד' חוטין ללבן וד' לתכלת, ב' אם מה שאמרו ד' זה לפני הכפילות, ואם כן כשנאמר ד' ללבן וד' לתכלת כשכופלים יהיה שש עשרה חוטין, או שזה לאחר הכפילות וא"כ יהיה אחר הכפילות שמונה, ונפ"מ מהנך ספיקות כי היום אנו מטילין ד' וכופלין וזה שמונה, ואם לב"ש צריך ד' ללבן וד' לתכלת ואח"כ לכפול ויהיו ט"ז, א"כ אנו ששמים רק שמונה (אחרי הכפילות) נמצא דאנו שמים רק בשביל הלבן. וא"כ אם יפסק אחד מהחוטין יהיה הציצית פסול, ואע"פ שכתוב בגמ' דאם נפסק התכלת כשר כי נשאר הלבן, הכא דהכל בשביל הלבן אם יפסק אחד מהן פסול, אומרים תוס' לגבי ספק הא' דבסיפרי מוכח דלב"ש צריך ד' ללבן וד' לתכלת, כי בסיפרי כתוב לפי ב"ה ג' חוטין ולפי ב"ש ד' חוטין של תכלת וד' חוטין של לבן, ורק נשאר לנו לברר ספק הב' אם ח' חוטין לפני הכפילות או אחר הכפילות, והנה בגמ' בהתכלת מובא דרב ירמיה מדיפתי רמי תמניא דאינון שיתסרי, ומר בריה דרבינא עביד כי דידן (היינו דשם ארבע וכופלים לשמונה) ולכא' לא נחלקו בכוונת הספרי אם מיירי לפני הכפילות או אח"כ ולכו"ע מיירי לפני הכפילות, וא"כ משמע דהח' דב"ש הם לפני הכפילות ומר בריה דרבינא שם ד' וכפל לח' כי שם ציצית רק בשביל הלבן, וא"כ כשיפסק אחד מהציצית יהיה פסול, אבל תוס' צידדו דאולי מר בריה דרבינא מפרש דכוונת הסיפרי ד' ללבן וד' לתכלת היינו אחר שכפלים, ורב ירמיה מדיפתי סבר דכוונת הסיפרי לפני שכפלים, ולפי"ז אנו שעושים ד' וכופלים לח' כמר בריה דרבינא זה גם לתכלת וגם ללבן וא"כ כשיפסק אחד מהם יהיה כשר, ותוס' אומר דאם מר בריה דרבינא מפרש כן בכוונת הספרי יוצא דב"ה וב"ש דיברו על דברים שונים, כי ב"ה שאומרים שלש זה ודאי לפני הכפילות כי אין שלש אחר הכפילות, וב"ש מדברים אחר הכפילות.

תוד"ה וכמה תהא משולשלת. רש"י פירש על מקום החור בכנף כמה יהיה רחוק משפת הבגד, לפי ב"ש ד' אצבעות ולפי ב"ה ג' אצבעות, ותוס' הבינו בכוונת רש"י דהכוונה איפה צריך להיות החור לכתחילה, והקשו ע"ז דמבואר בגמ' מנחות דף מ"ב ע"א דמקום החור לכתחילה הוא כמלא קשר אגודל, ועד ג' אצבעות הוא כשר ולא יותר, ותירץ בספר ראשית ביכורים דאף כוונת רש"י לא היתה לכתחילה, אלא עד כמה יהיה כשר. (ועיין במנחות דף מ"א ע"ב נחלקו אמוראי אי כשר עד ד' אצבעות או עד ג' אצבעות, וכנראה נחלקו אי פסקינן בהך מחלוקת כב"ש או כב"ה)

אח"כ הביאו תוס' פירוש נוסף מרש"י אצלינו, דהכוונה כמה יהיה הגדיל ב"ש אומרים ד' אצבעות ואנו פוסקים כב"ש בזה, והידור מצוה שליש גדיל וב' שליש ענף וא"כ שיעור החוטין י"ב אצבעות, ורש"י במנחות פירש פירוש נוסף דהשאלה כמה תהא משולשלת היינו כמה יהיה הענף וכשב"ש אומרים ד' נמצא דהגדיל ב', והכל ביחד ו' אצבעות ותוס' כתבו דבסיפרי שהביאו (בתוד"ה כמה חוטין) משמע כפירוש הב' ברש"י אצלינו דהשאלה כמה יהיה הגדיל, דכתוב שם שזה ד' אצבעות ולשון הסיפרי מוכח דמש"כ ד' אצבעות קאי אגדיל ולא אענף.

דף מ' ע"ב

תוד"ה אלא אידי ואידי בשחור גרסינן ולא גרסינן בלבן. הנה רש"י גרס אידי ואידי בלבן, ולא קשיא הא דאית בה שיער הא דלית בה שיער. ויש ד' אופנים לפירש"י, א' כשיש בו עצם הוה מום אף בגוף וזה מש"כ בפסוק יבלת, ב' כשאין בו עצם וזה בשחור שבעין הוה מום, וזה מש"כ במשנה את שיבלת בעינו, ג' כשיש בלבן שבעין עם שיער זה מש"כ במשנה דאין נשחט לא במקדש ולא במדינה כי אינו מום כי זה בלבן, אבל זה מגונה לכן אינו נשחט לא במקדש ולא במדינה, ד' מש"כ במשנה דאין מומין בלבן זה בלבן שבעין בלי שיער, ולפי תוס' הד' אופנים, א' כשיש בו עצם זה מום וזה מש"כ בפסוק יבלת, ב' כשזה בשחור שבעין עם שיער הוה מום וזה מש"כ במשנה את שיבלת בעינו, ג' מש"כ דעל יבלת אין נשחט לא במקדש ולא במדינה מיירי בשחור שבעין בלי שיער, ד' בלבן שבעין אפילו אם שיער אינו מום כלל, (כי מש"כ דאין נשחט לא במקדש ולא במדינה מיירי בשחור שבעין בלי שער, ולא העמידוהו בלבן שבעין עם שיער כפי שרש"י העמידה).

דף מ"א ע"א

תוד"ה ה"ג גרב. הקשו קושיא אלימתא דבמומין דכתיבי בפרשת אמור כתוב או גרב או ילפת, והגמ' פירשה דהאי גרב זהו חרס דהיינו יבש מבפנים ומבחוץ, למה לא פירשה הגמ' דהיינו יבש מבפנים ולח מבחוץ כמו שהגמ' מפרשת בהמשך מש"כ בתוכחה יככה ה' בשחין מצרים ובטחורים ובגרב ובחרס ושם גרב היינו יבש מבפנים ולח מבחוץ דא"א לפרש יבש בפנים ובחוץ דא"כ זהו חרס, ותירצו דבהני ב' מקראות הפסוק מוסיף אח"כ יותר מלפני זה, לגבי מומין תחילה כותב המומין יותר גדולים כמו גרב דהיינו חרס ואח"כ מוסיף גם ילפת שזהו חזוית המצרית (פירש"י הכא היינו שחין מצרית) שהיה יבש בפנים ולח מבחוץ (וכן ראיתי ברא"ם שהביא מרש"י בפרשת אמור, ואנכי לא מצאתי שם) דאין הדרך לכתוב קודם המומין קלים דהם מומין ואח"כ לכתוב המומין הגדולים דג"כ הוה מומין, וכן בקללה תחילה מקלל בדבר קל שזהו גרב ואח"כ מוסיף חרס שזה יבש בפנים ובחוץ דאין הדרך לקלל בדבר חמור ואח"כ להוסיף גם דבר קל.

תוד"ה אלא תלתא. הקשו א"כ מה כוונת הפסוק בשחין מצרים, ובמהרש"א תירץ דכוונת הפסוק אח"כ שכתוב גרב וחרס להסביר מהו השחין מצרים שאמר הפסוק לפני כן יככה ה' בשחין מצרים דהיינו גרב וחרס, ובמהרש"א הביא מרא"ם עיי"ש.

דף מ"א ע"ב

תוד"ה ואני קרא. תוס' עמדו ע"ז דלפעמים התורה ממעטת ספיקא כגון מה שאמרה התורה עשירי ודאי ולא ספק, וכגון ספק בהרת קדמה וספק שיער לבן קדם שהפסוק ממעט ליה, ואילו הכא לגבי אנדרוגינוס, ולגבי כוי, ולגבי תחילת הציהוב אמרינן דלא אתא קרא למעוטי ספיקא. ומתרגים תוס' דבספיקות שאין משתנים פעם כך ופעם כך כגון אנדרוגינוס שהוא תמיד או זכר או נקיבה, ואינו פעם זכר ופעם נקיבה, וכן בספק דכוי האם הוא חיה או בהמה זה תמיד אותו דבר, וכן בתחילת הציהוב בעופות זה תמיד אותו דבר אם זה נחשב שהם קטנים הם תמיד קטנים בתחילת הציהוב, ואם זה נחשב שהם גדולים

אז תמיד הם גדולים, והתורה מיעטה הנך תלת, שאנדרוגינוס א"א להביאו עולה, וכוי חלבו אסור (כמו בהמה) ותחילת הציהוב א"א להקריב, בין בתורים שכשרותן כשהם גדולים ובין בני יונה שכשרותן כשהם קטנים, א"א לומר דהתורה מיעטה אותם כי התורה מסתפקת אם אנדרוגינוס הוא זכר או נקיבה, ואם כוי הוא חיה או בהמה, ואם תחילת הציהוב נחשב לגדלות או קטנות, כי אין להתורה ספיקות וברור לה מהו, אלא או שלפי התורה אנדרוגינוס וכוי זה בריה בפני עצמה, וכן תחילת הציהוב זה גיל ממוצע (לא קטנים ולא גדולים) ובכוי יש לומר דרך נוסף דהתורה ס"ל דהוא בהמה ולכן אסור החלב, ובאנדרוגינוס י"ל דרך נוסף דהוא זכר אבל היות דהוא משונה לכן פסול לעולה, (אבל א"א לומר דפסול לעולה כי הוא נקיבה, דא"כ סגי במיעוט דזכר קמא ולא נקיבה, ובכ"ז צ"ע אולי זה נקיבה והתורה כתבה מיעוט נוסף שלא נטעה לומר דהוא זכר, זה תלוי בנידון אם התורה באה לעזור שלא נטעה) אבל תחילת הציהוב א"א לומר דזה קטנות דא"כ יוכשר בבני יונה, וא"א לומר שזה גדלות דא"כ יוכשר בתורים, אלא צ"ל דזה מצב ממוצע בין גדלות לקטנות, משא"כ בספק בהרת קדמה וספק שיער לבן קדם, שם פעם בהרת קדם ופעם שיער לבן קדם, שם אומרת התורה היות דתמיד יהיה לך ספק כי כ"פ זה משהו אחר לכן טהור, וכן בעשירי ספק, ואותו דבר י"ל לגבי טומטום דהתורה יכולה למעטו שפסול בעולה מספק, כי כשאדם בא להקריב טומטום פעם זה זכר ופעם זה נקיבה, וא"כ מה ששאלה הגמ' הכא לגבי עולה דממעטים טומטום או אנדרוגינוס, איצטרך קרא למעוטי ספיקא קושיית הגמ' אינה מטומטום אלא מאנדרוגינוס.

והקשו תוס' דרב ס"ל דאנדרוגינוס הוה ספק, כי אם רואה קרי, ואודם (שהוא כדם) טמא ממה נפשך ואם זה בריה בפני עצמה א"צ להיות טמא, ורב בעצמו ממעט ליה מביאת מקדש, כי התורה מיעטה וכתבה מזכר ועד נקיבה תשלחו לומר דוקא זכר ודאי ונקיבה ודאית, (כנראה הדרשא מזה שהתורה יכולה לא להזכיר זכרים ולא נקיבות אלא להזכיר שילוח טמאים וצ"ע) וקשה דהרי לתורה זה ברור מהו זכר או נקיבה וא"כ למה מיעטתו תורה, ותירצו תוס' דודאי לתורה ברור אם הוא זכר או נקיבה אבל התורה יכולה למעט אותו או כי הוא זכר משונה או כי היא נקיבה משונה, ולכן בביאת מקדש דהתורה הזכירה זכר ונקיבה, ואין "אנו" יודעים מאיפה מיעטתו תורה, או מזכר והוא זכר משונה או מנקיבה והיא נקיבה משונה, לכן לנו זה עדיין ספק, משא"כ במה שמיעטה התורה אנדרוגינוס מהפסוק זכר שכתוב בעולה אין לתורה ספק מהו אלא הוא זכר משונה ולכן גם לנו אין ספק.

ולבא' קשה למה צריכה התורה לכתוב ב' יתורים בביאת מקדש אחרי דאנדרוגינוס מתמעט מאחד מהם, תירצו תוס' דאחד מהם אתא למעט טומטום, ולפי"ז ס"ל לרב כרב חסדא דלא סגי במה שהתורה מיעטה אנדרוגינוס כדי למעט גם טומטום כי טומטום הוא ספק ולכן כתבה התורה יתור מיוחד למעט גם טומטום, ורב חסדא מודה דאם יש מיעוט מיוחד לטומטום אפשר למעט. ועוד כתבו תוס' דאפילו לא יסבור כרב חסדא, אעפ"כ צריך ב' יתורים כי אם התורה תכתוב רק זכר למעט אנדרוגינוס (על צד שהוא זכר) הו"א דנקיבה א"צ לצאת מהמקדש כשטמאה, וכן להיפך על צד שאנדרוגינוס הוא נקיבה והתורה תכתוב רק נקיבה, אפשר לטעות דאין הזכר מוזהר על טומאת מקדש, לכן צריכה התורה לכתוב מזכר עד נקיבה ולא ס"ל לרב דהתורה יכלה ליזהר מהך חשש ולכתוב מזכר עד אדם. ועוד כתבו תוס' דיתכן דרב לא ס"ל כרב חסדא וב' היתורים אתו לטומטום א' כשנקרע ונמצא זכר, מיעטתו תורה מזכר, כי הוא משונה משאר זכר, ואם נקרע ונמצא נקיבה מתמעט מנקיבה כי הוא משונה משאר נקיבה, ואנדרוגינוס נלמד ג"כ מהך יתור, כי אע"פ שהוא ספק והוא זכר או נקיבה וכלפי שמיא גליא מה הוא מ"מ מיעטתו תורה כי הוא משונה והיות דשקולים הם טומטום ואנדרוגינוס אפשר ללמוד שניהם.

ביאור קושיות הגמ' על ר"ח לפי תוס', (יתכן דלפירש"י שונים קצת הקושיות וצ"ע).

הנה ר"ח חידש דאפילו רבנן בתראי דס"ל דאנדרוגינוס הוא בריה, מ"מ טומטום אינו בריה אלא הוא או זכר או נקיבה אלא שהוא מכוסה, ולכן ס"ל דלרבנן בתראי הוא קדוש מספיקא, ואע"פ דגם אם אינו בריה יתכן דס"ל לרבנן בתראי שהוא נקיבה כגון שהוא מטיל מים במקום נקבות כמבואר בדף מ"ב: שיש הסוברים דכה"ג נקיבה הוא ואינו קדוש בבכורה וא"כ מנא ליה לרב חסדא דלרבנן בתראי טומטום קדוש בבכורה אפילו כשמטיל מים במקום נקבות כבר הקשו כן תוס' בדף מ"ב: וכתבו דר"ח היה לו משמעות דהם סוברים דחייב מספק בבכורה אע"פ שמטיל מים במקום נקבות כי חיישינן דנהפך זכרותו לנקבותו.

ובעזה"י אשתדל לבאר לפי תוס' הקושיות שהגמ' הקשתה על ר"ח, קושיא א' דכתיב דטומטום ואנדרוגינוס אינם לא בערך איש ולא בערך אשה, [כי יש ב' מיעוטים א', "הזכר, ב' "אם" נקיבה] והנה בתוס' (ד"ה אלמה תניא) כתבו דהמ"ד דהך ברייתא זה רבי יהודה וס"ל דאנדרוגינוס ספק הוא, ואעפ"כ מיעטתו תורה מצד שהוא משונה, וא"א לדעת אם הוא זכר משונה או נקיבה משונה, דאע"פ

שהתורה מיעטתו יתכן שהוא זכר משונה ומיעטתו תורה אפילו מערך נקיבה, ויתכן שהוא נקיבה משונה ומיעטתו מערך נקיבה, והתורה מיעטתו דאף אינו בערך זכר, (וצ"ע מה"ת נימא שהוא בערך זכר שזה יותר מערך נקיבה) אבל בטומטום א"א לומר שהתורה מיעטתו מצד משונה כי אינו משונה אלא שהוא מכוסה משא"כ אנדרוגינוס שיש לו זכרות ונקבות, וא"א לומר שהתורה מיעטתו מצד ספיקא שפעם זה זכר ופעם זה נקיבה, דא"כ לפחות יהיה בערך נקיבה, וגם א"א לומר כן כי אז יוצא ב' סוגי מיעוטים מפסוק אחד אנדרוגינוס מצד משונה וטומטום מצד ספק, (ואם היה מיעוט מיוחד לטומטום היינו יכולים לומר דספיקא הוא ואעפ"כ מיעטתו תורה אפילו מערך נקיבה אע"פ שאינו משונה אבל הכא אין כאן מיעוט מיוחד דאע"פ שיש ב' מיעוטים, כתבו תוס' בדף מ"א: דתרווייהו צריכי לאנדרוגינוס א' למעט מערך זכר ואחד למעט מערך נקיבה) ומזה שאעפ"כ כתוב בברייתא דפטור מערך זכר ונקיבה סימן כי הוא בריה ואינו לא זכר ולא נקיבה, (ולכא' קשה אחרי שהפסוק אתא למעט אנדרוגינוס א"כ מהיכן נמעט טומטום מצד בריה, ואולי י"ל דשקולים הם "בריה" שקול כמו זכר משונה או נקיבה משונה, כי גם הוא משונה שהוא מין בפני עצמו לא זכר ולא נקיבה, ומסתבר דהתנא יודע מסברא שטומטום בריה הוא, כי מהפסוק לכא' לא רואים שהוא בריה, ואם התורה מיעטה זכר משונה ה"ה דמתמעט בריה, תוס' בדף מ"א: כתבו מושג שקולים הם על דבר שונה קצת מזה עיי"ש).

קושיא ב' דמיעט טומטום ואנדרוגינוס דא"א להביא מהם שלמים (ושם יש מיעוט אחד כמ"ש תוס' בדף מ"א:) ואיך שלא יהיה בין אם התורה מיעטה אנדרוגינוס כי הוא זכר או נקיבה אבל משונה, או שהוא בריה, מ"מ איך ממעטת הברייתא טומטום לפי ר"ח, הא אינו בריה, וגם אינו משונה, ואין ב' מיעוטים אע"כ הוא בריה ומתמעט כמו אנדרוגינוס (או כי גם אנדרוגינוס בריה, או אפילו אם הוא משונה שקולים הם זכר משונה לבריה).

קושיא ג' בעולה יש מיעוט אחד "ה"זכר דממעט טומטום ואנדרוגינוס, והנה המ"ד דהך ברייתא ודאי ס"ל דאנדרוגינוס הוא בריה כמבואר בדף מ"א: (דא"א לומר דס"ל שהוא ספק, כי כשהתורה מיעטתו מתיבת הזכר אלמא הוא זכר או בריה) ואיך ממעט טומטום הרי ספיקא הוא והו"ל ליקדוש מספק אע"כ בריה הוא.

קושיא ד' דת"ק ס"ל דטומטום ואנדרוגינוס מטמאין בגדים אבית הבליעה ואם הוא ספק לא יטמא בגדים ממ"נ, כי בין אם הוא זכר בין אם הוא נקיבה מליקתו

כשירה כי בעוף אין דין דוקא זכר או נקיבה אלמא הוא בריה, וגם משיטת ר"א דס"ל דאין מטמא ג"כ אפשר להוכיח דבריה הוא כי ר"א אומר דכל מקום שכתוב זכר ונקיבה אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס והיינו כי אינו לא זכר ולא נקיבה וא"א לומר מצד זכר משונה כי אין מיעוט למשונה אלמא בריה הוא, ומה שלא מטמא בגדים כי התורה לא מיעטה טומטום ואנדרוגינוס בקרבנות עוף לפי ר"א, והוא כשר לכן לא מטמא בגדים, הך קושיא פירשתי עפ"י רש"י, ומסתדר היטב לפי תוס'.

קושיא ה' דכתוב דטו"א לא קדושים בתמורה היינו אם עשו אותם תמורה, ולא מקדישין היינו אם הם קדושים כגון וולדות קדשים דקדשי אגב אימן, והמירו בהם אין חלה התמורה, ואם הם ספק יחול התמורה ממ"נ (וא"א לומר מצד משונה דאין מיעוט למשונה) אע"כ בריה הם.

תו"ד ה' אי אמרת וכו'. הגמ' אומרת דאי נימא לפי רבי ישמעאל דפשיטא ליה דהוא זכר ומומו עמו, מובן מה שהפסוק ממעט אנדרוגינוס (מזכר דעולה) מכיון שאינו ספק. וקשה לתוס' דגם אי פשיטא ליה דזכר הוא לא א"ש, דהרי פשיטא ליה דמומו עמו וא"כ א"צ פסוק למעט דא"א להקריבו עולה, כי הרי הוא בעל מום, ורש"י תירץ הכא דאיצטריך הפסוק לחדש דשרא בגיזה ועבודה דבבכור שאין פסוק מיוחד אסור בגיזה ועבודה, והקשו תוס' ע"ז דהמקדיש בהמה בעלת מום מדאורייתא שרא בגיזה ועבודה וא"כ א"צ פסוק למעט.

ותוס' הביאו פירושים אחרים מרש"י שצריך הפסוק ללמדינו היא גופא שא"א להקריבו עולה אע"פ שהוא זכר דחרוץ במקום בשר הוה מום לאפוקי מדרשא דאביי ורבא, (בדף מ"א ע"א) [והוקשה לי מה צריך פסוק ע"ז הרי לפי רבי ישמעאל זה מום בבכור ומותר לשחטו, וחשבתי דצ"ל דרבי ישמעאל דס"ל בבכור דמום הוא, למדה מהך מיעוט בעולה, אח"כ ראיתי שכבר קדמני בספר דרכי יושר].

ור"י תירץ (עפ"י שטמ"ק וח"נ) דההלכה היא שאדם שלקח בעל מום ועשהו תמורה, חלה התמורה, ואשמעין הכא דהך מום דאנדרוגינוס גרע ולא חל עליו תמורה, והקשו תוס' ע"ז א"כ למה אמרה הגמ' דא"א לומר דהך מיעוט קאי לפי ת"ק דס"ל ספיקא הוא כי הפסוק לא בא למעט ספיקות, הרי י"ל דבאמת לנו זה ספק. אולם התורה מיעטתו (מהפסוק זכר בעולה) בין אם הוא זכר בין

אם הוא נקיבה דלא חל עליו תמורה כי הוא משונה (ולכן לא מתברר לנו ע"י הפסוק מה הוא כי התורה מיעטתו בין הוא זכר בין הוא נקיבה) ולכא' המהלך הזה צע"ק דאם הוא נקיבה למה צריכה התורה למעטו שלא יחול עליו תמורת עולה הרי עולה הוא זכר (וא"כ ע"כ זכר הוא) כתבו תוס' דכן חל על נקיבה כי מצאנו דהקדיש נקיבה לאשם חל עליה קדושת הגוף ואין נפדה בלי מום (אע"פ שאשם הוא זכר), (כן סוברים רבנן דר"ש בגמ' תמורה) ותוס' הוסיפו וגם עושה תמורה לקדושה דחוויה כמו תמורת הפסח דדחוויה, נראה כוונת תוס' דבאו לומר דאע"פ דלכא' הכא גרע ממפריש נקיבה לאשם דשם זה תחילת הקדש, משא"כ הכא הוא עושה תמורה מהקדש שכבר חל, ע"ז כתבו דהגמ' בתמורה דף כ' אמרה יותר מזה דאפילו הקדיש נקיבה לפסחו ולאשמו שלא חל עליהם קדושה ליקרב למזבח בכ"ז אם יעשה תמורה על הנקיבה הזו שלא היה ראוי ליקרב בכ"ז חלה התמורה ולכן ה"נ חל התמורה על בעל מום ואשמעין הפסוק דעל אנדרוגינוס לא חל התמורה כנ"ל בכוונת דבריהם עפ"י רש"ש, [והקשה רש"ש למה לא הביאו תוס' מהקדיש נקיבה לעולה דחל עליה קדושת הגוף ואין נפדה בלא מום, אע"פ שעולה הוא זכר אפילו לר"ש כמ"ש תוס' בתמורה, ותירץ כי לא מצאנו כן מפורש במשנה, ותוס' כתבו שזה מחלוקת תנאים בדעת ר"ש] [ולכא' קשה דתוס' יכלו לשאול הך קושיא על דברי הגמ' ברבי ישמעאל שאמרה שאם לדידיה זה ספק קשה וכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, ומצאתי שעמד בספר נאם יהודה בהך קושיא, ותירץ דתוס' עדיפא ליה להקשות מת"ק כי הגמ' החליטה דאין הברייטא יכולה להיות כוותיה].

ותירצו תוס' דא"א לומר כן לפי ת"ק, כי אם זה נקיבה למה מיעטתו תורה מפסוק הזכר ע"כ דזכר הוא.

אח"כ הקשו תוס' איך פשטה הגמ' דע"כ הברייטא אתא כרבי ישמעאל וס"ל דהוא ודאי זכר, די"ל דלרבי ישמעאל מספקא ליה, והך ברייתא אתא כתנאי אחריני דסברי זכר הוא, א' רבי יוסי לפי רבי יוחנן דאמר אם אנדרוגינוס נשא ישראלית מאכילה בחזה ושוק דאורייתא, ב' ר"א דס"ל ביבמות דחייבין עליו סקילה כזכר, ג' התנאי המובאים בברייטות בהמשך שממעטים מיתורא דהזכר טומטום ואנדרוגינוס. [וביאר בהגהות וציונים דתוס' כתבו אם לומד מיתורא דה' כי אם היה ממעט ממשמעות זכר נמצא שאין אנדרוגינוס זכר, אבל אם ממעט מיתורא דה' א"כ נמצא דהוא זכר אבל יש מיעוט למעטו מהזכר מכיון שהוא משונה].

[וצ"ע דלכא' דברי תוס' סתרי אהדרי דהכא כתבו דהלומד מיתורא דה' המובא לגבי ערכין ס"ל דהוא זכר ואילו בתוד"ה (אלמה תניא) כתבו דס"ל שזה ספק.] ותירצו תוס' דלפי מש"כ קודם דיש פירושים אחרים מרש"י דהסיבה דממעטינן להו מעולה, דהפסוק מחדש דחרוץ במקום בשר הוה מום יותר ניחא להעמיד כרבי ישמעאל, כי הרי כשנרצה להעמיד כהנך תנאי דס"ל דהוא זכר א"כ למה ממעטים אותו מעולה וצריך להסביר מצד מום ולכן ניחא להעמיד כרבי ישמעאל שמצאנו שאומר מפורש דזה מום, משא"כ הנך תנאי לא אמרו בפירוש דהוא מום.

דף מ"ב ע"א

תוד"ה הזכר הזכרים. (תוס' הזה שייך לדף מ"א:) תוס' מקשים דהגמ' אמרה דבבכור יש יתור מלבד מש"כ הזכר, (דמשמע זכר ולא נקיבה) כי בפסוק אחר כתוב הזכרים, והקשו תוס' דבהך פסוק הזכר הה' מיותר וא"כ בפסוק הראשון כבר יש יתור. ותירצו דשמא יש עוד דרשות בבכור ונלמד מה', וא"כ אינו מיותר לכן צריך להגיע לפסוק הזכרים דמיותר.

אח"כ הקשו תוס' דגם הזכרים לא מיותר, כי בדף ט' ע"א למד אב"י מזה שכתוב זכרים לשון רבים, אולם התורה כתבה מיעוט "הזכרים דרך בבכור בהמה טהורה כשנולדו שנים יחד שניהם קדושים (לפי שיטת ר' יוסי הגלילי) משא"כ בפטר חמור כשילדה שנים אין שניהם קדושים, ותירצו דמה שאמרה הגמ' דזה נלמד מב' פסוקים זה לפי רבנן בתראי, וריה"ג לא ס"ל כרבנן בתראי, [וצ"ע על דברי התוס' דהגמ' בדף ט' ע"א הפריכה את אב"י והוכיחה מבריייתא דגם לפי ריה"ג פטר חמור שילדה שנים ביחד קדושים שניהם וא"כ לא דרשינן הך מיעוט, וא"כ למה צריכים תוס' לידחק דריה"ג לא ס"ל כרבנן בתראי, וה' יאיר עיני].

תוד"ה אבל טומטום. (גם הך תוס' שייך לדף מ"א:) הסבירו תוס' דמה שרב חסדא אמר דלפי רבנן בתראי דס"ל דאנדרוגינוס הוא בריה ואינו קדוש (וזה נלמד מיתור בפסוק כמבואר בגמ' בדף מ"א: ובתוס' הקודם) ס"ל דטומטום אינו בריה, אלא הוא ספק (דלפעמים הוא זכר ולפעמים נקיבה) והוא קדוש בקדושת בכורה מספק דשמא הוא זכר. והסבירו תוס' דמה שלא ילפינן לפי רבנן בתראי אליבא דר"ח מהפסוק דגם טומטום אינו קדוש אע"פ שהוא ספק, אי"ז בגלל שלא איצטריך קרא למעוטי ספק, כי כבר כתבו לעיל דאם הספק הוא כי

לפעמים הוא זכר ולפעמים נקיבה, כן יתכן דהתורה תמעטו, אלא ההסבר כי לא מסתבר לר"ח לומר דהתורה תמעט טומטום אחרי שיתכן שהוא זכר גמור, ומה שרבי יוחנן פליג על רב חסדא וס"ל דלרבנן בתראי גם טומטום לא קדוש אינו בגלל שס"ל דהתורה מיעטה טומטום מצד ספק כי אם הוא זכר הרי הוא זכר גמור ולמה תמעטו התורה, אלא כי ס"ל דאינו זכר דאפילו יקרעוהו וימצאו זכרות אמרינן בריה הוא. [ולא זכיתי להבין דבריהם דלכא' יכלו לומר בפשיטות דא"א למעט מפסוק א' ב' סוגי מיעוטים דאנדרוגינוס ימעט כי בריה הוא וטומטום ימעט מצד ספיקא. שוב ראיתי דלק"מ כי תוס' קשה להו למה לפי רבנן בתראי אליבא דרב חסדא אומרים דהפסוק בא למעט אנדרוגינוס מצד בריה, אולי הפסוק בא למעט רק טומטום מצד ספק.]

אח"כ הקשו למה לא הקשתה הגמ' על ר"ח (דס"ל דטומטום ספיקא הוא) מהמשנה בתמורה דף כ"ד דאם אמר על בהמה מעוברת אם הולד יהיה זכר הוא מקדישו לעולה, ואם הוא נקיבה יהיה שלמים, אם אח"כ נולד טומטום או אנדרוגינוס אין קדושה חלה עליהם, והסבירה הגמ' כי ולדות קדשים בהוויתן קדושים ולכן לא חל השתא הקדושה כשנולד כי עכשיו זה טומטום ולא ס"ל ממעי אימן הם קדושים דא"כ חלה הקדושה משעת היצירה לפני שזה נהיה טומטום. והקשו תוס' למה לא הקשתה הגמ' דלפי ר"ח דספיקא הוא גם כשנולד טומטום יקדש מספק, אפילו שלא ס"ל ולדות קדשים במעי אמן הם קדושים אלא כשנולדו, מ"מ יקדש מצד דיבורו, ואע"פ שיכלו גם שם לתרץ סמי מכאן טומטום, מ"מ היה עדיף לגמ' להקשות ממשנה יותר מלהקשות מברייתא, ותירצו (עפ"י הגהת שטמ"ק) דא"א להקשות משם על ר"ח, כי ר"ח יכול לומר דדעת המקדיש על זכר ודאי או על נקיבה ודאית, ולכן לא חל קדושה אטומטום מצד הקדישו, אבל חל קדושה מצד האם אע"פ שבהווייתן קדושים מ"מ זה או זכר או נקיבה לפי רב חסדא, אבל מ"מ הסוגיא דתמורה דלא כר"ח כי שם העמידה הגמ' את המשנה בבהמת הקדש, ומה שכתוב אם ילדה טו"א אין קדושה חלה עליהן כי לא ס"ל ולדות קדשים במעי אמן קדושים אלא בלידתן וזה דלא כר"ח כי לפי ר"ח היות דהטומטום אין חל עליו מה שהוא הקדיש (כי דעתו לודאי) הוה ליה לחול עליו קדושת אמו, כי הוא זכר או נקיבה, ומה שהגמ' שם לא העמידה בבהמת חולין ואז לא היתה צריכה לומר דס"ל בהווייתן קדושים, כי משמע לגמ' דכמו שלעיל שם מיירי בבהמת הקדש ה"נ הך משנה.

תוד"ה אלמה תניא הזכר ולא טומטום ואנדרוגינוס. כתבו דמתיבתא זכר לא ממעטים אותם אלא מיתורא דה', והך ברייתא דמיירי לגבי ערכין זה

רבי יהודה, והקשו תוס' דלגבי ערכין ר"י צריך פסוק למעט אנדרוגינוס דאינו כזכר ונקיבה, ולגבי קידוש מי חטאת שצריך זכר כי כתוב ונתן, הוא פסול למרות שאין מיעוט שאנדרוגינוס פסול, ולגבי אם צריך למולו יש ריבוי שצריך למולו כזכר, אלמא מסתמא אינו כזכר, ובתחילה תירצו דמסתמא אינו כזכר, ולכן צריך ריבוי במילה, ולכן אין יכול לקדש מי חטאת, ומה שצריך מיעוט בערכין כי בלי מיעוט הו"א דלפחות יהיה בערך אשה, לכן ממעטים אותו מהפסוק אם נקיבה, ואז היינו יכולים לטעות דכוונת הפסוק שיתן ערך זכר לכן צריך מיעוט הזכר, ותוס' דחו האי תירוצא כי מבואר בגמ' יבמות דמה שר"י פוסלו לקידוש מי חטאת מספק דשמא הוא זכר שמא נקיבה, לכן תירצו תוס' דלר"י אנדרוגינוס הוא ספק זכר ספק נקיבה כדמוכח בגמ' יבמות, ולכן פסול לקידוש אף בלי פסוק למעט אנדרוגינוס, וממה שהתורה ריבתה דצריך למולו אין ראיה שהוא זכר, דיתכן דכוונת התורה לחדש דכל זכרות צריך מילה אע"פ שאינו זכר, ולכא' קשה אם הוא ספק הרי לתורה אין ספק, וזה או זכר או נקיבה וא"כ למה פטרתו תורה מערך זכר וגם מערך נקיבה (שזה לכא' מורה דהוא בריה) תירצו תוס' דהתורה מיעטתו מפני שהוא משונה בין אם הוא זכר בין אם הוא נקיבה, (אבל התורה צריכה למעטו, דאל"כ הו"א מספק יהיה בערך זכר, ואם ימעטו רק מהזכר אז נימא דיהיה בערך נקיבה דכוונת התורה שהוא נקיבה, לכן צריך למעטו גם מאם נקיבה ואם ימעטו רק מנקיבה נימא דכוונת הפסוק שיהיה בערך זכר לכן צריך גם מיעוטא דהזכר). [ועיין מש"כ לעיל (בביאורי את קושיות הגמ')] ליישב מה שקשה אחרי שתוס' פירשו דהך ברייתא ס"ל דאנדרוגינוס ספיקא הוא וא"כ גם טומטום הוא ספיקא א"כ איך מביאה הגמ' להוכיח (דלא כר"ח) דרואים שטומטום הוא בריה, הרי כדי להוכיח כן צריך מתחילה להסביר דמוכח דאנדרוגינוס הוא בריה וא"כ גם טומטום הוא בריה כמ"ש רש"י דלא אתי קרא למעט ספיקא עיי"ש דתוס' הסביר בדרך אחר מרש"י. [ואדאיתנין לדברי רש"י אלו, נציין מה שהקשה בראשית ביכורים על רש"י, דתוס' כתבו דאם הספק מצד כי לפעמים זה זכר ולפעמים נקיבה כן שייך למעטו מהפסוק, וא"כ י"ל דטומטום ספיקא הוא לפעמים זכר ולפעמים נקיבה, ותירץ דבשלמא אם טומטום זה ג"כ בריה א"ש דאפשר למעט מפסוק אחד טומטום ואנדרוגינוס דשניהם בריה, משא"כ אם טומטום ספיקא ואנדרוגינוס בריה, איך ממעטים שניהם מפסוק אחד, בפרט שמסתבר יותר להעמיד הפסוק למעט אנדרוגינוס שהוא בריה משא"כ טומטום שאולי הוא זכר ואולי נקיבה אולי אין כוונת הפסוק למעט, והדברים נפלאים.]

תנוד"ה ואתא ר"ש בר' יהודה משום ר"ש למימר טומטום "נמי" בריה הוא. (בגירסת גמ' דילן כתוב טומטום בריה הוא) אקדים הקדמה לתוס' הזה, וגם לתוס' שאחריו, הנה ר"ח דיבר על רבנן בתראי של המשנה דאמרי דאנדרוגינוס לא קדוש כלל, וטעמייהו, כי זה בריה (כמ"ש רש"י במשנה ובגמ', ובתוס' הכא ובעמוד ב') (ובגמ' דמ"א ע"ב מבואר דילפי ליה כי יש יתור בבכור, הזכר - הזכרים) וחידוש ר"ח דמהך מיעוט לא מתמעט טומטום, כי טומטום אינו בריה אלא הוא ספק ולכן קדוש מספיקא, אף לרבנן בתראי, והנה עיקר חידושו של ר"ח דטומטום אינו בריה, אולם אפשר לומר דאם הוא מטיל מים במקום נקבות דהוא נקיבה ולא חיישינן דנהפך זכרותו לנקבותו ולכן לא יקדש בבכור כמו שס"ל לר"ש בר' יהודה בעמוד ב', ועיין בתוס' בעמוד ב' דר"ח אמר דרבנן בתראי דמשנה ס"ל דקדוש מספיקא, כי היה לו משמעות דהם סוברים כן אפילו במטיל מים במקום נקבות כי חיישינן דנהפך זכרותו לנקבותו. וגם תוס' חידשו לעיל (בדף מ"א:): דאף לפי ר"ח אם יהיה עוד מיעוט לטומטום אפשר למעטו, אע"פ שהוא או זכר או נקיבה ורק שהוא מכוסה, ובכל הנך שהגמ' הקשתה על ר"ח אין יתור מיוחד לטומטום ולכן הקשתה הגמ' על ר"ח דיקדש ממ"נ דזה או זכר או נקיבה.

ותוס' הקשו דמלשון הגמ' ואתא ר"ש בן רבי יהודה משום ר"ש למימר טומטום "נמי" בריה הוא, משמע דס"ל דאנדרוגינוס הוא בריה. וגם כשהגמ' שינתה בתירוצ' את טעמו של ר"ש ב"ר יהודה זה רק לגבי טומטום, אבל אנדרוגינוס משמע דזה בריה, והקשו דבפרק הערל משמע דס"ל לר"ש דאנדרוגינוס הוא זכר ודאי, ותירצו דודאי ס"ל לר"ש ב"ר יהודה משום ר"ש דהוא זכר, ואעפ"כ ס"ל דלא קדוש אנדרוגינוס בבכור כי יש יתור הזכר הזכרים (דהיה מספיק שיכתוב רק הזכר או להיפך) והסיבה דממעטת התורה אותו כי הוא זכר משונה, וטומטום ג"כ לא קדוש, ואע"פ דהוא ודאי או זכר או נקיבה (כמ"ש ר"ח) ס"ל לר"ש במטיל מים במקום נקבות נקיבה הוא (דלא חיישינן דנהפך זכרותו לנקבותו) ומתמעט ממש"כ זכר אפילו בלי יתור, ולא הסבירו תוס' א"כ למה נקטה הגמ' לשון דמשמע דס"ל בריה הוא. ויש להסביר דלא איכפת לגמ' לכתוב דס"ל בריה הוא כי הגמ' באה להסביר מה הוא מוסיף על דברי הת"ק (שהם רבנן בתראי) דס"ל אנדרוגינוס בריה הוא ולא טומטום, ור"ש בן יהודה מוסיף דאף טומטום בריה, אחרי שס"ל אליבא דאמת הך דינא מצד סברא אחרת. יש להסביר דתוס' לא רצו להסביר דס"ל דטומטום אין קדוש בבכורה מצד בריה, כי א"כ מתפרש טומטום נמי בריה כפשוטו, דכמו שאנדרוגינוס בריה ה"נ טומטום הוה בריה, משא"כ השתא דטומטום

אינו בריה מתפרש טומטום נמי בריה היינו דכמו דאנדרוגינוס אינו קדוש ה"נ טומטום לא, ונקטו לשון בריה אטו הת"ק שהם רבנן בתראי.

דף מ"ב ע"ב

תוד"ה כי פליגי במטיל מים במקום נקבות. הסבירו דמה שאמר ר"ח דטומטום דברי הכל ספיקא, מיירי במטיל מים במקום נקבות, כי אם מטיל במקום זכרות לכו"ע הוא זכר, ולכא' קשה דר"ח אמר דטומטום דברי הכל ספיקא הוא וקדוש מספיקא, והיינו דחיישין דנהפך זכרותו לנקבותו, וקשה דהרי ר"ש בן יהודה בשם ר"ש ס"ל דהוה נקיבה ודאי ואין קדוש בבכורה, תירצו תוס' דחידוש של ר"ח זה דטומטום אינו בריה, ואפשר לומר דהוא ספק, או דהוא ודאי נקיבה, ור"ח קאמר דרבנן בתראי ס"ל דהוא ספק וקדוש מספיקא, אבל ר"ש ב"ר יהודה בשם ר"ש ס"ל דהוה ודאי נקיבה ולא קדוש בבכורה, והקשו תוס' א"כ מנ"ל לר"ח דס"ל לרבנן בתראי דטומטום ספיקא הוא אולי ס"ל דהוה נקיבה ודאי ולא קדוש בבכורה. [ולכא' קשה איך אפשר לומר כן, א"כ מאי איכא בינייהו לר"ש בר"י בשם ר"ש, ולא מצאתי מי שדיבר בזה, ואולי י"ל דההבדל ביניהם יהיה דר"ש בר"י בשם ר"ש ס"ל אנדרוגינוס זכר ומימעט מצד משונה, ות"ק (דהוא רבנן בתראי) ס"ל אנדרוגינוס בריה הוא והמחלוקת ביניהם יהיה נפ"מ לענינים דעלמא] ותירצו תוס' (כנ"ל בכוונתם) דאם נימא דרבנן בתראי ס"ל דאף טומטום לא קדוש, א"כ זה דחוק דהם אומרים דטומטום ואנדרוגינוס לא קדישי, ובכל אחד יהיה טעם אחר, באנדרוגינוס כי הוא בריה, ובטומטום כי הוא נקיבה, לכן עדיף לומר דהוא דיבר רק על אנדרוגינוס דאין קדוש, אבל בטומטום מודה לת"ק ורבי ישמעאל דקדוש מספק, [ולכא' קשה ע"ז דהרי גם ר"ש בר"י בשם ר"ש מפקיע טומטום ואנדרוגינוס מב' טעמי, אנדרוגינוס מצד זכר משונה, וטומטום מצד שהוא נקיבה, ויש לתרץ דר"ש בר"י בשם ר"ש אמר דטו"א אין קדושים בבכורה, וא"כ ע"כ זה מטעמים שונים, דא"א לומר מצד בריה כי טומטום אינו בריה, וא"א לומר מצד שניהם נקיבה דלא מצאנו אף אחד שיאמר דאנדרוגינוס הוא נקיבה, וא"כ ע"כ הם טעמים חלוקים טומטום מצד נקיבה ואנדרוגינוס מצד זכר משונה, משא"כ רבנן בתראי לא הזכירו טומטום ולכן יתכן דדיברו רק על אנדרוגינוס אבל טומטום יהיה קדוש].

אח"כ הקשו תוס' איך אפ"ל דר"ש בר"י ס"ל דטומטום לא קדוש [במקום שהתורה כתבה זכר כמו שהזכיר ר"ש בר"י בדבריו, דהיינו בעולה ובכור שכתוב

בו זכרן מצד שהוא נקיבה ודאי, דהרי בפרק ט' דבכורות ממעט ר"ש בר"י טומטום ואנדרוגינוס ממעשר דיליף תחת תחת מקדשים, דכמו שבקדשים היינו עולה ובכור לא קדוש טומטום ה"נ במעשר, דלכא' לא דמו כלל דגם נקיבה חייבת במעשר ולכן גם טומטום יתחייב ומה שבעולה ובכור לא מיחייבי כי זה נקיבה ובעולה ובכור נקיבה לא מיחייבי (כן הסביר במים קדושים) ותירצו תוס' דר"ח יאמר סמי מכאן טומטום, ור"ש בר"י מיעט רק אנדרוגינוס מצד משונה.

תנוד"ה לא אמרו וכו'. ס"ל לתוס' דהמשנה וברייטא מיירי במטיל מים במקום נקבות ופליגי בזה התנאים ור"ל ס"ל כר"ש בר"י, ולא כרש"י דלא פליגי כלל בזה עיי"ש.

וחנה יש לעיין לפי תוס', כשהגמ' אומרת רבי יוחנן לא ס"ל דרב חסדא, האם הכוונה דחולק וס"ל דלרבנן בתראי גם טומטום בריה הוא ואין חייב בבכורה, ולפי"ז איכא בינם לר"ש בר"י משמיה דר"ש האם טומטום הוא בריה (וכשנימא דהוא בריה אפילו מטיל מים במקום זכרות הוה בריה כמו שמדויק מרש"י, וכן הוא בחק נתן), או נקיבה כשמטיל מים במקום נקבות וזכר כשמטיל במקום זכרות, או הכוונה דחולק על רב חסדא וס"ל דלרבנן בתראי לא אמרינן במטיל מים במקום נקבות ספיקא הוא וקדוש מספיקא, אלא נקיבה גמורה היא, ואז יהיה ההבדל בין רבנן בתראי לר"ש בר"י אי אנדרוגינוס הוא בריה או זכר משונה, ויותר נראה כדרך הא'. אח"כ ראיתי בתוס' (בדף מ"ב ע"א ד"ה אבל) שכתבו מפורש דרבי יוחנן ס"ל דטומטום בריה הוא. (וגם אח"כ ראיתי בחק נתן שכתב בפשיטות כדרך הא'), שזה עיקר חידושו של ר"ח דל"א דטומטום בריה, ומה גם שתוס' לעיל בדף מ"א: כשהביאו בחד תירוצא דרב לא ס"ל כר"ח דהרי גם רבי יוחנן לא ס"ל כר"ח ולכן א"צ מיעוט נוסף לטומטום וסגי במיעוט שאנדרוגינוס מתמעט למעט גם טומטום, ואי נימא דרבי יוחנן ס"ל דהיא נקיבה גמורה א"כ איך מתמעט טומטום מביאת מקדש במיעוט של אנדרוגינוס הא היא נקיבה גמורה, אע"כ ס"ל לריו"ח דטומטום הוא בריה, ולכן אין רב צריך מיעוט נוסף כי שקולים הם.

וחנה צ"ע טובא דהגמ' אמרה דרבי יוחנן פליג על רב חסדא וס"ל (לפימש"כ בדרך הא') דלרבנן בתראי טומטום הוא בריה, והקשתה הגמ' א"כ למה תמה רבי יוחנן על רבי אילעאי כמאן דלא כחד הא אתי כרבנן בתראי, וקשה דלפי רבנן בתראי הוא בריה בין מטיל מים במקום זכרות ובין במקום נקבות, ורבי אילעאי

הורה מטיל מים במקום נקבות הוה נקיבה משמע במקום זכרות הוא זכר וא"כ אינו כרבנן בתראי לפי רבי יוחנן. ומצאתי שהקשה כן בחק נתן ותירץ דקושיית הגמ' דנימא דרבי אילעאי היה מקל אף במטיל במקום זכרות, והמעשה היה שהטיל במקום נקבות, ולמסקנא דס"ל לרבי אילעאי כריש לקיש שפסק כר"ש בר"י כמו שהסבירו תוס' א"ש לשון רבי אילעאי כפשוטו דרק במטיל מים במקום נקבות אינו קדוש אבל במטיל מים במקום זכרות הוא זכר וקדוש בבכורה.

והנה עוד יש לעיין למה אמרה הגמ' לימא הוא דאמר כרבנן בתראי, הרי אפשר לומר הוא דאמר כר"ש בר"י אף אם רבי יוחנן יסבור כר"ח, ועוד צ"ע אחרי שאמרה הגמ' דלא ס"ל כר"ח, והסבירה הגמ' קושיית רבי יוחנן מאן שביק תרי ועביד כחד, צ"ע, הרי"ז תרי, רבנן בתראי ור"ש בר"י. ואולי יש לתרץ הנך ב' קושיות דהגמ' התייחסה למש"כ במשנה, ור"ש בר"י לא מוזכר רק בברייתא. אח"כ ראיתי דהקדימני בספר שורש ישי והוסיף דהעיקר הוא המשנה.

ועוד צ"ע מהי שאלת הגמ' ורבי אילעאי דעבד כמאן, הרי הוא כשיטת ר"ש בר"י, ואי נימא דלא ניחא לפסוק כמוהו אחרי שהוא מופיע רק בברייתא, א"כ צ"ע מה תירצה הגמ' דס"ל כי הא דאמר ריש לקיש, ותוס' הסביר דריש לקיש ס"ל כר"ש בר"י, איזה תירוצן הוא זה הרי הגמ' לא ניחא לפסוק כמוהו מצד שנמצא בברייתא. ואולי י"ל דהגמ' הביאה דאף ריש לקיש פסק כר"ש בר"י דברייתא וא"כ אף רבי אילעאי פסק כן.

דף מ"ג ע"א

תוד"ה הא איכא יבלת. הקשו דבגמ' מבואר דהמומין שמופיעים רק באחד (כגון באדם או בבהמה) ילפינן מגז"ש דגרוב גרב, דנוהגים בשניהם, והקשו תוס' דלגבי בהמה כתוב בדף מ' דאם אין לו ביצים או שאין לו אלא ביצה אחת הוה מום, ולא כתוב בתורה הך מום בבהמה, וא"כ מנא ידעינן לה, ובשלמא לת"ק (בדף מ"ד:) דס"ל דמש"כ בתורה "באדם" ממרוח אשך זהו שאין לו ביצים או שאין לו אלא ביצה אחת, א"כ מובן דילפינן בהמה מאדם, אלא לרבי ישמעאל ור"ע דפליגי את"ק ופירשו דמרוח אשך זהו מום אחר, א"כ מניין ילפינן דבהמה שאין לו ביצים הוה מום, וא"א לומר דרבי ישמעאל ור"ע פליגי וס"ל דאין לו ביצים אינו מום בבהמה, כי הם בעצמם בדף מ' חשבוהו למום, ואם נרצה לתרץ דיש לימוד דמומין שבגלוי ואין חזרין הם מום, ומזה נלמד

דאין לו ביצים או שאין לו אלא ביצה אחת הוה מום, קשה ע"ז א"כ למה הוצרך התנא ללמוד דאדם שאין לו ביצים זה מום מהפסוק ממרוח אשך וגם רבי ישמעאל ור"ע היו לומדים א"ז ממרוח אשך אלא שאין נראה להם דזה משמעות הפסוק, הרי אפשר ללמוד א"ז כי זה מומין שבגלוי ואין חוזרין, וא"א לתרץ הך קושיא ולומר דלגבי בהמה שיש לה שני כיסין, שם כשאין לו אלא ביצה אחת הוה מום ניכר, כי הגמ' פירשה בדף מ' דהכוונה דיש ביצה אחת בכיס אחד, והכיס השני הוא בלי ביצים וזה מום ניכר, משא"כ באדם שיש לו רק כיס אחד אם היה שם ביצה אחת אינו מינכר ולכן צריך פסוק, א"א לתרץ כן כי הפסוק באדם בא לחדש אפילו כשאין לו ביצים כלל וזה מינכר, [כן פירש הרש"ש את כוונת תוס' וכן נראה בלשון רש"י בדף מ' אבל העיר ע"ז, דברמב"ם ס"ל דאף באדם יש ב' כיסים], ותירצו תו' דשמא י"ל דבאמת זה מום שבגלוי, ומה שיש פסוק באדם ממרוח אשך זהו כמ"ש הגמ' דכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה, וכתבו דלפי"ז יתיישב אפילו אם תמצא מומין אחרים שהם מומין שבגלוי ואין חוזרים והתורה כתבה אותם, כי זה נשנה בשביל דבר שנתחדש בה.

תו"ה גרבי. הקשו דהגמ' אמרה דגרבי שכתבה התורה זה לאפנויי. וקשה בדף מ"א ע"א למד רבא דיתורא דגרבי (דנלמד בק"ו מחרוץ שאינו מאוס, כש"כ גרבי דהוא חרוץ ומאוס דהוה מום) אתא לאשמועינן דרק גרבי שהוא מאוס הוה מום משא"כ סתם חרוץ אינו מום כי אין חריץ מום אלא במקום עצם, וא"כ אינו מיותר ואע"פ שהגרבי השני מיותר, מ"מ יש מחלוקת כשזה פנוי בצד אחד אם אפשר להשיב על הך גז"ש, ולמ"ד דמשיבין א"א ללמוד אדם מבהמה ובהמה מאדם, כמ"ש"כ הגמ' הכא, ועוד כתבו תוס' דמלשון הברייטא נראה דכוונת הברייטא לומר דבב' הפסוקים גרבי מיותר, כי אם היה מספיק שיהיה מיותר רק בפסוק אחד א"כ היתה הברייטא צריכה להביא דבב' הפסוקים כתיב ילפת, ובאחד מהם כתיב ג"כ גרבי, וא"כ גרבי מיותר, ובברייטא הביאו דבשניהם כתוב גרבי רואים דשניהם מיותרים, ותירצו דאע"פ שלומדים מגרבי את הדרשא של רבא עדיין זה נחשב פנוי היות דאינו מלמד על גרבי דכתוב הכא, כי אם על חרוץ דעלמא שאינו מום אלא במקום עצם, והיינו דגרבי שכתבה התורה היינו יודעים לבד דהוה מום ונכתב רק ללמד על חרוץ דעלמא דדוקא גרבי שהוא מאוס הוה מום אע"פ שאינו במקום בשר משא"כ סתם חרוץ שאינו במקום בשר אינו מום, ולכא' צ"ע מה בכך הרי צריך את הפסוק לדרשא דרבא, יישב הרש"ש דהתורה

היתה יכולה לכתוב בפירוש חרוץ עצם, וכשאינן לומדים על מה שכתוב בפסוק בעצמו אלא לעלמא נחשב למיותר.

תוד"ה גבן וחרום. כתבו תוס' דהגמ' דכתבה דהו"א דגיבן וחרום דליתיה בבהמה ליתיה באדם, נקטה כן לפי שיטת ת"ק בעמוד ב' דס"ל דגיבן היינו בגביני עיניים, משא"כ לפי רבי חנינא בן אנטיגנוס שפירש דיש לו ב' גבין וב' שדראות ישנו גם בבהמה, ולכן גם לא אמרה הגמ' דהו"א דמרוח אשך דליתנהו בבהמה ליתנהו באדם, כיון שרק לפי רבי חנינא בן אנטיגנוס ליתנהו בבהמה, כי הוא פירש דזהו כושי, משא"כ לפי ת"ק שם ישנו גם בבהמה, והגמ' נקטה לפי שיטת ת"ק.

תוד"ה למה לי. הקשו אחרי דהגמ' אמרה דא"א ללמוד מומי אדם ומומי קדשים ומומי בכור אחד מהשני, ולכן כתבה התורה גז"ש ממומי אדם למומי קדשים להשוותן, דעדיין קשה דאין גז"ש ממומי בכור למומי קדשים ואדם, וא"כ הרי בבכור יש לימוד בדף ל"ז דמומין שבגלוי ואין חוזרין הם מום, וא"כ איך נלמוד דבאדם וקדשים ג"כ הוה מום, וכן להיפך יש דברים דבאדם וקדשים הוה מום כגון דק ותבלול (כי זה כתוב באדם ונלמד גז"ש לקדשים) מנין שבככור הוה מום, ואע"פ שבככור כתוב כל מום רע כתבו תוס' דדק ותבלול אינו בכלל מום רע כמש"כ רש"י, ותירצו ויש לומר הואיל דגלי גלי, הסביר בחזו"א סי' כ"ו סק"א דאה"נ אם התורה היתה כותבת או בבכור או בקדשים או באדם את המומין לא הוה ילפינן לאחרים כמ"ש הגמ', אבל אחרי שהתורה כתבה גז"ש בין אדם לקדשים ללמוד מה שיש באדם לקדשים וה"ה להיפך, אמרינן דכוונת התורה דאף המומין שבככור ילמד לאדם וקדשים, וכן מה שיש באדם וקדשים ילמד לבכור. (ועדיין צריך ביאור)

דף מ"ג ע"ב

תוד"ה אמר רבא לא שנו וכו' יש גירסא אחרת בספרים לבר גירסת הקונטרס. בשטמ"ק הביא הך גירסא, והיינו דלפי גירסת רש"י יש ג' דרגות א' כשיש לו שיטה של שער מאוזן לאוזן לפניו זה הכי גרוע, ב' כשיש לו שיטה של שיער מלפניו ומלאחריו זה ממוצע, ג' כשיש לו שיטה של שיער מאחוריו זה הכי טוב, ורבא דיבר על מש"כ דאם אין לו שיטה של שיער פסול, אמר

רבא דהכוונה אין לו מאחריו, אבל לפניו יש לו זה פסול כי זה הכי גרוע, אבל אם יש לו לפניו ולאחריו כשר, וכש"כ כשיש לו לאחריו ואין לו לפניו שכשר. ואיכא דמתני אסיפא שכתוב דאם יש לו שיטה של שיער מאוזן לאוזן כשר ע"ז אמר רבא דמירי מאחריו, אבל אם יש לו בין לפניו ובין לאחריו פסול וכש"כ כשיש לו לפניו ולא לאחריו, נמצא מחלוקת בין ב' הדיעות ברבא כשיש לו לפניו ולאחריו.

ולפי הגירסא האחרת ג"כ יש ג' דרגות, א' כשיש לו שיטה של שיער מאחריו ולפניו זה הכי טוב, ב' כשיש לו שיטה של שיער מאחריו ולא מלפניו זה ממוצע, וכשיש לו מלפניו ולא מלאחריו זה הכי גרוע, ורבא דיבר על מש"כ דאין לו שיטה של שיער פסול ע"ז אמר רבא דה"מ דאין לו מאחריו רק מלפניו, אבל אם יש לו מאחריו ולא מלפניו כשר, וכש"כ כשיש לו מלפניו ומאחריו דכשר, ואיכא דמתני אסיפא דאם יש לו שיטה של שיער כשר אמר רבא ה"מ דיש לו מאחריו ומלפניו, אבל כשיש לו מלאחריו ולא מלפניו פסול וכש"כ כשיש לו מלפניו ולא מלאחריו, ולפי"ז נחלקו ב' הלשונות כשיש לו מאחריו ולא מלפניו, אבל כשיש לו מלפניו ולאחריו כשר לפי ב' הדיעות, וקצת דוחק לומר כן דפשטות לשון המשנה כשיש לו שיטה מאוזן לאוזן לא משמע מסביב לכל הראש, ואולי י"ל דהכוונה מאוזן לאוזן, אע"פ שבאמצע הראש הוא קרח. (הנה בשטמ"ק לא פירש לפי הך גירסא את האיכא דמתני ורק אמר שהאיכא דמתני לא פליג אלישנא קמא, וכן לפירש"י, והנה צ"ע דהרי לפירש"י נחלקו לגבי יש לו שיטה מלפניו ומלאחריו, וע"כ כוונתו דלפירש"י לשניהם יש לו שיטה מלפניו ומלאחריו גרע מיש לו שיטה רק לאחריו. ונראה דזה כוונת השטמ"ק לפי הך גירסא דלב' הדיעות ברבא יש לו מלפניו ומלאחריו עדיף מיש לו רק לאחריו, וא"כ לכא' ההכרח כמו שהסברתי.)

תור"ה בבחמה אסור באכילה. הביאו פירש"י דפירש בגלל שזה נפל וכמת דמי ולא מהני ליה שחיטה, והקשו תוס' עליו דמלשונו משמע שיצא ממעי אמו והיות דהוא כנפל לא מהני ליה שחיטה, משא"כ אם הוא במעי אמו ניתר בשחיטת אמו, וקשה דיש מחלוקת בין רב ושמואל במסכת נדה בכה"ג, רב אסר ליה אפילו במעי אמו דהוה כמין אסור, ושמואל התירו במעי אמו (ע"י שחיטת אמו) ואסרו כשיצא לאויר העולם, והכא אצלינו זה שיטת רב דס"ל דאסור אפילו במעי אמו, ומרש"י משמע דבמעי אמו היה מותר, (ודברי רש"י מתאימים לשיטת שמואל).

אח"כ הביאו תוס' פירוש רש"י על קושיית הגמ' בנדה והקשו עליו, (ולכא' אין לזה קשר לנידון הקודם של רש"י) דשם הגמ' מביאה דרב אמר (על בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות) באשה אינה ולד ובבהמה אסור באכילה, ושמואל ס"ל דבאשה הוה ולד ובבהמה שרא באכילה (היינו כשזה במעי אמו) והקשה רב שימי לרב ממשנתינו, ורש"י הסביר דרבי חנינא בן אנטיגנוס אסר להקריבו לגבוה כי זה מום משמע דלהדיוט שרא באכילה, וזה קשה לרב ושמואל דלשניהם כשיצא ממעי אמו לא מהני שישחטוהו, והכא מיירי כשנולד (דהרי אוסרים להקריבו לגבוה) ותוס' הקשה על רש"י דרבי חנינא בן אנטיגנוס לא מיירי במומין בקדשים שלא יקריבום, אלא מיירי להסביר מה זה המום גיבן שכתוב בכהנים וא"כ א"א להסביר כרש"י, אלא קושיית הגמ' שם זה לרב דאמר באשה אינו ולד, אלמא אין יכול לחיות והכא פסלו ר"ח ב"א לעבודה אלמא הוא יכול לחיות, ועוד ראייה מביא תוס' נגד רש"י כי רב שימי הקשה כן לרב, ולפירש"י הו"ל לאקשוויי כן אף לשמואל, ורש"י בנדה יישב הך קושיא דרב שימי היה נכדו של רב ומצוי אצלו לכן הקשה לו, משא"כ אצל שמואל לא היה מצוי.

תוד"ה ושנשרו ממנו ריסי עיניו. משמע שקורא ריס לשערות, שרגילין להיות נושרין מרוב דמעה כי ההוא דרבן גמליאל וכו', היינו דהכא הכוונה לשערות שעל העפעף של העין כי אצלם הרגילות דנושרים (מרוב דמעה) משא"כ העפעף שעל העין אין דרכו לנשור אבל יש מקומות שקורא ריס לעפעף שעל העין.

דף מ"ד ע"א

תוד"ה מחוי. אשתדל לפרט הדינים וכך יובנו דברי התוס', במשנה המופיעה בהך עמוד כתוב דבאדם "עיניו" גדולות כשל עגל או קטנות כשל אווז אסור בעבודה, ומבואר בגמ' (בדף ג' ע"ב) הטעם כי אינו שוה בזרעו של אהרן, ולגבי בהמה מבואר במשנה (בדף מ' ע"ב) עינו אחת גדולה ואחת קטנה הוה מום ומבואר בגמ' שם דגדולה כשל עגל וקטנה כשל אווז, והגמ' בדף ג' ע"ב מדייקת מזה דדוקא עינו אחת גדולה וכו' משא"כ שתיהם גדולות (והיינו כשל עגל דבהכי איירינן) כשרה בבהמה, ואגב אביא מחלוקת בין רש"י לרמב"ם לגבי בהמה אם יהיה עינו אחת רגילה ואחת גדולה כעגל, או אחת רגילה ואחת קטנה כאווז, לשון רש"י בדף ג' ע"ב דאו או קאמר והיינו דאחת גדולה כעגל והשניה

רגילה, או אחת קטנה כאוויז והשניה רגילה הוה מום, אבל מלשון הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ב הלכה ב' דייק רע"א דדוקא אם אחת גדולה כעגל והשניה קטנה כאוויז משא"כ אם השניה רגילה אי"ז מום בבהמה, (ובאדם צ"ע לפי הרמב"ם אם יהיה פסול מצד אינו שוה בזרעו של אהרן, אבל לפירש"י הוה מום) ולפי הרמב"ם מתפרש כפשוטו מש"כ גדולה כעגל וקטנה כאוויז דשתיהם בעינן.

וחנה אחרי שבאדם אפילו שתייהם כעגל פסול לעבודה א"כ למה כתוב במשנה בדף מ"ג: זגדיין ורב הונא פירשה בדף מ"ד ע"א על אחת גדולה כמו רב יהודה ואחת קטנה כשל רב הונא, הרי אפילו שתייהם גדולות פסול, הסבירו תוס' דזה שונה דהכא לא מיירי גדולה כעגל וקטנה כאוויז אלא גדולה ביחס לחבירתה וזה אינו מום אלא פסול רק משום שאינו שוה בזרעו של אהרן, ובבהמה ככה"ג כשר (דרך אם אחת גדולה כעגל ואחת כשל אוויז או פסול) ובכה"ג שאינו גדול כעגל אם שתייהם באותו גדלות, או שתייהם קטנות אך לא קטנות כאוויז, כשר אפילו באדם.

[ונראה ביאור לשון התוס' בסופו דכתבו וז"ל והיינו שינוי דעינו אחת גדולה ואחת קטנה ואע"ג דלא הוי מומא לענין אחולי עבודה עד שתהא גדולה כשל עגל "או" קטנה כשל אוויז מ"מ אי"ז שוה בזרעו של אהרן עכ"ל דתוס' דיברו על הך דהכא דעינו אחת גדולה פחות מעגל, ואחת קטנה אבל יותר גדולה מאוויז, ותוס' קשה לו דלא מצאנו שזה מום, דמה שמצאנו שזה מום מיירי כשעינו אחת כעגל והשניה רגילה או אחת קטנה כאוויז והשניה רגילה (ובתוס' משמע כמש"כ לעיל בשם רש"י דלא כרמב"ם) ע"ז תירצו תוס' דבכ"ז באדם זה חיסרון כי אינו שוה בזרעו של אהרן.]

דף מ"ד ע"ב

תוד"ה ואין שותין מים בפני רבים. דברי התוס' סתומים קצת ובעזה"י אשתדל לפרשם. הנה רש"י פירש הטעם דדרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, ולפי"ז צ"ל דמה דנקטו הכא אין שותין מים, זה לאו דוקא מים אלא ה"ה שאר דברי שתיה וגם אכילה אסורים, ומה דנקטו אין שותין מים הסבירו בהמשך התוס'. ועל פירש"י קשה מהגמ' בפסחים דרב הונא בריה דרב נתן שתי כסי בפני רבים, ואמר שאין בזה איסור ורק כלה הופכת פניה, ואע"פ שיתכן דזה היה כוס של יין, הרי לפירש"י ל"ש בין מים ליין. תירצו תוס' דבשעת סעודה א"צ לחזור פניו

ובפסחים מיירי בשעת סעודה. ונראה הסבר ההבדל בין בשעת סעודה לשלא בשעת סעודה דכשכולם שותים אין כאן צניעות אחד מחבירו אחרי שכולם שותים, משא"כ אם רק הוא שותה יש כאן ענין צניעות כי רק הוא שותה.

אח"כ הביאו דבמס' ד"א זוטא פ"ו כתוב דברבים הופך פניו לצד אחר וישתה "מים" (בגירסתנו לא כתוב מים) להוכיח כשיטת רש"י דאסור לשתות בפני רבים, (דלא כר"ת שהתיר, דבריו מובאים בהמשך וס"ל דאין ראייה מסוגיין דבאו לומר דאפילו מי שזהיר לא לשתות מים בפני רבים, לא יהיה זהיר מהטלת מים בפנים רבים, לזה הביאו תוס' הוכחה ממסכת ד"א דלא מיירי בהטלת מים וכתוב דברבים הופך פניו ושותה) ואח"כ הסבירו תוס' למה כתוב אצלינו ובמסכת ד"א מים, הרי"ז גם במידי דאכילה ומשקאות אחרים, ע"ז תירצו כי מים לא שותים ביחד (נראה כוונתם אפילו באמצע הסעודה). [ובדרך רחוק י"ל שהביאו דברי המסכת ד"א להקשות למה נקטו שם דוקא מים ולא אכילה ושאר שתיה (כי מסוגיין היה אפשר לתרץ דרצו לנקוט דבר והיפוכו אין שותין מים בפני רבים אבל מטילין מים בפני רבים, אבל על המסכת ד"א א"א לתרץ כן כי "שם" לא מיירי ממשותין מים לפני רבים) ותירצו דמים אין רגילות לקבוע ולשתות ביחד וכשהוא צמא הוא שותה וא"כ הוא שותה לבד לכן לא ישתה בפני רבים, משא"כ כששותין יין שותין ביחד ולכן אפשר לשתות בפני רבים ועכשיו יתכן דזה גם ההסבר למה כתוב אצלינו אין שותין מים ולא כתוב מידי אחרנין] ור"ת חולק וס"ל דמותר לשתות מים בפני רבים (כן מבואר בשטמ"ק בשם תוס' חיצוניות) ולפי"ז ל"ק מהגמ' בפסחים, ומש"כ אצלינו אין שותין מים בפני רבים הסביר דהכוונה דאפילו הצנועים שאין שותין מים בפני רבים לא יהיו צנועים בענין הטלת מים בפני רבים, ולפי ר"ת צ"ע איך יישב מש"כ במסכת ד"א, וראיתי שבספר שורש ישי מנסה לתרץ שלא יקשה עליו ממסכת ד"א עיי"ש.

[**המ"א** באו"ח סי' ק"ע סק"ז הביא דברי התוס' דמים לא שותים כלל בפני רבים, (הכוונה אפילו באמצע הסעודה) משא"כ יין שותים בפני רבים באמצע הסעודה, אבל שלא בשעת הסעודה אין שותין בפני רבים אפילו יין ויהפוך פניו, את"ד, והיינו דהבין בתוס' דבשעת הסעודה שיש היתר בפני רבים, זהו כי האחרים גם שותים אתו, וכ"ז ביין אבל מים שאין הדרך לשתות אותו בפני רבים אפילו באמצע הסעודה אסור, ולפי המ"א א"ש מש"כ אין שותין מים בפני רבים דמשמע שיין מותר כי זה באמצע הסעודה ואעפ"כ מים אסור, אבל האליהו רבא חולק על המ"א. ועיי"ש במחצית השקל, ובברכי יוסף שהאריכו להוכיח כשיטת המג"א.]

תו"ד"ה שלא תהא תפילתך עקורה. חלקו על רש"י דפירש דקאי על התפילה שמתפלל על בנים, שמתקבל תפילתו (לפי שלא נתעקר ע"י שנהג כבהמה בהטלת מים) ולפי תוס' קאי על כל מה שיתפלל. ולכא' מה זה קשור בגלל שנוהג כבהמה יתקבלו כל תפילותיו (בשלמא לרש"י זה קשור) ע"ז הביאו החז"ל דאין העולם מתקיים אלא במי שמשים עצמו כבהמה כדכתיב אדם ובהמה תושיע ה'. ולכא' היכן רואים כאן דתפילותיו מתקבלות. ואולי למדו הכוונה דהעולם מתקיים הכוונה שמתקבלים תפילותיו, או הכוונה שאם העולם מתקיים עליו א"כ תפילותיו מתקבלות כי מקיים העולם ודוחק. ובאמת לא מצאתי הך לשון בגמ' חולין דף ה': וצ"ע. ותוס' הביאו ג"כ הגמ' בחולין דף פ"ט שכתוב אין העולם מתקיים אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו, ונראה דלמדו דהכוונה מי שמשים עצמו כמי שאינו היינו שאין מעמיד עצמו כמו בהמה, ובשטמ"ק הוסיף דלפי תוס' אתיא שפיר דגם הדרש הא' לא יהא ביתך עקור מן התלמידים (היינו שיהיה לו תלמידים) זה ג"כ "בזכות" שנוהג כבהמה כמו הדרש הב', משא"כ לפירש"י הדרש הא' זה בזכות שנוהג כבהמה אבל הדרש הב' שלא תהיה תפילתך עקורה לפני המקום זהו בסיבת שלא נתעקר ע"י שלא העמיד עצמו מלהטיל מים.

תו"ד"ה לא ישתין. נראה כוונתם דבבבל כשמשתיין על מקומות קשים אין נספג בקרקע ויורד לפרת והפרת הולך לא"י ונכנס לעין עיטם, משא"כ בשאר מקומות אם ישתין זה כבר הלאה מעין עיטם, היינו דהם כבר אחר עין עיטם וצ"ע.

אח"כ תמהו דשאלו לאחד מא"י ואמר שהפרת הולך מא"י לבבל, וכן מוכח ממה שכתוב מיטרא במערבא סהדא רבא פרת משמע שהולך מא"י לבבל, וכתבו דזה דוחק ליישב דהולך מבבל לא"י (כדמשמע בסוגיין) אולם כשיש הרבה גשם בא"י הפרת חוזר לבבל מחמת ריבוי מימיו.

תו"ד"ה לידי ירקון. כתבו משמע דהדרוקן וירקון תרי מילי נינהו, ומיהו נראה שהם ענין אחד, לכא' לא מובן דבגמ' רואים דזה ב' ענינים דהבדילום, ובתוס' יבמות מבואר יותר דודאי הם ב' סוגים אולם כמו שהירקון היינו שפניו ירוקות כך גם בהדרוקן פניו ירוקות קצת. וזה כוונת תוס' הכא דהם ענין אחד היינו שבשתיים פניו מוריקות אחד יותר ואחד פחות, ובפשטות זהו סימן על החולי שבתוך גופו, שהם חולאים שונים, (וכמ"ש שקורים לפני האדם פנים, כי זה מראה על מה שקורה בפנים).

דף מ"ה ע"ב

תור"ה בשאר דברים. הקשו על מש"כ בזבחים זר ואונן ושיכור ובעלי מום, בקבלה ובהולכה ובזריקה פסול, (היינו דמחלי עבודה) דבכל דוכתא נקט שתויי יין ופרועי ראש ושם לא נקט שתויי יין אלא נקט שיכור, וגם לא נקט פרועי ראש, והביאו תירוצ' של החכם ר' חיים כהן דתנא דהתם ס"ל כרבי יהודה דגם שאר דברים המשכרים מחלי עבודה ולכן נקט שם שיכור דמשמעו בשאר דברים משכרים כמו הכא דנקט שיכור והכוונה בשאר דברים המשכרים. [ואע"פ דהכא סתם דלא כרבי יהודה ושם זה רבי יהודה לק"מ כי שם זה ברייתא והכא משנה] [וברש"ש הקשה דאכתי יקשה למה לא נקט פרועי ראש בהדי שיכור עיי"ש מה שתירץ, ולולי דמיסתפינא הוה אמינא דקושיית תוס' דלינקוט פרועי ראש בהדי שתויי יין דבכל מקום שמוזכר שתויי יין מוזכר פרועי ראש, אבל אחרי ששם כתוב שיכור, כבר ל"ק דיכתבו ביחד עמו פרועי ראש דאין דרך התנא כן.]

תור"ה הניחא למ"ד צריך לפרט. כתבו דבהך מחלוקת אי צריך לפרט הנדר נחלקו (בגמ' גיטין דף ל"ה:) רב פפא ור"נ, ואע"פ שההלכה כר"נ בדיני, הכא אין ההלכה כמותו כי רב פפא בתראה הוא וס"ל דצריך לפרט, ואפילו אם נגרוס שם רב ששת במקום ר"פ, (ורב ששת אינו בתראה) מ"מ לא אמרינן דההלכה כר"נ, אע"פ דהלכתא כוותיה בדיני, כי שם יש ב' ענינים שדברו עליהם, אחד לענין להדיר אשה הבאה לגבות כתובתה, שזה לגבי ענין ממונות, ושם לא נחלקו ר"נ ורב ששת רק לגבי אדם הנודר נדר ובא להתירו, דר"נ ס"ל א"צ לפרט הנדר דאי אמרת צריך לפרט חיישינן שמא כשיבוא להפר אצל חכם לא יאמר הכל ואז לא יחול ההפרה, כי החכם מפר רק מה ששמע, ואם הוא דיבר על ענין להדיר אשה בכתובתה והאשה נתחכמה ללכת להפר את נדרה א"כ טוב שלא הותר נדרה, ור"נ היה צריך לומר א"צ לפרט הנדר כי לא חיישינן דתלך אצל חכם ויתיר לה, כי מדרינן לה על דעת רבים. אלא מוכח דהוא דיבר על סתם נדר ואמר שאם נחייבו לפרט יצא מכשול דשמא לא תפרט והחכם יתיר רק מה ששמע והיא תחשוב שכל הנדר הותר, נמצא דמחלוקתם זה לא לגבי ממונות אלא לגבי איסור, ובכה"ג לא נאמר הכלל דהלכתא כר"נ בדיני.

תור"ה הניחא למ"ד נדר שהודר ברבים. רש"י פירש דהמ"ד שנחלקו אם נדר שהודר ברבים יש לו הפרה זה מחלוקת רבנן ורבי יהודה בגיטין דף מ"ו

(ותוס' מסכים עם רש"י שבאמת נחלקו בזה כפי שמוכח כן מהסוגיא בגיטין ותוס' רק מקשים היכן רואים כן בשיטת חכמים) דהנה שם ס"ל לרבי יהודה דהמוציא את אשתו בגלל נדר, ואח"כ רוצה להחזירה, אם זה נדר שנדרה ברבים לא יחזיר כי זה פריצות בנדרים שנדרה נדר כזה שאין לו הפרה לכן החמירו חז"ל שלא יחזירה כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בנדרים, אבל אם זה לא הודר ברבים אין כאן פריצותא ויכול להחזירה, אבל רבנן פליגי על רבי יהודה וס"ל בלא הודר ברבים, לא יחזיר כי רבנן לא חיישי לפריצות אלא חיישי לקלקולא, שהבעל יטעון אם הייתי יודע שאפשר להתיר הנדר לא הייתי מגרשה ונמצא בניה ממזרים, ולכן אם זה לא הודר ברבים לא יחזירה, והנה רבנן סתמו דבריהם ואמרו משום נדר לא יחזיר ורש"י הבין דלפי רבנן אין חילוק בנדרים ולא יחזיר אפילו בנדר שהודר ברבים דגם שם יוכל לקלקלה אלמא ס"ל דהודר ברבים יש לו הפרה, (וכן מוכח מהגמ' שם דרבי יהודה הוכיח דהודר ברבים אין לו התרה, כי למה לא התיר יהושע את נדרו לגבעונים, אלמא כי היות דזה הודר ברבים אין לו הפרה, ואומרת הגמ' דרבנן יענו ע"ז אל תביא ראייה מזה שלא התיר נדרו דהודר ברבים אין לו התרה כי שם גם בלי התרה היה מותר כי רימוהו וזה בטעות, אלא בגלל חילול השם לא הפר נדרו, רואים מזה דרבנן ס"ל דהודר ברבים יש לו הפרה) ותוס' הוקשה להו אולי רבנן מודו לרבי יהודה דהודר ברבים אין לו הפרה וס"ל (הפוך מרבי יהודה) לגבי להחזיר אשה שנדרה ברבים יחזיר והיינו כי אין לו התרה ולא יכול לקלקלה, ולא הודר ברבים לא יחזיר כי יכול לקלקלה כי יש לו התרה, ואם תרצה לומר דרש"י הוכיח כן מזה שרבנן לא חילקו בנדרים ואמרו לא יחזיר אלמא ס"ל גם הודר ברבים לא יחזיר (והיינו כי יש לו התרה ויש חשש קלקול) קשה ע"ז כי רבנן גם לא חילקו לומר דנדר שהודר ע"ד רבים יחזיר והרי שם אין התרה ואין חשש קלקול וודאי דשם לפי רבנן יכול להחזיר אלמא אין מסתימת דבריהם ראייה, תירצו תוס' דבאמת רש"י צודק ומוכח כן מסתימת חכמים, וזה שלא חילקו בנדר שהודר ע"ד רבים כי רבי יהודה לא דיבר בזה ולכן אינם צריכים להתייחס לנידון חדש משא"כ נידון הודר ברבים שרבי יהודה דיבר עליו, אם הם חולקים ע"ז הם צריכים לפרש, ועוד כתבו תוס' דרבנן לא רצו לומר דעל דעת רבים יחזירה, כי בעל דעת רבים יש נדרים שיוכל להפר ולקלקלה ובהם לא יחזיר כגון לדבר מצוה או כשישאלו את הרבים, ולכן היות שזה לא מילתא דפסיקא לכן לא כתבו דעל דעת רבים יחזיר, אבל בהודר ברבים אי ס"ל כרבי יהודה דאין לו היתר אין שום אופן שיועיל בו התרה לא לדבר מצוה (וראייה ע"ז כי יש מצוה להרוג הגבעונים ואי לדבר מצוה יש היתר הו"ל להפר) ולא לדבר הרשות

ולכן היו צריכים לומר דיחזיר, ומזה שלא אמרו אלמא דס"ל דיש לו התרה ולכן לא יחזיר כי יוכל לקלקלה.

תוד"ה דמדרינן ליה על דעת רבים. בהמשך כתבו תוס' דרב הונא דס"ל בהודר ברבים דבעלה מפר לה א"כ יסבור אף בהודר ע"ד רבים בעלה מיפר לה, והנה רואים שיטת תוס' דאילו ס"ל בהודר ברבים דאין בעלה מיפר אז אף בהודר ע"ד רבים לא יוכל בעלה להפר, וברשב"א בגיטין מביא ב' דיעות בזה, דיש הסוברים דבעלה מפר לה בע"ד רבים אף אם אינו מיפר לה בהודר ברבים, והסברא פשוטה דהם ב' סוגי חומרות ע"ד רבים חמיר ואי אפשר להפר כי נעשה על דעתם ולכן לא מועיל חרטה, והודר ברבים זה חמיר כי נעשה בנוכחות רבים, ולכן יתכן דהבעל מיפר בהודר ע"ד רבים מכיון דאשה נודרת על דעת בעלה והוא אין רוצה בכך, משא"כ בהודר ברבים דזה נדר חזק מצד רבים אין הבעל מפר, אבל סברת תוס' דכמו שהודר ברבים זה חזק מצד שנעשה ברבים ה"נ כשנעשה ע"ד רבים הרי"ז כמו שנעשה בנוכחותם וזה יותר חזק כי יש תוספת שנעשה ע"ד הרבים, ולא מועיל הפרה.

דף מ"ו ע"א

תוד"ה אמר אמימר. תוס' מוכיחים דס"ל לאמימר דההלכה דהודר ברבים יש לו הפרה, וכן יש לפסוק, לא מיבעי לפי הגירסאות שגורסים אמר אמימר הילכתא נדר שהודר ברבים יש לו הפרה ועל דעת רבים אין לו הפרה, א"כ אמימר פסק בהדיא דיש לו הפרה, אלא אפילו לפי הגירסאות אמר אמימר הילכתא אפילו למ"ד הודר ברבים יש לו הפרה, ע"ד רבים אין לו הפרה, אע"פ שלכא' לא מוכח איך פסק בהודר ברבים, טוען תוס' דגם להך גירסא מוכח דס"ל לאמימר דהודר ברבים יש לו הפרה, דאי ס"ל אין לו הפרה א"כ למה הוצרך לומר הילכתא וכו', על דעת רבים אין לו הפרה, הרי לדידיה בהודר ברבים כבר אין לו הפרה וכש"כ בעל דעת רבים וא"כ לא מתאים שבא לומר הלכה בעל דעת רבים אין לו הפרה, אם אפילו בהודר ברבים אין הפרה, ואם בא לומר דאפילו לשיטות דס"ל הודר ברבים יש הפרה, בכ"ז בע"ד רבים ס"ל דאין הפרה, א"כ לא היה צריך לומר א"ז בלשון הילכתא אלא אמר אמימר אפילו למ"ד הודר ברבים יש הפרה, בהודר ע"ד רבים אין לו הפרה, ותוס' כתבו ואע"פ דהגמ' אמרה בפרק השולח לפי ר"נ דנדר שהודר ברבים אין לו הפרה והגמ' אמרה את זה על מידי דממונא והלכתא

כר"נ בדיני תירצו תוס' דיתכן דכשהגמ' אח"כ הקשתה הניחא למ"ד נדר שהודר ברבים אין לו הפרה אבל למ"ד יש לו הפרה מאי איכא למימר והגמ' העמידה את זה בעל דעת רבים קאי ג"כ על ר"נ, ביאור דבריהם דהגמ' שם בתחילה דיברה על המשנה בהשולח שכתוב שם שלפני שאלמנה נפרעת כתובתה היא צריכה לנדור שאם קיבלה כבר לפני זה את כתובתה היא תיאסר בדבר שהיתומים ירצו שהיא תנדור (כלומר שהם יודעים שהיא חייבת את זה) ור"נ אמר שאפילו אם נישאה כבר ג"כ יתנו לה ע"י שתנדור, ושאלה הגמ' אולי בעלה יפר לה נדרה ותירצה הגמ' דמדירים אותה ברבים, ואח"כ הביאה שם הגמ' את המשנה בבכורות שכתוב שם הנושא נשים בעבירה מדירים אותו בהנאה מנשים אלו ויורד ועובד בבית המקדש, ושאלה הגמ' אולי ילך לחכם ויפר לו והניחא למ"ד צריך לפרט את הנדר אין חשש, אבל למ"ד אין צריך לפרט את הנדר קשה ותירצה הגמ' דמדירים אותו ברבים והקשתה הגמ' הניחא למ"ד נדר שהודר ברבים אין לו הפרה אבל למ"ד יש לו הפרה מאי איכא למימר, ותירצה הגמ' דמדירים ע"ד רבים, את"ד הגמ' שם. וזה כוונת תוס' דר"נ בעצמו לא אמר דמדרינן ברבים, אלא הגמ' אמרה דר"נ יתרץ כן, אבל עכשיו שאלה הגמ' על ב' המשניות א' מה שר' נחמן העמיד המשנה דאלמנה אפילו נישאת וב' על המשנה בבכורות הנושא נשים בעבירה הניחא למ"ד הודר ברבים אין לו הפרה אבל למ"ד יש לו הפרה מאי איכא למימר ותירצה דמדרינן ע"ד רבים והיינו דיתכן דגם ר"נ ס"ל בהודר ברבים יש לו הפרה.

תוד"ה אבל לדבר מצוה. כתבו דאם אמר ע"ד יחיד אפילו נקב בשמו של היחיד אין כאן חומר של ע"ד רבים, ולכא' לא מוכן מ"ש, סוף סוף א"א להתירו אחר שתלה הנדר בדעתו, ומצאתי בתוס' בגיטין דף מו: שהקשו כן ותירצו דאינו מבטל דעתו משום אדם יחיד אלא משום רבים, פירוש דבריהם דביחיד באמת אין תולה הנדר בדעתו אע"פ שאמר כן.

תוד"ה המפלת סנדל. תירצו דהגמ' בנדה הבינה דע"כ לא מדובר במשנה לגבי הולד שעם הסנדל כי דרכו לצאת ראשון וכאן במשנה מדובר לגבי ולד הבא אחרי הסנדל, אע"כ הכוונה של המשנה לבא אחריו היינו לולד שבא בעיבור חדש אח"כ, וע"ז הקשתה הגמ' למאי הלכתא אתה אומר שהולד שנולד בעיבור חדש הוא בכור לנחלה ולא לכהן בגלל שיצא סנדל לפניו, גם בלי שיצא סנדל לפניו לא יהיה הולד שנולד בעיבור החדש בכור לכהן אחרי שהיה ולד טוב

בעיבור הראשון (כן הסביר בספר תוספות המבואר) וקצת צ"ע, אחרי שבעיבור הא' קודם יצא הולד מעליא הוא בכור גמור, ומה שנולד אח"כ בעיבור החדש אינו כלום, והגמ' היתה צריכה לשאול דאינו נכון דהולד שבא בעיבור החדש יהיה ולד לנחלה אחרי שהיה ולד מעליא בעיבור הראשון, ותירצה הגמ' דהכוונה לבא אחרי, היינו דלפעמים הולד שבא עם הסנדל נולד אחרי וזה אמרה המשנה דהוא בכור לנחלה ולא לכהן.

תנוד"ה נתגיירה מעוברת. הביאו דרש"י פירש דאינו בכור לנחלה כי רחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי ולכן לא מיחשב בנה ולא בר נחלה הוא. ותוס' כתבו דבלאו הכי אין נוחל אביו בגלל שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. [וצ"ע מאי אולמיה דטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואולי הך טעם יותר פשוט דזה ברייתא (ביבמות דף מח:): משא"כ הטעם דרחמנא אפקריה לזרעיה זה חידוש של רבא ביבמות דף צ"ח ע"א]. (ועיין בראשית ביכורים שיישב דרש"י ס"ל דבהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה לא שייך לומר כקטן שנולד דמי עיי"ש בטעמו. ועיין רש"י יבמות צ"ח ע"א ד"ה הא דאמור רבנן.)

ואחרי שתוס' כתבו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הוסיפו ואינו חשוב אביו ואע"ג דבעודו גוי חשוב אביו (ובקיצור תוס' שאנץ הוסיף הכא (שתי מילים), "ועוד כי") גבי נחלה לא אמרין רחמנא אפקריה לענין זה לזרעיה דהא גוי יורש אביו דבר תורה. ולפי התוס' שאנץ תוס' השיגו על פירש"י בתרתי א' דבלא"ה אינו יורש כי הוה כקטן שנולד, ולפי"ז תוס' מסכימים דגם שייך הטעם דרחמנא אפקריה לגבי שאינו יורש, ב' ואח"כ הוסיפו דרחמנא אפקריה לא נאמר לגבי ירושה, והא ראייה דהרי גוי יורש אביו דבר תורה אלמא לא אפקריה לענין ירושה ולפי הך קושיא אינם מסכימים עם פירש"י.

אח"כ הביאו תוס' את הגמ' ביבמות דף צ"ח שמשתמשת עם הטעם דרחמנא אפקריה לזרעיה, ותוס' מקשה ע"ז למה אין משתמשים בטעם דכקטן שנולד דמי. (ורש"י שם ביבמות גרס גירסא אחרת ולפירש"י א"א להשתמש שם בסברא של קטן שנולד דמי, וזה דוגמא של מקום שלא מספיק בסברא דכקטן שנולד דמי)

תנוד"ה ואידי. נראה כוונתם דהגמ' אמרה לפי שמואל שמה שכתוב ברישא דמשנה ראשו הכוונה לרובו. והקשתה הגמ' א"כ למה לא כתוב רובו, ותירצה הגמ' דכתוב כן אטו הסיפא ובסיפא אתא לדיוקא דוקא כשיצא מת הא

אם יצא ראשו חי (בבן ט') אז הבא אחריו אינו בכור אף לנחלה, והקשה תוס' דהגמ' היתה יכולה לומר דנקטו ראשו משום הרישא בעצמה לדייק ביצא ראשו חי דדוקא כשזה נפל אז הבא אחריו הוי בכור לנחלה ולא לכהן, משא"כ אם יצא ראשו חי אז הבא אחריו אינו בכור אפילו לנחלה. ותירצו דמהסיפא מדויק יותר בפשיטות לכן נקטו אטו הסיפא. ונראה ההסבר למה מרישא אין מדויק כ"כ דברי שא מייירי בנפלים לכן לא מדויק כ"כ הא בר קיימא חי אז הבא אחריו אינו בכור אפילו לנחלה, משא"כ בסיפא דמייירי בבר קיימא כי מייירי בבן ט', רק שמייירי ביצא ראשו מת, אז יותר קל לדייק הא יצא ראשו חי הבא אחריו אינו בכור אפילו לנחלה, כי הדיוק הוא מאותו מקרה, היינו מבן ט' שנולד ראשו מת מדייקנן הא בן ט' שנולד ראשו חי, משא"כ מהרישא אם נדייק אנו נדבר על מקרה אחר היינו דנדייק מנפלים הא נולד בן ט', זה לא עדיף כ"כ לדייק, ועדיין צ"ע ועיין במים קדושים מה שהסביר למה מהסיפא מדויק יותר בפשיטות.

דף מ"ו ע"ב

תנוד"ה תיובתא דשמואל. הביאו מש"כ בחולין שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, והגמ' בחולין דייקה מזה דביציאת הראש הויא לידה מדאסרינן להו ביציאת מקצת דשמא הראש ישנו באותו מקצת, הסבר הדבר דכשיצא מקצת השליא, אם ישחטו הבהמה אח"כ אסור לאכול השליא שבפנים ואינו נותר משום שחיטת האם (כמו בן פקועה) משום "כל בבהמה תאכלו" כי חיישינן שמא הראש ישנו בהך מקצת וא"כ הרי הוא כילוד, רואים מזה דביציאת הראש נחשב ללידה אע"פ שאינו חי, דאל"כ לא הוה אסרינן לאכול השליא שבפנים ע"י השחיטה וקשה על שמואל, ותירצו דשמואל דיבר רק באדם אבל ודאי בבהמה ביציאת הראש הוה לידה אע"פ שאינו חי.

ואח"כ הקשו איך דייקה מזה הגמ' בחולין דביציאת הראש הוה לידה, שמא אינו לידה, ומה שאסור לאכול ביציאת מקצת שליא זהו כי גזרינן אטו אם יצא רוב שליא שאז הוה כילוד, ויאכל מה שבפנים, כמו שאמרה הגמ' בב"ק סברא כזו, (הגמ' שם אמרה בתחילה דמהך משנה דשליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה רואים שאין מקצת שליא בלא ולד, ולכן אסרינן שמא יצא ראשו בהך מקצת, ודחתה הגמ' דמהך משנה אין ראייה דיתכן דיש מקצת שליא בלא ולד ומה דאסרינן ביציאת מקצת זה אטו יצאה רובה) ודחו תוס' דאם ביציאת הראש אינו כילוד א"כ א"א לגזור יצא מקצת שליא אטו רובו אחרי שבמקצת בעצמו לא

יכול להיות חשש איסור, דאפילו אם הראש שם אינו כילוד, וכל מה ששייך לגזור אטו רובו זה במקום ששייך חשש איסור ביצא מקצתו היינו שיתכן שהראש יצא שם הוה כילוד ואז אסור. [ולכא' לא מובן מש"כ תוס', דהרי הגזירה אטו רובו, וא"כ מה צריך שבמקצת עצמו יכול להיות איסור, ועוד אם שייך איסור במקצת בעצמו א"כ למה צריך לאסור אטו רובו, ובתוס' בב"ק מבואר יותר דכשהגמ' רצתה לומר דמהך משנה אין ראייה ויתכן לומר דיש מקצת שליא בלא ולד והיה צריך להיות מותר (אילולי הגזירה אטו יצא רובו) אע"פ שאולי יצא הראש באותו מיעוט ואז הוה לידה, מ"מ שרא כי זה ספק ספיקא, ספק לא יצא ולד בכלל בשליא, ואפילו אם יצא, אולי הראש לא יצא שם, וחז"ל גזרו אטו רובו (שזה בעצמו לכא' מילתא דתמיה איך נגזור מיעוט אטו רוב דהם שונים לגמרי) היינו דאמרו אם נתיר לו מה שבפנים ביצא מקצת שליא, והוא הרי יודע שיכול להיות שהראש נמצא במקצת השליא והוה לידה, ויסבור דמה דשרא מה שבפנים כי אפי' אם הוה לידה בכ"ז שרא מה שבפנים ולכן יתיר ג"כ מה שבפנים כשיצא רובו (ואליבא דאמת זה ודאי אסור ומה דשרא ביצא מקצת זה מצד ספק ספיקא, וביצא רובו אסור דאין ס"ס) ועכשיו מובן מש"כ תוס' דאילו ביצא הראש לא מיחשב כילוד א"כ אין שייך לגזור מיעוט אטו רוב, כי במיעוט אין מצב של איסור אפילו יצא בו הראש.]

תוד"ה מאי טעמא יכיר כתיב. הקשו דהגמ' בב"ב מביאה מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן כשהיו מוחזקין באחד מבניו שהוא בכור והאב טוען שבן אחר הוא הבכור, לרבי יהודה נאמן ולומד א"ז מהפסוק כי את הבכור בן השנואה "יכיר" אלמא נאמן, שואלת הגמ' לרבנן דס"ל שאינו נאמן "בכה"ג" להפסיד הבכור שהוא מוחזק למה צריך את הפסוק יכיר, תירצה הגמ' כשלא היו מוחזקין באף אחד שהוא בכור שאז הוא נאמן, והקשתה הגמ' פשיטא דנאמן כי יכול לתת מתנה למי שירצה, ותירצה הגמ' דמיירי בנכסים שנפלו לו לאחר זמן, שעכשיו אין בידו לתת אותם, והקשתה הגמ' לפי ר"מ דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם א"כ יכול להקנות אף הנכסים שבאו אח"כ, וא"כ למה לי קרא דיכיר, ותירצה הגמ' דזה בא לרבות אף בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס דאין בידו להקנותם אף לפי ר"מ ולזה אומר הפסוק יכיר דנאמן לומר זה בני בכור, והקשו תוס' למה הגמ' לא מתרצת לפי רבנן ולפי ר"מ דהפסוק בא לומר דענין נחלה תלוי בפנים שכשיצא הפנים הוא הבכור, וגם לרבי יוחנן דס"ל דגם לענין נחלה תלוי בפדחת מ"מ הוא לומד א"ז מיכיר וס"ל דגם בפדחת הוה הכירה, ותירצו

יד דף מ"ז ע"ב גד קפט

תוס' דהגמ' הבינה דלשון יכיר משמע נמי דהאב הוא יכיר לומר עליו שהוא בכור היינו דיש כח לאב, ולכן לא תירצה כן.

תוד"ה מאי קראה הכרת פניהם. הביאו פירש"י דזה ראייה דצריך פרצוף פנים כי כתוב הכרת פניהם זה ענתה במ היינו דע"י פניהם אפשר להעיד אלמא צריך לראות פרצוף פנים, והקשו תוס' ע"ז (כן הגיהו בהגהות וציונים, וכן הוא בקיצור תוס' שאנץ וכן הוא בתוס' יבמות דף ק"כ) דלפירש"י למה הגמ' הביאה כן רק על הך ברייתא, ולא על מה שהביאו לפני זה מהמשנה ביבמות אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, וכן ביבמות שם הביאו הך פסוק רק על הך ברייתא ולא על המשנה, לכן חולקים תוס' על רש"י ופירשו דזה בא להביא ראייה לברייתא שכתוב דצריך לראות גם את הפדחת (המצח), כי כתוב בפסוק הכרת פניהם ענתה במ, והך לשון משמע דיש דבר שע"ז אפשר לזהות את הפנים, היינו להיות בטוח דזיהו נכון את הפנים, וזהו המצח, דאין לומר דזהו החוטם שעל ידו מזהים את הפנים כי החוטם הוא בכלל הפנים, והכא מיירי דע"י דבר אחר אפשר לזהות את הפנים, וסמך להך פשט כתבו תוס' דאחרי שהגמ' ביבמות הביאה הפסוק הכרת פניהם ענתה במ, הביאה מעשה מאבא בר מניומי שהיה חייב ממון לדבי ריש גלותא והיה צריך לעבור לפניהם ופחד מהם ולקח שעה והדביק על בגד בלוי והדביקו על מצחו ועבר לפניהם ולא זיהו אותו רואים שהגמ' רוצה להביא סמך שע"י המצח מכירין הפנים.

דף מ"ז ע"א

תוד"ה דבהיותו. אסביר דברי התוס' עפ"י מהרש"א (כי לפי הב"ח צריך להגיה ברש"י ובתוס') ותחילה אקדים כמה דינים, א' דבגמ' בקידושין מבואר דגוי יורש את אביו גוי מדין תורה, ב' ואם האב נתגייר, בין נתגיירו בניו עמו ובין נשארו גוים אינם יורשים אותו, ג' ואם רק הבנים נתגיירו, מדין תורה אינם יורשים, ורק מדרבנן יורשים כי חז"ל חששו שאם יאמרו דבנתגיירו אינם יורשים אביהם יחזרו לסורם להיות כגוים כדי לרשת. והנה לשון הגמ' אצלנו משום "דבהיותו" עכו"ם לאו בני נחלה נינהו, ורש"י פירש דמיירי על האב שלא נתגייר, כי כתוב בהיותו עכו"ם, ומהך לשון מדויק דהבנים כן נתגיירו, וכן ממש"כ לאו בני נחלה "נינהו" היינו דמתחילה דיברו רק עליו ואח"כ דיברו על הבנים, והכוונה לאו בני נחלה נינהו היינו דאין יורשים אותו, ועל רש"י לא קשה מהגמ' בקידושין,

כי מבואר שם דמדין תורה בנתגיירו אינם יורשים אביהם. ותוס' לא היה לו הו"א דבהיותו עכו"ם קאי על האב דוקא אבל הבנים נתגיירו, כי בסוגיין מייירי דהבנים לא נתגיירו (ובאמת דברי רש"י צ"ע למה הגמ' מדברת אם הוא לא נתגייר והבנים נתגיירו, הרי לא במקרה הזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש). אלא קאי על האב, אולם גם הבנים לא נתגיירו כמו שאבאר בעזה"י בהמשך, ולכן כתבו דא"א לפרש כפירש"י דאינם יורשים כי זה אינו נכון, כי בגמ' קידושין כתוב דגוי יורש אביו דבר תורה, (ונמצא דתוס' הקשו רק על מה שפירש"י לאו בני נחלה דהיינו ירושה זה א"א לפרש בסוגיין, אבל תוס' לא התייחסו לעיקר פירוש רש"י בסוגיין למה א"א לפרש כן), ולכן פירשו דאינם בני תורת בכורה, [אך צ"ע מדוע לא פירשו תוס' דהכוונה בהיותו עכו"ם הכוונה על הבנים, והאב נתגייר, ואז באמת אין הבנים יורשים, ויש לתרץ דודאי לשון דבהיותו עכו"ם מדבר על האב שבעצם נתגייר אח"כ, ופה אומרת הגמ' דבהיותו עכו"ם, היינו דכשעדיין לא נתגייר, כמו שמייירי בסוגיין דהגוי אח"כ נתגייר וע"ז אמרה הגמ' דבהיותו עכו"ם לא היו יורשים אותו, משא"כ הבנים כלל לא נתגיירו, וגם לשון דבהיותו משמע לשון יחיד ואם קאי על הבנים צריך לכתוב לשון רבים.]

תור"ה ולא תימא. הנה גם רש"י וגם תוס' ס"ל דלמ"ד אין מזהמין היינו דלא שדינן הולד אחר העכו"ם ומ"ד מזהמין היינו דשדינן הולד אחר העכו"ם אבל נחלקו בתרתי, א' כששדינן הולד אחר העכו"ם למה קרינן ליה מזהמין, רש"י פירש כי הוא ממזר וזה לשיטתו (בפלוגתא השניה) דס"ל דלמ"ד דס"ל שדינן הולד אחר עכו"ם הולד פסול, כי ס"ל עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, ולמ"ד אין מזהמין היינו דלא שדינן הולד אחר העכו"ם הולד כשר דס"ל עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, ותוס' ס"ל להיפך דלמ"ד דלא שדינן אחר העכו"ם ס"ל הולד ממזר, ולמ"ד שדינן אחר העכו"ם הולד כשר, כי בגוי לא שייך ממזרות רק בישראל, [ומה שאמרה הגמ' אלא אפילו למ"ד מזהמין את הולד (דהיינו דשדינן ליה אחר עכו"ם) מ"מ לוי פסול מיקרי, לכא' צ"ע אי שדינן ליה בתר העכו"ם ואינו ממזר א"כ למה הוה לוי פסול וצ"ל כמו שאמרה הגמ' ביבמות דאע"פ שאינו ממזר מ"מ אינו גם כשר]. ומה דקרי להו מזהמין אין יכול לפרש כרש"י דהולד פסול, כי תוס' ס"ל להיפך דלמ"ד מזהמין שדינן ליה בתר עכו"ם והוא כשר, לכן פירשו מזהמין כי היות דשדינן ליה בתר עכו"ם לכן קרי להו מזהמין, כי העכו"ם מזהמין כמאמר חז"ל בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן ועכו"ם דלא עמדו על הר

סיני לא פסקה זוהמתן, (אבל לכו"ע בין אם שדינן ליה בתר עכו"ם בין אם שדינן ליה בתר ישראל הולד ישראל, רק המחלוקת אם הוא ממזר או לא).

[ומשמע בסוגיין דממזר חייבים לפדותו, (כי הכא פטרנוהו רק מצד שנקרא עליו שם לוי, לוי פסול) ועיין בצ"ק שק"ל ע"ז כי ס"ל דממזר פטור אפילו אם הוא ישראל, אבל הרש"ש תמה עליו מנא ליה כן והביא דגם בש"ך מוכח דממזר ישראל חייב בפדיון הבן.]

דף מ"ז ע"ב

תוד"ה הבן חייב לפדות את עצמו דהא לא זכה האב בפדיונו. כתבו דמוכח מזה דאע"פ דהאב לא חייב בפדיון בנו [כגון הכא דמיירי דמת האב תוך שלושים דעדיין לא נתחייב כ"נ בכוונתם ולפי"ז ל"ק קושיית רש"ש] (דאם היה חייב היה הבן פטור דהו"ל כמו שהאב הפריש וזכה בה' סלעים) בכ"ז הבן חייב בפדיון וכן רואים ממש"כ במשנה בנתגיירה מעוברת ונשתחררה מעוברת דהבן חייב בפדיון אע"פ דהאב אינו חייב בפדיון הך בן, כי כשהאב נתגייר הוה כקטן שנולד, והקשו דבקידושין ילפינן מפסוק דאשה פטורה לפדות את עצמה, כי היות דאביה אין חייב לפדותה כמש"כ כל בכור "בניך" תפדה לכן אינה חייבת לפדות עצמה, וא"כ למה הכא חייב הבן, ותירצו דשאני התם דאין אשה שאביה חייב לפדותה, משא"כ הכא אם היה לו אב ישראל היה חייב לפדותו והיינו דהמין זכר חייבים לפדותו משא"כ המין נקיבה.

תוד"ה ראשון לנחלה לא. הביאו פירש"י דלפי ת"ק היוצא דופן אינו בכור לנחלה כי כתוב בתורה וילדו לו דמשמע דרך לידה, ותוס' חלקו עליו דבגמ' בנדה ילפינן דלפי ת"ק יוצא דופן אין יושבים עליו ימי טומאה וטהרה כי כתוב אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד ממקום שמזרעת, אלמא דממש"כ וילדה לא ילפינן, רק ממש"כ כי תזריע וילדה, שיוולדת ממקום שמזרעת, לכן לומדים תוס' דהיות דכתוב לגבי בכור לנחלה וילדו לו, ילפינן הך לידה מהלידה שכתוב כי תזריע וילדה דכמו דשם זה לידה רגילה ה"נ הכא, משא"כ ר"ש דס"ל דלגבי טומאה טמא אפילו ביוצא דופן כי מרבה א"ז מהפסוק המיותר תלד, א"כ גם לגבי נחלה הוה יוצא דופן בכור.

אח"כ הקשו תוס' דהגמ' בנדה אמרה דר"ש אף דס"ל לגבי בכור לנחלה ולגבי טומאת לידה שכתוב בהם לשון לידה דזה אף ביוצא דופן, מ"מ לגבי

קדשים שכתוב בהם לשון לידה אם הקדיש יוצא דופן אין חל קדושה גמורה על יוצא דופן (אלא כמו שחל על בעל מום קבוע) דילפינן מבכור בהמה שכתוב בו לשון לידה וצריך פטר רחם, ואע"פ דלכא' יש לדמותו לטומאת לידה (דנוהג אף ביוצא דופן) שכתוב בו לשון לידה ודומה לו (1) דשניהם פשוטים, (2) שניהם אינם קדושים מאליהם, (3) שניהם א"צ זכר, (4) שניהם אינם מתנות כהונה, בכ"ז זה יותר דומה לבכור בהמה, (1) שניהם כתוב בהם אמו, (2) שניהם בהמות קדשים, (3) שניהם נוהג בהם פיגול, (4) שניהם נוהג בהם נותר, (5) שניהם נוהג בהם טומאה. והקשו תוס' אחרי דרואים שם בגמ' דיש סברא ללמוד פשוט מפשוט א"כ יש סברא ללמוד בכור מבכור וא"כ למה כתוב הכא בגמ' דבכור לנחלה ילפינן לפי ר"ש דזה אף ביוצא דופן מטומאת אדם, למה לא נילף א"ז מבכור בהמה דהוה רק בפטר רחם דדמו אהדדי, (1) דשניהם בכור, (2) ושניהם זכר, תירצו תוס' דמ"מ יש יותר צדדים למילף מטומאת לידה דאדם, (1) שניהם אדם, (2) שניהם אינם קדושים, (3) שניהם אין פיגול, (4) שניהם אין נותר, (5) שניהם אין טומאה.

אח"כ הקשו תוס' (ביארתי לפי הצ"ק) דס"ל לר"ש דבכור אדם אינו קדוש לכהן רק בפטר רחם וא"כ למה ילפינן בכור אדם לנחלה דהוה אפילו ביוצא דופן, מטומאת אדם דהוה אפילו ביוצא דופן הרי עדיף ללמוד בכור דנחלה מבכור דאדם דהוה רק בפטר רחם, ותירצו דא"א ללמוד מפטר רחם דכהונה כי לא כתוב שם לידה.

דף מ"ח ע"א

תוד"ה והא אשתעבדו. כתבו כי השתא ס"ל האחין שחלקו יורשין הן כמו שיטת רב, (כי אילו סברו כרב אסי דהם מחצה יורשין מחצה לקוחות היה אפשר לתרץ כמו שתירצה הגמ' אח"כ דירשו ה' סלעים וס"ל לר"מ דחמש סלעים אמרה תורה ולא חצי חמש סלעים) אי נמי אפילו ס"ל לגמ' דהם לקוחות מ"מ סברה הגמ' דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר וגובה מלקוחות ולכן הקשתה הגמ' דהכהן יגבם, אח"כ כתבו ומיהו במסקנא קאמר דבהכי פליגי. נראה כוונתם דהגמ' עכשיו הקשתה על ר"מ למה אם חלקו כבר אין גובין הא נתחייבו נכסים כי ס"ל לגמ' דהאחין שחלקו יורשין הן ובמסקנא תירצה הגמ' דר"מ דס"ל אם חלקו לפני שנתנו פטורין כי ס"ל כרב אסי דהם מחצה יורשים ומחצה לקוחות וחמש ולא חצי חמש אמרה תורה, ובאמת רבי יהודה דס"ל נתחייבו נכסים כי ס"ל דהם יורשין כשיטת רב ולכן זה כולו חמש סלעים, בריך רחמנא דסייען.

תנוד"ה דאמר רב אסי וכו'. הנה בסוגיין לא הביאו כל דברי רב אסי, ותוס' מביאים דיש ג' פירושים בדבריו, הנה שם מייירי באחין שחלקו ובא בעל חוב וטרף חלקו של אחד מהן, רב אמר בטלה מחלוקת היינו כאילו לא חלקו ועכשיו באים לחלוק מחדש, כי ס"ל האחין שחלקו יורשין הן, והרי מוטל על שניהם לשלם חוב אביהם, ושמואל ס"ל דהאח שהבע"ח לקח חלקו הפסיד לגמרי, כי הם כלקוחות שלא באחריות, ורב אסי ס"ל דנוטל רביע בקרקע ורביע במעות, ויש בזה ג' פירושים, (ב' הביא רש"י בב"ק, ואחד רק תוס' פה מביא) א' הפירוש אחרון ברש"י (ותוס' מביא אותו בתחילת התוס') דמקבל כל חלקו, חצי מזה מקבל בקרקע וחצי מזה מקבל במעות, ומש"כ רביע בקרקע ורביע במעות "היינו רביע מהנכסים" (שנשארו) לוקח בקרקע ורביע מהנכסים (שנשארו) לוקח במעות דיוצא דקיבל חצי ממה שנשאר, וקיבל כל חלקו, כי מספקא ליה אם הם יורשים היה צריך לקחת ב' הרבעים בקרקע, ואם הם לקוחות באחריות לוקח ב' הרבעים מה שיתנו לו אפילו בכסף, והיות שזה ספק לכן לוקח רביע אחד בקרקע ורביע אחד במעות. והנה רבינו חננאל גרס בהך נידון דהיו ג' אחים ולפי הפירוש הזה של רש"י לא יתכן לגרוס ג' אחים אלא ב' אחים, כי אם הם ג' אחים איך יקבל רביע מהנכסים בקרקע ורביע מהנכסים במעות דיוצא דקיבל מחצה מהנכסים בזמן שמגיע לו שלישי, והנה תוס' בהמשך מביא את ב' הביאורים האחרים בסוגיין ותוס' מקשה עליהם ולכן מסכים עם הפירוש הזה, ומה שקשה דזה לא מסתדר עם גירסת רבינו חננאל כתבו תוס' דלכא' הגירס' אינו כר"ח, כי אין דרך התנא לכתוב ג', כשלא צריך להזכיר ג' משום הנידון, ודרך התנא להזכיר חמש כשאין צריך משום הנידון.

אח"כ הביאו תוס' פירוש נוסף (אינו ברש"י) דמקבל רק חצי מחלקו שהיה צריך לקבל אחרי שהבעל חוב טרף, והך חצי מחלקו שהוא מקבל, חצי מזה מקבל בקרקע וחצי במעות, ומש"כ רביע בקרקע ורביע במעות, היינו רביע מחלקו שהיה צריך לקבל מקבל בקרקע ורביע מחלקו שהיה צריך לקבל מקבל במעות דיוצא דמקבל חצי חלקו. (ולפי"ז אפשר לגרוס כר"ח ג' אחים, כי מש"כ רביע וכו' היינו רביע חלקו שהיה צריך לקבל.)

והיינו טעמא, כי מספקא ליה ג' ספיקות, א' שמא האחים שחלקו הם יורשין, ולפי"ז צריך לקבל כל חלקו, ובקרקע, ב' שמא האחין שחלקו הם לקוחות, וכלקוחות שלא באחריות ולפי"ז לא מגיע לו כלום, ולכן מקבל רק חצי חלקו, ובגלל שיש עוד ספק שמא הם כלקוחות באחריות ואז היה מקבל כל חלקו במעות,

והיות דאם הם יורשים מגיע לו לקחת חלקו בקרקע, לכן מה שהוא מקבל (דהיינו חצי חלקו) לוקח רביע מחלקו בקרקע ורביע במעות, ותוס' לא ניחא ליה בהך פירוש, א' כי אפילו אם הם כלקוחות שלא באחריות, היה צריך לקבל החצי (מחלקו) בקרקע, ובשכיל שיש צד לטובתו שאולי הם כלקוחות באחריות יגרע חלקו דיקח רבע בקרקע ורבע במעות, והיה צריך לקבל חצי חלקו בקרקע, ועוד רביע במעות כי יש ספק אולי הוא כלקוחות באחריות והיה מגיע לו החצי השני ג"כ במעות, ואולי כלקוחות בלא אחריות ואז לא מגיע לו כלום מהחצי השני ולכן יקבל חצי מזה שהוא רביע במעות, ב' עוד הקשו תוס' דלהך פירוש יוצא דכחו בירושה הוא רביע, וא"כ למה העמידה הגמ' דירשו בין הכל חמש סלעים (כדי להסביר סברת ר"מ דס"ל דאין גובה כי חמש ולא חצי חמש) הגמ' היתה יכולה להעמיד אפילו ירשו י' סלעים ג"כ לא יגבה הכהן לפי ר"מ, כי חלק הירושה זה שנים ומחצה, והתורה אמרה חמש ולא חצי חמש, והך קושיא לא קשה לפי הפירוש שהבאתי אח"כ מרש"י, כי לפי הפירוש ההוא הוא יורש בחצי, וזה שיכול לסלקו בזווי, כי טוען הייתי מסלק את הבע"ח בזווי.

אח"כ הביאו פירוש נוסף מרש"י (וזה הלשון ראשון ברש"י בב"ק) דמקבל רק חצי חלקו, ומש"כ רביע וכו' היינו מהנכסים שנשארו, (דא"א לפרש רביע מחלקו, כי אז יוצא דהיה מפסיד יותר ממחצה ממה שהיה צריך לקבל כי לפי הך פירוש הוא מקבל רק רביע), והך רביע מהנכסים שנשארו לוקח או בקרקע או במעות כפי מה שירצה אחיו ליתן לו, והטעם כי יש ספק שמא הם כיוורשים, או כלקוחות שלא באחריות ולכן מקבל רק חצי חלקו, נורק צ"ע למה יכול לתת לו את זה אפילו במעות לכא' צריך לתת לו קרקע וה' יאיר עיניי. אח"כ מצאתי בתוס' ב"ק דף ט' ע"א ד"ה ורב אמר דלפי הך פירוש ס"ל לרב אסי דאפילו אם הם יורשין יכול לסלקו בזווי כי טוען לו אנא נמי הוה מסלקנא לבע"ח במעות. [ותוס' הקשו ע"ז א' דמנא ליה לגמ' דיש לרב אסי צד דהם כיוורשים, אולי ס"ל דהם כלקוחות ומספקא ליה אולי כלקוחות באחריות או שלא באחריות, ב' וגם קשה לשון רביע בקרקע ורביע במעות, דהרי לפי פירוש זה הוא מקבל רק רביע (מהנכסים) או בקרקע או במעות והיה צריך לכתוב רביע בקרקע או רביע במעות (ורש"י בב"ק תירץ דהו' מחלקת כמו חלץ ועשה בה מאמר, ותוס' כנראה לא ניחא ליה בהך תירוץ דבלשון משנה מצאנו כן אבל לא בלשון אמוראים).

ולכא' הך פירוש לא יכול לגרוס כר"ח, כי אם יש כאן ג' אחים למה יקבל רביע מהנכסים שנשארו, ותוס' הרגיש דיש קושי לגרוס לפי פירוש הזה כר"ח,

וכתבו לפי פירוש הזה נמי יתכן לגרוס כר"ח ולא הסבירו איך, וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי שבצ"ק ביאר, דלפי הך פירוש ישתנה הפירוש ברביע, אם יש שני אחים אז יתפרש רביע מהנכסים שנשארו, ואם הם ג' אחים יתפרש רביע מב' השלישים ביחד שהיו אחיו צריכים לתת לו, דהיינו שכל אח יתן חצי משליש נכסיו, ביאור הדבר דהרי אם היו צריכים לשלם לאח (שהבע"ח לקח חלקו) את כל חלקו, היה כל אח צריך לתת שלישי מנכסיו, כגון אם כל אח ירש מאה והבע"ח טרף מאחד מהאחים מאה, אם שני האחים יתנו כל אחד שלישי ממאה יוצא דכל אחד מהאחים שילם שלישי החוב וכשנצרך ב' השלישים ביחד יוצא שישים ושש וב' שלישי ועכשיו שכל אח נותן רק חצי משליש נכסיו דהיינו שש עשרה וחצי ועוד חצי שלישי זה רביע משישים וב' שלישי.

תוד"ה ודבולי עלמא. עיין קושייתם. ותירצו דמה שאמרה הגמ' דפליגי בדרב פפא, אין הכוונה ממש בר"פ שס"ל דמלוה ע"פ גובה מן הלקוחות, אלא הכוונה דמדברים בסוג מלוה ע"פ כגון מלוה הכתובה בתורה שבאמת אין עליו שטר וס"ל לרבי יהודה דככתובה בשטר דמיא, ותוס' הביאו סמך לדבריהם כי הגמ' בדף מ"ט: הסבירה טעם של רבי יהודה דס"ל דהוא לפדות ובנו לפדות, בנו קודמו בגלל שס"ל מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא והגמ' בקידושין מביאה את דברי רבי יהודה דבנו קודמו וכותבת הגמ' רבי יהודה לטעמיה דס"ל מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא אלמא יש מקום אחר שמוכח שם דס"ל מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר והיינו רבי יהודה דהכא, (יש לציין דבגירסתנו בקידושין לא כתוב רבי יהודה לטעמיה) ונמצא דר"פ עצמו אולי גם ס"ל בכה"ג דגובה מלקוחות כי כתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא, (ומה דנקטו פליגי בד"פ כי הוא דיבר במלוה ע"פ וגם זה הוא מלוה ע"פ), ובתירוצו הב' כתבו דר"פ באמת ס"ל דמלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר, וא"כ כשדיבר על מלוה ע"פ דיבר גם על הכתובה בתורה, וא"כ זה ממש פליג על ר"פ, וראייה דר"פ מייירי אף בכתובה בתורה, כי בקידושין אמר ר"פ דמלוה ע"פ גובה מן היורשין כי שעבודא דאורייתא, ובפרק גט פשוט אמר משום שלא תנעול דלת בפני לווי, וא"כ זה סתירה בדבריו, אלא מוכח דבקידושין איירי בכתובה בתורה שזה מעיקר הדין גובה מן היורשין (אבל לא מן הלקוחות) משא"כ בגט פשוט מייירי בסתם מלוה ע"פ שזה גובה מן היורשין רק מצד שלא תנעול דלת בפני לווי.

דף מ"ח ע"ב

תור"ה דרבי מאיר סבר. הוקשה להו דהכא סבר ר"מ חמש ולא חצי חמש, ואילו לגבי תשלומי ד' וה', אם גנב מב' שותפין וטבח ומכר, ואח"כ הודה לאחד מהשותפין מסקנת הגמ' (במרוכה) דחייב חצי חמש דאמרינן אפילו חמש חצאי בקר, ותירצו דלא דמו אהדדי דכשהתורה אמרה מצות פדיון הבן בה' סלעים, א"כ בפחות מזה אין כאן פדיון ולא קיים המצוה (וזה כמו שלא שחט את השיעור הצריך דלא עשה כלום וה"נ אם יתן חצי חמש לא קיים שום מצוה) משא"כ בחוב ממוני כתשלומי ד' וה' כשהודה לאחר מהשותפין נפטר מחצי ד' וה' ונשאר החצי ד' וה' של השותף השני.

תור"ה ואם לשני כהנים נתן אין יכול להוציא מידם. מיירי באב שב' נשיו ילדו בכור ונתן לב' כהנים בתוך ל' יום, ואחד הבנים מת בתוך ל' יום דאין יכול להוציא מהכהנים, כי כל כהן יטען הבן שנתת לי בשבילו חי, והקשו תוס' דכשנולד ספק בכור אין צריך לתת לכהן מספק, ואם תקפו כהן וחטף הספק בכור מוציאין מידו. (כ"ה שיטת תוס' ויש ראשונים דפליגי וס"ל אין מוציאין מידו) וא"כ קשה דהרי הכא אם לא היה נותן עדיין רק ה' סלעים עד שמת הבן לא היינו מחייבים אותו לתת עוד ה' סלעים, וא"כ מה שנמצא ביד הכהן הוה כתקפו כהן ונוציא מידו, ובשלמא בנידון דידן אין שייך להקשות כן כי מאיזה כהן נוציא, אבל בדף מ"ט קשה דכתוב שם אם מת הבן ביום ל' זה ספק אם חייב או לא, וקאמר ר"ע אם לא נתן לא יתן (היינו דמספק אין חייב) ואם נתן כבר לא יוציא מהכהן, וקשה למה לא יוציא, נימא דהוה כתקפו כהן דמוציאין מידו, ותירצו תוס' וז"ל וי"ל כיון דמתחילה נותן לו בתורת מתנות כהונה אע"פ שאח"כ נתגלה שאם לא נטל לא היה ראוי ליטלו מספק, לא אמרינן מוציאין מידו, סתמו קצת את כוונתם, אולם בתוס' ב"מ דף ו' ע"ב כתבו דתלוי אם נכנס בהיתר לא אמרינן בזה תקפו כהן מוציאין מידו, ונראה דגם זה כוונתם הכא ומה שהזכירו ענין מתנות כהונה זהו כדי להגיע לזה דנכנס לזה בהיתר, וכן מוכח ממה שכתבו אח"כ וכן ההוא דבא באמצע החודש בסוף השואל וכו' לא מדמינן ליה לתקפו כהן, עכ"ד והרי שם אינו מתנות כהונה ובכ"ז לא דמי לתקפו כהן, אע"כ תלוי בנכנס בהיתר או לא, וזה כתבו דגם הך דבא באמצע החודש הוה נכנס בהיתר, דשם מיירי כשהשכיר לו בית ואמר ב"ב זהובים לשנה, זהוב

לחודש ונתעברה השנה ויש ספק אי תפוס לשון ראשון וא"כ הרויח השוכר, או לשון אחרון והרויח המשכיר, אז ההלכה היא דתלוי אם המשכיר הגיע בתחילת החודש, כולו למשכיר דהוה כמוחזק שהרי יכול לסלקו, וכשבא בסוף החודש כולו לשוכר דהוה מוחזק, וכשבא באמצע החודש חולקים דכ"א מוחזק בחצי, ולכא' קשה ליהוי כתקפו כהן, אלא התירוץ כי נכנס בהיתר לא בדרך חטיפה אלא המשיך את השכירות.

דף מ"ט ע"א

תו"ד ה"מ. הקשו דיש ב' לישנות בגמ' ב"ק לפי נהרדעי דס"ל לא כתבינן אדרכתא אמטלטלי, אם במטלטלי דלא כפר כתבינן או לא, ולדיעה דאפשר לכתוב א"ש הך דהכא דלא כפר, אך לדיעה דלא כתבינן אפילו בלא כפר א"כ איך יישב את המשנה איך אפשר לגבות מן הכהן הרי הוא ידחה כל אב ויאמר הבן של האב הב' מת, וא"א לכתוב הרשאה, וכמו כן קשה על הגמ' בשבועות, וכתבו דיש ליישב הגמ' בשבועות, כי הרי הטעם שס"ל להך מ"ד דלא כותבים הרשאה אפילו בדלא כפריה זה בגלל שכמו שאין יכול להקדיש כי זה אינו ברשותו ה"נ אין יכול לכתוב הרשאה, ובפקדון ביד השני (כשהוא לא כופר) מוכח בגמ' ב"ב דאפשר להקדיש, וה"נ אפשר לכתוב עליו הרשאה, ואיכא לאוקמי הגמ' בשבועות בפקדון, אבל אצלינו דלא מיירי בפקדון קשה, ותירצו דמיירי דפדה בקרקעות ואתא כשיטת רבי דס"ל דאפשר לפדות בקרקעות, וקרקע ברשות בעליה קיימא ויכול להקדיש ולכן יכול לכתוב עליו הרשאה. ועוד תירצו דמיירי כגון שאחד מב' האבות חייב לאב השני כסף, ולכן האב שחייבים לו מוציא מהכהן, ממ"נ, אם הבן שלי מת אתה צריך להחזיר לי ואם הבן של האב השני מת תן לי הה' סלעים כי אתה חייב לו והוא חייב לי ואתה צריך לתת לי מצד שעבודא דר' נתן, ותוס' הוסיפו דהיינו כשאין לאב שחייב מה לשלם [כמבואר בחו"מ סי' פ"ו סעיף ב', והיינו טעמא כי לגבות מבע"ח שלו הוה כמו לגבות ממשעבדי ואין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין כן הסביר הסמ"ע].

ועוד תירצו דב' האבות באים אצל הכהן, ואחד האבות אומר לכהן תן לאב השני וזוכה בו מצד מעמד שלשתן, ותוס' מסופק בהך תירוץ דאולי לא תיקנו רבנן מעמד שלשתן על ממון שאין יכול להוציא בדיינים, וא"כ הכא דאין יכול להוציא בדיינים לא יועיל מעמד שלשתן, ועוד תירצו דיתכן דאם ב' האבות באים לכהן ואומרים לו תן הכסף לאדם פלוני (וה"ה לאחד מהאבות) בכה"ג א"צ

הרשאה, וצריך הרשאה רק כשאחד מהם בא, וא"כ הכא מיירי דשניהם באים לכהן ובכה"ג לא שייך לנידון אם כותבים הרשאה אמטלטלי, כי א"צ הרשאה בכלל בכה"ג.

תור"ה מת ביום שלושים. אקדים לדברי התוס', א' הנה בגמ' יבמות ובשבת איתא רשב"ג אומר כל ששהא ל' יום באדם אינו נפל, הא לא ששהא ספיקא הוי, ורבנן חולקים עליו וס"ל דאף שלא ששהא ל' יום אינו נפל, ב' ובגמ' בשבת נפסק הלכה כרשב"ג, ג' ובגמ' בשבת אמרה הגמ' דמחלוקת רשב"ג וחכמים זהו כשנפל מן הגג ומת או אכלו ארי, אבל אם פיהק ומת לכו"ע הוה ספק נפל, ד' בגמ' יבמות כתוב דאדם שמת בלא בנים ואשתו הולידה אח"כ וילד ומת בתוך שלושים, והיא חשבה דנחשב וילד ולא חלצה ועמדה ונתקדשה לאחר, אם נתקדשה לישראל שאף אם תקבל חליצה תהיה מותרת לו, תחלוץ, כפי שפסקנו כרשב"ג דזה ספק נפל, וחייבת בחליצה מספק, אבל אם נתקדשה לכהן, שאם תקבל עכשיו חליצה תיאסר לכהן יש דיעות בגמ' דלא תחלוץ ותסמוך בדיעבד על שיטת חכמים דסברי דמת בתוך ל' אינו נפל וא"כ פטורה מחליצה.

והנה בגמ' בשבת איתא נמי כן ויש גורסים שם מת "ביום" שלושים ונתקדשה אם אשת ישראל וכו', ותוס' נראה להו לגרוס אף בגמ' שבת מת "בתוך" שלושים, והיינו טעמא כי כשכותבים מת ביום שלושים משמע מזה דאילו מת בתוך שלושים הדין שונה, ואינו כן, כי אצלינו יש מחלוקת בין רבנן לר"ע האם יום ל' הוה כמו באמצע ל' או לא, לרבנן זה כמו באמצע ל' והלכה כרבנן, ואף ר"ע שחולק עליהם אין חולק עליהם בודאות אלא רק מסתפק בזה, וא"כ כשנחלקו רבנן ורשב"ג בגמ' יבמות ושבת במת בתוך ל', ה"ה דמחלוקתם גם ביום ל', וא"כ מתאים יותר לכתוב בתוך ל' שכולל גם יום ל' מאשר לכתוב מת ביום ל' שמורה דבתוך ל' זה דין אחר, ולפי"ז שנגרוס בתוך ל', א"כ מיירי שנפל מן הגג או אכלו ארי דבזה פליגי רבנן ורשב"ג, כי אם נעמיד בפיהק ומת זה לא מסתדר כי אף לרבנן זה ספק נפל וא"כ לא יסתדר מש"כ בגמ' דאם נתקדשה לכהן לא תחלוץ ותסמוך על שיטת חכמים, כי אין שיטת חכמים בהאי גוונא דזה בר קיימא וגם הם מודים דזה ספק נפל, אבל מדברי בעל הלכות גדולות נראה דכן גרס ביום שלושים, כי ההלכות גדולות כתב דביום ל' אפילו פיהק ומת לא הוה נפל לרבנן, ומש"כ בגמ' דבפיהק ומת אף לרבנן זה ספק נפל מיירי בתוך ל', והנה לכא' תמוה מהיכן הוציא ההלכות גדולות הך חידוש, וע"כ צ"ל דההלכות גדולות גרס בגמ' ביום שלושים, והוקשה לו דהך לשון משמע דבתוך ל' אינו כן, וזה

תמוה כמו שתמהו תוס', לכן למד דזה מיירי בפיהק ומת, ולרבנן בפיהק ומת ביום שלושים זה כמו נפל מן הגג בתוך ל' וכמו שס"ל לרבנן בנפל מן הגג תוך ל' הוה בר קיימא ה"נ בפיהק ומת ביום ל' הוה לדידהו בר קיימא כיון שחי כ"כ, ולכן אם נתקדשה לכהן תסמוך בדיעבד על שיטת חכמים ולא תחלוץ, משא"כ אם זה בתוך ל' היות דפיהק ומת, לכו"ע הוה ספק נפל ואף באשת כהן תחלוץ, ולכן כתוב דוקא ביום שלושים.

עוד כתבו תוס' דאפשר לקיים הגירסא ביום ל' ומיירי בנפל מן הגג או אכלו ארי ואע"פ שגם בתוך ל' נחלקו רבנן ורשב"ג, מ"מ נקטו ביום ל', כי דוקא ביום ל' אם נתקדשה לכהן אע"פ דההלכה כרשב"ג סמכינן ארבנן דאין חולצת כדי לא לאוסרה על בעלה. [ולא הסבירו תוס' מ"ש ביום ל' מבתוך ל' לגבי לסמוך על רבנן, ואולי י"ל כי לגבי יום ל' מצטרף הספק של ר"ע דאולי הוה כלאחר ל'].

ותוס' סיימו ושמא אפילו לענין אבילות חשיבא כבר קיימא ולא הסבירו כוונתם, ונ"ל דנסתפקו בב' התירוצים של התוס' הבא, דהנה בתוס' הבא הוקשה להו, דהכא רואים לענין אבילות דמחשיבים תוך ל' שהוא ספק נפל כרשב"ג ולכן לא מתאבלים, ואילו בגמ' שבת לגבי נתקדשה בלי חליצה ומת הולד כתוב אם אשת כהן אין צריכה לחלוץ והיינו דפסקינן כרבנן דמת בתוך ל' נחשב חי, ותוס' תירצו בתירוצם הא' דמיירי בב' סוגי נפל, מה דמחשיבים תוך ל' לנפל ואין מתאבלים מיירי בפיהק ומת דאף לרבנן הוה נפל משא"כ מש"כ דנתקדשה לכהן אין חולצת מיירי בנפל מן הגג ומת או אכלו ארי דלרבנן חי הוא, והיינו דלפי הך תירוצ' כשאומרים דאשת כהן אין חולצת אנו פוסקים כרבנן, משא"כ לתירוצם השני ב' הגמרות מיירי בנפל מן הגג ומת ופסקינן כרשב"ג, ורק בנתקדשה לכהן דהוה שעת הדחק סמכינן ארבנן.

וי"ל דהכא נסתפקו תוס' לפי התירוצ' הזה דמקילינן בנפל מן הגג או באכלו ארי דוקא ביום ל' כרבנן אם זה משום דפסקינן כמותם ביום ל' וא"כ אפילו לגבי אבילות, ביום ל' יתאבלו עליו ומש"כ בסוגיין הכל מודים לענין אבילות יום ל' כיום שלפניו וא"צ להתאבל כתב המים קדושים דיעמידו סוגיין בפיהק ומת כמ"ש בתוס' הכא בתירוצ' א', אלא דשם לא חילק בין יום ל' לתוך ל' והכא חילק או כתירוצ' ב' דרק סמכינן עליהו בשעת הדחק ולפי"ז אפילו ביום ל' לא יתאבלו עליו.

תוד"ה ביום שלפניו. הקשו דהכא חשבינן לולד שמת בתוך ל' ואפילו ביום ל' לנפל דפטור מאבילות, ואילו בגמ' שבת חשבינן לולד שמת בתוך ל'

לבר קיימא, דכתוב שם דאם מת בתוך ל' אם עמדה ונתקדשה לכהן לא תחלוץ, והבינו תוס' השתא דאם מקילים לא לחלוץ (שזה חשש איסור דאורייתא) אלמא נקטינן מעיקר הדין כרבנן דחי הוא, ותיירצו בתירוצם הא' דשם בגמ' שבת מיירי בנפל מן הגג או אכלו ארי ופסקינן מעיקר הדין כרבנן דחי הוא (אלא דאם נתקדשה לישראל היות דאפשר מחמירינן עליה שתחלוץ לחוש לשיטת רשב"ג) אבל הכא מיירי דפיהק ומת דלכו"ע נחשב נפל (אולי הכוונה ספק נפל), והך תירוצן אינו כבעל הלכות גדולות שכתבו (בתוס' הקודם) דבפיהק ומת לרבנן ביום ל' נחשב כחי ולכן אם אשת כהן היא אינה חולצת, ועוד תירצו דגם הכא וגם בשבת מיירי בנפל מן הגג ומת, ופסקינן כרשב"ג דספק הוה, ולכן הכא מספק אין יושב אבילות, ולכן בגמ' שבת אם נתקדשה לישראל תחלוץ, אולם אם נתקדשה לכהן בדיעבד מקילינן כרבנן כדי שלא תצא מבעלה כהן. ותוס' הוכיחו כהך חילוק מהגמ' בשבת דשם מקילינן לענין אבילות אלמא נקטינן כרשב"ג, ושם לגבי נתקדשה לכהן מקילינן כרבנן אע"פ דמיירי בחדא גונא, אלמא מקילינן בדיעבד כרבנן כדי שלא תצא ועיין בתוס' (שלפני זה התוס') דרך ג' ליישב קושיית תוס'.

דף מ"ט ע"ב

תור"ה וירידה אויל. בקושיא השניה הקשו דאפילו לפי תירוצם הראשון דקודם פודה את בנו, אכתי קשה דכשהכהן יטרוף מהלקוחות בשביל פדיונו יחזרו הלקוחות ויטרפו הקרקעות שמזה פדה בנו, כי ע"כ הם קנו הקרקעות לפני שנולד הבן. (כי אם הבן נולד לפני המכירה א"כ הקרקעות משועבדות לפדיון הבן כמו לאב ובגמ' מוכח דאינם משועבדים רק לפדיון האב) וא"כ כשקנו הקרקעות באחריות אז הנכסים הבני חורין משועבדים להם לפני שנשתעבדו הבני חורין לפדיון בנו, וכשיטרוף הכהן מהם לפדיון האב יגבו מהקרקעות הבני חורין שלקחום לפדיון הבן. [ואילולי התירוצן הראשון של תוס' דקודם נתן לפדיון בנו, היה קשה עוד יותר דאם קודם טורפים מהלקוחות, אז הם יגבו הנך קרקעות בני חורין, דא"צ אפילו לטרוף, כי עדיין לא מכרום]

ותירצו תוס' א' דמיירי דהלקוחות קנו מאביו ונכסי האב נשתעבדו אבל לא הנכסים שקנה הבן, ב' דאדם שמכר נכסים באחריות משתעבדים הנכסים שיש לו בשעת המכירה ללקוחות, אבל הנכסים שקנה אח"כ לא משתעבדים ללקוחות, ואם בשעה שמכר ללקוחות כתב ללוקח שגם הנכסים שאקנה ישתעבדו לך זה בעיא בגמ', והכא אפשר לומר דהלקוחות קנו ממנו אבל לא כתב דאקנה.

אח"כ אומרים, תוס' דאע"פ שתירצו דאפשר לומר דהלכות קנו ממנו, מ"מ הנך נכסים ירשם מאביו, כי אם הוא בעצמו קנה אותם לא משתעבדים, כי הוא קנה אותם כשהוא כבר גדול (כי א"א לקטן לקנות וצ"ע) והרי החיוב שהתורה הטילה עליו לפדות עצמו חל כשהוא בן י"ג והוא כמלוה בשטר וכשאח"כ קנה נכסים אינם משתעבדים, כי אפילו אם כתב ללקוחות דאקני זה ספק וכש"כ הכא דלא כתב לכהן דאיקני, ולפי"ז כתבו תוס' דאע"פ שרבי יהודה חולק על הת"ק וס"ל בנו קודמו שמצותו על אביו ומצות בנו עליו, יש מקרה דרבי יהודה מודה לת"ק דהוא קודם לבנו, והיינו באופן שהנך משעבדי (שמכר ללקוחות) קנה אותם כשהוא בן י"ג ומכרם אחרי ל' יום מלידת בנו שאז כבר יש שעבוד מצד בנו על הנך נכסים ולא מצדו ולכן הוא קודם לבנו ופודה עצמו מבני חרי ואח"כ פודה את בנו ע"י טריפה מהמשעבדי.

אח"כ כתבו תוס' די"ל דמיירי בנכסים שהוא קנה כשהוא בן י"ג ואעפ"כ חל עליהם שעבוד מצד חיובו בפדיון עצמו, והיינו טעמא דכשאדם מכר ללוקח הוה כמלוה בשטר לגבי אם יטרפו ממנו, והשטר, זה השטר מכר שמכר ללוקח, ולכן אם יקנה אח"כ נכסים י"ל דלא משתעבדי כי השטר נכתב קודם הקניה, משא"כ מלוה הכתובה בתורה דהוה ככתובה בשטר, הרי בפועל אין שטר ע"ז, ורק שהחוב שהתורה מחייבתו זהו כשטר, והרי התורה מחייבתו כל הזמן והוה כאילו כל רגע נכתב שטר ולכן הוה כמו שנכתב שטר על החוב של פדיון הבן אחרי שקנה הנכסים, (כנ"ל בביאור דברי התוס') ולפי הך תירוצ' צ"ל דתוס' חזרו בהם מהדוגמא שכתבו לפני זה שרבי יהודה מודה לחכמים, כי במקרה ההוא שעבוד שלו על המשעבדי. [אך עדיין צ"ע דהיה אפ"ל דקנה הנכסים אחרי שהיה בנו ל' יום שאז חל שעבוד על הנכסים גם מצדו וגם מצד בנו ואז הוא קודם לבנו דהוה מצוה ידיה, דעדיף, שוב ראיתי דאינו נכון, דכל מה דדיינינן מי קודם זה באופן שכש אחד יפדה לא יוכל השני לפדות עצמו משא"כ כשיש ה' בני חרי, וה' שמשועבדים לשניהם, אין נפ"מ מי יפדה עצמו קודם כי בכל מקרה יפדו את שניהם. אך עדיין צ"ע דמשכחת לה דקנה הנך משעבדי אחרי ל' יום מלידת בנו ואין לו ה' בני חרי דאז רבי יהודה יודה דהוא קודם לבנו כי מצוה ידיה עדיף, ואולי י"ל דאי"ז המקרה שנחלקו בו חכמים ורבי יהודה דיש ה' משעבדי וה' בני חרי וצ"ע.]

דף נ"א ע"א

תוד"ה והראיון. הביאו פירש"י דגרס תני "נמי" רב יוסף, והיינו דהגמ' הביאה
הך ברייתא דתני רב יוסף לסיועי לברייתא שהגמ' הביאה לפני זה דלראיון
צריך כסף צורה, והקשו עליו א' מה צריך להביא סיוע מברייתא לברייתא. ב'
דלשון הברייתא שתני רב יוסף כתוב "לא" יביא סיגה לעזרה, ואם הביאו א"ז
לסיועי היה צריך לכתוב "לא" יביא, ועוד דהגמ' הביאה הסבר על שקלים ומעשר
למה צריך כסף צורה ואח"כ הביאו הך דתני רב יוסף משמע שזה גם בא לתת
הסבר למה בראיון צריך כסף צורה, ולדברי רש"י אין כאן הסבר, [והנה בשלמא
לגבי מעשר מובן דזה הסבר כי בפסוק כתוב וצרת הכסף בידך אלמא צריך כסף
צורה אבל לגבי שקלים צ"ע כי הגמ' הביאה דתניא מצרפין שקלים לדרכונות,
ורש"י למד דזה ראייה דרואים דרק דרכונות שיש להם צורה, אבל סתם כסף לא,
אבל אין כאן הסבר, כבר עמד רש"י בזה וכתב דנראה דתוס' למדו דהביאו א"ז
להסבר, והיינו דמאי טעמא אמרה הברייתא בראיון שצריך להביא כסף צורה, כי
אל"כ יתכן שיגיע הפסד להקדש, כי הרי יש פעמים שמצרפין המעות שמביאים
למחצית השקל לדרכונות, ואם לא יהיה כסף צורה יצטרכו לתת יותר בשביל
דרכון ויהיה הפסד להקדש].

לכ"ן חולקים תוס' על רש"י ולומדים דברייתא דרב יוסף מסביר טעם למה
צריך כסף צורה בראיון, כי אם יביא נסכא שזה חתיכה של כסף (כנראה מזוקק
כבר) או כסף סיגים (כנראה חתיכות קטנות בגודל של מטבע אך הוא מעורב
בסיגים וגם אינו טבוע) ויחשוב זה שזה ב' מעות כסף כי יש בזה משקל ב' מעות
כסף ויקנה קרבן ויחשוב שיצא ידי חובתו, ואליבא דאמת בגלל שזה לא טבוע,
הבהמה שימכרו לו יהיה שזה פחות מב' מעות כסף ולא יצא ידי חובתו. (הוצרכתי
לפרש כן דאל"כ למה יש חשש הרי הוא יודע שצריך ב' מעות כסף לקרבן.)

תוד"ה כתב לכהן. הביאו דבכתובות יש מחלוקת בין רבי יוחנן לר"ל לגבי
המוסר שטר לחבירו בפני עדים וכתוב בשטר חייב אני לך מנה, ורש"י
פירש דמיירי דלא חתם בשטר ופליגי אם היות שזה בשטר אלימא למיחשב הודאה
שהוא חייב לו או לא, ולפי ר"ת מיירי בשטר שחתם (אבל אין בו עדים) אבל
הך שטרא אין מודה בו שחייב לו (חוב) אלא מתחייב השתא בשטר, ושם הביאה
הגמ' הך נידון דסוגיא דידן.

תוֹר"ה אימא. כתבו דמש"כ הגמ' בפסחים ובב"מ דא"א לפדות הקדש בקרקע כי כתוב ונתן הכסף וקם לו, באמת זה לא נלמד מהך פסוק כי בתורת כהנים לומדים את זה מהפסוק וכל ערכך יהיה בשקל הקודש [ועיין בתוס' שבת דף קכ"ח שהסבירו איך לומדים א"ז מהך פסוק], וכן פירש"י הכא בעמוד ב', (ובשלמא אם הגמ' היתה מביאה ברייתא שלומדת א"ז מהפסוק ונתן הכסף היינו אומרים דהברייתא פליגא אתורת כהנים אבל הגמ' לא הביאה א"ז מברייתא), ומה שהגמ' הביאה פסוק ונתן הכסף, כתבו תוס' דהרבה פעמים אין הגמ' מביאה דוקא את הפסוק שלומדים ממנו, ומביאה פסוק אחד שכתוב בו כסף לגבי הקדש, ותוס' הביאו ראייה מהגמ' בקידושין דף ג' שמביאה דלומדים מהפסוק בנעוריה בית אביה דכל שבח נעורים לאביה אע"פ שלומדים הך לימוד מפסוק אחר, והנה קשה, כי שם הגמ' רצתה ללמוד מהך פסוק ודחו שא"א ללמוד מזה, לכן הגיה המסורת הש"ס שבת דף קכ"ח.

דף נ"א ע"ב

תוֹר"ה אמר עולא. כתבו דלכא' משמע בכתובות דהך דעולא דהסביר דאין בנו פדוי אף כשיתן ה' סלעים, בגלל גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות, אינו כשיטת רבי יוחנן דס"ל דאדם שהתחייב בשטר לחבירו הוא חייב אע"פ שאין עליו עדים, ולפי רבי יוחנן פשוט למה אינו פדוי כי התחייב לו ה' סלעים סתם לא לפדיון בנו, וא"צ לדעולא, ותוס' כתבו ויש ליישב דעולא קאי אף לפי רבי יוחנן, ולא הסבירו איך, אבל בכתובות (דף ק"ב ע"א ד"ה אמאי) הסבירו דעולא מיירי אפילו בדכתב ליה אני חייב לך ה' סלעים לפדיון, ואפילו לא כתב ליה הכי סתמא דמלתא מתכוין לפדיון הבן (כנראה כי הרי נולד לו בן, וזה כהן, והתחייב ה' סלעים) וא"כ אינו סתם התחייבות אלא לפדיון הבן, וא"כ למה אינו פדוי לכן אמר ר"ל משום גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות.

תוֹר"ה הלכך אין בנו פדוי. הקשו למה אמר לו ר"ח היות דלא גמרת לתת נתינה גמורה אלא כדי שאחזירם לך, לכן אין בנך פדוי, דמבואר בגמ' קידושין דכשנתן לכהן ה' סלעים מתנה ע"מ להחזיר לפדיון בנו, בנו פדוי, ותירצו דרבי חנינא נתכוין לקבלו במתנה גמורה, כי מבואר בגמ' קידושין דף ו' ע"ב דאסור לתת לכהן ה' סלעים במתנה ע"מ להחזיר, כי הכהן עושה בכך טובה לישראל ועי"ז יתן לו ישראל שאר המתנות כהונה והו"ל ככהן המסייע בבית

הגרנות דאין נותנין לו תרומה בשכרו [כן פירש"י], ולכא' זה חידוש גדול דאף הסיוע בבית הגרנות בעצמו אסור אף שכרגע לא נתן לו תרומה בשכרו, אבל בתוס' ר"י הזקן בקידושין פירש דהיות דהוא מחזיר לכך נותנים לו נמצא דכשנותנים לו ה' סלעים לפדיון הבן זה כמו שכר ע"ז שמחזיר ולפי"ז עצם הסיוע בבית הגרנות אינו איסור, והיות דהנותן נתנם ע"מ להחזיר לכן לא חל פדיון הבן דהו"ל כמו שלא נתן אחרי דר"ח לא רצה לקבלם ע"מ להחזיר, ואע"פ שהנותן לא אמר שזה ע"מ להחזיר ולכא' הו"ל כדברים שבלב שאינם דברים וא"כ הוה מתנה גמורה, ולכן צריך לחול הפדיון, כתבו תוס' דזה אינו כדברים שבלב, דהכא יש הכירא שנתן ע"מ שיחזירם לו כי אזיל ואתי לקמיה דרבי חנינא, [וצ"ע דבשעת הנתינה לא היה אזיל ואתי קמיה וא"כ למה אינו כדברים שבלב, אח"כ ראיתי בצ"ק שהעיר כעין זה].

אח"כ הקשו תוס' דאחרי שר"ח ור"ט היו מחזירים הה' סלעים א"כ נמצאו משחיתים ברית הלוי כי לא יתנו לכהנים אחרים, ותירצו דכיון שאין הנותן יודע בשעה שנותן אם יחזירו לו לא קרינא ביה שחתם ברית הלוי, [וצ"ע דאעפ"כ לא יתנו לכהנים אחרים דיעדיפו לתת להם דיש צד שיחזירו להם].

והנה קושיית התוס' היה דאסור לעשות כן כי עי"ז לא יתנו ה' סלעים דפדיון הבן לשאר כהנים, ועי"ז תירצו תירוצם. [אך צ"ע איך מותר להם להחזיר, הרי בשביל זה הם יתנו להם תרומה והו"ל ככהן המסייע בבית הגרנות, דכן הסביר רש"י בקידושין למה אסור לתת לכהן מתנה ע"מ להחזיר כי בגלל זה יתן לו הישראל אח"כ את תרומותיו. אבל יתכן דתוס' לא ס"ל כרש"י דעל עצם הסיוע יש איסור אלא כמו שיטת תוס' ר"י הזקן שכתבתי לעיל דמה שנותנים לו כי הוא מחזיר זה הוא השכר, ולפי"ז מיושב דהיות דאינו בטוח שיחזיר לכן לא הוה כמו שכר ע"ז ומותר, והנה מתוס' מוכח דהאיסור לתת לכהן המסייע בבית הגרנות כי עי"ז מפסידים הכהנים האחרים שלא יתן להם אבל בריטב"א ובתורי"ד בקידושין דף ו' ע"ב מבואר טעם אחר עיי"ש].

והלשון של תירוצם צ"ע שהתחילו דהיות שאין הנותן יודע בשעה שנותן אם יחזירו לו לא קרינא ביה שיחתם ברית הלוי, ולכא' היא גופא צריך ביאור למה אין הנותן יודע אם יחזירו לו, ואולי י"ל דסמכו על מה שכתבו אח"כ וגם שמא לא היו מחזירים אלא לעניים ולא לאותם שהיו דומים להם לעשירים, אבל לשונם לא משמע שסמכו עמש"כ אח"כ, כי כתבו לשון וגם שמא לא היו מחזירים וכו' וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי דאפשר לומר דהם לא היו מחזירים

תמיד אלא לפעמים כן ולפעמים לא, ואח"כ הוסיפו וגם שמא לא היו מחזירים אלא לעניים ולא לאותם שהיו דומים להם לעשירים וא"כ אין בזה איסור של שיחתם ברית הלוי אחרי שנותן כן רק לעניים וכן משמע בשו"ע יו"ד סי' ש"ה סעיף ח' דאף אם מחזיר תמיד לעניים אין בזה איסור, ובאמת היא גופא צ"ב למה אין בזה איסור.

תוד"ה ולא בראוי כבמוחזק. הנה התוס' הכא נכנסו לדון האם אשה תגבה כתובתה ממלוה שגבו היתומים, ויש כאן הרבה עניינים ממסכתות אחרות ואשתדל בעזה"י לפרש דברי התוס' עפ"י הסדר.

הביאו דהגמ' (בב"ב) פסקה דאין הבכור נוטל פי שנים במלוה (ושם מיירי אפילו במלוה בשטר דבמלוה ע"פ זה פשיטא) בין שהיתומים גבו קרקע בין שגבו מעות, והיינו טעמא, כי מלוה חשיבא ראוי, (והגמ' הוצרכה לפסוק כן, כי שם יש מחלוקת רבי וחכמים אם בכור נוטל פי שנים ממלוה בשטר, לרבי נוטל ולרבנן אינו נוטל דחשיב ראוי, ואף לפי חכמים יש מחלוקת שם בגמ' יש אומרים דאם גבו קרקע במלוה כן נוטל פי שנים ורק בגבו מעות אין נוטל פי שנים, ויש אומרים להיפך, והגמ' פסקה כחכמים דאינו נוטל פי שנים בין בגבו קרקע בין בגבו מעות).

ולבא' אחרי שבמשנתנו כתוב דכתובת אשה אין גובה מראוי, א"כ לכא' לא תגבה אשה ממלוה שגבו היתומים בין גבו קרקע בין גבו מעות, לכן הביאו דברי רבי מבעלי התוס' דכתב דאע"פ דלגבי ירושת בעל במלוה אשתו וכן ירושת בכור במלוה זה נחשב ראוי, מ"מ לגבי כתובת אשה לא מיחשב ראוי, ומוכיח כן מהמשנה (בכתובות דף פ"ד) דכתוב שם מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשים והיו לו מלוה ופקדון ביד אחרים, רבי טרפון אומר ינתנו לכושל שבהן, (יש ב' פירושים שם בגמ' ולפי פירוש אחד הכוונה לכתובת אשה), ור"ע אומר ינתנו ליורשים שכולם צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה, אלמא אפילו לפי ר"ע אילו לא היתה האשה צריכה שבועה היתה יכולה לגבות ממלוה, אלמא לא חשיב ראוי לגבי כתובת אשה. [וצ"ע באמת מ"ש כתובת אשה דלדידה לא חשיב ראוי. אח"כ מצאתי במהר"ם מלובלין בב"ב דף קכ"ה: שהסביר הטעם דא"י ראוי כי עוד בחיי הבעל היו הנכסים משועבדים לה מדין שעבודא דר' נתן, משא"כ בכור אין לו שעבוד בחיי אביו.]

ולבא' מה הנפקא מינה בכלל הך נידון, הרי היורשים גובים מהבע"ח ולא הכתובת אשה, כתבו תוס' דעדיין זה נפ"מ א' אם גבו היורשים קרקע חוזרת

האשה וגובה מהיתומים בשבועה אבל אם גבו מעות אין גובה מהם (מדינא דגמ' ובהמשך יבואר דמדינא דגאונים גובה מהם) כי מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח, ב' וגם יש נפ"מ אם פטרוה משבועה אז יכולה לגבות מהלוה בעצמו, אפילו לפי ר"ע.

ובתבו תוס' דאל תדחה הראייה מהך משנה ותאמר דלפי רבנן מלוה נחשב ראוי אף לגבי כתובת אשה, והך משנה קאי כרבי דס"ל דמלוה אינו ראוי, כי זה דוחק כי לא מוזכר כלל בגמ' דהך משנה קאי כרבי ולא כרבנן.

ולכא' צ"ע דמוכח מהמשנה שאילולי השבועה היא יכולה לגבות מהלוה ולרבי טרפון לחד דיעה גובה מהלוה, ואיך יתכן כן הרי מטלטלי דיתמי לא משתעבדי, ואל תתרץ דהך משנה קאי כר"מ דס"ל (בכתובות דף פ"א ע"ב) דמטלטלי דיתמי משתעבדי, אין לומר כן מג' סיבות א' דר"ת מפרש דכל מה שר"מ ס"ל מטלטלי דיתמי משתעבדי היינו דוקא לגבות מיבם, דיבם הוה כמו בעל (וחשיב כמו מיניה) כיון דאגידא ביה מחמת נישואיה לבעלה. (ובאמת ע"ז דיבר ר"מ), ור"ת מפרש כן, דאל"כ ונימא דלפי ר"מ גובה אפילו ממטלטלי דיתמי יוצא דבר מוזר דלפי ר"מ כתובת אשה יותר חזק מבע"ח וגובה אפילו ממטלטלי דיתמי, ולפי רבנן בע"ח יותר חזק מכתובת אשה דכתובת אשה אינה גובה לפי רבנן ממטלטלי אפילו מהבעל עצמו כמו שמוכח (בגמ' קידושין לגבי שנים שבאו ממדינת הים), אע"כ אף לר"מ אין כתובת אשה גובה מיתמי, (והיבם שונה) ותוס' כותבים דדברי ר"ת נראים, כי מהגמ' בקידושין יוצא דלרבנן אין כתובה גובה ממטלטלי אפילו מהבעל עצמו, ולכא' היכן ראו כן בחכמים, אבל לפי ר"ת א"ש כי הרי רבנן נחלקו עם ר"מ לגבי לגבות ממטלטלי דיבם והיבם הוא כמו הבעל, א"כ מוכח דלרבנן אין גובים ממטלטלי דבעל, ב' דאם זה כר"מ דמטלטלי דיתמי משתעבדי א"כ למה אמר ר"ט ינתנו ליורשים שא"צ שבועה והשאר צריכים שבועה, הרי גם כשיגבו היתומים המלוה ממעות תגבה הכתובת אשה מהם בשבועה, א"כ שתגבה האשה מהלוה בעצמו ובשבועה, אע"כ קאי כרבנן דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי וכשיגבו היתומים מעות לא תגבה הכתובת אשה מהם ולכן לא תגבה האשה מהלוה, כי אע"פ שאם היתה יודעת שהם יתנו קרקע היתה גובה מהלוה בעצמו בשבועה כי אף אם יגבו היתומים תגבה מהם, הא מ"מ אינה יודעת מה יתנו, ואולי יתנו רק מעות שאז לא תגבה מהיתומים ולכן אינה גובה מהלוה, ג' כי אפילו ר"מ דס"ל מטלטלי דיתמי משתעבדי היינו דוקא לכתובת אשה ולא לבע"ח, והרי שם במשנה מיירי ג"כ בבע"ח ומשמע שהיה גובה מהלוה (אילולי שצריך

שבועה) אע"פ שמטלטלי לא משתעבדי לבע"ח, ותירצו תוס' דצ"ל דכל מאי דאמרינן דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי היינו כשכבר הגיעו ליתמי אבל בעודם אצל הלוח משתעבדי אע"פ שהם מטלטלין.

עכשיו דנו התוס' דיש גמרא (בכתובות דף פ"ב) דאין עושין תרי חומרי בכתובה, דהיינו אם היבם חייב חוב לאחיו המת, והכתובת אשה רוצה לגבות ממנו ולהסתמך על ר"מ דמטלטלי דיתמי משתעבדי אין יכולה, כי עצם הדבר לסמוך על ר"מ זה חומרא, ויש כאן עוד חומרא לסמוך על שיטת שעבודא דר' נתן, דהיינו הרי אין תגבה האשה מהיבם הרי הוא חייב לאחיו, ולא לה, אלא מצד שאחיו חייב לה והוא חייב לאחיו, זה שעבודא דר"נ ותרי חומרי בכתובה לא עושים. ולכא' קשה דגם אצלינו זה ב' חומרי א' לגבות ממטלטלי, (כגון בפטורה משבועה שגובה מהלוח עצמו) ב' שעבודא דר"נ דהרי הלוח חייב למת ולא לה, כתבו תוס' דאין כאן אפילו חומרא אחת, כי כשנמצא אצל הלוח זה לא שייך לענין מטלטלי דיתמי לא משתעבדי, וגם חומרא דשעבודא דר"נ לא שייך כאן, כי הרי במשנה מוכח מרבי טרפון דס"ל דיתנו לכתובת אשה ואף לר"ע אילולי השבועה יתנו לכתובת אשה ולכא' אין יתנו לה הרי הם משועבדים לבעל ולא מסתבר דכל הני תנאי ס"ל כר"נ, אע"כ כשהמלוה חי ובאים להוציא מהלוח ולתת א"ז לבע"ח זה שייך לנידון שעבודא דר"נ כי כוחו גדול בהך ממון שהם חייבים לו שלוו ממנו, וכדומה, משא"כ הכא דאין כאן את המלוה בעצמו כו"ע מודו דאפשר לתת א"ז לבע"ח ולכתובת אשה, כי היתומים לא הלוח לו וגם הכסף עדיין לא הגיע לידם כי אנחנו מדברים עכשיו באופן שגובים מהלוח בעצמו.

ותוס' כתבו דגם מש"כ במשנה דף פ"ד בהניח המת פירות תלושין דכל הקודם בהן זכה, ואם תפסה האשה או הבע"ח יותר ממה שמגיע להם וצריכים להחזיר השאר, נחלקו ר"ט ור"ע אם יתנו לכושל שבהן או ליורשים כפי שנחלקו בהיה המלוה ביד אחרים, ולכא' קשה הרי מטלטלי דיתמי לא משתעבדי, כותבים תוס' דל"ק כי מיירי דהיורשים עדיין לא זכו בפירות, והיות דעדיין לא היה ביד היתומים לכן ייפו כח האשה ובע"ח דזה יותר טוב משאר מטלטלי דיתמי.

ועכשיו אחרי תקנת הגאונים דמטלטלי דיתמי משתעבדי לכתובת אשה ולבע"ח, לכן יכולה לגבות ממלוה שגבו היתומים בין גבו קרקע בין גבו מעות כי הרי מלוה לגבי כתובת אשה אינו ראוי. [ויתכן דכיון דכשהיתומים יגבו מעות, גם תגבה מהם בשבועה כי מטלטלי דיתמי משועבדים לכן בשביל מה יגבו היתומים ושוב תגבה מהן היא גובה ישר מהלוח].

אח"כ הוסיפו תוס' דאחרי תקנת הגאונים דגובים אף ממטלטלי דיתמי, א"כ אפילו אם לא היה הוכחה מהמשנה בכתובות דמלוה לגבי כתובת אשה הוה מוחזק ולא ראוי, זה מוכח מהכא, כי הרי אם מטלטלין הוה כקרקע נמצא דכמו שיש על הקרקעות של הלוח שעבוד, א"כ ה"נ יש שעבוד על המטלטלין שלו, וכשיש שעבוד נחשב כאילו גבאו אבי היתומים וא"כ הוה מוחזק [כן הבין בספר מים קדושים את כוונת תוס', אבל לכא' זה צ"ע טובא דהרי תוס' התחילו את התוס' דאין בכור נוטל פי שנים במלוה בין גבו קרקע בין מעות, אלמא זה שיש שעבוד על קרקע אינו מבטלו מתורת ראוי וה' יאיר עיניי. אח"כ ראיתי דזה שונה כי בכור בחיי אביו לא היה הך קרקע משועבד אליו ולכן הוה לדידיה (אחרי מיתת אביו) ראוי, משא"כ הכא אנחנו מדברים דבחי האב היה נחשב אצלו למוחזק בגלל השעבוד ועדיין צ"ע] ותוס' סתרו אח"כ את הך חידוש, כי ודאי אפילו לפי הגאונים דמטלטלי משתעבדי כמו קרקע, אי"ז ממש כקרקע כי אם היתומים ימכרו קרקע המשועבד לבע"ח או כתובה אשה יוציאו הבע"ח והכתובת אשה מהלקוחות משא"כ אם ימכרו מטלטלי לא יוציאו הבע"ח והכתובת אשה מהלקוחות.

והקשו תוס' דאכתי הוה תרי חומרי בכתובה, א' חומרת הגאונים דמטלטלי הוה כקרקע, ב' חומרת שעבודא דר' נתן.

[והקשה בספר מים קדושים דהרי תוס' כתבו לפני זה דביורשים אין כאן משום שעבודא דר"נ דלכו"ע משתעבד ותירץ המים קדושים (כנ"ל כוונתו) דלעיל דיברו תוס' אם גובה הכתובת אשה ישר מהלוה אין כאן שעבודא דר"נ מכיון שזה לא הגיע ליד היורשים לכו"ע גובה מהלקוחות, משא"כ הכא מיירי בגבו היתומים כבר והכתובת אשה באה להוציא מהם היות דהלוה היה משועבד למלוה הוה ליה כמו שגבאו מחיים ואין זה ראוי אלא מוחזק הכא צריך להגיע לשעבודא דר"נ כי הרי נחשב שהאב גבאו מחיים ולגבי לגבות מהאב כתבו תוס' דצריך להגיע לשעבודא דר"נ, ודבריו מדויקים בתוס' דלעיל מיירי כשלא גבוהו היתומים והכא בגבוהו היתומים.]

ותירצו תוס' א' דתקנת הגאונים קבעה דזה לגמרי כמקרקעי היינו כמו שמן התורה גובה ממטלטלי, ב' לפי ר"ת דס"ל שתקנת הגאונים זה דאורייתא א"ש דאין כאן ב' חומרי.

דף נ"ב ע"א

תור"ה ולא האשה בכתובתה. הקשו למה לא נקט התנא של המשנה גם דאין הבעל נוטל בראוי, היינו דאם אשתו מתה, ואחרי שמתה אשתו מת אביה ואין לו בנים אז היא יורשתו בקבר, וזה אין הבעל יורש, רק הבנים יורשים, תירצו תוס' היות דהכא במשנה מוזכר ביחד ראוי ושבח דאין הבכור נוטל בהם פי שנים ואין האשה בכתובתה נוטלת מהם וכן שאר הדוגמאות במשנה לכן לא הזכירו בעל, כי הוא נוטל בשבח, כי היות דהוא לבד יורש אשתו לכן כשמתה, נכסיה הם כבר שלו וזכה בהם ולכן השבח שלו ככל אדם שנכסיו השביחו, משא"כ בכור דכל עוד לא חלקו הרי הוא בתפוסת הבית.

אח"כ כתבו תוס' דכמו שאין הבעל יורש אשתו בראוי ה"נ כשאשתו הלוחה לאחרים ואפילו הלוחה מנכסי מלוג שלה כשהיתה תחתיו (שאו יש לו פירות בהנך נכסי) ואחרי מיתתה מחזירים את ההלואה אינו יורש את זה, כי הרי בגמ' ב"ב דף קכ"ד מובא מחלוקת רבי ורבנן אם בכור נוטל פי שנים במלוה בשטר של אביו שהחזירו אחרי מיתתו, לרבי גובה ולרבנן אין גובה, ונחלקו אם ע"י השטר נחשב החוב כמוחזק או כראוי, והגמ' בב"ק דף מ"ב מדמה דין בכור במלוה אביו לדין כשהזיקו האשה שצריך לשלם נזק וצער לאשה, ולא הספיקו לשלם לאשה עד שמתה האשה לרבנן אין הבעל יורש נזקיה, דהוה ראוי כמו מלוה, ולרבי הוא כן יורש נזקיה כמו מלוה שיוורשים לפי רבי ומש"כ בברייתא שם דאין יורש נזקיה מיירי דאחרי שהזיקה גירשה ומתה דאז אין יורשה, והרי מבואר בגמ' בכתובות דנזקי אשתו שהגיעו לידה מחיים הרי הם נכסי מלוג דהבעל יורשם, אלמא דאפילו מה שהלוחה מנכסי מלוג אין יורשה.

וחקשו תוס' א"כ דגם בעל אין יורש מלוה אשתו א"כ למה בגמ' (ב"ב דף קכ"ה:) כשפסק שם רב פפא הלכתא אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק ואין הבכור נוטל פי שנים במלוה בין שגבו קרקע בין שגבו מעות, למה לא הזכיר מיד אחרי שדיבר בבעל דאין נוטל בראוי הוה ליה למימר מיד ואין נוטל במלוה ולמה עזב את הבעל והתחיל לדבר מבכור והזכיר בו ענין מלוה, תירצו תוס' היות דפסק דאין נוטל פי שנים במלוה בין גבו קרקע בין גבו מעות ולעיל שם בגמ' זה מחלוקת בבכור, לכן שנאה לגבי בכור, ועדיין קשה שהיה צריך לכלול יחד בכור ובעל ולימא בשניהם דאין נוטלים בראוי כבמוחזק ואין נוטלים במלוה, תירצו תוס' דלגבי בכור זה משנה מפורשת דאין

נוטל פי שנים בראוי, ולגבי בעל זה מימרא של אמוראים לכן לא עירבום. [ועיין צ"ע למה לא כתב קודם דין בכור ואח"כ היה כותב דבעל אין נוטל בראוי ואין נוטל במלוה.]

דף נ"ג ע"א

תוד"ה כרב הונא. בתחילה הביאו פירש"י (רק לא הזכירוהו) דנקטו גזירה משום יתום ולא נקטו גזירה משום שאר הפטורים מבכורה, כי במאי דאמר רב הונא לא שייך למיגזר על השאר רק משום יתום ולקוח. אבל תוס' הקשו ע"ז א"כ ליתני הכא יתום ולקוח, לכן פירשו בדרך אחר.

תוד"ה ואין מחרימין בזמן הזה. הנה במשנה בערכין (דף כ"ח:): נחלקו תנאים אם סתם חרמים לבדק הבית או לכהנים, ואף למ"ד סתם חרמים לבדק הבית, אם פירש לכהנים, הוה לכהנים, וזה אתו תוס' לחלוק על פירש"י בע"ז דס"ל דהך ברייתא דאין מחרימין אתא לפי המ"ד סתם חרמים לבדק הבית, דלמ"ד לכהנים, אין בעייה, ותוס' חולק עליו דאתיא אפילו למ"ד סתם חרמים לכהן, או אפי' אתיא כמ"ד סתם חרמים לבדק הבית, מ"מ מיירי אפילו במפרש דחרמו הוה לכהנים אעפ"כ אין מחרימין, ואעפ"כ יש בית מיחוש לתקלה כי חרמי כהנים כ"ז דלא אתו לכהן הוה כהקדש.

אח"כ הביאו את הגמ' בערכין בההוא גברא דאחרמינהו לנכסי, ואמר לו רב יהודה שיחללם על ד' זוזי ויזרקם לנהר, ועולא אומר דאם היה שם היה אומר לו לתת אותם לכהנים, ומפרש התם דפליגי עולא ורב יהודה אי סתם חרמים לכהן או לבדק הבית, ותוס' הקשו לפי דבריהם (כנ"ל) דהך ברייתא קאי אף למ"ד סתם חרמים לכהן וכתוב בברייתא דאם חורים צריך לאבדם, וא"כ איך אמר שם עולא דהיה אומר לו ליתנו לכהן (משא"כ לפירש"י א"ש כי הך ברייתא לא קאי למ"ד דסתם חרמים לכהן) ותירצו דשם מיירי בקרקע, ובקרקע יש יותר חשש כי א"א לאבדו והחשש למכשול הוא תמידי לכן עדיף לתתו לכהן, ועי"ז נגמר החשש, ואף שבגמ' שם מוכח דמיירי אף במטלטלי כי הגמ' אומרת שם דהך מעשה הוה במקרקעי "נמי". אומרים תוס' דצ"ל דמה שהיה אומר לתת לכהן מיירי דוקא על הקרקע, ולא על המטלטלי שיכול לאבדם. ותוס' אומר דבלא"ה (אולי הכוונה אף לרש"י דמעמיד הא דהכא למ"ד סתם חרמים לבדק הבית) מוכרחים לומר דמיירי שם במקרקע כי רב יהודה אמר לו לפדות בד' זוזי ולזרוק אותם לנהר. ולכא'

איך אמר רב יהודה כן הרי ס"ל סתם חרמים לבדק הבית וא"כ איך מועיל כן הרי צריך לאבדם, אע"כ כי מיירי בקרקע דיש חשש מכשול תמידי, ואומר תוס' דהשתא ניחא איך ידעה הגמ' דמיירי בההיא מעשה דמיירי במקרקעי, ולהאמור א"ש דאי מיירי במטלטלי לא היה רב יהודה מקל לפדותם.

ורק קשה לתוס' דלכא' משמע שם בגמ' דמיירי במטלטלי, (כי הגמ' שאלה הרי שדה חרם נוהג רק בזמן שהיובל נוהג והך מעשה מיירי הרבה אחרי החורבן דאז אין יובל נוהג ותירצה הגמ' דמיירי המעשה שם בגמ' במטלטלי, וזה נוהג אף כשאין יובל נוהג) תירצו תוס' דקרקע בחוץ לארץ הוה כמטלטלי דנוהג אף שאין יובל נוהג.

דף נ"ג ע"ב

תור"ה אפשר בדרכי יהודה. כתבו דכדף ג' ע"ב כתבו דהיום דלא בקיאים לעשות כרב יהודה מותר להקנות אפילו האוון של העובר לעכו"ם, כדי שלא יהיה תקלה.

תור"ה הקדש עילוי. כהקדמה לדברי התוס' אביא דיש ב' סוגים של טובת הנאה, א' לעיל בדף כ"ז ע"א כתוב דישראל יכול לומר לישראל חבירו טול סלע ותן התרומה שלך לבן בתי כהן, והיינו דיש לישראל טובת הנאה מהמתנות כהונה דיכול ליטול ע"ז כסף מישראל, וכח"ג איתא ג"כ במשנה (ערכין דף כ"ח:): הבכור בין תם בין בעל מום מחרימין אותו וכיצד פודים אותו אומדין כמה אדם רוצה ליתן בבכור זה ליתנו לבן בתו או לבן אחותו, והיינו דהסכום שיכול לקבל מישראל כדי לתת לבן בתו כהן את הסכום הזה צריך לתת לחרם, דהרי החלק הזה יש לו בבכור, ב' במשנה (ערכין דף כ"ח:): איתא עוד סוג של טובת הנאה, דאיתא התם דאדם שהפריש בהמה לנדרו, ואח"כ הקדיש הבהמה צריך לתת כל דמיו להקדש דהרי הך בהמה נחשבת עדיין לשלו כי אם זה יאבד חייב באחריותו, ואם הבהמה שהפריש תחילה לקרבן זה נדבה ואח"כ הקדישו עוד פעם לדבר אחר, נותן את טובתו, דהיינו שאומדין כמה אדם מוכן להשקיע בשביל להביא קרבן עולה אע"פ שאינו חייב, (סכום גדול אינו מוכן אבל סכום קטן הוא מוכן) ואת הסכום הקטן שמוכן להשקיע בשביל עולה את זה יתן.

והנה אצלינו הביאה הגמ' משנה בתמורה דכתוב שם אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותם מקדושה לקדושה אבל מקדישין אותו הקדש

עילוי. ורש"י פירש הכא דהכוונה כמה הוא יכול לקבל מישראל לתת הך קרבן שיקריבנו בן בתו כהן ואת הסכום הזה צריך לתת. ופירש הך דהכא כמו הנידון הא' דטובת הנאה שכתבתי, אבל תוס' טוען דהרי המשנה בערכין כשמיירי לגבי אדם שהקדיש את קרבנו כתוב כמו הנידון ב' וא"כ הך דהכא צריך לפרש כנידון ב', ולכא' קשה הרי המשנה בערכין דיברה לגבי מחירים בכור ואמרה שם כנידון א', תירצו תוס' בב' דרכים, א' דבמקום שזה דבר הנאכל כמו בכור (שהקדישוהו) או תרומה המבואר בבכורות דף כ"ז שם שייך לחייבו כמה אדם מוכן לתת בשביל שיתנוהו לבן בתו ישראל שיאכלנו, כי זה הנאה חשובה, משא"כ בדבר שאין נאכל א"א לחייבו כמה אדם מוכן לשלם שיתנוהו לבן בתו להקריבו, כי משלמים ע"ז דבר מועט ואינו חשוב, ולכא' לפי"ז כשהקדיש בהמת שלמים ג"כ ישומו אותו בככור, ומש"כ במשנה בערכין אם נדבה וכו' מיירי בעולת נדבה, משא"כ לפי תירוץ ב' של תוס' בהקדיש בהמת שלמים ישומו כמ"ש במשנה בערכין אם נדר וכו' אם נדבה וכו' וסברות תירוץ תוס' הא' צ"ע איך אפשר דבמעשר ושלמים כשהקדיש יתן כמו בככור הרי בככור זה אינו שלו וצריך לתת אותו לכהן משא"כ במעשר ושלמים וה' יאיר עיניי, ועיין משנה למלך פ"ו מהלכ' ערכין הלכה י"ב מש"כ החילוק בין התירוצים ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים, ב' דאם זה דבר שאינו נידר ונידב כגון בכור ומעשר בהמה ותרומה, (דאין אדם יכול לתרום תרומה אחרי שהפריש כבר) שם הטובת הנאה זה כמה שיכול לקבל כדי ליתנה לבן בתו כהן, אבל אם זה דבר הנידב ונידב כגון קרבן עולה ושלמים שם אם הקדישם אח"כ צריך לתת בנדבה כמה אדם מוכן להשקיע בשביל להביא קרבן עולה אע"פ שאינו חייב.

[והנה הבאתי מקודם את המשנה בערכין דף כ"ח איך פודים בכור שהחרים, אומדין כמה אדם רוצה ליתן בככור זה ליתנו לבן בתו וכו', וכן פסק הרמב"ם דבכור שרא לקחת כסף מישראל לתתה לנכדו, והנה בגמ' לעיל דף כ"ז אמרה הגמ' דלפי התנא של הברייתא אסור לעשות כן, ולומד הרש"ש בדף כ"ז דיש מחלוקת בין הברייתא למשנה, ובאחרונים האריכו בזה].

דף נ"ד ע"א

תנוד"ה ומה תירוש. הקשו דהגמ' יכלה לעשות ק"ו אחר, דהיינו ומה חדש וישן (בבהמה ובתבואה) שאינם כלאים זה בזה, אין מתעשרין מזה על זה, תירוש ודגן או דגן ודגן שהם כלאים זה בזה ודאי שלא יתעשרו מזה על זה,

ותירצו דהגמ' לא יכלה לעשות ק"ו מחדש וישן, כי היינו מביאים הוכחה מכבשים ועיזים שהם כלאים זה בזה ומתעשרים מזה על זה וא"כ אולי דגן ודגן ג"כ יתעשרו מזה על זה.

מקשים תוס' אם אפשר לעשות יוכיח מכבשים ועיזים א"כ גם כשהגמ' עשתה ק"ו מתירוש ויצהר שאינם כלאים ואינם מתעשרים מזה על זה דגן ודגן שהם כלאים זה בזה ק"ו שלא יתעשרו מזה על זה, ג"כ נעשה יוכיח מכבשים ועיזים שהם כלאים זה בזה ומתעשרים מזה על זה, ותירץ תוס' דעל הק"ו דמה חדש וישן אפשר לעשות יוכיח מכבשים ועיזים, אבל על הק"ו מתירוש ויצהר א"א לעשות יוכיח מכבשים ועיזים, כי הק"ו הוא ומה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה בזה אין מתעשרים מזה על זה, דגן ודגן שהם כלאים זה בזה כש"כ דאין מתעשרים זה על זה, ולכן א"א לעשות יוכיח מכבשים ועיזים דמעשר בהמה, כי אם היינו מוצאים במעשר בהמה ב' מינים שאינם כלאים ואין מתעשרים זה על זה (כמו בתירוש ויצהר) והיינו מוצאים במעשר בהמה ב' מינים שהם כלאים זה בזה ומתעשרים זע"ז א"כ הייתי סותר הק"ו דאתה רואה שיתכן ב' מינים שאינם כלאים לא מתעשרים זע"ז וכשהם כלאים כן מתעשרים זע"ז, אבל השתא דאין במעשר בהמה ב' מינים שאינם כלאים שלא מתעשרים זע"ז א"כ אינו דומה בכלל לק"ו דתירוש ויצהר ואינך יכול לסתור מזה את הק"ו, משא"כ כשאנו עושים ק"ו מחדש וישן שאינם כלאים זה בזה ואין מתעשרים זה על זה בין בתבואה בין במעשר בהמה, א"כ ק"ו דבדגן ודגן שהם כלאים זה בזה לא יתעשרו מזה על זה, אני יכול לדחות הק"ו דאתה רואה במעשר בהמה דאין מתעשר מחדש על ישן שאינם כלאים זה בזה ואעפ"כ כבשים ועיזים שהם כלאים זה בזה מתעשרים. בריך רחמנא דסייען להבין כוונת התוס'.

תור"ה דגן ודגן. חלקו על פירש"י דכתב דב' מיני דגן הוה כלאים רק מדרבנן, ותוס' ס"ל דהוא דאורייתא, ואפילו לרבי יאשיה דס"ל עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד, היינו דאם יהיה רק חיטה ושעורה בלי חרצן זה יהיה רק איסור כלאי זרעים דמותר אפילו באכילה ואם יהיה איתם גם חרצן הוה כלאי הכרם ואסור אף בהנאה.

והוביחו א' מגמ' דילן דכלאי זרעים דאורייתא כי הגמ' שאלה מנין אנו יודעים שאין יכול להפריש מדגן על דגן, ותירצה הגמ' כי זה ק"ו ומה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה בזה ובכ"ז אין יכול להפריש מתירוש על יצהר או להיפך, דגן ודגן שהם כלאים זה בזה ודאי שאסור להפריש מדגן אחד על דגן אחר, ואי נימא

דאסור רק מדרכנן איך אפשר לעשות ק"ו, אע"כ אסור מדאורייתא, ב' דהגמ' בחולין שואלת כלאי זרעים ליתסרו באכילה דהא כל שתיעבתי לך הוא רואים דהתורה אסרה לעשות כלאי זרעים (דזה כל שתיעבתי לך).

ותוס' מוכיח דאף לרבי יאשיה אסור מדאורייתא בדגן ודגן, (ומה שאמרה הגמ' הכא בק"ו דרבי יאשיה תירוש ודגן, דגן ודגן שהם כלאים זה בזה ע"י דבר אחר לא אמרה כן הגמ' בשביל דגן ודגן כי הם כלאים אף בלי דבר אחר, אלא בשביל דגן ותירוש דשם רק ע"י דבר אחר הוה כלאים) והביאו ראייה א' מסוף פרק אותו ואת בנו שכתוב שם בברייתא הזורע כלאים לוקה, והגמ' מסבירה כוונת הברייתא דקמ"ל דאיכא תרי גווני כלאים ודלא כרבי יאשיה, והיינו דאם זרע חטה וחרצן שעורה וחרצן נמי חייב, והבינו תוס' דהתרי גווני כלאים היינו חטה וחרצן זה אחד ושעורה וחרצן זה שנים, ואם הגמ' היתה סוברת דלרבי יאשיה בחיטה ושעורה אין חייב משום כלאי זרעים היו צריכים להביא אף הק' דוגמא לאפוקי מרבי יאשיה, ומזה שלא הזכירנו הגמ' אלמא דבכה"ג אף לרבי יאשיה הוה כלאים. (כן הסביר בצ"ק)

אח"כ הביאו פירוש אחר בגמ' בפרק אותו ואת בנו, ולפי הק' פירוש אין את הראייה הזו אבל יש ראייה אחרת מהך גמ' דבב' מיני זרעים מחייב רבי יאשיה, ולפי הק' פירוש כשהגמ' אמרה ב' גווני כלאים הכוונה א' כגון ב' מיני זרעים, שזה כלאי זרעים, ב' כגון חטה וחרצן או שעורה וחרצן שזה כלאי הכרם, לאפוקי מרבי יאשיה דלא מחייב בחטה וחרצן או שעורה וחרצן, ודבריהם צריכים הסבר אולי זה גם לאפוקי מרבי יאשיה דלא מחייב בב' מיני זרעים, התיורין פשוט דא"א לומר כן כי אם ס"ל דבב' מיני זרעים פטור א"כ היתה הגמ' צריכה לכתוב ג"כ כגון שזרע חטה ושעורה דחייב משום כלאים, ומזה שלא כתבוהו מוכח דא"צ לכתוב חטה ושעורה כי בזה מודה רבי יאשיה וכותבים רק מה שזה לאפוקי מרבי יאשיה שהוא חולק עליהם. [ועוד יש לתרץ בדרך אחר וכן נראה בתוס' דהגמ' היתה צריכה לכתוב כגון שזרע חטה ושעורה וחרצן דחייב משום ב' מיני כלאים לאפוקי מרבי יאשיה דמחייב רק משום כלאי הכרם, ומזה שהגמ' לא כתבה כן מוכח דבמקרה כזה גם לפי רבי יאשיה חייב שנים, א' משום כלאי זרעים ב' משום כלאי הכרם. וקשה לפי הק' פירוש למה לא פירש הגמ' דזרע ב' מיני זרעים].

ב' הביאו ראייה מירושלמי שהביא מחלוקת רבי יאשיה ור' יונתן אם זרע זרע אחד עם חרצן לר' יונתן חייב ולרבי יאשיה פטור, ואמר הירושלמי דקשה לרבי יונתן למה צריכה התורה לאסור כלאי הכרם, הרי בלא"ה זה אסור מצד כלאי

זרעים, ותירץ הירושלמי דלר' יונתן הוצרך הכתוב לחדש כלאי הכרם באופן שיש רק זרע אחד שאז אין כלאי זרעים ובהצטרף חרצן חייב משום כלאי הכרם, והקשה הירושלמי לרבי יאשיה דכלאי הכרם חייב כשיש שם ב' מיני זרעים וחרצן, קשה מה צריך להגיע לחרצן הרי בלא"ה חייב משום כלאי זרעים, והירושלמי תירץ דנפ"מ אם התרו בו משום כלאי הכרם שהרי אז אין לוקה משום כלאי זרעים ולכן צריך להגיע לכלאי הכרם, מוכח מקושיית הירושלמי דב' מיני זרעים חייב אף לרבי יאשיה, כי אם ס"ל דפטור א"כ ודאי צריכים להגיע לחרצן. ולא נראה לומר דלפי רבי יאשיה אף בב' מיני זרעים אינו חייב, וקושיית הירושלמי זה דהרי אם זרע ב' מיני זרעים וחרצן ביחד חייב שתים אחת משום שדך לא תזרע כלאים, ואחת משום כרמך לא תזרע כלאים, וקשה לירושלמי למה כתבה התורה לאו אחד בשדך לא תזרע ולא אחד בלא תזרע כרמך, התורה היתה כותבת או פעמיים שדך לא תזרע או פעמיים לא תזרע כרמך כלאים, אומר תוס' דלא משמע שזה הקושיא כי כמו שלפי רבי יונתן הקושיא זה למה כתבה התורה הלאו דלא תזרע כרמך הרי הוא חייב כבר מצד שדך לא תזרע על ב' מיני זרעים, (כי לפי רבי יונתן אנו לא אומרים שכוונת התורה לחייבו ב' לאוים, אלא לחייבו כשיש חטה וחרצן משום כלאי הכרם, ובאמת גם לדידיה אם יהיה חטה ושעורה וחרצן יהיה חייב שתים א' בגלל כלאי זרעים וא' בגלל כלאי הכרם.) ה"נ לפי רבי יאשיה הקושיא דהתורה לא היתה צריכה לכתוב הלאו דלא תזרע כרמך כלאים.

אח"כ כתבו דאין לתמוה לפי רבי יאשיה למה בכלאי זרעים חייב בב' מיני זרעים, ואילו בכלאי הכרם חייב רק בג' מינים. (ב' זרעים ואחד חרצן) תירצו כי כשהפסוק אומר שדך לא תזרע כלאים, זריעת כלאים משמע ב' מיני זרעים, וכשהפסוק אומר כרמך לא תזרע כלאים, משמע זריעת ב' מיני זרעים, ומשמע דיש גם חרצן כי בב' מיני זרעים לא יהיה כרמך והפסוק אומר כרמך לכן צריך ג', ותוס' מביאים דיש שיטת ר' יהודה במשנה דחייב בכלאי זרעים ג' מינים, והיינו טעמא כי כתוב שדך (לא תזרע כלאים) והיינו דקודם יש שדה הכוונה דיש בו לפחות זרע אחד ולא יזרענו בעוד ב' מיני זרעים, אבל כל שאר התנאים ס"ל דיכולים לפרש דלא יהיה ב' מיני זרעים בשדך, ותוס' כותב דגם לשון הפסוק בהמתך לא תרביע כלאים מתפרש דע"י ההרבעה יהיה כלאים, משא"כ לפי רבי יהודה א"א לומר דמרביע על בהמתו ב' מיני בהמות ביחד.

תוד"ה ושני מינין. הקשו ממה שפטר בספרי רק חרובי שיטה וצלמונה אלמא שאר חרובין חייבין. ותירצו דשם בספרי לומד מפסוקים על שאר דברים

דחייב במעשר אבל חיובם רק מדרבנן והך לימוד זה רק אסמכתא, וחרובי שיטה וצלמונה לא חייבום אף מדרבנן, ומה שתוס' הביאו בתחילה דהספרי מרבה ירק לענין מעשר ותוס' כתבו דזה אסמכתא קשה דבהמשך הביאו תוס' דברי הירושלמי דמעשרות דירקות זה רק מדרבנן ולא הסמיכוהו על הפסוק, כתבו תוס' (בסוף התוס') דהספרי דהסמיך ירקות על הפסוק מיירי בשום ושחלים וגרגיר, משא"כ שאר ירקות אפילו לא הסמיכוהו על הפסוק.

אח"כ הקשו תוס' מהא דתנן במסכת פרה דבילה של תרומה שנפלה לתוך מי חטאת האוכלה במיתה, וקשה דהרי התרומה רק מדרבנן, ותירצו (כמה תירוצים ואחד מהתירוצים) דנקטו לסימנא לומר דדבר שתרומתו דאורייתא ונפל למי חטאת חייב מיתה, כוונת תירוצם דנקטו כן ללמדך שיתכן להגיע בדבר שנפל למי חטאת למיתה. [ובאמת צ"ע למה לא נקטו בפירוש דבר שתרומתו דאורייתא]

אח"כ הוקשה להו (כן הוא לפי גירסת השיטה מקובצת) דבגמ' (יבמות פ"א) מבואר דעיגול דבילה של תרומה שנתערבה, אי ס"ל תרומה בזמן הזה דאורייתא זה לא נתבטל, ואם זה מדרבנן נתבטל, והוקשה לתוס' אפילו אם תרומה בזמן הזה דאורייתא, למה לא יתבטל הרי תרומת דבילה ודאי מדרבנן, ותירצו דאם תרומת דגן תירוש ויצהר בזמן הזה דאורייתא היינו גוזרים תרומת דבילה אטו דגן תירוש ויצהר.

בסוף התוס' כתבו דיתכן דלא רצו להסמיך ירקות על הפסוק כי יש אופנים שהקילו בתרומת ירקות יותר משאר החייבים מדרבנן, והביאו את הירושלמי דאף לפני שביטלו התרומה בחו"ל היו נוהגים רק בדגן תירוש ויצהר להפריש תרומות ומעשרות, וגם בזה היה קולא דאוכל והולך ואח"כ מפריש (ואף שבירושלמי כתוב לא חשו אלא "לתרומת" דגן תירוש ויצהר דמשמע שלא היו מפרישים מהם מעשרות כבר ביארו מפרשי הירושלמי דכן היו מפרישים מהם מעשרות), ושאר פירות חוץ מירקות היו מפרישים רק תרומה גדולה, וירקות לא היו מפרישים אף תרומה גדולה.

דף נ"ד ע"ב

תוד"ה אמר אביי. בתירוצם תירצו דלפי רבא אע"פ שלומדים מק"ו דא"א לעשר מדגן על דגן, מ"מ כתבה התורה ראשיתם דיפריש לכל מין בפני עצמו, כמו מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא.

אח"כ כתבו דלפי"ז ניחא דהכא אפילו אביי שלומד מראשיתם זה רק לגבי לא להפריש מדגן על דגן לאפוקי שלא נימא ודגן כל דגן אחד, אבל לגבי להפריש מדגן על תירוש א"צ את הפסוק ראשיתם כי זה נלמד מק"ו מתירוש ויצהר שאינם כלאים זה בזה צריך להפריש לכל מין בפ"ע כש"כ דגן ותירוש שהם כלאים זה בזה, ואילו בגמ' תמורה כותב רבא דראשיתם אתא ללמד דלא יפרישו מדגן על תירוש. ולפי מה שכתבו תוס' ניחא דראשיתם קאי על כולם ואע"פ שידעינן אותם כבר בכ"ז מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, כמו לגבי דגן ודגן דרבא לומדו מק"ו ואעפ"כ כתבה התורה ראשיתם מצד מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא.

דף נ"ה ע"ב

תנוד"ה הוא פרת. פירוש "ולא מפני שהוא קטן" קורוהו רביעי וכו'. נראה דתוס' פירשו דקושיית הגמ' והא כתיב והנהר הרביעי הוא פרת, היינו דאם מנוהו רביעי אלמא דהוא קטן, (אבל רש"י פירש דהקושיא דכשכתבו והנהר הרביעי אלמא הוא שוה לשאר הנהרות) ותירצה הגמ' דלעולם הוא גדול, לפני שהתחיל להתחלק אבל אחרי שהתחיל להתחלק הוא קטן ולכן קורוהו הרביעי אבל בעצם הפרת היינו לפני שנתחלק הוא גדול, ושלא יקשה לך דכתוב והנהר הרביעי דהיינו שהוא קטן, הוא פרת, אלמא פרת הוא קטן לכן כותב דכוונת הפסוק הוא פרת הגדול לפני שנתחלק, ולא בגלל שעצם הפרת הוא קטן.

אח"כ הביאו דגם מהקליר מוכח שהוא גדול, דהקליר אומר דפרת גודלו כמו ב' נהרות, וכן מוכח בבראשית רבה, ולכן הוקשה להו על הגמ' בשבועות שכתוב דקורוהו גדול בגלל שהוא בא"י ועבד מלך כמלך, דמשמע דאפילו לפני שנתחלק הוא קטן.

תנוד"ה מטרא במערבא. הקשו דיש סתירה היכן היה גן עדן במזרח או במערב, והביאו דרשב"ם פירש (בב"ב) דגן עדן במזרח מדכתיב ויטע גן בעדן מקדם, והיינו דלמד פשט מקדם דהיינו דנטע הגן בעדן בצד מזרח אלמא דג"ע במזרח, ואע"פ שהתרגום תירגם על מקדם מלקדמין, מ"מ מקדם משמע ב' פירושים, א' במזרח ב' מלקדמין, והביאו ראיה דמשמע ב' פירושים כי הרי בבראשית רבה שתוס' הביאו לפני זה פירש מקדם לגן עדן שזה צד מזרחי, וכן פירש מש"כ בקין קדמת עדן צד מזרחי אע"פ שהתרגום מתרגם מלקדמין, אלמא משמעו ב' פירושים (וצע"ק דמאן לימא לן דהמדרש אינו חלוק על התרגום).

אח"כ כתבו ומיהו קרא איכא לדחויי שהוא מזרחו של עדן אבל עדן גופיה במערב העולם, והיינו דיש ליישב דהפשט ויטע גן בעדן "מקדם" היינו דנטע הגן בצד מזרח של עדן אבל העדן עצמו הוא במערב, וגם מש"כ דהחמה בבוקר אדומה מכח דחלפא אוורדי דגן עדן, ג"כ יש ליישב דלעולם זה במערב וכשיוצא החמה במזרח מכה עמוד השמש על חדרי ג"ע שבמערב, ותוס' כותב דאי"ז דבר תמוה לומר דכשיוצא ממזרח מכה על חדרי ג"ע שבמערב, כי ממ"נ צ"ל שיש דבר כזה כי הרי בגמ' בב"ב יש שם ב' דיעות למה השמש בבוקר אדומה וכן בערב דיעה א' כי בבוקר מכה על חדרי ג"ע ובערב על חדרי גיהנם ויש דיעה להיפך בבוקר על חדרי גיהנם ובערב על חדרי ג"ע ולא מסתבר דפליגי היכן ג"ע והיכן גיהנם, ובפשטות לכו"ע זה באותו מקום, וא"כ אם ג"ע במערב לפי האמורא דבבוקר היא אדומה שמכה על חדרי ג"ע היינו כי זה ממול חדרי ג"ע, וכן להיפך אם נאמר דג"ע במזרח אז למ"ד דבערב היא אדומה מכח שמכה על חדרי ג"ע היינו מהצד שממול כי בערב החמה במערב.

תנוד"ה ומפצי. הביא פירש"י דמפני הטיט, וכן משמע בגמ' נדה דתחילה הביאו אשה לא תטבול בנמל וכתוב שם דאפילו אם אחרי הטבילה תראה דאין על רגליה טיט אימר בדדיוני נפל היינו דחיישינן דנפל ע"י שמדדה עצמה ואח"כ הביאו דאבנה דשמואל עביד לבנתיה מפצי אלמא ענין אחד הוא משום טיט, אח"כ הביאו פירוש ר"ת דהיינו שפרס מחצלאות (למחיצות) משום צניעות, לפי שהנהרות קטנים בימי תשרי, וחשש שמפני הבושת ימהרו לטבול ולא יטבלו כהוגן, ולפי"ז אין גורסים בהך דנמל אימר בדדיוני נפל, אלא הטעם שם כי בנמל מצויים הרבה אנשים וחיישינן שמפני הבושה תטבול מהר ולא תטבול כדינה וזה דומה להך דעביד להו מפצי ביומי תשרי, וזה דומה למימרא הראשונה שם בגמ' דאשה לא תעמוד על גבי כלי חרס ותטבול דשם הטעם בגלל שתפחד ולא תטבול טוב.

תנוד"ה שמא ירבו. הביאו פירש"י בגמ' שבת דף ס"ה: (וב' פירושי רש"י שמופיעים ברש"י הכא הם פירושים אחרים) דזוחלין היינו מי מעיין שנמצאים בנהר שהם מטהרים בזוחלין, ונוטפין היינו מי גשמים שאין מטהרים בזוחלין אלא באשבורן, כמ"ש בתורת כהנים, אך מעיין, מעיין מטהר בזוחלין והמקוה (היינו מי גשמים שנקו) באשבורן.

והביאו דברי ר"ת דהתורת כהנים ממעט דמי גשמים אין מטהרין בזוחלין רק באשבורן, אבל מי מעיין מטהרין אפילו בזוחלין וכש"כ באשבורן, והביאו ראייה

יד דף נ"ה ע"ב גד ריט

מהתורה כהנים וקצת סתמו ראייתם, אבל בשיטת מקובצת מבאר כוונתם דהתורה כהנים שלל רק דא"א במי גשמים שהם זוחלין אבל לא שלל מי מעיין מכונסים.

והביאו ראייה מהמשנה במקואות דלפי ת"ק כל הימים מטהרים באשבורן כי כתוב ולמקוה המים קרא ימים, ולרבי יוסי מטהר בזוחלין, ותוס' הבינו דאף לרבי יוסי דמטהר בזוחלין כמעיין מ"מ לא שלל שיטהרו באשבורן כפשטות הכתוב ולמקוה המים קרא ימים, וצ"ע. ועוד ראייה הביאו ממה שאמר שמואל אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, ומבואר בגמ' לעיל הטעם דאבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוה ביומי ניסן דחייש שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין ולא יטהר בזחילה, וה"נ זה הטעם. והנה שמואל אמר אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי, אבל באשבורן מטהרי ואי נימא דמי מעיין אין מטהרין באשבורן, א"כ איך אפשר לטבול באשבורן אולי הרוב זה מי מעיין, אלא מוכח דמי מעיין מטהרי גם באשבורן.

דף נ"ו ע"א

תוד"ה ומה בנך. הקשו תוס' משיטת ר"ע דס"ל דאין דנין אפשר משאי אפשר, וא"כ איך לומדים מבנך דא"א בלקוח לגבי מעשר דאפשר בלקוח, ותירצו דמה דר"ע אמר כן זה בבנין אב, אבל בהיקשא מודה דילפינן אפשר משא"א, והקשו ע"ז דהא במחלוקת ר"א ור"ע (בגמ' מנחות בפרק התודה) הגמ' מסיקה דטעמיה דר"א מצד היקש (ועבדת שיהו עבודות של החודש שוות) וא"כ יוצא דאף בהיקש ס"ל לר"ע דאין דנין אפשר משא"א, ותירץ תוס' דר"ע ס"ל דתלוי אם ילפינן דברים נוספים מההיקש (שהם אפשר מאפשר) שם א"א ללמוד אפשר משא"א, ושם בגמ' מנחות ילפינן דברים אחרים, לכן ס"ל לר"ע דאין דנין אפשר משא"א, משא"כ אם לא ילפינן דברים אחרים, שם דנין אפשר משא"א ואצלינו לא לומדים דברים אחרים.

אח"כ הקשו דבגמ' נדה העמידה רב אחדבוי בר אמי כר"א דדנין אפשר משאי אפשר, ורב ששת העמידה דקאי אף כר"ע אולם זה היקש ובהיקש לא אמרינן אין דנין אפשר משאי אפשר, נמצא לפי"ז דרב אחדבוי שלא תירץ כן ס"ל לר"ע אפילו בהיקש אין דנין אפשר משאי אפשר, וא"כ איך יתירץ הך דהכא, ותירצו דיעמידה כר"א ולא כר"ע, ועוד תירצו דגם לפי רב אחדבוי אם לא למדנו מההיקש דברים אחרים דנין אפשר משאי אפשר לפי ר"ע ומה שרב אחדבוי לא העמידה

כר"ע כי שם לומדים מהך היקש דברים נוספים, אח"כ הקשו מהגמ' במכות דיליף מכות ממיתה דאין משלשין וזה אפשר משאי אפשר והך גזירה שוה דהתם צריכה לכמה דברים, ונראה כוונתם דאין זה מסתדר עם שיטת ר"ע. [ולא זכיתי להבין מדוע לא תירצו כמו שתירצו לפני זה, דיעמידנה כר"א.]

תוד"ה לקח עשרה עוברין במעי אמן. בתחילה כתבו תוס' דלאו דוקא נקט במעי אמן דאפילו אחר שנולדו כ"ז דהוה מחוסר זמן ומכרן לא חל עליו פטור לוקח. [וזה חידוש, דהיה מקום לומר דחלות החיוב מעשר זה בלידה, ורק אין יכול לעשרו כ"ז שהוא מחוסר זמן, אבל בתוס' מוכח דלפני הזמן שיכול לעשר אינו מחויב במעשר, ולפי"ז לכא' לת"ק דס"ל מחוסר זמן אין נכנס לדיר להתעשר אם הוא נולד בכ"ט באב אין מצטרף עם הבהמות של השנה הקודמת רק עם הבהמות של השנה החדשה של א' אלול, וצ"ע מסוגיא דלעיל דף כ"א ע"א דמשמע שם שאף לת"ק דס"ל מחוסר זמן אין נכנס לדיר להתעשר בכל אופן אם נולד לפני סוף השנה מתעשר עם הנולדים משנה שעברה, ורק עושים את המעשר אחרי שיגיע זמנו, וה' יאיר עיניי.]

דף נ"ו ע"ב

תוד"ה זונה ישראלית. הקשו על אביי דאמר זונה ישראלית אתננה מותר מדברי רבא במרובה דאמר אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, ולכא' צ"ע דתוס' בהמשך דבריהם הביאו דרבא חולק על אביי וס"ל דאפילו זונה ישראלית אתננה אסור וא"כ מה הקשו הכא מדברי רבא, ויש לתרץ דרבא במרובה נראה דדבריו זה לכו"ע אפילו לאביי לכן הקשו תוס'.

באמצע התוס' כתבו והא דמשמע דלא משתכח בזונה ישראלית דתיעשרה איהי, הוה מצי לאשכוחי באיסור ערוה, אלא אתא לאשמועינן דזונה ישראלית אתננה מותר. נראה כוונתם דהוקשה לתוס' למה כתוב בברייתא איזהו אתנן שנכנס לדיר להתעשר כל שנתנו לה וחזר ולקחו ממנה, דמשמע דלא משכחת לה דהזונה ישראלית בעצמה תעשר, והרי משכחת לה בזונה ישראלית דאיסור ערוה והיא בעצמה תעשר, ע"ז תירצו דהברייתא רצתה להשמיענו דזונה ישראלית (דחייבי לאוין שתופס בה קידושין) אתננה מותר, היינו דאנחנו נבין למה לא כתבה הברייתא דהזונה עצמה תעשר, כי אם זה זונה ישראלית אתננה מותר, ואם כתוב כאן שזה אתנן מיירי בזונה נכרית והיא לאו בר עישורי. והיינו כשיטת אביי, והקשו תוס'.

יד דף נ"ו ע"ב גד רכא

לרבא דס"ל דאפילו אתנן ישראלית שתופס בה קידושין גם אסור איך יישב הברייטא, ותירצו א' דלא מיתני בי רבי חייא ורבי אושעיא ואינה מדויקת, ב' דהתנא רצה להשמיענו מקרה של לקוח דחייב במעשר, בכה"ג שלקח כשזה במעי אמו ולכן לא נקט שהיא מעשרת אותו, אך תוס' הקשו ע"ז דיש ב' פטורים לקוח וניתן לו במתנה, וא"כ היה יכול לדבר שהיא מעשרת ויש חידוש דאע"פ שהניתן במתנה פטור הכא דניתן לו כשזה במעי אמן לא נפטר.

תנוד"ה לברור. הוקשה להו איך יתברר ע"י מה שאחרי חלוקתם יברור אחד ויאמר שהוא המחיר כלב והוא אסור, וא"א לומר דרק האחד הזה שזה כמחיר הכלב, כי בגמ' מוכח דאילו שוו כולוהו יכול לברר, ותירצו דמסתמא דעתו מתחילה לברר אח"כ, איזהו נגד הכלב דאינו רוצה שכולם יאסרו משום מחיר כלב (נראה כוונתם דהו"ל כמו שהתנה תחילה שיברר אח"כ כמו בשני לוגין שאני עתיד להפריש).

דף נ"ז ע"א

תנוד"ה חוץ מן הכלאים וכו'. הוקשה לתוס' למה לא כתב התנא דנדמה לא נכנס לדיר להתעשר, דהרי הטעם שהתנא של המשנה ממעט כלאים וכו' זה בגלל שילפינן מעשר תחת תחת מקדשים וכלאים פסול בקדשים, והרי גם נדמה פסול בקדשים, ותירצו דכל מקום שהתנא חשיב כלאים וטריפה (כ"ה לפי גירסת המלאכת שלמה) לא חשיב נדמה, כי הוא דומה לכלאים [וצ"ע למה הזכירו תוס' טריפה הרי אינו דומה לטריפה].

תנוד"ה פריט לטריפה. כתבו הטעם דממעטינן טריפה (כמ"ש בדף נח:): פריט לטריפה שאינה עוברת, היינו דכתוב בפסוק כל אשר יעבור, ובהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה זה מ"ח טריפות והיא אינה עוברת, והוקשה להו ע"ז בסוף התוס' (וכן הוקשה לתוס' בחולין דף קל"ו) הרי גם בהמה שנחתכו איבריה מן הארכובה ולמטה אינה עוברת, והיא איננה טריפה ולמה אינה ממועטת, ותירצו דחשבינן ליה עוברת כיון דאינה טריפה, סתמו כוונתם ונראה דתוס' הבינו דאין הדרש אם עוברת כפשוטו או לא דאז אפילו אינה טריפה אינה עוברת, אלא הכוונה אם עוברת בחיות, כמ"ש רש"י במנחות דף ו' ע"א וז"ל משום דאין לה חיות לא חשיב לה עוברת ובשטמ"ק שם הוסיף שאינה עוברת בבריאות, עכ"ל, ולפי"ז יתכן דגם שאר טריפות לא מיעשרי.

תוֹרָה כל שהמום פוסל בו דבר ערוה ועבודה זרה פוסלין בו. כתבו דגם המ"ד דממעט רובע ונרבע מוקצה ונעבד ממין הבהמה ומין הבקר, ג"כ סובר הך דרשא דכל שהמום פוסל בו דבר ערוה פוסל בו, כמו שהוכיחו תוס' בחולין דף כ"ג. ולכא' קשה ע"ז אם ס"ל להך דרשא א"כ למה צריך את הפסוק מן הבהמה ומין הבקר למעט רובע ונרבע וכו' תירצו תוס' בחולין דלא היינו אומרים בעצמינו הך כלל דכל שהמום פוסל בו דבר ערוה ועבודה זרה פוסלין בו, אבל אחרי שראינו לגבי קדשים שהתורה מיעטה בעל מום ומיעטה כל הנך רובע ונרבע וכו' ידעינן לדרוש כל שהמום פוסל בו וכו', ולכא' אכתי צ"ע מה נדרוש מהך דרשא דכל שמום פוסל בו וכו' כתבו שם תוס' דזה בא ללמדינו שרובע ונרבע וכל הני חייבין במעשר היות שאין מום פוסל בו לכן אף דבר ערוה ועכו"ם אין פוסל בו.

תוֹרָה זכר ודאי. כתבו דלעיל כתבו דהך סוגיא לא אתיא כרב חסדא וריש לקיש, הסבר הדבר דרב חסדא ס"ל דאנדרוגינוס הוה בריה לפי רבנן ור"ש בן יהודה, אבל טומטום זה ספק, ושם כתבה הגמ' לפי רב חסדא דר"ש בן יהודה דמיעט טומטום לגבי בכור מיירי במטיל מים במקום נקבות כי לא חייש שמא נהפך זכרותו לנקבותו ונקיבה הוא ולכן ממועט מבכור כי אינו זכר, ואם מטיל מים במקום זכרות זכר הוא ובכור גמור הוא, ולכן אצלינו שמיירי במעשר דאף נקיבה מתעשרת היה ר"ש בן יהודה צריך לחייב אף בטומטום והוא מיעטו לכן ע"כ לא ס"ל דר"ש בן יהודה מיעט טומטום ממעשר, וסמי מכאן טומטום.

דף נ"ז ע"ב

תוֹרָה בפרום. אשתדל להסביר דברי התוס' בקצרה, ותחילה אקדים דיש מחלוקת כמה זמן לפני החג דורשים בהלכות החג, חכמים סברי ל' יום ולמדו מזה שמשו רבינו עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ורשב"ג ס"ל ב' שבועות כי נביא עומד בר"ח ניסן ומזהיר על הפסח שבי"ד ניסן, ואצלינו לגבי גורן למעשר שלפני פסח יש מחלוקת אם צריך ט"ו יום (חצי מל' יום והיינו פרוס הפסח) או ב' שבועות.

תוס' בתחילה הוכיחו דפרוס הפסח זה כולל את יום המעשה (היינו אצלינו את היום של יו"ט שצריך את הבהמות בשביל קרבנותיו ובפסח את יום קרבן

הפסח) והוכיחו כן מג' מקומות א' בסוגיין שזה כ"ט אדר (כשאין אדם מעובר) זה ט"ו יום כולל ערב פסח, ב' בגמ' ר"ה שכתוב שדורשים בהלכות פסח ל' יום לפני פסח וזה מתחיל בפורים דהיינו ל' יום קודם פסח וכולל ערב פסח, ג' ר"א ור"ש דס"ל דפרוס הפסח זה א' ניסן ב' שבועות לפני פסח כמו שיטת רשב"ג דדורשים בהלכות פסח ב' שבועות לפני פסח, שזה כולל יום ערב פסח.

וקשה ע"ז דר"א ור"ש אמרו דבכ"ט באלול זה גורן למעשר בהמה, ובעצם היו צריכים לעשות בא' תשרי אבל לא עושים כן בגלל שאסור לצבוע ביו"ט, וקשה דמה שצריך לדרוש לפני החג זה בגלל הקרבנות שהם בט"ו בתשרי, כמו שתוס' הוכיחו בכמה הוכחות, וא"כ לפי ר"א ור"ש שזה ב' שבועות הזמן ב' תשרי.

אח"כ הקשו תוס' סתירה דמהגמ' במגילה משמע דהב' שבועות לא כוללים יום המעשה דכתוב שם דמשמיעים על השקלים בר"ח אדר כי ביום ט"ו באדר השולחנות יושבים שזה ב' שבועות לפני זה, (ולפני זה הוכיחו תוס' מג' מקומות דכולל יום המעשה) ובעצם שם בגמ' מגילה יש סתירה מיניה וביה דלמ"ד שזה ב' שבועות לפני השולחנות זה לא כולל יום המעשה, ולמ"ד שזה ל' יום לפני הזמן שצריכים לתרום מתרומה חדשה זה כולל את יום המעשה. ועוד הקשו דמאן דאמר שלוש יום יליף לה ממה שמשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני שזה ל' יום לפני י"ד אייר לא כולל את יום המעשה.

ותירצו תוס' דבעצם זה לא כולל את יום המעשה (ולכן אתא שפיר שבעצם י"ד יום לפני סוכות זה א' תשרי ולא ב') ולגבי פסח ג"כ אזלינן ל' יום לפני ט"ו בניסן כי אז מקריבים רוב הקרבנות עולת ראייה, וחגיגה, ושלמי חגיגה, ואע"פ שהיו צריכים להקדים עוד יום קודם בגלל שחיטת ערב פסח, כמו שמשה עמד בפסח ראשון והזהיר על פסח שני שזה ל' יום לפני י"ד באייר שאז זמן שחיטת הפסח, מ"מ לא רצו חז"ל לחלק וקבעו זמן י"ד ימים או ל' יום לפני היו"ט, (והשתא א"ש דמיום הפורים יש ל' יום עד ט"ו ניסן לא כולל יום ט"ו ניסן).

[וקשה לי דרשב"ג דס"ל י"ד יום לומד א"ז ממה שנביא עומד בר"ח ניסן ומזהיר על הפסח וזה י"ד ימים כולל יום המעשה כי אז היה רק שחיטת הפסח. אח"כ מצאתי שהרש"ש קדמני בהערה הזאת וכתב דלפי מה שכתב הטורי אבן במגילה יש ליישב זאת.]

וא"ש דבגמ' מגילה מקדימים י"ד ימים לפני יום שהשולחנות יושבים, ומה שיש מ"ד דס"ל בא' אדר ל' יום לפני א' ניסן שתורמים מתרומה חדשה אע"פ שזה ל' יום כולל א' ניסן כתבו תוס' דחז"ל רצו לעשות תאריך מסוים שיזהו את זה, לכן קבעו ר"ח אדר, ואע"פ שאינו ל' יום מלאים מכל מקום היות דהמטרה שמשמיעין על השקלים זה בשביל התרומה חדשה בניסן וב"ד אחראים ע"ז לכן סמכו ע"ז אע"פ שאין ל' יום מלאים, משא"כ בסוגיין שקשור לכל יחיד ויחיד מתי עושה גרנו קבעו י"ד יום או ט"ו יום לא כולל יום המעשה לפני זמן היו"ט שאז צריך הקרבנות. (לפי הדיעות שצריך פרוס היינו ט"ו יום ולא עשוהו בר"ח שזה תאריך מסוים כי זה מסור ליחידים לכן הקדימוהו לכ"ט או ל' אדר).

דף נ"ח ע"א

תוד"ה ואי אפשר לעשר ביו"ט משום סקרתא. הקשו למה לא כתוב דאי אפשר לעשר ביו"ט כי רבנן אסרו להקדיש ביו"ט, וכתבו דהך קושיא לכא' קשה על הגמ' (בחגיגה דף ח' ע"א) שכתבה דאין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט ממעשר בהמה דילמא אתא לעשר ביו"ט, ואסור לעשר ביו"ט משום סקרתא, וגם שם קשה שהגמ' תגיד מצד דיש איסור להקדיש ביו"ט, וכתבו תוס' דעל הגמ' בחגיגה יש לתרץ דרבנן לא אסרו להקריב ביו"ט מעשר בהמה בגלל שמא יפריש מעשר בהמה ביו"ט, אם כל האיסור להפריש מעשר ביו"ט זה משום איסור דרבנן שאין מקדישין ביו"ט, כי אז זה גזירה לגזירה, (כמו שהגמ' בביצה חשבה לומר דהאיסור לרכוב על בהמה בשבת זה משום חשש שיצא חוץ לתחום והקשתה הגמ' א"כ יוצא דתחומין דאורייתא, כי אם זה היה רק מדרבנן לא היו עושין גזירה לגזירה, לכן אמרה הגמ' דאסור לרכוב גזירה שמא יחתוך זמורה שזה איסור דאורייתא) לכן אמרה הגמ' דיש איסור דאורייתא בהפרשת מעשר ביו"ט משום סקרתא שזה איסור צובע והוה גזירה אחת. ועוד תירצו הך דחגיגה דאם כל האיסור להקדיש מעשר בהמה זה רק מצד גזירה, יתכן דהיה מותר להקדיש מעשר ביו"ט כדי שיהיה לשלמי שמחה שלו, כמו שכתוב בגמ' שבת דמקדיש אדם בשבת את הקרבן פסח שלו, או ביו"ט את הקרבן חגיגה שלו, אבל תוס' פקפקו בזה כי מבואר בגמ' שם דרק חובות שקבוע להם זמן כגון חיוב פסח בשבת ערב פסח או חיוב חגיגה ברגל, זה מותר להקדיש ביו"ט, משא"כ באין קבוע להם זמן, וא"כ להקדיש מעשר בהמה דהיא עצמה אין קבוע לה זמן, כדי שיוכל להקריב מזה שלמי שמחה יתכן דאסור, והוכיחו כן דא"כ

יד דף נ"ח ע"א גד רכה

למה אסור להקדיש ביו"ט נדרים ונדבות הרי מהנדרים ונדבות יכול לצאת ידי חובתו בשלמי שמחה.

משא"כ גמ' דילן א"א לתרץ כן כי הרי מיירי בראש השנה דאין מקריבים שלמי חגיגה, וגם תירוץ א' אין כאן כי פה הגמ' אומרת מה האיסור להקדיש ביו"ט, ותירצו תוס' דאין כאן משום איסור להקדיש (אילולי סקרתא) כי עשירי מאליו קדוש ולכן אע"פ שאומר זה מעשר, אין איסור.

דף נ"ח ע"ב

תוד"ה ונוטל אחד מן האלולין. כתבו תוס' ואין שייך לאסור כאן משום לא יבקר כדאסר לאפוקי בעל מום בריש עשרה, והנה תוס' לא הסבירו מדוע, ובצאן קדשים הסביר דהאיסור זה כשמוציא בעל מום בראש עשרה (כמש"כ לא יבקר בין טוב לרע, ורע היינו בעל מום) אבל בין התמימים אין איסור, ורש"י שלא פירש כתוס' כי רש"י בדף נ"ג ע"ב פירש דלא יבקר משמע שהוא לא יוציאנו אלא הוא יוצא מעצמו, ולכן גם להוציא תמימים מסוימים אסור, ובחזו"א דף קכ"ט ע"ב הסביר דמצוה שיצא מעצמו באופן שאפשר משא"כ הכא דא"א לכן שרא, ואין לומר שזה תנאי בחלות המעשרות, כי הרי מנאן רבוצים או עומדים חל מעשרותיו והנה גם בצ"ק וגם בחזו"א מבואר דרש"י לא ס"ל כן, כי רש"י פירש דהכא מנאן רבוצים או עומדים.

תוד"ה כשם שתרומה גדולה. כתבו דבתרומה גדולה לא שייך מדאורייתא באומד כי חיטה אחת פוטרת הכרי ומה שכתבה הגמ' הכא באומד זה משום תרומת מעשר שהדין להפריש עשירית, וגם בתרומה גדולה שייך באומד אחרי שרבנן תיקנו להפריש עין בינונית אחד מחמישים ועין יפה אחד מארבעים ועין רעה אחד משישים. [ולא זכיתי להבין דאבא אלעזר לומד דהפסוק תולה תרומת מעשר בתרומה גדולה דכמו דתרומה גדולה ניטלת באומד ה"נ תרומת מעשר, ונמצא תולה כתיבא בלא כתיבא, דהרי רש"י כתב הכא דבאומד ובמחשבה תרווייהו ילפינן מונחשב, וא"א לתרץ דהעיקר דנקט זה משום מחשבה כי תוס' בעמוד הבא הביא מרש"י בגיטין דעיקר מאי דיליף זה לגבי באומד וה' יאיר עיניי. אח"כ מצאתי בראשית ביכורים שהעיר כן ותירץ עפ"י שיטת הריטב"א (בר"ה דף ט"ז) דאסמכתא העיר הקב"ה שראוי לעשות כן וכשרבנן תיקנו אחד מחמישים וכו' הסמיכוהו על הפסוק כמבואר בתוס' בריש האיש מקדש מהירושלמי, ולכן שייך הקישא.]

אח"כ יש ב' שיטות בתוס' לגבי תרומת מעשר, (אבל תרומה גדולה לכו"ע מצוה ליטול באומד), א' דלגבי תרומת מעשר לאבא אלעזר יכול ליטול באומד אבל אין מצוה ליטול באומד, ולרבנן אין ניטל כלל באומד, ב' דאף לרבנן אף תרומת מעשר יכול ליטול באומד ורק נחלקו רבנן ואבא אלעזר אם בתרומת מעשר מצוה ליטול באומד, והקשו תוס' לפי שיטה הב' דלרבנן גם תרומת מעשר אפשר ליטול באומד, הרי יש דין המרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין, וא"כ איך יטול באומד. [לפי שיטה א' ל"ק הך קושיא, דהדין מרבה במעשרות נאמר בתרומת מעשר לפי רבנן] ותירצו דאם אינו מתכוין להרבות אין את האיסור, ורק במתכוין להרבות יש את האיסור, אבל הוקשה להו דלפי אבא אלעזר בן גומל לפי שיטה ב' יש מצוה להפריש מאומד כדי שירבה במעשר ומה עם מרבה במעשרות, [וגם הך קושיא לכא' לא קשה לפי שיטה א' דאף לאבא אלעזר אין מצוה וא"כ יכול לתרץ דמרבה במעשרות זה כשמתכוין להרבות] ותירצו דאבא אלעזר לא ס"ל הך איסור דמרבה במעשרות, כי אין יכול לומר דהך איסור קאי על מעשר ראשון כי הגמ' אומרת דרבי יוסי ב"ר יהודה ס"ל כאבא אלעזר, ומעשר ראשון קרייה רחמנא תרומה ולכן גם ניטל מאומד. [וראיתי בספר ... דלפי מה שכתבו תוס' בהמשך דיתכן דאבא אלעזר לא ס"ל כן במעשר ורק רבי יוסי ב"ר יהודה ס"ל כן, א"כ אפשר ליישב דלפי אבא אלעזר הדין מרבה במעשרות זה במעשר ראשון]

בתוס' בהמשך רואים דמה שהגמ' הביאה שיטת אבא אלעזר לומר דרבי יוסי ס"ל כן אף במעשר, כי רחמנא קרייה תרומה, הביאו את זה לדמות ענין מאומד לענין מעשר בהמה, אבל ברש"י מבואר דהביאו את זה לדמות ענין מחשבה לענין מעשר בהמה.

בהמשך הקשו על הגמ' במנחות למה הוצרכה הגמ' להעמיד מה שאמר רבי אלעזר ב"ר יוסי אבא היה נוטל עשרה גרוגרות שבמקצוע על תשעים שבכלכלה דמיירי בתרומת מעשר כמו שיטת אבא אלעזר, הרי אפשר להעמיד א"ז במעשר ראשון לפי שיטת אבא אלעזר, ותירצו דריב"ז ס"ל כאבא אלעזר בתרומת מעשר, וס"ל יותר מזה דאף במעשר ראשון הדין כן, אבל אבא אלעזר לא ס"ל כן במעשר ולכן העמידו בתרומת מעשר כשיטת אבא אלעזר. והוקשה לי שהגמ' תעמיד א"ז במעשר ולפי שיטת רבי יוסי ב"ר יהודה, ומצאתי במהרש"א (בגיטין דף ל"א ע"א) שעמד בהך קושיא, ותירץ דהיות שלא מפורש ברבי יוסי ב"ר יהודה שזה טעמו, ובאבא אלעזר מפורש דבתרומת מעשר מהני מאומד לכן העדיפה הגמ' לדבר בתרומת מעשר וכאבא אלעזר.

דף נ"ט ע"א

תוד"ה אף תרומת מעשר. הקשו תוס' דנראה דתרומת מעשר נלמד מתרומה דאפשר ע"י מחשבה, וקשה דונחשב לכם תרומתכם קאי על תרומת מעשר וא"כ כתוב בו מפורש מחשבה. ותירצו דאעפ"כ למדה אבא אלעזר מתרומה כי הפסוק אומר כדגן מן הגורן היינו תרומה גדולה שניטלת ראשית מן הגורן, והיינו דהפסוק אומר דבתרומת מעשר מהני מחשבה כמו שמועיל בתרומה, אח"כ הביאו דרש"י בגיטין פירש דהלימוד תרומת מעשר מתרומה זה באמת רק לגבי אומר, אבל לגבי דמהני במחשבה א"צ ללמוד זה מזה כי זה מפורש בפסוק, וזה תירוץ נוסף על קושיית תוס'.

והנה יש לדון האם רבנן פליגי על אבא אלעזר לגבי במחשבה או לא, ואף אי נימא דפליגי, מי פליגי רק בתרומת מעשר או פליגי אף בתרומה גדולה, ובתחילה כתבו דנראה דלא פליגי רבנן לגבי מחשבה, והיינו בגלל שזה מפורש בפסוק, ואת"ל דפליגי צ"ל דיש להם הוכחה דמש"כ ונחשב לא קאי על תרומת מעשר, אולם תוס' בעצמו סובר דלא פליגי רבנן על מחשבה כדמוכח מהגמ' בקידושין דרצתה ללמוד שליחות מתרומה, ודחתה הגמ' מה לתרומה שכן נטלת במחשבה ומיירי שם לגבי תרומת מעשר והגמ' סתמה אלמא מהני אף לרבנן, זה דעת תוס' לפי התירוץ של רש"י.

ותוס' כתבו דלפי רש"י בעצמו יוצא דס"ל דרבנן פליגי אף לגבי מחשבה דלא מהני, כי הרי רש"י פירש דהדמיון שהבאנו בגמ' דרבי יוסי ברבי יהודה ס"ל כאבא אלעזר זה דאבא אלעזר ס"ל דמהני במחשבה, (כי רש"י בכתב יד פירש דלגבי מעשר המחשבה הוא שאינו מונה עשירי אלא מפריש כל שעולה בדעתו) ואי נימא דגם רבנן מודו דמהני מחשבה א"כ למה צריך לאוקמי כאבא אלעזר, הרי יכול לאוקמי כרבנן, אע"כ מוכח דרבנן ס"ל דלא מהני במחשבה, והנה לגבי תרומת מעשר לפירש"י ודאי לא ס"ל לרבנן דמהני מחשבה אך לגבי תרומה גדולה עדיין יש להסתפק, (תרומה גדולה יותר מפורש בו מחשבה מתרומת מעשר כמ"ש תוס' לעיל, ואם פליגי רבנן אז לגבי תרומת מעשר ודאי פליגי ולגבי תרומה גדולה נסתפקו) וכתבו דלפירש"י משמע דפליגי אף בתרומה גדולה דלא מהני מחשבה, כי אם מודו דמהני מחשבה בתרומה גדולה א"כ היתה הגמ' יכולה לומר דרבי יוסי בר"י ס"ל כרבנן דס"ל דמהני מחשבה בתרומה גדולה ומעשר קרייה רחמנא תרומה, אח"כ דחו תוס' ד"ל דלפירש"י בתרומה אף לרבנן מועיל מחשבה

ומה שהגמ' לא העמידה כרבנן, כי הגמ' הבינה דהפסוק שקרא למעשר ראשון תרומה זה בגלל התרומת מעשר שבו ולכן א"א לומר דיועיל בו מחשבה, כי רבנן ס"ל לפירש"י דלא מהני מחשבה בתרומת מעשר, וכל הך הוכחה זה רק לפי רש"י שפירש דמה שלומדים מאבא אלעזר לרבי יוסי בר"י זה לגבי מחשבה משא"כ לפי תוס' בד"ה הקודם דלומדים דר"י בר"י ס"ל כאבא אלעזר לגבי מאומד, א"כ י"ל דרבנן מודו דמהני מחשבה אף בתרומת מעשר כמ"ש תוס' הכא, ומה שלא העמידו כרבנן כי לא מצאנו ברבנן דמהני מאומד.

תור"ה במחשבה. הביאו ב' פירושי רש"י לפירוש א' הכוונה במחשבה זה נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה ואע"פ שלא הפריש ולפי הך פירוש אין צריך אפילו דיבור, ולפירש ב' דרש"י מיירי ע"י דיבור ומה שקורא לזה במחשבה כי עכשיו אינו מפריש כלום אלא אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הם תרומה.

ואע"פ שצריך דיבור וא"כ איך קרינן לזה מחשבה כתבו תוס' דמצינו דקרי לדיבור מחשבה כמו שכתוב על כל "דבר" פשע והגמ' בב"מ למדה מזה לחייב על המחשבה כמעשה.

ותוס' מכריע כפירוש א' דא"צ אפילו דיבור כדמוכח מהמשנה בתרומות שכתוב חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה, ואחד מהם אילם, הרי לך דאע"פ שאין דיבור, חל התרומה, ועוד שבירושלמי כתוב הטעם דאילם לא יתרום בגלל שאין יכול לברך מוכח דמעיקר הדין יכול לתרום אף בלא דיבור, וכן בגמ' שבועות כתוב דכשגמר בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו חל תרומתו, כי כתוב שם דתרומה וקדשים זה ב' כתובים הבאים כאחד דע"י גמר בלבו חל אף בלא דיבור.

וחקשו אם שרא תרומה אף בלא דיבור ע"י נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר א"כ למה אסור להפריש תרומה ביו"ט, הרי בגמ' (שבת דף קמ"א) מבואר דאם סאה תרומה נפל לק' דחולין שזה בטל, וצריך להעלות אחד מהם בשביל תרומה, שרא להעלותו בשבת היות דיכול לתקן ע"י נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה ולכך לא חשיב מתקן כיון שאפשר ע"י מחשבה, ותירצו דהכא שמיירי בתחילת תיקון הפירות שצריך להפריש תרומה ולתקנו לא שרא להפריש ביו"ט דנראה כמתקן אף שאפשר ע"י מחשבה, משא"כ בגמ' בשבת דמיירי במתקן כבר ורק נפל שם תרומה וצריך להוציא נגד זה, לא נראה כ"כ כתיקון ואם שרא ע"י נותן עיניו בצד זה וכו' לא נראה כ"כ תיקון.

תו"ד"ה איתקש. רש"י פירש מצד עשר תעשר, ותוס' כתבו דלפי"ז צ"ל דהך תרצן שהסביר דברי רבי יוסי ב"ר יהודה לא ס"ל כרבא בדף נ"ג: דהסביר דהיקש דעשר תעשר בא רק לגבי שאין מעשר בהמה מתעשר מחדש על ישרן, ועוד קשה למה רש"י אין יכול לפרש מצד היקש דר"ע בדף נ"ג ע"א והבאתם שמה מעשרותיכם דמקיש מעשר בהמה למעשר דגן, ע"ז תירצו תוס' דשמה ההוא דרשא אתא רק לענין הבאה ולא לענין אחר, אח"כ הקשו תוס' דלרבא קשה איך יפרש טעם של רבי יוסי ברבי יהודה, ותירצו לא כמו שכתבו לפני זה אלא דאפילו לרבא דאמר לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר, היינו לאפוקי דאין לומדים כמו שמעשר דגן א"א לעשר ממין על חבירו ה"נ במעשר בהמה א"א לעשר מהכבשים על עזים (וכתבו תוס') שזה כמו מחדש על ישרן נראה כוונתם דכשהתורה אמרה שנה שנה ורבא לומד דכוונת התורה לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר דהיינו רק לגבי חדש על ישרן, התורה ממצטת שלא תלמד דבר דומה לחדש על ישרן והיינו מין על שאינו מינו אבל לגבי דברים אחרים שאין דומים לא מיעטתם (התורה), אבל לגבי שאר דרשות כן מקישים מעשר דגן למעשר בהמה.

דף ס' ע"א

תו"ד"ה יצאו שנים כאחד. באו להסביר מדוע לא אמרינן דעשירי שקרא לו תשיעי יהיה מעשר והאחד עשר שקרא לו עשירי יהיה שלמים כמ"ש במשנה, ורש"י פירש בזה כמה דרכים ותוס' הלכו בדרך אחר, דהספק הוא אי אזלינן לפי מנין הבהמות ואז יחול על העשירי שקרא לו תשיעי מעשר בהמה ועל האחד עשר שקרא לו עשירי יחול עליו שלמים, כמו במשנה, או נימא דאזלינן לפי מנין שלו וא"כ האחד עשר שקרא לו עשירי הוא לבדו קדוש בקדושת מעשר, ולפי הנך ספיקות יוצא דמעשר ודאי יש כאן לפי צד א' זה מי שקרא לו תשיעי ולפי צד ב' זה מי שקרא לו עשירי, ולפי צד א' יש כאן גם שלמים, והיות דאין ידוע מי המעשר וגם האם למי שקרא עשירי הוא מעשר או שלמים, לכן ממתין עד שיפול בהם מום ויביא בדמי היפה שבהן שלמים ויאכלו במומן לבעלים.

הסבר הספק דהנה בגמ' יש מחלוקת כשהוציא זוגות זוגות איזה קדוש העשירי והעשרים, או התשעה עשר והעשרים, היינו נחלקו אם זה חל למנין שלו, או למנין בהמות, ובנידון של המשנה שיצאו שנים כאחת ומנאן אחד יתכן דגם המ"ד שאומר שזה לפי מנין בהמות הכא צריך ללכת לפי מנין שלו כמו שהסבירה הגמ' דהוא אומר למנין בהמות אחר שעשה שלא כהוגן למנותן בזוגות לכן בטל מנינו,

משא"כ כשטעה ומנה שנים כאחת יתכן דלמנין שלו אזלינן, וכן לפי המ"ד שלפי מנין שלו אזלינן יתכן דכל זה כשכל המנין לפי זוגות משא"כ כשהמנין הוא לפי בודדים ובאמצע טעה ומנה שנים לאחד לא מיחשב כאחד, כנלענ"ד.

דף ס' ע"ב

תוד"ה עד שישתוק בתשיעי. ר' אלעזר בר"ש אומר לעולם אין אחד עשר קדוש "עד שישתוק בתשיעי" ויקרא לעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי, תוס' הביאו ב' פירושים במה שאמר ר"א בר"ש עד שישתוק בתשיעי, בפירוש הראשון הכוונה דשתק מלקרוא לו עשירי (כי אם קרא לו עשירי, ולעשירי תשיעי ולי"א עשירי, אין י"א קדוש כי ס"ל טעות מעשר תמורה הוא וס"ל דאין מימר וחוזר ומימר) אבל אם קרא לו תשיעי, ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי יקדוש עשירי ואחד עשר, ולפי פירוש ב' הכוונה עד שישתוק בתשיעי היינו לגמרי דאף לא קראו תשיעי, כי אם קראו תשיעי ואח"כ קרא לעשירי תשיעי, הוה טעות דמינכר ואינו טעות וזה כאילו קרא לעשירי עשירי, דאז אין אחד עשר קדוש אף אם קרא לו עשירי, כי לא נעקר שם עשירי ממנו, ורש"י למד כפירוש הב', ותוס' כותבים דלפי פירוש הב' מתיישב קושיא שקשה בהמשך הסוגיא, דהגמ' רוצה להביא ראיה דאם יצאו שנים בעשירי וקראן עשירי חל על שניהם קדושה כיון שזה בבת אחת אע"פ שלא נעקר שם עשירי ממנו, מהבריייתא שכתוב שם יצאו שנים בעשירי ולא קדם אחד מהן את חבריו וקראן עשירי, עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה, והרי כאן לא נעקר שם עשירי וא"כ איך חל על שניהם אע"כ כי זה בבת אחת, ודוחה הגמ' דיש לומר דהכא מיירי דקודם הוציא העשירי ראשו וקרא לו י"א וחזר ואז יצא עשירי ואחד עשר יחד וקרא להם עשירי דחל עליהם קדושה, כי נעקר שם עשירי ממנו. ומקשה הגמ' דזה לא מסתדר עם שיטת רבי דס"ל דכשקרא אחד עשר, אי"ז עוקר שם עשירי ממנו, (והגמ' מתרצת אח"כ דאתא אפילו כרבי) ואומרים תוס' דאי נימא דכשקרא לתשיעי תשיעי ולעשירי תשיעי ואח"כ לי"א עשירי קדושים (העשירי והי"א) כי זה נחשב כאילו קרא לעשירי תשיעי וא"כ זה נעקר שם עשירי ממנו, א"כ למה לא העמידה הגמ' את הבריייתא דתחילה יצא העשירי וקרא לו תשיעי וחזר, ויצא י' וי"א ביחד וקרא להם עשירי דשניהם קדושים כי נעקר שם עשירי ממנו, אע"כ מוכח כפירוש ב' דכשקרא לתשיעי תשיעי ולעשירי תשיעי הוה כאילו קרא לעשירי עשירי, וא"כ לא נעקר שם עשירי ממנו.

יד דף ס"א ע"א גד רלא

דף ס"א ע"א

תוד"ה לתשיעי עשירי קדוש. תוס' באו להסביר למה לפי רב פפי כשקרא לתשיעי עשירי קדוש, וכשקרא ל"א עשירי אינו קדוש, וביארו א' כי כשקרא לתשיעי עשירי נאכל במומו ואין כאן הפסד, משא"כ בקרא ל"א עשירי יש הפסד, ולא הסבירו מהו ההפסד, אבל ברש"י הסביר כי י"א זה שלמים וצריך להקריב אימורין, ולתת חזה ושוק לכהנים, ב' דבקרא לתשיעי עשירי אין לו הפסד כי ימתין עד שיומם, אבל בקרא ל"א עשירי אע"פ שאין הפסד כי שלמים נאכל לבעלים, מ"מ ברגע שהעשירי יצא קדוש מאליו וכבר אינו שליח ולכן מה שקרא ל"א עשירי לא עשה כלום כי כבר אינו שליח.

ברוך רחמנא דסייען