



# אוצרות האוצר

עלון שבועי מכתבם של עורכי אוצר הספרים היהודי השיתופי

## דבר העורך:

זכה דורנו ועם התקדמות הטכנולוגיה נתרבו ספסלי בית המדרש, וכיום התקשרות בין למדי תורה די בכל אתר ואחר, רבה.

אוצר הספרים היהודי השיתופי הינו פלטפורמה אינטרנטית המאפשרת החרות ספרים שיתופית, תוך ניהול דינמי תורניים פריים בין העורכים וקבלת עזרה וסיוע מקצועי בכל תחומי העריכה התורנית.

דומה כי אפשר להכיל את פעילותם הענפה של חברי קהילת היאוצרי תחת שלשה נושאים עיקריים:

**1. חדשות ספרים** – מתוך שאיפה להבאת רמת מאגרי הספרים הדיגיטליים לתומכם של הספרים המודפסים ואף יתר על כן. ההחרות נעשית בצורה שיתופית ועל ידי כל באי שערי האוצר ללא יוצא מן הכלל.

**2. בית המדרש** – ניהול מ"מ תורני, דינמי ושאלות בכל מרחבי התורה. בחלוקה לנושאים וכן בצמוד לדפי השיעור, הדניך, השיעור ועוד.

**3. פרום עריכה תורנית** – איש את רעהו יעזור, בפורום ניתן לקבל הסכנה, ייעוץ ועזרה טכנית בכל נושא הקשור לעריכה תורנית. עורכים תורניים בכל מקומות משובחים יכולים לחלוק את תובנותיהם והגיגות עם חברים לעט.

עלון אוצר הספרים המוגש לפניכם בפעם הראשונה, ניסה להגיש פניי להממדים את חדשות האוצר, זאת פרי עטם של עורכיו.

העלון פתוח להצעות חדשות, רעיונות למדורים וכן לכותבים המעוניינים לפרסם מדור קבוע בין דפי.

שבט שלום  
2016

## השמיר

בפרשתן (שמות כ כב) כתוב:

"ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתה גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחלה".

צינוי דומה מופיע בדברים (כז ו-ו) בנוגע למזבח האבנים שהצטוו ישראל להקים בהר עיבל עם כניסתם לארץ ישראל:

"ובנית שם מזבח לה' אלקיך מזבח אבנים, לא תניף עליהם ברזל. אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלקיך וגו'".

פשוטו של מקרא אינו אוסר שימוש בכלי ברזל לחיתוך האבנים אלא בנוגע לאבני המזבח, משמע אם כן שבנוגע לשאר האבנים הנצרכים לבנין הבית המקדש, לבנין הבית עצמו ההיכל וקודש הקודשים, אין כל איסור בשימוש בכלי ברזל. וכך אכן נדרש הפסוק במכילתא (מס' בדחודש יא): לא תבנה אתה גזית, בו אי אתה בונה אבל אתה בונה בהיכל ובקדשי הקדשים.

דיוק זה מהווה לכאורה סתירה לפסוק מפורש המוזכר בפרשת בנין בית המקדש על ידי שלמה, שם נאמר (מלכים א' ו ז) ומקבות והגזרן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו. הרי שכלי ברזל לחיתוך האבנים לא נמצאו כלל בבנין הבית ולא רק בבנין המזבח.

חכמים במכילתא נזקקו לקושיא זו, ואמרו: ומה אני מקיים ומקבות והגזרן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו, בבית אינו נשמע אבל בחוץ נשמע.

### שימוש בכלי ברזל מחוץ לבית המקדש

אמנם לאמיתו של דבר נחלקו בדבר זה תנאים, דעת רבי נחמיה שאכן לא נאסרה עבודה בברזל אלא בתוך הבית אך חציבת האבנים וחיתוכם מחוץ לבית המקדש התאפשרה אף בכלי ברזל, ואילו דעתו של רבי יהודה שהפסוק הנזכר מצטמצם רק לעבודות שנעשו בתוך הבית, אלא מתייחס להכנת האבנים כבר בעת חציבתם, גם שם נאסרה העבודה בכלי ברזל.

כיצד אם כן נחצבו, לדעת רבי יהודה, סלעי הענק ששימשו לבנין בית המקדש? לשם כך באה לעזרתו של שלמה המלך השמיר, בריה קטנה, פלאית, שביכולתה לבקע סלעים ואין דבר העומד בפניה. וכך מובא במסכת סוטה (מח): ומקורה מתוספתא (סוטה פט"ו ה"א):

"ת"ר שמיר שבו בנה שלמה את בית המקדש שנאמר והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה, דברים ככתבן דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה וי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר כל אלה אבנים יקרות וגו' מגוררות במגרה. אם כן מה ת"ל לא נשמע בבית בהבנותו שהיה מתקין מבחוץ ומכניס מבפנים. אמר רבי נראיין דברי רבי יהודה באבני מקדש ודברי ר' נחמיה באבני ביתו".

על טבעו של השמיר ואופן פעולתו נעמוד בהרחבה בהמשך הדברים. אך ראשית נבוא לעסוק בביאור מחלוקתם של רבי יהודה ורבי נחמיה.

מעניין שהראשונים נחלקו האם העוילה השמיר לחיתוך אבני המזבח המוזכרים בפרשתנו, בהם לכולי עלמא נאסרה עבודת ברזל.

דעת הרמב"ן (שמות כ כב) שאכן אם בא לסתת אותן [-את אבני המזבח] בכלי חסף או בשמיר, הרי זה מותר. ואילו דעת התוספות בחולין (יח. ד"ה וכמה) שהשמיר לא התאים לסיתות אבני המזבח, זאת מאחר שעל אבני המזבח להיות חלקות בצורה מושלמת, שלא תחגור בהם הציפורן, ואילו חיתוך השמיר לא הגיע לרמה זו והיו בו פגימות קלות.

### חיתוך אבני החושן

עד כה לא ראינו צורך בשמיר בבית המקדש אלא לדעתו של רבי יהודה, שהרי לדעת רבי נחמיה ניתן היה לבנות את בית המקדש מאבנים שנשתתו בכלי ברזל מחוץ לבית המקדש. גם בבית המזבח לא הצריכה את השמיר, לדעת התוספות כיון שהשמיר לא היה עוזר לחיתוכם ולדעת הרמב"ן אף שהשמיר היה יכול להועיל בחיתוך האבנים לצורך המזבח אך לא היה בו צורך, כיון שאת המזבח היה ניתן לבנות מאבנים קטנות בלי שום פגימה כמו חלוקי אבנים של נחל, וכפי שמבואר במסכת זבחים (נד.) שאכן כך נעשה.

מאחר שפשוט היה לחז"ל שהשמיר נצרך לבנין בית המקדש [כפי שיובא להלן ממעשה שלמה ואשמדאי, וכמבואר במשנה בסוטה (מח.) משחרב בית המקדש בטל השמיר] מבררת הגמרא בסוטה לשם מה נצרך השמיר לדעתו של רבי נחמיה. וכך ממשיכה הגמרא בסוטה:

"רבי נחמיה שמיר למאי אתא [-למה בא] מיבעי ליה [-הוצרכו לו] לכדנאיא אבנים הללו אין כותבין אותן בדיו משום שנאמר פתוהי חותם' ואין מרטיין עליהם באיזמל משום שנאמר במלואותם. אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן, כתאניה זו שנבקעת בימות החמה ואינה חסירה כלום וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמים ואינה חסירה כלום".

אם כן, כך היא הצעת הדברים:

דעת רבי יהודה שבשמיר בנה שלמה את בית המקדש, כפי ששמע מהכתוב בפסוק והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה. לדעתו של רבי יהודה אכן בנה שלמה את בית המקדש מאבנים שלמות שלא נגע בהם כלי ברזל אף לא מחוץ לבית המקדש, אפשרות זו ניתנת להסבר אך ורק על ידי השמיר שבכוחו לבקע את האבן.

רבי נחמיה מוכיח מהכתובים עצמם שבית המקדש לא נבנה בדרך זו, שהרי כך נאמר: כל אלה אבנים יקרות כמידות גזית מגוררות במגרה. אם אכן השתמשו במגרה לצורך חיתוכם של האבנים מה צורך יש בתולעת השמיר.

דעת רבי המובאת בגמרא ממצעת בין השיטות: נראין דברי רבי יהודה באבני מקדש ודברי רבי נחמיה באבני ביתו

הגמרא מוסיפה שלדעת רבי נחמיה הוצרכו בבית המקדש לשמיר לחיתוך האבנים הטובות שהיו בבגדי הכהן הגדול.

### חיתוך אבני האפוד

נחלקו הראשונים באילו אבנים הוצרכו לשימוש בשמיר:

דעת רש"י (סוטה מח:) שבין באבני החושן ובין באבני האפוד נעשה שימוש בתולעת השמיר.

לעומת זאת סובר הרמב"ן (שמות כה ז) שאכן אבני האפוד בהם נאמר (שמות כח יא) מעשה חרש אבן פתוהי חותם תפתח וגו' היו עושים בהם חריץ בכתיבת השמות כאשר יעשו חרשי האבן, והנה לא היו במלואותם, אבל באבני החושן כתוב (שמות כח יז) ומלאת בו מלואת אבן וכתבי (שם פסוק כ) יהיו במלואותם, לכן לא הוזכר בהם מעשה חרש ולא היה למשה רבינו עצה בהם זולתי בשמיר שהזכירו רבותינו.

הרמב"ן מוסיף שאף שבגמרא בגיטין (סח.) מובא שמשה השתמש בשמיר לצורך אבני האפוד, כוונת הגמרא לאבני החושן שכן החושן יקראו לו אפוד דרך העברה מפני שהוא מחובר בו.

גם הרמב"ם בפירושו המשנה (סוטה פ"ט מ"ב) הזכיר רק שבו פתחו אורים ותומים ולא הזכיר את אבני האפוד.

### מהו השמיר?

אנו מוצאים בדברי חז"ל פרטים שונים אודות אותו יצור פלאי, השמיר.

בגמרא בסוטה שם מובא:

"ת"ר שמיר זה ברייתו כשעורה ומששת ימי בראשית נברא ואין כל דבר קשה יכול לעמוד בפניו במה משמרין אותו כורכין אותו בספוגין של צמר ומניחין אותו באיטני של אבר מליאה סובי שעורין".

וכך נמצא בהרחבה בתוספתא (סוטה פט"ו ה"א):

"אמר רבי יודה מה טיבו של שמיר זה בריה היתה מששת ימי בראשית כשנותנין [אותו] על גבי אבנים ועל גבי קורות מתפתחות לפניו כלוח' פינקס ולא עוד אלא כשנותנין אותו על גבי ברזל הוא בוקע ויורד מלפניו ואין כל דבר יכול לעמוד בו כיצד עושים לו כורכין אותו במוכין של צמר ונותנין אותו לתוך טנא של עופרת מלא סובין של שעורין".

"השמיר שהוא כמין שעורה, והיה נתון בכלי מלא מוכין של עופרת".

דימוים של חז"ל בין השמיר לשעורה, יכול להתפרש הן לענין גודלו של השמיר כפי שמשמע מלשון הגמא בסוטה ברייתו כשעורה, והן לענין צורתו וטיבו וכדברי חז"ל במדרש (הו"ד גם באברבנאל מלכים א' ה'): והשמיר הוא כמין שעורה.

## האם השמיר היה נס

רב האי גאון (בתשובותיו לקיריאן, גנזי קדם קמא ח"ה, תורתן של גאונים פ"ו, הו"ד בהרחבה להלן) כתב שלא היה מעשה נס אלא שכל הפריטים שהיו מאותו השמיר כך היה דרכם. אלא שהשמיר הוא נדיר ביותר כך שאף שלמה לא הצליח להגיע לשמיר אלא באמצעות אשמדאי. ומשחרב בית המקדש בטל השמיר ולא נמצא ממנו כלום.

יש שרצו ללמוד ממה שהביאה המשנה באבות והברייא המובאת במסכת פסחים את השמיר עם כמה מהניסים, כמו באר מרים המן ופתיחת פי האתון, שאף השמיר פעולתו היתה בנס. אך כמובן שאין מכאן כל הוכחה שהרי נמנו שם גם: הלוחות, המערה שעמד בה אליה, האור והצב.

המהרש"א (ח"א סוטה שם) הביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש (אבות פ"ה מ"ו) שאכן מפרש את המכנה המשותף בין כל הדברים המובאים במשנה שנבראו בערב שבת בין השמשות, שכל אותם הדברים הם דברים מופתיים ובא התנא לחדש שכל אלו המופתים הוטבעו בטבע הדברים כבר בששת ימי בראשית.

אלא שביחס לשמיר מבאר המהרש"א את כוונת הרמב"ם שזהו דבר נפלא דבר קטן שבריייתו רק כשעורה ואין כל דבר קשה עומד בפניו ואין משמרין אותו רק בדבר רך בספוגין של צמר, שכן הושם דבר נפלא בטבע מששת ימי בראשית.

נמצא שאף אם נבאר שכל אותם דברים יש בהם משום נס ופלא, אין הכוונה בהכרח לעצם פעולת הביקוע על ידי השמיר אלא לשילוב שבין כוחו העצום בביקוע הסלעים ושמירתו בתוך דבר רך כספוגים של צמר.

## השמיר – חי צומח או דומם

ההנחה הרווחת היא שהשמיר היה יצור חי, כעין תולעת (לשון רש"י בפסחים: כמין תולעת) שבכוחה היה לביקוע סלעים, גם הרמב"ם הלך בדרך זו ונקט שהשמיר הוא נחש אוכל אבנים (פיהמ"ש סוטה פ"ט מ"ב) ובאבות (פ"ה מ"ו) כתב: ושמיר הוא שרץ קטן חוצב האבנים הגדולות בעברו עליהם.

וכך גם מביא האברבנאל (מלכים א' ה) וז"ל:

"אמנם שאר החכמים אמרו שגם כן בהר לא היו פוסלים אותם בכלי ברזל אלא בתולע אחד שנקרא שמיר שכאשר היו נותנים אותו על גבי האבנים היו מתבקעות, ואמרו שהיה כמין שעורה והיה נתון לתוך קנה של עופרת מלאה סובין, ושבו היה פוסל משה כל אבני האפוד. ואמרו בענין השמיר דברים לא ראיתי להביאם הנה לפי שהם דרך דרש, ועקר דבריהם בזה תמצא במסכת סוטה פרק עגלה ערופה ובמסכת גיטין פ' מי שאחזו".

אם כן אף האברבנאל למד בפשטות דברי חז"ל שכוונתם לתולעת אלא שהוא תמה על דבריהם ונקט שעיקר דבריהם על דרך דרש.

## בריה בפני עצמה

בביאור חסדי דוד על התוספתא (שם) דקדק לשון חז"ל בריה היתה שהיתה זו בריה בפני עצמה ואינה מכלל השרצים, כי דבר טמא מסתבר שהיה מאוס למלאכת שמים, ולכן אמרו רבותינו ז"ל דבריה הואי כלומר בריה בפני עצמה שאינה מכלל הבעלי חיים. אמנם גם לדבריו היה השמיר יצור חי אלא שלא היה מכלל שאר בעלי החיים אלא מין בפני עצמו.

## קוץ או מחצב אבני רובין

בספר מעשי ה' (סוף פרשת יתרו) הביא מחלוקת המפרשים בענין השמיר, ו"א שהוא מין קוץ חזק כמו שנאמר שמיר ושית. וי"א שהוא אבן חזק. והוסיף שלדעתו הוא פסולת מחצב של אודם שקורין רובין, שהמחצב אשר ממנו יחצבו הרובין"י שהיא אבן טובה אדומה, כל אותו המחצב הוא אבן חזק עד מאד, ונקרא בלשון לעז ויטיליא שמיר"ל וכן בלשון אשכנז שמורל"ק מלשון שמיר. והוא האבן שמשתמשים בו לחתוך הדוכיית ובמקום השריטה נוסד הדוכיית.

בעל מעשי ה' אף מוכיח את טענתו: והעד מה שנאמר כשמיר חזק מצור נתתי מצחק, ואם הוא תולעת לא יתכן לומר חזק מצור.

מעניין שבהמשך דבריו כותב "ואם היה תולעת ממש כמאמרם ז"ל כו', משמע שאף הוא מבין שמדברי חז"ל משמע שהשמיר היא תולעת אלא שהוא מעיר שמפסח הכותבים משמע שלא היתה זו תולעת.

הביאור אותו מביא מעשי ה' בשם יש אומרים, לפיו השמיר הוא למעשה אבן חזקה, הוצע מאוחר יותר גם ידי מפרשים נוספים.

התורה תמימה (שמות כב יא) ביאר אף הוא שהשמיר הוא צור חזק ושכן תרגומו של הפסוק מצור החלמיש בפרשת עקב, וכ"מ ביחזקאל (ג ט) כשמיר חזק מצור נתתי מצחך.

יש שהביאו כראיה מקורות שונים שבהם מבואר שהשמיר מתפרש בהם כאבן וכדבר חזק ולא כבעל חי שהוא רך ורק עם כוחות בקיעה חזקים. כך בירמיה (יז) בצפורן שמיר חרושה. ביחזקאל (ג) כשמיר חזק מצור נתתי מצחך. בזכריה (ז) ולבם שמו שמיר.

גם מפרשי המקרא הלכו בדרך זו, באבן עזרא (זכריה ז יב) פירשו שהוא אבן, בהגהת רש"י ליחזקאל (ג) כתב שתרגום ירושלמי של צור הוא שמיר.

גם בשפות העמים ישנה הקבלה בין שמיר ובין אבן קשה, כך ביוונית ובסורית שמיר היא קורודום ובתרגום השבעים (איוב מז ז) מתרגמים צור קורודום.

וכך כותב בנדון זה בשו"ת ציצן אליעזר (חי"ג סימן לב בשולי התשובה):

"בביאור הגר"א בתוספתא סוטה שם ראיתי שמגיה במקום בריה היתה וכו' דצ"ל ברייתו כשעורה וכו'. והרהרתי דאולי כוונתו בה לומר דלא היתה בריה חיה אלא דוממת שנבראה בששת ימי בראשית, כמו שהתנא באבות שם קורא גם להכתב והמכתב וכו' בלשון "נבראו".

ואמנם הרמב"ם בפיה"ש באבות שם וכן המאירי בסוטה שם והרע"ב מבארים שהיה כמין תולעת. אבל מהמשנה באבות וסוטה וכן מהגמרא שם וגם לרבות מהגמרא בגיטין דף סח. אין הכרח שהיה דבר חי.

ובערון ערך שמיר מתרגם דיאמאנט [- ילום] ומביא דוגמא מהתרגום ירושלמי דעה"פ המוציא לך מים מצור החלמיש, כמתרגם שמיר טינרא, וכן ושמן מחלמיש צור. ויוצא לפי זה שלא היה בעל חי".

(עני"ש שרצה לומר כן גם בדעת ר"י בתוס' בשבת דף צד. ד"ה שהחי).

## דם תולעת

האברבנאל אחרי שמציג את דברי חז"ל כדרך דרוש, מביא מה שמצא בפירושו של אחד מחכמי הנוצרים, אשר מדבריו יש סיוע לדברי חז"ל, וכה דבריו:

"ומצאתי בפירוש חכם אחד מחכמי הנוצרים שכתב שבימי שלמה היו פוסלים האבנים עם דם תולע אחד, שכל מה שהיו רושמים באותו דם היה נחתך ביושר, ושהיה כענין דם השעירים שכאשר ישימו אותו על אבן הספיר הנקרא דיאמנט"ו (יהלום) יחתוך אותו, מה שלא יוכל לעשות שום ברזל, ושזה היה ענין השמיר אשר אמרו שהיה מחתך האבנים, ר"ל בדמו, ושבהה הדרך בעצמו פסל בצלאל אבני החושן הקשים בטבעם. והמאמר הזה יסייע מאד למה שאמרו חז"ל בשמיר, ברוך שבחר בדבירהם. ואולי לזה רמזו באמרם שהיה השמיר כשעורה לשתוף השם שהיה כמו דם השעיר בענינו, ושהיה בקנה של עופרת לפי שעל העופרת עושים פתוח הספיר".

מדבריו משמע שהוא רוצה להעמיס כדברי אותו חכם נוצרי בדברי חז"ל הקדושים, אלא שקצת קשה לומר שכונתם לדם התולע דבר שאין לו רמז בדבירהם. ובפרט לשם מה הוצרכו לאחסנו בתנאים מיוחדים בתוך קנה עופרת עם מוכין שעו שכבעל חי כלל אין לו כח מיוחד לבקיעת אבנים אלא רק באמצעות שימוש בדמו.

גם מה שכתוב בגמרא בסוטה שהיה כותב על האבנים בדיו, לא משמע שהיה משרטט על האבנים בדם, כי אם כן לא היה צורך כלל בכתובה הראשונית באמצעות הדיו. גם הלשון ומראה להן שמיר מבחוץ לא משמע כן.

## אופן חיתוך השמיר

אנו מוצאים בדברי חז"ל שימושים שונים שבהם נעשה שימוש בשמיר. מחד גיסא חיתוכים גסים דוגמת חיתוך אבני בנין המקדש, ומאידך חיתוכים עדינים לפיתוח שמות השבטים על אבני החושן.

חילוק נוסף אנו מוצאים בין חיתוך אבני המקדש ובין פיתוח אבני החושן. בעוד חיתוך אבני המקדש היה מפולש מצד לצד, היה פיתוח אבני החושן בשכבה דקה בקליפתה של האבן. הרי לא מצינו שמ"ס וסמ"ך שבאבנים החושן בנס היו עומדות (והאבנים עצמם נקבעו בתוך משבצות זהב אך החלק הפנימי כיצד עמד).

יש שרצו לומר שאכן בדבר זה עצמו נחלקו רבי נחמיה ורבי יהודה, לדעת רבי יהודה ששלמה עשה שימוש בשמיר אף לאבני המקדש ע"כ שהיה חיתוכה גס, ואילו לדעת רבי נחמיה עשה בהם שימוש לאבני החושן מאחר שחיתוכה היה עדין.

אלא שאין בכך די בכדי ליישב את דעתו של רבי יהודה שהרי לכאורה אינו אלא מוסיף אף את אבני המקדש אך לא בא לחלוק על דעת רבי נחמיה שנעשה בהם שימוש אף באבני החושן.

כך גם כתבו להדיא התוספות בזבחים (נד"ה אבנים) שאף הוא מודה שהשמיר נצרך אף לאבני האפוד. ראייתם היא מלשון הגמרא בגיטין (סו). "איכא שמיר דאיית משה לאבני אפוד". מאחר שכל נדון הגמרא שם עוסק על בניית בית המקדש באמצעות השמיר, דבר שנתון רק לדעת רבי יהודה, ולמרות זאת נקטה הגמרא שהשמיר שימש את משה לצורך אבני האפוד, מבואר אם כן שלדעת רבי יהודה נצרך השמיר גם לשם בנין הבית וגם לשם אבני האפוד.

אם כן חזרה הקושיא למקומה, כיצד פעל השמיר מחד גיסא בחיתוכים עדינים שאין מפולשים ומאידך בחיתוכים גסים ומפולשים בסלעי ענק.

שתי פעולות חיתוך אלו ניתן למצוא להן רמז בדברי חז"ל בסוטה המשווה באין פעולת הביקוע של השמיר ובין ביקועים אחרים המתרחשים בטבע. וכך אמרו:

"אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן כתאינה זו שנבקעת בימות החמה ואינה חסירה כלום ובקעה זו שנבקעת בימות הגשמים ואינה חסירה כלום".

אופן ביקוע התאנה הוא לכל אורכה, אין חלקה העליון של התאנה נדחק לצדדים אלא התאנה כולה נפתחת כפתיחת ספר, וכלוחי פנקס (לשון התוספתא). לעומת זאת ביקוע האדמה אינו מתרחש לכל עומקה אלא דווקא בשכבות העליונות של הקרקע בהם נדחת האדמה ומתכווצת ובכך נבקעת.

יתכן וחז"ל כיוונו לרמז בכך על אופן פעולתו של השמיר. פעמים שהוא מבקע את החפץ עליו הוא מונח כבקיעת התאנה, כך התרחש בבקיעת הסלעים לצורך בנין המקדש. סלע שנפתח לצדדים כספר פעולה זו פועלת בו לכל אורכו והרי הוא נבקע לכל אורכו. ואילו פעמים שהשמיר מבקע את החפץ כבקיעת הבקעה דוחק את השכבות העליונות של החפץ בלי לחסרם אך מאידך לא פועל בהם לכל עומקם. בקיעה זו היא שהתרחשה בפיתוח אבני החושן.

חידה אחת נותרה לנו ללא פתרון, מהו אותו כח של השמיר הפלאי, ומפני מה פועל את פעולתו על הסלע באופן אחד ועל אבני החושן באופן אחר.

עוד צריך להתבונן בפרט המובא במסכת סוטה, לפיו היה כותב על האבנים בדיו ואז מראה להן שמיר מבחוץ. לכאורה הרישום בדיו לא היה חלק מתהליך הביקוע אלא נועד רק לכונן את המבקע כך שהחיתוך יהיה בצורה מדויקת. שהרי הדוכיפת חתכה את הזכוכית שעל קנה בלי הרישום בדיו.

גם מהצורך בשימור השמיר בתנאי אחסון מיוחדים מוכיח שלא נדרשו פעולות נוספות לצורך הביקוע אלא די בעצם הנחת השמיר כדי לבקע את הדבר עליו הוא הונח. אך מאידך בלשון הגמרא משמע קצת שסימון הדיו הועיל בדרך זו או אחרת לכונן את השמיר או למקד את פעולתו לנקודה מסוימת.

## בריאת וגניזת השמיר

בגמרא בסוטה ובתוספתא מובא שבריתו של השמיר היתה בששת ימי בראשית.

בריתו של השמיר בששת ימי בראשית מופיעה גם במשנה באבות (פ"ה מ"ו) והיא דעתו של רבי יאשיה בשם אביו המובאת במסכת פסחים (נד). לפיה השמיר נברא בערב שבת בין השמשות.

הרמב"ם (פיה"ש סוטה פ"ט מ"ב) כתב שהשמיר היה מצי בזמן מן הזמנים.

במשנה בסוטה (מח). מובא שעם חורבן הבית בטל גם השמיר.

בתשובתו של רב האי גאון לקיראון (הו"ד לעיל) נקט שהשמיר היה נדיר ביותר, כך שאף שלמה לא הצליח להשיגו אלא באמצעות אשמדאי. ומשחרב בית המקדש בטל השמיר ולא נמצא ממנו כלום.

לדבריו משמע שגניזת השמיר לא היתה ניסית אלא שבלאו הכי היה השמיר נדיר מאד, ובאותה התקופה נכחד השמיר ולא נמצא ממנו עוד פריטים.

מעניין להשוות דבר זה למסופר במדרש (ויק"ר כב) על רשב"ח שסגר את קנו של הדוכיפת במסמרים, ובא תרגול הבר והביא מין צמח ונקב הברזל על ידו, ואמר רשב"ח כי מוטב שיגז צמח זה. משמע שגניזתו של אותו הצמח היתה ניסית, ויש לדון מכך גם בנוגע לשמיר.

## הזמן שבטל השמיר

הפענח רוא תמה על דברי הגמרא בסוטה שהשמיר שימש לאבני החושן, כיצד עשו את אבני החושן בזמן בית שני, והניח בקושיא.

המאירי (קידושין לא. ד"ה כבוד) יישב שמאחר שלא היה בידם אפשרות לחקוק את השמות לא עשו זאת. ובביאור חסדי דוד על התוספתא (מנחות פ"ו) יישב שדין במילואתם לא מעכב ובזמן שלא היה שמיר חקקו באיזמל. וכן נקט הקרן אורה (סוטה שם) בדעת הרמב"ם שכיון שהיה בריה שאינה מצויה ושלמה המלך ע"ה כמה תחבולות עשה עד שמצאו לא מסתבר ליה דאם אין שמיר ליכא אבני חושן ואפוד, אלא לא אמרו כן אלא לכתחלה ולמצוא אם אפשר ע"י שמיר, אבן אם אין שמיר מפתחין כדרך כל פיתוחי חותם.

## כדי שיהא פסח נאכל על השובע (פסחים ע.)

**מקור הדין** - כתוב בירושלמי (והוא בתוס' ד"ה לא חובה) שהמים גזרו שיאכל על השבע משום שבירת עצם, שאם יאכל את הבשר שסביב לעצמות כשהוא רעב יש חשש שישובר עצם.

אמנם רש"י (ד"ה על השבע, וכן להלן פו. ע"א ד"ה אין) והרשב"ם להלן (קט: ד"ה כגון) כתבו שדין זה הוא מן התורה ונוהג בכל הקרבת שנה' 'לך נתתם למשחה', ודרשה הגמ' (בחולין קלב:) 'למשחה לגדולה' והיינו שאכילת קדשים צריכה להיות בכבוד וגדולה כאכילת מלכים, ובכלל זה נלמד שהקרבת צריכים להאכל על השבע.<sup>1</sup>

**הנפק"מ בין הטעמים** - שלשית רש"י והרשב"ם מקור הדין מן התורה ונוהג בכל הקרבת, ואילו לשיטת הירושלמי דין זה מדרבנן ונוהג רק בקרבן פסח.

יש להקשות לשיטת רש"י ודעמיה מדוע קרבן חגיגה נאכל לפני הפסח כדי שהפסח יאכל על השובע, והרי אף בחגיגה קיים הדין שתאכל על השובע כבשאר הקרבת.

ובכלי חמדה (פרשת בהעלותך) תי' שבפסח יש שני טעמים שיאכל על השובע א. כדין שאר הקרבת ב. שישאר בפיו טעם הפסח, ולכך צריך לאחר את אכילת פסח שיש בו שני טעמים לאכילת חגיגה שיש בה טעם אחד.

וצ"ב בדבריו דבשלמא לשיטת שחגיגת י"ד חובה, אלא להסבירים שחגיגת י"ד רשות בכדי שהפסח יאכל על השבע, מדוע לא נאמר שיקיים דין זה ע"י שיקיים אכילת מצה וכדו' לקרבן פסח ולא יצטרך לאכול חגיגה שלא על השבע.

נמצאו למדים שלשית אלו צריך לאכול את קרבן פסח דווקא בסוף אכילתו<sup>2</sup> כדי שיאכל על השבע, ואינו יכול לאכול את כל אכילתו רק מהקרבן פסח.

אמנם הרמב"ם (פ"ח מקרבן פסח ה"ג) כתב וז"ל 'מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח **אכילת שובע** לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח **כדי לשובע ממנו**' ע"ל. ודייק המהרי" קורקוס ממה ששינה לשונו שסובר שיאכל מהפסח הרבה וגם לא יאכל דבר אחריו משום חביבות. ודלא כהשיטות הנ"ל.

<sup>1</sup> יש לעיין שבגמ' בחולין מופיע דרשה זו לענין שהיה הקרבת נאכלים בצלו ובחרדל, ולא על אכילה על השבע, ואדרבה, מצאנו דין זה של אכילה על השבע במנחות ומקור הדין ממה שכתוב 'לאוכלה', וממה שהוצרכה הגמ' להביא מקור לדין זה, נמצאו למדים שאין זה בכלל דרשת 'למשחה לגדולה'.

<sup>2</sup> ובתוס' להלן (קז ע"ב ד"ה דלמא) כתבו שיש סוגי אכילות א. אכילה כשהוא רעב ותאב למאכל (וע"ז כתב הירושלמי שגזרו שלא יאכל כך קרבן פסח שמא יבוא לשבור בו עצם) ב. אכילה כשהוא תאב למאכל אבל אינו רעב כ"כ (וזו מיקרי אכילה על השבע לשי' רש"י ודעמיה) ג. אכילה כשאינו מתאוה למאכל אבל יש בה טעם (ונקראת אכילה גסה אבל חייב על אכילה בזמן הכפורים) ד. אכילה שנשפז קצה למאכל ונקראת אכילה גסה ופטור עליה אף ביה"כ.

מבוארת דעתם שהשמייר בטל בחורבן בית ראשון. אמנם אמנם בתוס' דבבב"ב (נד: ד"ה אבנים) נקטו להדיא שבטל בחורבן בית שני, וכן נקטו התוס' ר"ד (ע"ז כג:), הריטב"א (קידושין שם) והר"ן (שם), וכ"ה באמרי נועם (קידושין שם).

### השמייר בזמן הזה

בספר תורת של גאונים (פ"ו) מובאת תשובתו של רב האי גאון לקירואן שם נדרש לשאלה האם בשמייר היה מעשה נסים, והאם קיים הוא אף בזמן הזה. בתשובתו הוא מתייחס ליצור כלשהו שהיה קיים בזמנם שגם באמצעותו היה אפשר לחצוב בסלע, והוא מתייחס לאפשרות לזהות ביצור זה את השמייר המופיע בחז"ל. וכך הוא כותב:

המאס (שמייר בערבית, ופתרוננו, חד, נגיעה או יהלום) הזה שמצוי עכשיו צריכין לשחוק ממנו כלום ולערבב עם המים ולהניחו על מקום הפיתוח, ועיקר פיתוח שמסרטיין בברזל והאבן מיתחסרת מה שנפסל ממנה בפיתוח, אבל זה השמייר שנשתמש בו משה מראה לה ממנו מבחוץ והן מתבקעות מאיליהן ואין חסרות כתאנה זו שמתבקעת בימי החמה ואין חסירה כלום כו'.

כלומר, רב האי מחלק בין צורת הפיתוח של השמייר שלא חסירה מהאבן אלא האבן נחלקה לשנים כתאנה המתבקעת, ובין צורת הפיתוח של המאס שהיה מצוי בזמנם שתרעבות משחיקתו בתוספת מים הצליחה לרוך את האבן ואפשרה את חיסור האבן באמצעות ברזל. אם כן 3 חילוקים מצאנו בין המאס והשמייר:

1. השמייר לא חסר את האבן אלא רק חילקה כתאנה, בעוד המאס חסר את האבן על ידי ריכוך האבן.
2. השמייר חילק בעצמו את האבן, בעוד המאס רק ריכך את האבן ואפשר לברזל לחצוב באבן.
3. השמייר חילק את האבן בחייו בעוד המאס חסר את האבן על ידי עירוב מים בשחיקתו (רב האי אינו מחלק חילוק זה להדיא, אך כך עולה מדבריו).

[כותב המאמר: משתמש עורך תורני]

### חדשות האוצר:

- 285,000 עריכות באוצר.
- למעלה מ-105,000 דפי תוכן.
- למעלה מ-450 ערכים במרחב הערכים.
- החלה העלאת פירוש הרשב"ש, כולל הגהה והוספת קישורים לכל הספרים אליהם מפנה המחבר.
- פונקציית צ'אט חדשה מאפשרת לעורכים החדשים לקבל הכוונה וסיוע.

## אודות אוצר הספרים היהודי השיתופי

אוצר הספרים היהודי השיתופי הוא תוצאה מוכרכת של התקדמות הטכנולוגיה ורעיונות חברתיים עצומים שבאו לעולם בעשור הראשון של המאה ה-21.

עם התורה – עם הספר, ידע לשמור את ספריו, את ספרי הקודש שלו שכללו את הספרות התורנית לגוניה. שימור של ספר אינו מתבטא רק בכריכתו ובליטוף אוהב של דפיו, אלא גם בשמירת תפוצתו ונגישותו לכל תלמיד חכם באשר הוא.

במשך אלפי שנים העתיקו יהודים את ספרותנו בעבודת יד מאומצת, תחילה את התורה שבכתב, ובהמשך 'מגילות סתרים' (ראו לדוגמה: בבלי שבת ו: ו) וספרות חז"ל הענפה, גאונים וראשונים.

בית המדרש השכיל לנצל כל מדיום חדש שהתפתח כדי להפיח חיים מחודשים ולהצמיח כנפי רוח לידע המוקדש שהועבר מדור לדור ועל פני כל הגלובוס. עם המצאת הדפוס, ידעה הספרות היהודית תנופה גדולה, ובמשך מאות שנים הייתה זו משאת נפשם של רבנים ויהודים רבים להנציח את תורתם על גליון. תוחלתם של רבים נכזבה כשכתביהם היו למאכלת אש בגנזכי בתי הדפוס או בבתייהם ובתי יורשיהם, אך לאורם של רבים אחרים זכינו להתהלך.

כבר בשנות ה-60 של המאה ה-20 החלו במכון ויצמן ליצור את פרויקט השו"ת (המנוהל היום במסגרת אוניברסיטת בר אילן), במסגרת ניסיון בראשיתי זה של מעבר מעולם הדפוס לעולם הדיגיטלי שבו לכל איש האפשרות לצרוך את הידע שלו מהמכשיר המתאים לו ובעיצוב הנאה לטעמו, נעשה שימוש רב במדעי המחשב כדי להעמיק את יכולת כריית המידע ואחזור מספרות השו"ת היהודית ובהמשך משאר ארון הספרים היהודי, ויושמה לראשונה האפשרות לקשר בין המאגרים התורניים העתיקים באמצעות קישורי-על (היפר-לינקים). פרויקט זה זמן בתשלום ורבים נהנים ממנו. ב-2012 הועלתה לרשת האינטרנט יוזמה דומה, אך זמינה בחינם, המאפשרת לכותבים פרטיים ולגופים החפצים בכך לפרסם תחת רישיונות נדיבים של "Public Domain" (נחלת הכלל, רשות הציבור) את הטקסטים היסודיים של ארון הספרים היהודי, ביוזמה זו הידועה בשם "ספריא" ניתן להשתמש דרך אפליקציות רבות, ורבים נהנים ולומדים בה. כוונת המייסדים להנגיש את ארון הספרים היהודי באמצעים אינטראקטיביים לקהלים גדלים והולכים.

שתי יוזמות ראויות לציון שהנגישו יחד למעלה מ-140,000 ספרים ודברי דפוס עבריים לקהל הגולשים, האחת בחינם והאחת בתשלום, הן: אתר HebrewBooks של חיים רוזנברג, ואתר אוצר החכמה של הרב ארז סלע. במיזמים אלה מונגש ארון הספרים היהודי בצורת הדפוס שלו, ברמות שונות של יכולת פענוח טקסט, וכנגזרת של יכולת זו – איכות החיפוש ואחזור המידע.

מיזם אוצר הספרים היהודי השיתופי, שהמחקר לקראת העלאתו לרשת האינטרנט החל ב-2010, וגרסת הבטא שלו הועלתה בראשית 2018, נוצר בידי קבוצת יזמים שחברו יחד לתרום מותחומי ההתמחויות שלהם כדי לאפשר את הרעיון הגדול הבא: מהדורה מדויקת ומוערת של ליבת הספרות היהודית התורנית. כהמשך לפרויקטים הקיימים של הנגשת טקסטים ברמה גבוהה של נאמנות למקור, יעשה המיזם שימוש בתגלית נוספת מן העשור הראשון של המאה ה-21 – ויקיפדיה של ג'ימי ויילס. ויילס, והקהילה שהתאגדה סביבו ברחבי העולם כולו, הראו שניתן למצוא רובד נוסף של "חכמת המונים", הרי היא "חכמת ההמון המשכיל". הוכח שאנשים בעלי כישורים גבוהים בתחומם, נעתרים ונרתמים לתרום ידע ולחלוק את חכמתם עם אחרים בהתנדבות. ושמשך הזמן, למרות שגיאות הכרחיות בתוך התהליך, התוצאה הסופית הולכת ומשתפרת כל העת.

ביצירת מיזם "אוצר הספרים היהודי השיתופי" מלווים אותנו אנשי מכוני המחקר התורני המובילים בתחומם בישראל ובעולם, לצד מתנדבים בכירים בקהילת ויקיפדיה העברית, תלמידי חכמים מהשורה הראשונה ויועצי ניהול תוכן דיגיטלי. אנחנו מקווים לגבש קהילה יציבה של תלמידי חכמים שמטרתם לשם שמים ושהיו שותפים עמנו להגדיל תורה ולהאדירה.

בבית מדרש זה נלבן יחד סוגיות ההדרה, נוסף ציונים ומראי מקום, נציג שינויי נוסח מכתבי יד וממקורות נוספים, ובאופן כללי נביא את הטקסטים החשובים הללו לרמת ההדרה גבוהה. כזו שלא מתאפשרת בסביבה כלכלית לוחצת ובשוק ספרים קטן ודל-משאבים כמו זה שבו פועלים מכוני והוצאות הספרים התורניים.

## דיוני עורכי אוצר הספרים היהודי השיתופי – בדף היומי

### פסחים עא.

רד"ה אשר תזבח

אפשר לפרשו על חגיגת ט"ו כי איך נפרש לשון הפסוק, וצ"ע.

תוד"ה כל היכא

תימה לר"י דבסוף ערבי פסחים דריש בקר בקר שני אע"ג דכתיב שתמא, ע"כ. הנה הגמרא שם וכן בברכות מביאה מחלוקת ר"ע וראב"ע לגבי אכילת קרבן פסח אם עד חצות או עד הבוקר ודעת ראב"ע שדורשים ג"ש בלילה הזה בלילה הזה, ור"ע מפרש שצריך קרא לומר שבליילה הזה נאכל ולא בלילה אחר דלא נימא דפסח הרי הוא כשלמים מה שלמים נאכלים לב' ימים ולילה א' אף פסח נאכל לב' לילות ויום א' בינתיים, ודעת ראב"ע שילפינן לה מעד בקר, ור"ע קאמר הו"א בקר שני וראב"ע ס"ל סתם בקר בוקר ראשון. והנה לכאורה מבואר שנחלקו ר"ע וראב"ע אם סתם בוקר בוקר ראשון או בוקר שני. ולפי זה יש לומר שדחיית הגמרא היא ממ"נ שלדעת ראב"ע הרי סתם בוקר בוקר ראשון וכפי שדחתה הגמרא כאן בסוף הסוגיא, ואילו לדעת ר"ע הן אמת שבוקר יכול להתפרש כבוקר שני הרי יש את סברתו הראשונה של רב יוסף מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא, ואין את דחיית אב"י שהרי הוא דחה זאת מדעת ראב"ע באכילת פסחים והשתא קיימינן בדעת ר"ע.

### פסחים עד.

ותוחבו לתוך פיו

התוס' (ד"ה ותוחבו) פירשו שמש"ה תוחבו דרך פיו לפי שנותן הגס שבשפוד למטה כדי שלא יפול הפסח ואז הוי בית השחיטה למטה וקדייב דמא דרך שם. וכך מבואר גם ברש"י להלן (ד"ה דמפיק) דמפיק לבי פיסקי לבר חוץ לפי הפסח, דהיינו שמקום החיתוך של הענף שהוא הרחב נמצא מחוץ לפה הפסח. ויש להעיר מדברי רש"י במשנה (ד"ה תולין) שפירש שתולין את בני מעיו וירכיו חוצה לו תוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה, וקשה הרי אם הכוונה ממש למעלה מהפה הרי הפה היה בתחתית ואם כן הוי למטה מהפה או למעלה מבית נקובתו. וצ"ל

דהא ליכא למימר כו'. אפשר לפרש כוונת רש"י שבערב נסוב על הפסח דהיינו שדורשים שזובח את הקרבן הזה עם הפסח שנשחט בערב, ואין לפרש שקאי בערב אחגיגת י"ד שאם כן אינו צריך לשוחטה דווקא בערב. או שבא רש"י לבאר שקאי אחגיגת י"ד ולא אחגיגת ט"ו ובערב ביום הראשון פירושו בערב של היום הראשון דהיינו ביום הראשון בערב, שאם כן מדוע ישחוט את החגיגה דווקא בערב הלא מבוקר יום ט"ו כבר יכול לשחוט חגיגה זו.

### פסחים עא.

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים כו'

צ"ב למה בעינן פסוק שנאכלת לשני ימים הלא לכאורה קרבן שלמים בעלמא הוא ומה"ת שיהיה דינו אחר. והיה נראה לומר שאכן בא הפסוק לאפוקי מבן תימא שלא נדרוש כדרשתו שחגיגת י"ד הרי היא כפסח. אמנם יעויין בתוס' ד"ה והאיך שהקשו התוס' אף למסקנא מניין באמת שאי אפשר לאכול חגיגת י"ד אף בלילה השני, ולכאורה צ"ב כיון שדין שלמים לה מה"ת שתוכל להיאכל, ומבואר שלדעת התוס' לא קמ"ל אף אחר הפסוק שדינה מדין שלמים אלא רק שדינה כדין שלמים לגבי הדינים שנתבארו בה וממילא הקשו התוס' שלענין אכילת לילה השני מניין לנו שדינה כדין שלמים, ואם כן לדברי התוס' משמע שאי"צ לדברינו אלא שהפסוק בא לומר שאכן נאכלת לשני ימים ולא נאמר שקרבן זה דין אחר יש לו שנאכל רק ליום ולילה.

רד"ה הדר

רש"י מפרש שמעמידים את הפסוק דאם נדר בחגיגת ט"ו כיון שחגיגת י"ד יותר מסתבר להחמיר בה שבאה עם הפסח. ולכאורה בלאו הכי אי אפשר להעמיד את אם נדר בחגיגת י"ד דאם כן קרא דבערב ביום הראשון לבוקר אי

רל ד" תנן בפרק מקום שנהגו וכן ציינו לדברי הצ"ח וכנראה שבכך העירו, ולא עיינתי בדבריהם.

### האי מולייתא שריא

ברש"י מבואר שהבשר הפנימי לא היה מלוח והחיצוני לכאורה כן היה מלוח, והיה מקום לדקדק שבאופן הפוך שהפנימי מלוח והחיצוני לא מלוח לא יועיל כבולעו כך פולטו וכמו שפירש רש"י שפולטו היינו שהבשר החיצוני שבלע מחלקו הפנימי פולטו החוצה ושואבו חום האור, ואם כן יש לומר שאם יצא מהבשר החיצוני ויבלע בבשר הפנימי אין כאן לא חוץ ולא חום האור שישאבו. אך הגמרא הוכיחה לנדון זה ממשנתו העוסקת בבשר בתוך בשר כשהבשר הפנימי ואף החיצון לא נמלחו ומוכח דלא שניא. ויל"ד מדוע העמיד רש"י דווקא באופן שלא מלח את הבשר שנותנים לתוכו ומשמע שבא לפוקי ממקרה שאף את הבשר שלתוכו נותנים לא מלח.

## פסחים עד:

### דשאר קמחים אסמיק אסור

היה מקום לומר שאין אנו סומכים על דעת רבה באופן דאסמיק, אך בגמרא להלן מבואר בפשטות שבמולייתא הלכה כדעתו ואם כן משמע שאף רבה מודה בקמחים בדאסמיק שאין לסמוך על כבולעו כך פולטו. ומה שלא דיברו בדאסמיק במולייתא אולי לא שייך להבחין באסמיק אלא בקמח ולא בבשר, אך קשה מהמשך הגמרא גבי אומצא דאסמיק.

### האי אומצא כו' וכן ביעי

צ"ב מדוע לא הביאה הגמרא אומצא וביעי ביחד, ובשלמא מיזרקי יש בהם חילוק דין שצריך שיהיה בית השחיטה לתתאי אך אומצא וביעי מאי איכא למימר. ועוד חילוק יש שלא אמרה הגמרא הילכתא כמאן אלא לגבי אומצא ולא לגבי ביעי אף שודאי הלכתא כמיקל כפי שהקדימה הגמרא.

[כותב ההערות: עורך ש"ס יידן]

שכוונת רש"י שלפי הצורה הרגילה של העמדת השה היו המעים מעל הפה אלא שהניחום בצליה בצורה הפוכה. וכך הרי מוכרח גם למ"ד מקולס שפירש רש"י שהוא מלשון כובע והיינו שמונח על הראש למרות שבצורת הצלייה למעשה היה דווקא מונח מתחת לראש.

### צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה

בגמרא מבואר שהיה חזר באסכלה ושם היה מונח, ולכאורה לדברי התוס' (ד"ה תוחבו) יהיה כאן חידוש נוסף שאף שהבהמה אינה תלויה ראשה למטה אלא תלויה כדרכה כשהראש בקו אחד עם בית נקובתה, אף בכהאי גוונא מותר וקדייב דמא דרך שם.

### רד"ה מקולס

לשון כובע נחשת דמתרגמינן קולסא דנחשא, דסבירא ליה תולין למעלה בראשו ונראים ככובע נחשב על ראש גבור. כבר ציין רבי עקיבא איגר לדברי רש"י לעיל (נג.) שם כתב רש"י מקולסין צלויין ראשו על כרעיו ועל קרבו כו' לפי שתולה כרעיו חוצה לו בצדו כנושא כלי זיינו בצדו, כובע נחושת בגלית תרגומו קולסא דנחשא. הרי שמבואר ברש"י שם שתולה אותו מצדו ולא כפי שפירש כאן שתולה אותו מעל ראשו. ועוד פירש רש"י שם קולסא מלשון כלי זין ובאמת זה קשה שהרי התרגום קולסא הוא תרגום של כובע, וצ"ע.

### נחתך ממנו אבר כו'

יש לדון באופן שלא יתלה את כרעיו וקרבו כדרך שעושה בקרבן פסח אם די בכך שלא ייחשב מקולס ויהיה מותר לעשותו בפסח. ובפשטות משמע בגמרא שלא די בכך אלא צריך להוסיף ולחתוך אבר או לשלוק אבר.

### רד"ה איזה

בזמן הזה במקום שלא נהגו. צ"ב שהרי בפשטות במקום שלא נהגו לא אוכלים כלל צלי, וכנהוג בימינו שאין אנחנו אוכלים אף לא הזרוע או השוק הצלויים שבקערה, ואם כן דווקא במקום שנהגו לאכול צלי מ"מ אסור לאכול גדי מקולס וכמעשה דתודוס איש רומי. ובמהדורת עוז והדר ציינו לדברי האר"ז ה' פסחים סימן