

זבחים צא

משה שווערד

1. יד בנימין

בגמ' איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קדים כו' והגמ' נשאלה צבעיא זו נספק. וכתב הרע"ז במשנה "הא מילתא מיבעיא בגמ' ולא איפשיטא ונראה דתדיר קודם" ע"כ, ועי' תוס' יו"ט שז' דנראה טעמו משום דתדיר קודם נפקא לן מקרא מעולת התמיד יתירא אצל למקודש לית לן קרא יתירא וכו' יעוי"ש.

וב"ב הט"ז לאו"ת סי' תרפ"א כהרע"ז וז"ל "ואע"ג דנשאר הצביא נספק משמע שיש לנו לפסוק דתדיר עדיף כיון שהוא כלל בתורה ואין לנו דבר ברור להוציא מן הכלל" כו', והשאג"א סי' כ"ח התפלל בזה על הט"ז וכ' בזה"ל "איני יודע מאי קאמר דהא כל המקודש מתצירו הוא נמי כלל בתורה ומקראי ילפי' בשילהי הוריות" כו'.

גם הרש"ש נסוגיין תמה על דברי התיו"ט הנ"ל שז' דתדיר דוקא הוא מה"ת דהא מקודש נמי מן התורה וכדילפי' בהוריות מוקדשתו, ועי' צרש"ש שז' לישנא דמקרא

דוקדשתו לא ילפי' אלא רק דהקדמה הוא מדין קדושה וממילא ידע דדבר המקודש יותר, ראוי להקדימו, [אצל אינו מה"ת ממש], עוד הי' אפשר"ל דקרא דוקדשתו אינו אלא אסמכתא בעלמא.

2. חידושי בתרא

תתפרה) צ: איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם תדיר קודם משום דתדיר או דלמא מקודש קדים דקדוש. יש מקשים דמה הוסיף הסבר בזה, פשיטא דזהו צדדי השאלה. ודילמא י"ל דהספק הוא האם תדירות מעלה, או דהוי רק רגילות, דאם ההסבר הוא דעל הבלתי רגיל לאחר בפני הרגיל, כמנהג דמלכותא דארעא, א"כ מסתבר דהמקודש קודם משום עצם מעליותו. אבל אם תדיר הוי חשיבות בפני עצמו, שהרגיל לראות פני המלך תדיר חשוב הוא, א"כ מסתבר דהוא קודם ממי שאינו רגיל בפני המלך אף שבעל מעלות הוא.

3. רש"י מסכת זבחים דף צ עמוד ב ד"ה גמ'. תדיר

גמ'. תדיר ומקודש - כגון דם עולת תמיד ודם חטאת עומדין זה תדיר וזה מקודש ממנו כדאמרן דם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה אי נמי עולות מוספי ראש חדש ופר העדה עומדים זה תדיר וזה מקודש.

4. תוספות מסכת זבחים דף צא עמוד א ד"ה תא שמע

תא שמע מוספי שבת קודמין כו' - בכל הני תא שמע צריך טעם מאי קס"ד מאחר דכבר שני אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהנאי וצריך לדקדק בפרק התכלת (מנחות דף מט.) גבי התמידין אין מעכבין את המוספין דאיכא כי הך בעיא דתדיר ומקודש ולא פשיט מיניה מידי דלא מייתי הכא ראיות דהתם והנהו דהכא לא מייתי התם.

5. שערין מצויינים בהלכה

ת"ש מוספי שבת וכו'. כתבו התוס' בכל הני ת"ש צריך טעם מאי קס"ד וכו'. והנה כמה אחרונים ציינו לדברי התוס' במס' שבת (מג. ד"ה כופה) שכתבו, שהגמ' רוצה לידע אם יש לתרץ בענין אחר. פירוש דהמקשן מקשה מכמ"ק, והתרצן מתרץ על כולם אותו התירוצ'. וכן הקשו התוס' במס' ב"מ (מט: ד"ה תנן) תימה מה הוסיף להקשות מסיפא ממה שהקשה ברישא, וע"ע בתוס' יבמות (צא. ד"ה ת"ש) ובמהרש"א שם, וכן בתוס' במס' ע"ז (מב. ד"ה

הכא), ובהגהות מהריעב"ץ (ע"ז שם) כתב שכן דרך התלמוד בכמ"ק משום יגדיל תורה, וגם י"ל דכל הני איתביה לא אמורא אחד אותבינהו ולא בחד זימנא, ולא ידע כל חד מהני בדחבריה, והגמ' הוא דסדרינהו בהדדי. וכבר כתבו כן הראשונים במס' ב"מ (כא:), ע"ש בדברינו (ד"ה ת"ש). וע"ע מה שכתבנו במס' שבת (שם).

6. חידושי בתרא

תתפרז) צא. תוס' ד"ה ת"ש וז"ל בכל הני ת"ש, צריך טעם מאי קס"ד מאחר דכבר שני אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ע"כ. ולכאורה י"ל דה"א דרק בשבת גם התמיד נתקדש ע"י השבת דכתיב (פינחס כ"ח) עולת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה, דמשמעותה דגם עלת התמיד נכלל בחלות קדושת שבת, כמו שחלה על "עולת שבת" דהיינו המוספין, משא"כ בר"ה דשם (כ"ח י"ד) רק נאמר עלת חדש בחדשו לחדשי השנה, אבל אין ההוספה כעין הנמצא בשבת "על עולת השבת" לרמוז דגם מוסף שבת נכלל בקדושת מועד

דר"ת. וגם אחר שחידש דגם מוסף השבת נכלל בקדושת ר"ה היינו כיון שלכה"פ כתוב "עולת חדש בחדשו" ואמרינן דכל העולות נכללות בקדושת עולת חודש, משא"כ בראש השנה, דלא כתוב כלל "עולת ראש השנה", ולהפך כתיב רק "מלבד עלת החדש" (שם כ"ט ו') דה"א דמשמעותה דאינה חלק מקדושת ראש השנה ואין לה אלא קדושת חודש לבד, קמ"ל דאף שם י"ל כהני תראשונים.

7. ספר יד בנימין

וליבא למימר דנאמא מאכילה גופי' מוכתינן דמקודש קדים והיינו אם הביא להשלמים והחטאת צו ציוס והקרינן לתרווייהו דהחטאת קודם נאכילה אלמא דמקודש קודם, דעל זה כבר העירו המפרשים דמנלן שהוא מטעם דמקודש קודם דילמא משום דזמן אכילת החטאת הוא מועט, ועי' שטמ"ק אות כ"ה מה שביאר צה.

דף צ"א, בגמ' אמר רב הונא מקורא ת"ש שלמים של אמש חטאת ואשם של היום של אמש קודם הא דיוס דומיא דאמש וה"ד דקדים שחטי' לשלמים חטאת ואשם קדמי. הנה לפירש"י שלפנינו צמחני'

8. שערים מצויינים בהלכה

אטו ראש חודש למוספי ידידיה אהני למוספי שבת לא אהני. עי' באור שמח (עבודת יוה"כ פ"ד) שמפרש מש"כ הרמב"ם (שם פ"א ה"ב) שביורה"כ שחל בשבת הכ"ג מקריב גם מוספי שבת, דמסתברא כן, כיון דאמרינן בגמ' כאן אטו ר"ח למוספי ידידיה אהני למוספי שבת לא אהני, הרי דמקדשי בקדושת ר"ח, ה"נ מוספי שבת בקדושת יוה"כ מקדשי ומצותן בכ"ג כמון התמידים כו'. [עוד כתב נ"ל דקדושת יוה"כ חיילא על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, לא מקדש ביוה"כ גם כשחל שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו. וזהו דלא כמש"כ בהגה' הגרע"א (או"ח סוס"י תריח) דחולה צריך לקדש ביוה"כ שחל בשבת ובמשנ"ב (שם ס"ק כט) פסק דוראי

כתב בתשו' אבני גזר (או"ח סי' הנט-ט) שמכאן מבואר שמצוה הנעשה בזמן מקודש חשובה מקודש יותר, ועי"ש מש"כ ליישוב

אע"ג שהמצוה אינה של שבת, [ועי"ש שביאר עפ"י הטעם שהוסיף משה יום א' מדעתו כדי שיהיה מתן תורה בשבת. ועי"ע בספרו שיח השדה (שער ב"ה סי' ט ד"ה והנה בפסחים) מש"כ לחלק בסברא הנ"ל]. ועפ"י מבואר מדברי הגמ' כאן דקר"ש שקורא בשבת נחשב למקודש. וכ"כ הגר"ע בלקח טוב (כלל ו' עמ' לו ד"ה המקום הי"ג) עפ"י הגמ' כאן, דאפי' מצות שאין להם שום שייכות לזמן ג"כ מקודש יותר כשנעשה בשבת מאם נעשית בחול, שקדושת היום מתפשטת גם עליהם, שמוספי שבת אין להם שום שייכות לקדושת ר"ח, וכן ברכת היין אין לה שייכות לקדושת הזמן כו', ופושט בזה חקירת הפמ"ג בס' מתן שכרן של מצות (חקירה ח) אם עבירה הנעשית בשבת חמורה יותר מאם נעשית בחול. (נוהפמ"ג

וכדברי האבנ"ז כתב גם תלמידו בתשו' ארץ צבי (סי' מג) שמכאן מבואר שמצוה בעלמא שאדם עושה בשבת או ביו"ט נעשה מקודש,

9. דף על הדף מסכת זבחים דף צא עמוד א

בגמ': אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני. מבואר כאן שקדושת שבת פועלת - שאף הקרבן תמיד של שבת, יותר קדוש מקרבן תמיד של חול, מכאן סמך למה דאיתא בהתם סופר (גיטין מ"ד ע"א ד"ה חוץ) שה"קריאת שמע" שאדם קורא בארץ ישראל, מעולה היא יותר מה"קריאת שמע" שאדם קורא בחוץ לארץ, וכן שאר המצוות כולן מעולות הן בארץ ישראל, יותר מאותן מצוות שעושה אותן בחוץ לארץ. (ילקוט דברי אסף עמוד ק"ט). בבן איש חי (שנה שני' שמות ד"ה ובוזה מובן) מביא ממקובלים, שעסק התורה שהוא לומד בשבת, פועל אלף פעמים יותר מעסק התורה שהוא לומד בחול.

10. חידושי בתרא

תת'רפ'ג) צא. אטו שבת לברכת היום אהני, לברכת יין לא אהני. והיינו דע"י קדושת היום, מתהפך ברכת היין מרשות לחיוב.

11. שפת אמת על זבחים דף צא/א

בגמ' תדירה במצות פירש"י דחוק. ויותר נראה לפרש דמצות מילה נקראת תדירית שלעולם רושם המצוה בגוף האדם דלא ככל מצוה. דהיא רק בשעת עשייתה:

12. איזהו מקומן מסכת זבחים דף צא עמוד א

ת"ש ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה - צ"ע דקידוש היום דאורייתא ואילו ברכה על היין דרבנן וא"כ אף דהוי תדיר יש להקדים דאורייתא לרבנן, ותיצו הפנ"י והצל"ח בברכות דף נא: דמדאורייתא יצא יד"ח קידוש היום בתפילה והדר הוה דרבנן ודרבנן, וראה במצפ"א בברכות שם שתמה על תירוצם, וראה בכל זה במשנ"ב סי' רעא' ס"ק ה' דכ"ה שיטת המג"א דיצא ידי קידוש בתפילה, ושם בביאור הלכה בשיטת החולקים וסברתם.

ובשאג"א סי' כב' יסד דאין דין קדימה לשל תורה על של דברי סופרים עי"ש הטעם שכתב. ועוד בנידון זה עי' בנוב"י קמא או"ח סי' מא' שחקר בזה, והפר"ח או"ח סי' יז' פשיטא ליה דצריך להקדים הדאורייתא.

• שערים מצויינים בהלכה

דעת השאג"א דאין קדימה לשל תורה על דרבנן, וע"כ דלא כהצל"ח

ובגוף דברי הצל"ח הנה דעת השאג"א (סי' כב) אזיל בתר איפכא דאין דין קדימה לשל תורה על דרבנן, ואכן הביא ראיה גם מסוגיא זו גופיה, דברכת היין קודם לברכת היום, אף דברכת היום מה"ת כו', ואין לומר דקידוש על הכוס מדרבנן, וא"כ אין ראיה משם, דמ"מ ב"ה פסקו למילתייהו דלעולם ברכת היין קודם, אפי"ל לא התפלל ערבית עדיין ולא הזכיר שום דבר מקדושת היום, אפ"ה ברכת היין שהוא מדרבנן קודם כו'. [וראה בסמוך מדברי החת"ס]. וכבר הארכנו מזה בריש פרקין (פס. ד"ה כל התדיר-ועפ"ז) במחלוקת האחרונים אי יש לד"ת קדימה לרבנן עי"ש.

13. רש"י על זבחים דף צא/א

תדירה במצות - סדורה במצות שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות וצוויין:

14. חידושי בתרא

תת'רפ"ח) צא. רש"י ד"ה תדירה במצות וז"ל סדורה במצות, שנכרתו עליה י"ג בריתות וצוויין ע"כ. לכאורה כוונתו דמעלת תדיר היא דמחמת תדירותו חשובה היא, ולכן גם מילה אף דמטעם דמצות אינה חשובה כ"כ כתדיר מ"מ מחמת חשיבותה דנכרתה עליה י"ג בריתות, מתעלה בחשיבותה כתדיר.

שם נגמ' אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, מנזאר דאופן האכילה של קדשים ילפי' מ"למשחה" דלרר' להיות דרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלין. והנה מצינו ברש"י לפסחים דף פ"ו. דגם לענין שהקדשים נאכלין על השווע ילפי' מ"למשחה", ואעתיק זה ממה שכתבנו בחידושנו לממורה כ"ג.

הנה רש"י ז"ל פסחים שם (ד"ה אין מפטירין) לענין שהפסח נאכל על השווע כ' וז"ל "שכן חובת כל הקרבנות כדקי"ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עכ"ל. וכ"ה במרדכי שילהי פסחים. ומנזאר מדבריהם דיסוד הדין דנצי' בקדשים אכילה על השווע מ"למשחה" ילפי', ותמוה דהא נצרייתא מנחות כ"א ע"ג ותמורה כ"ג מפורש דמ"יאלכו" הוא דנפקא וכדאמרי' שם יאלכו מה ת"ל מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שנאכלת על השווע, שו"ר במלבי"ם לתו"כ (פ' זו) שנקט שהוא מחלוקת תנאים יעוי"ש וז"ע.

והנה זה נראה פשוט לכא' דכל הדין דנצי' בקדשים אכילה על השווע אין הכוונה שנרר' להתחיל לאכול הקדשים כשהוא שבע, שהרי קמני להדיא דדוקא באכילה מועטת מציא חולין עמה אבל באכילה מרובה אין מציא עמה חולין וא"כ האך יתחיל לאכול הקדשים כשהוא רעב אע"כ דזה לא איכפת לן ועיקר הקפידא הוא רק על גמר האכילה שישאר שבע, וצוית מנזאר לפי"מ שפי' התוס' פסחים ק"כ. הטעם דנצי' בקדשים אכילה שובע הוא כדי שלא יאל משלחן רבו רעב א"כ פשוט דעיקר הקפידא הוא על גמר האכילה, וכ"ה מוסגר גם לפי שי' רש"י והמרדכי הנ"ל דעיקר יסוד הדין דנצי' בקדשים אכילה על השווע הוא מ"למשחה" כדרך שהמלכים אוכלין א"כ פשוט דהקפידא על גמר האכילה, אבל תחילת האכילה הרי גם

המלכים מתחילין לאכול כשהם רעבים וז"פ, ומיושב בזה מה שראיתי בחי' הגרי"ז ז"ל למנחות כ"א שהקשה כיון דיש דין בקדשים שנרר' לאכול על השווע א"כ מ"ט בזמן שהוא מרובה אין מציא חולין עמה הרי תחילת האכילה לא תהי' על השווע, אבל להאמור ניחא דעיקר הקפידא הוא על גמר האכילה.

ומיושב מה שהקשה עוד בחי' הגרי"ז ז"ל מהא דאיתא פסחים ר"פ אלו דברים, אימתי מציא חגיגה עמו בזמן שבה במועט ומשום דנצי' שיהא פסח נאכל על השווע, ותמה הרי חגיגה עצמה נמי נצי' אכילה על השווע כשאר קדשים. צרם להנ"ל אפשר ליישב דהרי בתחילה האכילה אין קפידא לאכול כשהוא רעב ואי משום שגמר אכילת החגיגה נמי לא תהי' על השווע | וז"ל דגמר אכילת החגיגה באמת תהי' על השווע ואעפ"כ אכילת הפסח לא תהי' אכילה גסה וכמו שפי' הראשונים ז"ל (פסחים ק"ו ע"ג) דאכילה על השווע עדיין לא הוי אכילה גסה יעוי"ש ודו"ק. מיהו במאירי לפסחים דף ע' כ' להדיא שלא ישביעו עצמם מן החגיגה יעוי"ש, וא"כ יקשה באמת הא חגיגה בכלל קדשים הוא דנצי' אכילה על השווע, | וז"ל דכיון דמיד יאכל הפסח אין כאן חסרון של אכילת שובע אף שאין משביע עצמו מהחגיגה (בפרט לפי"מ שציארו התוס' בפסחים הנ"ל (דף ק"כ) דעיקר הטעם דנצי' בקדשים אכילה על השווע הוא כדי שלא יאל משלחן רבו רעב) ודו"ק.

אלא שלכא' אחי תיקשי למה נרר' לאכול תחילה החגיגה כדי שתהא הפסח נאכל על השווע (כדאיתא פסחים ע') ולמה אין אוכל הפסח כדי שתהא החגיגה נאכל על השווע, צרם ע"ז כבר עמד ה"מרדכי" הנ"ל שילהי פסחים, וכ' דגבי פסח יש עוד טעם דנצי' אכילה על השווע והוא משום שלא יצא לשבירת עזם כדאיתא בירושלמי ולכן לא יתחיל

❖ עוד עיין מראה מקומות לדף נו- בענין אכילת קדשים קלים בעזרה

16. יד בנימין

דף ע"ו ע"ב בגמ' ודלמא לאו מזורע הוא
וצעי מקמיץ וכו'. פי'
דהמתנדב שמן קומצו ושיריו נאכלין כדאמרי'
לקמן פ' כל התדיר דף ז"א: כמוצא צרש"י
ו"ל.

והנה צענס הדבר יש לצרר האיך שייך קמיצה
בשמן, ועי' תוס' מנחות ע"ד: ד"ה
קומצו ושיריו נאכלין שכ' "אכל יין כלול הוא
וא"א לקומצו" עכ"ל, משמע דבשמן שייך
קמיצה כיון שאינו כלול כ"כ.

ושו"ר צס' "מקדש דוד" סי' י"א שכ' למקור
אי צריך להקריש השמן קודם קמיצה
עיי"ש. ועוד הביא מפ"י רבינו גרשם מאוה"ג
למנחות ע"ד. על ההיא דמתנדב שמן קומצו
כו' שפי' "יקפנו" דכוונתו לכאז' שצריך
להקריש השמן.

והנה בתויו"ט קופי"צ דמנחות ראיתי דבר
פלא שפי' גבי המתנדב שמן קומצו
דודאי אין הכוונה לקמיצה ממש דזהו א"א
בשמן אלא צריך להפריש בכלי כשיעור קמיצה.
ונפלאתי על זה דהא בסוגיין מצאנו להדיא
דהכוונה לקמיצה ממש, מדפריך אימת אקטור
לי' אי צחר מתנות שצ"ע הו"ל שיריים שחפרו
בין קמיצה להקטרה, ואי נימא דבשמן לא
שייך קמיצה ממש א"כ הו"ל כמנחה שחפרה
קודם קמיצה דקי"ל (מנחות ט'). דימלאנה

מתוך ביתו כיון דלא הוקצעה המנחה עדיין.
ולכא' למימר דזהו גופי' מה שמפריש בכלי
כשיעור קמיצה הו"ל כקמיצה, דהא איתא
ביומא מ"ו. ת"ר צקומצו שלא יעשה מדה
לקומץ אלא צריך לקומץ צחפניו. ועוד מדברי
התוס' הנ"ל (מנחות ע"ד) וכן מפ"י רגמ"ה
ו"ל הנ"ל מוכח להדיא דהכוונה לקמיצה ממש,
ודלא כהתויו"ט וז"ע.

17. שערים מצויינים בהלכה

אפשר לקומצו. וצריך ביאור בדבריהם. [ובשפ"א
ובקר"א במנחות שם הקשו עמש"כ התוס' דבמציאות א"א
לעשות קמיצה ביין כיון שהוא צלול, והרי בסוגיין מבראר
דיין ילפינן מקרא דנסכים, משא"כ שמן דנלמד מקרבן
מנחה, ולכן רק שמן בקמיצה ולא יין].
אמנם בפ"י רבינו גרשום (שם) פירש, שקומץ
השמן ע"י שיקפנו קודם. ובמק"ד (סי' יא סק"ב)
הוכיח שהתוס' לא ס"ל כן, דא"כ הרי גם יין
אפשר להקריש, [ואכן כן הקשה בשפ"א על טעם
התוס', וצ"ש ביד דוד מש"כ ליישב, וצ"ן גם לדרך המלך

דף צא: המתנדב שמן קומצו. תמוה הלא
השמן הוא דבר לח, והוא נשפך
מבין אצבעותיו, וא"כ איך אפשר לעשות בו
קמיצה, אלא מדברי התוס' במס' מנחות (עד: ד"ה
קומצו) מבראר דשפיר יכול לעשות קמיצה בשמן,
[וכדבריהם מוכח ברש"י כת"י שם], וכתבו דלא הוה
כ"ן שהוא צלול [עי' כעיי"ז בתוס' לעיל פה. ד"ה

18. ספר מקדש דוד - קדשים - סימן יא

והנה בעיקר לשמואל דאמר דהמתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האשים יש לחקור אם י"ל דין הקטרה או ניסוך אי נמא דמתנדב יין גילתה תורה מקרא דאשה ריח ניהוח דצריך להקטירו ולא לנסכו וא"כ י"ל דין הקטרה או דהוי ניסוך רק דהניסוך אינו לספלים כ"א לאישים [1] ונ"מ לענין זר שזילפו דאם י"ל דין הקטרה קי"ל דשיעור הקטרה בכזית אבל אם י"ל דין ניסוך שיעור ניסוך הוא ג' לוגין ופחות אינו כלום [2] וכן לענין העלאה בחוץ אי שיעורו ג' לוגין או כזית כמו שאר הקטרות או אפשר דמשקין בהקטרה שיעורו ברביעית דרביעית במשקין ככזית באוכלין ... [3] וכן לענין אין מערבין חלבים בחלבים דאמרינן במנחות (פ"ט ע"ב) דזה דוקא במילי דהקטרה אבל נסכים מותר לערב אי המתנדב יין דדינו לאישים אם ג"כ מותר לערב זה בזה [4] ועוד נ"מ אי צריך כ"ש דבניסוך אמרינן בתוספתא דזבחים פ"א ה"ח דאם ניסך בכלי חול פסול ובהקטרה אמרינן במנחות (כ"ו.) דהקטר חלבים ואברים כשר בין ביד בין בכלי ולר"ש אף קומץ ולבונה כן [5] וכן איכא נפקותא אם י"ל דין הקטרה או צריכה להיות על מערכה גדולה דוקא וא"כ אסור לזלפו קודם תמיד של שחר ולאחר תמיד של בין הערבים משום עשה דהשלמה אבל אם י"ל רק דין ניסוך וצריך רק לזלפו ע"ג האשים אז אפשר דא"צ מערכה כהקטרה וליכא בזה ג"כ עשה דהשלמה וכן דין שלא יהא דבר קודם תמיד של שחר דזה דוקא בדבר הנקטר על מערכה גדולה כמ"ש רש"י ז"ל יומא (ל"ג ע"ב) ...

(ב) ובמתנדב שמן אמר שמואל בזבחים שם דקומצו ושיריו נאכלים [ומייתנין התם ראיא מהא דאמר ר"ש אם ראית שמן שמתחלק בעזרה כו' שאין מתנדבין שמן מכלל דאי מתנדבין קומצו ושיריו נאכלין ודחינן לה התם וקשה אמאי לא מייתנין ראיא מההיא דזבחים (ע"ו ע"ב) בספק מצורע דר"ש אומר למחר מביא אשמו ולוגו עמו ומתנה הלוג בנדבה וקומצו ומקטיר הקומץ ואח"כ נותן מתן שבע ומותרים השיריים באכילה ממ"נ ע"ש ואי מתנדב שמן כלו לאישים א"כ ליכא תקנה כלל להחיר השיריים ושמא לא איכפת לן בזה שלא יהו שירי הלוג נאכלים והש"ס התם דמהדר שיהו שירי הלוג נאכלין ס"ל כשמואל]: **והנה אי צריך להקריש השמן קודם קמיצה יש להוכיח מדברי התוס' מנחות (ע"ד ע"ב) דא"צ להקריש שכתבו שם ד"ה קומצו אבל יין צלול הוא ואי אפשר לקומצו עכ"ל ומוכח בשמן דאינו מקריש דאי מקריש א"כ גם ביין אפשר להקריש** כדאמרינן בסוכה (י"ב.) ואימא יין קרוש כו'. וכן מזבחים (ע"ו ע"ב) יש להוכיח דא"צ להקריש השמן קודם קמיצה ... אך יש לעיין דאם לא יקריש יכול להיות לפעמים הקומץ פסול דקי"ל אין קומץ פחות מב' זיתים ואין הקטרה פחותה מכזית דאכילת מזבח איתקש לאכילת אדם מקרא דאם האכל יאכל מה אכילת אדם בכזית אף אכילת מזבח בכזית וא"כ לפ"ז במשקין דשיעור אכילת אדם הוא ברביעית אף אכילת מזבח ברביעית א"כ בשמן שיעור הקטרה ברביעית וכיון דרביעית שיעור ביצה ומחצה שהוא ג' זיתים נמצא שיכול להיות שיעור רביעית יותר מקומץ דרק אין קומץ פחות מב' זיתים א"כ יכול להיות שלא יהיה בקומץ שיעור הקטרה וצ"ל דקמצי כהנים שקומצם מחזיק ג' זיתים אך לפ"ז יש לעיין דכהנים שאין קומצם מחזיק ג' זיתים יהיו פסולים לכל עבודות לפי דאמרינן בירושלמי פ"ב ה"א דיומא דכהן שאין ידו מחזקת ב' זיתים פסול לעבודה וכתבו המפרשים ז"ל היינו דפסול לכל עבודות משום דבעינן כהן שיהא ראוי לכל עבודות וכיון דאינו ראוי לקמיצה דאין ידו מחזקת ב' זיתים פסול לכל עבודות [ועיין במל"מ (פ"ג הל' מעשה"ק ה"ד) שתמה על הרמב"ם ז"ל שלא הביא דין זה] וא"כ כהן שאין ידו מחזקת ג' זיתים יהא פסול לכל עבודות כיון שאינו ראוי לקמיצת שמן [ואפשר כיון שראוי לקמיצה בעולם לא איכפת לן]: **והנה הרגמ"ה מנחות (ע"ד ע"ב) על ההיא דהמתנדב שמן קומצו כו' כתב קומצו יקפנו עכ"ל ולא נתברר לי כוונתו בזה ואפשר שכוונתו שצריך להקפות היינו להקריש השמן תחילה כדי שיהא נוח לקמוץ אך כאשר הוכחתי מדברי הש"ס א"צ להקריש השמן:**

19. יד בנימין

שם צנ"ה, אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האשים כו' והא קא מכבי, כיצוי נמקנת לא שמה כיצוי כו' ח"ש יין כדנרי ר"ע לספלים כו' או אינו אלא לאישים אמרם לא יכבה, לא קשיא הא ר' יהודה הא ר"ש וכו'. פי' דשמואל כר"ש ס"ל דנדר שאין מתכוין מותר וצפירש"י ד"ה הא ר"ש, כי "וא"ם פסיק רישא הוא כו' אפשר דמזליף ל"י צטיפין דקות מאד" וכו'.

והנה הרא"ש צ"פ שמונה שריים הוכיח מסוגיין דהא דמודה ר"ש בפסיק רישיה דאסור הוא אפי' בלא ניהא להו מדפריך על שמואל "והא קא מכבי" אף בלא ניהא ל"י צהאי כיצוי, ודנרי בעל הערוך דס"ל לא אסר ר"ש פסיק רישא בלא ניהא ל"י היינו דוקא לענין שנת דנע"י מלאכת מחשבת אבל בשאר אסורים לא צע"י ניהא להו כו'.

ובבר הקשו על זה כל המפרשים והוצא צנ"ה צ"ש מהר"ל ז"ל מפרא דאין מביא רא"י מקושיה הגמ' הא מ"מ לפי מסקנת הגמ' הרי צאמת לר"ש שרי לכצוי, ועוד הא בעל הערוך צנ"ה מביא רא"י לדבריו מסוגיין דהכא וכמו שהוצא צנ"ה צ"פ הצונה, והיינו ממסקנת הגמ' כאן דלר"ש שרי אף דהוי פסיק רישא, כיון בלא ניהא להו.

א"ל התם לא אפשר, עי"ש ברש"י, וראיתי במק"ד (סי' יא) דלכאורה י"ל דשאני כיבוי דמזבח מאיסור כיבוי בשבת ויו"ט, דמזבח אסור רק כיבוי שהוא לעולם, אבל בשבת חייב גם בכיבוי לשעה אע"ג דחוזר ודולק, וכ"ה בבשרא אגומרי שמכבה לפי שעה ואח"כ חוזר ומבעיר, משא"כ ביין שנופל על המזבח אכן אסור רק כיבוי שהוא לעולם, ושוב דחה זה דמצינו בגמ' יבמות (קכא:) אף ביין דתחילתו מכבה וסופו מבעיר, ולכן תירץ דבשאר הקטורות א"א בענין אחר רק בהקטרה, אבל ביין כיון דאפשר לספלים צריך ליתן לספלים ולא לאישים כדי שלא יכבה. [ועל"ע דהא מבואר בגמ' דלמ"ד יין

והא קא מכבי. יש מקשים, למה דוקא כאן פריך כן הגמ', והלא כ"ה בכל הקטורות שמקטירין על המערכה, דבהעלאת האימורין ואיברים נמי מכבה, כדמצינו במס' שבת (קלד.) מ"ש מבשרא אגומרי [שצולין ביו"ט ואע"ג דמכבה],

ומצאתי ביד אליהו (רוגולה, כתבים ערך מלשאל"ג אות כח) שכבר הביא הקושיא הנ"ל, והוכיח מזה כגירסת בה"ג והרי"ף בבשרא אגומרי נא"ל התם ליכא כיבוי, ולא גרסי התם לא אפשר, והיינו דבאמת התם אינו חייב מה"ת משום מכבה, וביארו הרמב"ן והר"ן דס"ל דליכא התם משום כיבוי כיון דסופו להבעיר, דאלת"ה אמאי יפלא הכיבוי ביין יותר מכל הקטורות שהתירה תורה אע"פ שמכבה, וע"כ דבהקטרה ליכא איסור מה"ת, נוכיון לזה

הקשה בתפא"י מאי פריך הגמ' הא קא מכבי, נימא אתי עשה דהקרבה ודחי ל"ת דלא תכבה, והא תינח למ"ד דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש [עי' לקמן צו:], אבל לרב אשי דלא ס"ל כן קשה כו', ואין לומר כיון שהוא עשה שאינו שוה בכל אלא בכהנים כו', וגם אין לומר שאפשר לקיים העשה ע"י שינסכו בספלין וא"כ אפשר לקיים שניהם, דמאן יימר שמקיים בזה עשה, דילמא דוקא לאישים צריך שיקריבו כו', [ולעזיר ממה שחבאנו לעיל בשם הקר"א ומק"ד],

ונשאר בצ"ע. ובתפארת יעקב תירץ, דהכא איכא עשה ול"ת דהא כתיב "אש תמיד תוקד" כו', ועוד תי' עפ"ד הטו"א (ו"ה כח.) דעשה דקדשים אינו דוחה ל"ת כו'. וככל דבריו תירץ גם בעמק הנצי"ב (פ' שלה), עי"ש עוד בזה.

תדיר ומקודש איזה מהם קדים

משה שווערד

א. תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כו/א

של מוספים כל היום (רבי יהודה אומר עד שבע שעות):

ב. תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח/א

תנו רבנן היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף ואחר כך מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת אמר רבי יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף

ג. צ"ח על ברכות דף כח/א

א"ר יוחנן הלכה מתפלל וכו'. הא דלא אמר ר' יוחנן דבריו על עיקר פלוגתייהו במשנתנו בזמנה של מוספין דהלכה כרבנן, וממילא הוה ידעינן דמתפלל של מנחה תחלה כיון שגם של מוסף אינה עוברת. ועוד יותר תמוה, לפמ"ש התוס' לעיל דף כ"ז ע"א בד"ה תא שמע דלא גרסינן דברי רב יהודה במשנתנו, א"כ סתם לן תנא כרבנן, וכבר אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ולמה הוצרך כאן לומר הלכה מתפלל וכו'. ונראה דאפילו לרבנן דשל מוסף כל היום, אעפ"כ יש רבותא במה שמתפלל מנחה תחלה. דבזבחים דף י"ב ע"א מקמשה ומי איכא מידי דאילו שחיט ליה מצפרא אמרת דזמניה הוא וכי מטי בין הערבים אמרת (יוקדם) [יאוחר] וכו', ומשני אין דאמר ר' יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ של מוספין, ע"ש. וא"כ היא גופה קמ"ל ר' יוחנן דאף דשל מוספין מצפרא זמניה הוא והתחיל זמנה קודם לשל מנחה, אפ"ה כשהגיע זמן מנחה מנחה קודמת. ועוד יש לומר שהוא רבותא אפי' אם כבר ידענו ממשנתנו דשל מוספין כל היום, ע"פ מ"ש בזבחים דף כ"ז ע"ב איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קדים, וקאמר התם [צ"א ע"א] תא שמע דא"ר יוחנן הלכה מתפלל של מנחה וכו', ומשני אטו שבת למוספין אהני למנחה לא אהני, ע"ש. וא"כ היא גופה קמ"ל ר' יוחנן שלא תימא דמוספין איקרי מקודש נגד מנחה:

ד. ספר שאגת אריה - סימן יט

הנה יש לי לעיין למאי דקיימא לן בריש פרק תפלת השחר (ברכות כח, א) דתפלת מוספים כל היום, והיכא שהיו לפניו ב' תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף, של מנחה קודמת לשל מוסף, משום דתדירא כדאמרי רבנן התם (כז, א ושואל) מכל מקום היכא שאין לו שהות ביום להתפלל את שתייהם אלא אחת מהן, מי נימא דשל מנחה קדים לשל מוסף משום דתדירא ושל מוסף תיבטל. או דילמא כיון דקיימא לן טעה ולא התפלל של מנחה מתפלל של ערבית שתיים ויש לשל מנחה תשלומין, אבל של מוסף אין לה תשלומין לאחר שעבר זמנה, דתפלת מוסף במקום קרבן מוסף קאי ובתפלה עצמה מדכרינן ליה לקרבן מוסף והואיל ועבר יומו בטל קרבנו, וכמ"ש התוס' ריש פרק תפלת השחר (כז, א ד"ה איבעיא) וכו"כ ש"פ, א"כ של מוסף קודם דהוה לי' מצוה עוברת כיון דאין לה תשלומין, אבל של מנחה כיון דיש לה תשלומין אע"פ דשכר תפלה יחבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יחבי ליה כדאמר התם, אפ"ה כיון דאינה נפסדת לגמרי, של מוסף נפסדת לגמרי קדים לה, דאם לא עכשיו אימתי.... אבל בתפלת מוסף ומנחה ששניהם זמנם השתא, אלא של מוסף אין לה תשלומין משום דעבר יומו בטל קרבנו, ושל מנחה יש לה תשלומין, אף ע"ג דשל מנחה קודמת לשל מוסף דתדירא, מ"מ היכא דליכא שהות להתפלל שתייהם, של מוסף קודמת, לפי שאין לה תשלומין, ושל מנחה יש לה תשלומין וכמש"כ כן נ"ל:

ה. ספר מגן אברהם על או"ח סימן רפ"ג

של מנחה...ונ"ל דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתייהם יתפלל מוסף דמנחה יש לה תשלומין בערבית...

ו. הרא"ש על ברכות פרק רביעי - סימן ח

...אמר רבי יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוספין ה"ג וכך היא שנויה בזבחים פ"ק (דף יב.) ובפרק כל התדיר (דף צא.) דהלכה כרבנן דהכא ואם כן יש לייזהר כשמאחרים ביום הכפורים תפלת שחרית עד אחר שבע שעות שיש להקדים תפלת המנחה קודם תפלת המוסף ובירושלמי דפירקין גרסינן רבי חייא בשם רבי יוחנן תפלת המנחה ותפלת המוסף תפלת המנחה קודמת הו' בעו למימר בשאין שהות ביום להתפלל שתייהם. אבל אם יש שהות ביום להתפלל שתייהם תפלת המוסף קודמת ר' נתן בר טובי אמר אפילו יש שהות ביום להתפלל שתייהם תפלת המנחה קודמת והתניא הקדים תפלת המנחה לתפלת המוסף יצא בדיעבד אין לכתחלה לא הוא פתר לה בשלל הגיע זמן לתפלה כהא דריב"ל דהוה מפקיד לתלמידיו אי הוה לכוון אריסטון ומטא יומא לשית שעי עד דלא (סליקתון) [תסקון] לאריסטון תיהוון מצלי דמנחה עד שלא (תסקון) [תשרון] משמע שכך א"ל דבשעת מנחה קטנה שהוא עיקר זמן המנחה אז יש להקדים תפלת המנחה קודם תפלת מוסף אבל במנחה גדולה

דשבע שעות אין לחוש. ומיהו גמרא דידן לא סבר הכי דאפ"י בשעה שביעית פסקין כרבנן שצריך להקדים תפלת המנחה וי"מ מ דהא דקאמר היו לפניו שתי תפלות מתפלל של מנחה תחלה היינו דווקא שצריך עתה להתפלל שתיהם כי ההיא דירושל' שרוצה ליכנס לסעודה גדולה ואי אפשר לו להתחיל עד שיתפלל כיון שצריך להתפלל שתיהן תפלת המנחה קודמת שהיא תדירה וגם עיקר זמנה. אבל אם אינו צריך להתפלל תפלת המנחה יכול להקדים תפלת המוספין ולאחר תפלת המנחה עד סמוך לדמדומי החמה:

ז. שו"ע אורח חיים - סימן רפו - דיני תפלת מוסף בשבת:

(א) זמן תפלת מוסף מיד אחר תפלת השחר ואין לאחרה יותר מעד סוף ז' שעות. ואם התפלל אותה אחר שבע שעות נקרא פושע ואעפ"כ יצא י"ח מפני שזמנה כל היום. ואם שכח ולא התפלל עד שעבר כל זמנה, אין לה תשלומין...

(ה) היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר מלהתפלל תפלת מוסף עד ו' שעות (ומחצה, טור) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחלה ואח"כ של מוסף: הגה - ומיהו אם הקדים של מוסף, יצא (ב"י בשם הרשב"א). וי"א דהיינו דוקא שצריך עתה להתפלל שתיהן, כגון שרוצה לאכול ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, אבל אם א"צ עתה להתפלל מנחה יכול להקדים של מוסף: הגה - ומיהו אם הגיע מנחה קטנה יתפלל מנחה תחלה (הר"י והרא"ש בשם ירושלמי). ויש מי שהורה שאין עושים כן בצבור להקדים תפלת מנחה לתפלת מוסף, כדי שלא יטעו:

ח. ספר פניני הרב

השנה כנגד מי וכו'. והיות שאין מקור בתנ"ך לתפילה שיש בה שמונה ברכות, הוכרחו התנאים לצרף יחד שתי ברכות אלו דקיימי אקדושת היום, מתוך שעניינן שוה [חדא היא], וכמו שביארנו לענין תשע ברכות דתפילת ראש השנה [במסורה, חוברת ב']. או דנימא דב"ה פליגי אבי"ש בעיקר וביסוד הדברים, וס"ל דביום טוב שחל להיות בשבת אין כאן שתי קדושות נפרדות, אלא שתיהן מתמזגות יחד להיות חדא קדושה, ואשר לזה נתכוונו בגמ' ברכות באמרו - הכא חדא היא.

ועיין גמ' ברכות (מט.) ה"ל, דביום טוב שחל להיות בשבת יש לחתום "מקדש השבת וישראל והזמנים", ועל זה הקשו, דהלא קיי"ל בברכה שלישית דברכת המזון דאין לחתום בה מושע ישראל ובונה ירושלים, דאין חותמים בשתים, ומאי שנא. ועל זה תירצו בגמ' לפי גרסת רש"י, הכא (בברכת קדושת היום) חדא היא, התם (בברכת המזון) תרתי, כל חדא וחדא באפי נפשה. וגירסת הבה"ג שם (הובאה שם ברש"י) היא להיפך, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמין בהו בשתים. אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם. ועיי"ש ברש"י שדחה לגרסת הבה"ג ולפירושו. על כל פנים מגרסת הבה"ג מתבאר להדיא דס"ל דביום טוב שחל להיות בשבת ששתי קדושות נפרדות הן שחלות על אותו היום. משא"כ לפי גרסת רש"י, לפי פשוטו משמע דס"ל דהכל מהווה חדא קדושת היום [אף שיש לדחות].

והנה בכל ראש השנה, שתמיד חל בראש חודש, יש יותר סברא לומר שהכל מהווה חדא קדושת היום. וראיה לדבר משיטת הר"ר משולם שהביאו התוס' ברי"ה (ח:) שהחודש מתכסה בו, שאין חטאת ראש חודש קרבה בראש השנה, הרי להדיא ששונה קדושת ראש חודש זה משאר קדושת ראש חודש דעלמא. ומסתברא לומר דה"ט, שקדושת ראש חודש דתשרי מתמזגת עם קדושת היום דראש השנה. [אכן עיי"ש בתוס' בהמשך דבריהם, שהקשה לו ר"ת מתוספתא דשבועות, והשיב שלא אמר שאין מקריבים בו חטאת, אלא רק כיון לומר - שלא נזכר בקרא.]

[ועיין גמ' זבחים (ז:) איבעיא להו, תדיר ומקדש, איזה מהם קודם וכו'. ושם בהמשך הגמ' איתא (צא.) ת"ש, מוספי שבת קודמים למוספי ראש חודש. (ופירש רש"י, מוספי ראש חודש מקודשין משל שבת, דאיקרי מועד.) ועל זה דחו, אטו ראש חודש למוספין ידיה אהני, למוספי שבת לא אהני. וכן איתא עוד שם בהמשך, אטו ראש השנה למוספי ידיה אהני, למוספי ראש חודש לא אהני. והמתבאר מדברי הגמ' כאן על פי פשוטו הוא, דלא רק בראש השנה (שתמיד חל הוא בראש חודש) הוא דאמרינן ששתי הקדושות שעל היום מתמזגות יחד להיות חדא קדושת היום, אלא אפילו בראש חודש שחל להיות שבת נמי אמרינן

בגדר קדושת יום טוב שחל להיות בשבת: ביצה (יו.) ת"ר, יום טוב שחל להיות בשבת, בית שמאי אומרים מתפלל שמונה ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה. ובית הלל אומרים מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר אף חותם בה מקדש השבת וישראל והזמנים ובגמ' ברכות (מט.) איתא, דאין חותמין בשנים, דאין עושין מצוות חבילות חבילות, חוץ מזו - דמקדש השבת וישראל והזמנים. ומאי שנא, הכא חדא היא וכו'. והנה זה ברור, דאליבא דב"ש, ביום טוב שחל להיות בשבת, שיש לפנינו ב' קדושות היום נפרדות שחלות איום זה, דקדושת שבת לחוד, וקדושת יום טוב לחוד, ואשר על כן מצרכי שתי ברכות נפרדות אקדושת היום, דאי אפשר לכלול שתיהן בחדא ברכה, דאין חותמין בשתים. אך לדעת ב"ה דכוותיהו קיי"ל, וכדברי רבי, יש להסתפק, אם מעיקרא דדינא ס"ל גם כן כב"ש, דב' קדושות היום נפרדות הן, ובאמת הוה ליה למימר ב' ברכות נפרדות, אך בגמ' ברכות (כח:) ייסדו דבעינן שיהיה איזה רמז בספרי הנביאים למנין הברכות שבשמונה עשרה, וכדאיתא התם - הני י"ח כנגד מי ... הני שבע דשבתא כנגד מי ... הני תשע דראש

הכי, שהכל מהווה קדושת היום אחת, ואשר על כן קדושת היום החמורה דראש חודש גם כן מחייבת אף במוספין דשבת.

ונראה, דבנקודה זו תלוי שינוי הנוסחאות שבתפילת יום טוב. דביום טוב שחל בשבת לפי רוב הנוסחאות מוסיפים באמצע הקטע של "והשיאנו" את הבקשה "או"א רצה במנוחתנו", ובנוסח הגר"א ליתא לתיבות או"א, ומוסיפים רק את הבקשה - "רצה במנוחתנו". ונראה, דבתפילת שבת, הקטע האחרון של ברכת קדושת היום מתחיל בתיבות או"א רצה במנוחתנו, ואילו ביום טוב הקטע האחרון שבברכת קדושת היום מתחיל בתיבות "והשיאנו". ולכן ביום טוב שחל בשבת, אף דפליגי ב"ה אב"ש וס"ל שכוללים ענין שתי קדושות היום בחדא ברכה, מכל מקום בעיקרן של דברים מודו לב"ש, דבאמת מן הנכון היה לברך ב' ברכות נפרדות בפני עצמן, ועל כן פותחים גם ב"והשיאנו" וגם ב"או"א רצה במנוחתנו", להראות שמן הנכון היה לומר שתי ברכות נפרדות של קדושת היום. משא"כ לפי נוסח הגר"א, שרק מוסיפים תיבות "רצה במנוחתנו" כבקשה מיוחדת לשבת, ואין פותחים באו"א, כדרך שמתחילים בשאר שבתות השנה, דאדרבא, אין כאן אלא **חדא** קדושת היום, ופליגי ב"ה אב"ש ב**יסוד** הענין ושרשו, דלא היה מן הראוי לברך כאן שתי ברכות כל עיקר.

ונוסחת ר' יעקב עמדין בסידור שלו לומר או"א אפילו ביום טוב שחל בחול, ענין אחר הוא, דלפי אותה נוסחא, כמו שקטע זה האחרון (שלפני חתימת הברכה) פותחת בשבת בתיבות או"א, כמו כן ביום טוב - יש לו להתחיל כן, ובקשת והשיאנו היא קטע בפני עצמו, ואינה פתיחת הקטע האחרון שסמוך לחתימה.

VI. Shabbos-Rosh Chodesh

Rav Michael Forshlager (see *Micho'el B'Achas*, pp. 254-255) published a *dvar Torah* in the name of the *Avnei Nezer*, who asks the following question with regard to Rosh Chodesh that falls on Shabbos.

The *Gemara* explains that we do not recite *Hallel* on Shabbos because Shabbos lacks the status of *mo'ed*, which stems from an obligation of *simchah*. We do not recite full-*Hallel* on Rosh Chodesh for a different reason - namely, that Rosh Chodesh lacks an *issur melachah*, which indicates the absence of a manifestation of *simchah* outside of the *Beis HaMikdash*. Although *simchah* does exist on Rosh Chodesh in a passive sense - requiring us to abstain from *hesped* and *ta'anis*, which contradict *simchah* - we do not recite full-*Hallel* because *simchah* is not relevant outside of the *Beis HaMikdash* in a positive fashion.

When Rosh Chodesh falls on Shabbos, however, the day is a *mo'ed*, due to its Rosh Chodesh aspect, and it is sanctified through an *issur melachah*, due to its Shabbos aspect. Thus, asks the *Avnei Nezer*, there should be an obligation to recite full-*Hallel* on Shabbos-Rosh Chodesh!

The *Avnei Nezer* answers that on a Shabbos-Rosh Chodesh, the two *kedushos* do not blend together to create one dual *kedushas hayom*. Rather, each *kedushah* stands alone, yielding a net result that does not obligate a *Hallel* recitation. The Shabbos aspect of the day does not produce a *Hallel* obligation because it is not a *mo'ed*, and the Rosh Chodesh aspect of the day does not produce a *Hallel* obligation because it does not have an *issur melachah*.

However, the *Avnei Nezer's* understanding with regard to the interaction between the two *kedushos* on a Shabbos-Rosh Chodesh is not necessarily correct. It may be argued that when *kedushas Rosh Chodesh* is superimposed onto *kedushas Shabbos*, the two *kedushos* blend together to constitute **one** *kedushas hayom* comprised of the character of both days, and the two *kedushos* do not remain separate and distinct.

Tosfos (*Rosh Hashanah* 8b, s.v. *shehachodesh*) cites an opinion in the name of Rabbeinu Meshulam that on Rosh Hashanah we do not offer the *sa'ir* of Rosh Chodesh (a *Korban Chattas* offered regularly as part of the *Korban Mussaf* on every Rosh Chodesh), despite the fact that this day is also Rosh Chodesh. This is the intent of the *Gemara* (*Rosh Hashanah* 8a) when it describes Rosh Hashanah as the *הַיּוֹם הַזֶּה מְכֻשָּׁר* – “the Yom Tov on which the moon is covered” – that the *Korban Chattas* of Rosh Chodesh is absent on Rosh Hashanah.

Rav Soloveitchik pointed out that if it were true that on every Yom Tov that falls on Shabbos there are two separate *kedushos hayom*, there would be no way to explain the opinion that on Rosh Hashanah we do not offer the *Korban Chattas* of Rosh Chodesh. There should still be a *kedushas Rosh Chodesh* on

the day of Rosh Hashanah, which would require the offering of the entire *Korban Mussaf* of Rosh Chodesh – including the *sa'ir*, just as on every other Rosh Chodesh.

It is clear from the opinion cited in the name of Rabbeinu Meshulam that on a Yom Tov that falls on Shabbos, the two *kedushos* blend together to become one singular *kedushah*. Accordingly, one could entertain the possibility that although the *kedushas Rosh Chodesh* requires a *sa'ir Rosh Chodesh*, on Rosh Chodesh Tishrei, the dual *kedushas Rosh Hashanah-Rosh Chodesh* does **not** obligate the offering of the *sa'ir*.

[*Tosfos* continues that Rabbeinu Meshulam explained, in a response to Rabbeinu Tam, that he never actually said that the *sa'ir* was not offered. His comment was only that on Rosh Hashanah “the moon is covered,” in the sense that the offering of the *sa'ir Rosh Chodesh* is not mentioned explicitly in the Torah. See *MiPinei HaRav*, 2001 ed., pp. 82-83.]

The *Gemara* in *Zevachim* (91a) seems to view the *kedushas hayom* of Shabbos-Rosh Chodesh as a new entity with a fused *kedushah*, not as one *kedushah* superimposed on the other. The *Gemara* attempts to resolve the question of which *korban* takes precedence – one that is more frequent or one that is more sacred – based on the *halachah* that when Rosh Chodesh falls on Shabbos, the *korbanos Mussaf* of Shabbos precede the Rosh Chodesh ones. Although Rosh Chodesh is considered more sacred, the Shabbos *korbanos* are offered first because of their frequency.

The *Gemara* rejects this proof on the following grounds. When Shabbos and Rosh Chodesh coincide, the *korbanos Mussaf* of Shabbos are not considered like regular Shabbos *korbanos*. Rather, they are endowed with the heightened sanctity of Rosh Chodesh *korbanos*. They are therefore classified as *korbanos* that are both frequent **and** sacred. For this reason, they cannot be used as proof for a case in which one *korban* is more frequent and the other is more sacred.

In other words, the *kedushah* of Rosh Chodesh enhances not only its own *Mussaf Rosh Chodesh*, but also the *Mussaf Shabbos*, and that is why the Shabbos *korban* takes precedence. Thus, it is not only on Rosh Hashanah, which **always** falls on Rosh Chodesh, that we assume that the two *kedushos* blend together to form a single *kedushas hayom*. Even on Shabbos-Rosh Chodesh, we say that there exists one fused *kedushas hayom*.

VII. Shabbos-Yom Tov

The idea of a new *kedushas hayom* created when Yom Tov falls on Shabbos may also be implicit in the discussion regarding the recitation of *Ya'aleh VeYavo* on such a day.

In the *Ya'aleh VeYavo* that we recite on Rosh Chodesh and Yom Tov, we ask that our remembrance be considered before Hashem. This is based on the concept of *zikaron* (remembrance) described in the *passuk*:

וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלקיכם אני ד' אלקיכם.

On a day of your gladness, and on your festivals, and on your new moons, you shall sound the trumpets over your *olah*-offerings and over your *shelamim*-offerings; and they shall be a **remembrance** for you before your G-d; I am Hashem, your G-d. (*Bamidbar* 10:10)

The *Rama* (*Orach Chaim* 487:3) writes that when Yom Tov falls on Shabbos, we must mention the day of Shabbos along with Yom Tov in *Ya'aleh VeYavo* in the *Amidah*. His source is the *Maharil*, based on the *minhag* of the Ba'alei HaTosfos. The *Mishnah Berurah* (487:15) writes that we no longer follow the *minhag* of the Ba'alei HaTosfos.

The *Levush* questions the *minhag* cited by the *Rama* based on the fact that the *tefillah* of *Ya'aleh VeYavo* is rooted in the above *passuk*, and the *passuk* only mentions Rosh Chodesh and Yom Tov, and not Shabbos. On Shabbos there is no sounding of the *chatzotzros*, and there should therefore be no concept of *zikaron*

in relation to Shabbos. Indeed, it is for this reason that we do not recite *Ya'aleh VeYavo* on a regular Shabbos. If so, even when Yom Tov falls on Shabbos, the concept of *zikaron* is not at all related to Shabbos and it should be considered out of place to mention Shabbos in *Ya'aleh VeYavo*.

We may suggest that the Ba'alei HaTosfos maintained that when Yom Tov falls on Shabbos, the two *kedushos* blend together to form a new *kedushas hayom*. It is not that there are two unrelated *kedushos* present on this day, with one *kedushah* superimposed onto the other. Rather, a new type of *kedushas hayom* is formed, which is a **single kedushah** of **Shabbos-Yom Tov**. The element of *zikaron* is associated not only with *kedushas Yom Tov*, but also with the combined *kedushas Shabbos-Yom Tov*. Therefore, since there is *zikaron* even in regard to the Shabbos aspect of the day, it is fitting to mention Shabbos in the *tefillah* of *Ya'aleh VeYavo*. [See *Nefesh Harav*, 1994 ed., p. 183.]

There is a *machlokes* between Beis Shammai and Beis Hillel that may be relevant to this question. Beis Shammai is of the opinion that when Yom Tov falls on Shabbos, eight *berachos* should be recited in the *Amidah*. Two middle *berachos* are recited, one concluding **מקדש השבת** and the other **מקדש ישראל והזמנים**. We, of course, follow Beis Hillel's view that we recite just one middle *berachah*, combining the two themes into one *berachah*, concluding the *berachah* as *Rebbi* did, **מקדש השבת וישראל והזמנים** (*Beitzah* 17a).

It is clear that according to the opinion of Beis Shammai, when Yom Tov falls on Shabbos, there are two distinct *kedushos hayom* that exist on that day. There is a separate *kedushas Shabbos* and a separate *kedushas Yom Tov*. Therefore, in the *Amidah*, two separate middle *berachos* dedicated to the theme of *kedushas hayom* are necessary. The two themes cannot be combined into one *berachah*, because doing so would be a violation of the rule, **אין חותמין בשתיים** – “We do not conclude [one *berachah*] with two distinct [themes].” The *Gemara* explains

that this rule is an example of the more general principle, *אין עושין מצוות חבילות חבילות* – “We do not perform *mitzvos* in bundles” (*Berachos* 49a).

However, the rationale behind the opinion that we follow, that of Beis Hillel and Rabbi, is not as clear. It is possible that Beis Hillel also holds essentially like Beis Shammai, that there are two distinct *kedushos hayom* on this day, and, in theory, two separate *berachos* should have been recited. We refrain from doing so because of an unrelated consideration – the necessity to have an *Amidah* that conforms to a precedent in *Tanach*.

The *Gemara* in *Berachos* (28b-29a) teaches that when the *Anshei Kenesses HaGedolah* (Men of the Great Assembly) composed an *Amidah*, it was required of them that it be patterned after a source in *Tanach* that contained that precise number of units. A precedent was found that corresponds to a seven-*berachah* *Amidah*, but none to justify an eight-*berachah* *Amidah*. Therefore, it was necessary for Beis Hillel to combine the two *berachos* on the two separate *kedushos hayom* into a single *berachah*.

An alternative understanding of the view of Beis Hillel, however, is that it disagrees fundamentally with that of Beis Shammai. According to Beis Hillel, when Yom Tov falls on Shabbos, it is not the case that there exist two distinct *kedushos hayom* on this day. Rather, the two *kedushos* blend together to become one singular *kedushah*, and it is for this reason that we recite only one *berachah* on the *kedushas hayom*.

These two approaches may be reflected in the different explanations that the *Rishonim* offer for the above *Gemara* in *Berachos* (49a). The *Gemara* presents the *nusach* of the middle *berachah* of the *Amidah*, *מקדש השבת וישראל והזמנים*, as an exception to the rule of *אין חותמין בשתיים*. Upon questioning the reason for this exception, the *Gemara* responds with an ambiguous answer, *הכא חדא היא* – “Here, [the dual conclusion of the *berachah*] is actually one.”

The simple interpretation of the answer is that the two *kedushos hayom* are sufficiently similar that they blend into one. There is one entity known as *kedushas Shabbos*, another of *kedushas Yom Tov*, and a third called *kedushas Shabbos-Yom Tov*, and the double phrase in the *berachah* is thus really an expression of a **single** *kedushas hayom*. Therefore, the combined phrase *מקדש השבת וישראל והזמנים* is not at all a violation of *אין חותמין בשתיים*. This approach is in line with the *nusach* of *Ya'aleh VeYavo* used by the Ba'alei HaTosfos, and implies that Beis Hillel preferred one middle *berachah* in the *Amidah* because that reflects the reality of the new single *kedushas hayom*.

Rav Forshlager sees this concept in the explanation of Rabbeinu Efrayim (HaSefaradi), cited in *Talmidei Rabbeinu Yonah* (36a in *dapei haRif*): “Even though it seems as if [Shabbos and Yom Tov] are two different themes, since the two *kedushos* have come at the same time, they are like a single *kedushah*, and therefore we may conclude [the *berachah*] with both of them.” In other words, each of the two *kedushos* are not dependent on each other; the *kedushas Shabbos* is not present because of the Yom Tov and the *kedushas Yom Tov* is not present because of the Shabbos. Yet, since Yom Tov and Shabbos happened to fall on the same day, an expanded *kedushah* is formed from both *kedushos*, which is like a single *kedushah*.

There is, however, a different *girsah* (text) of the answer of the *Gemara*, which Rashi cites in the name of the *Bahag*: *הני תרתי קדושי יינוהו* – “These are two *kedushos*.” According to the *Bahag*, the *Gemara*’s answer is that it is not a violation of *אין חותמין בשתיים* to recite *מקדש השבת וישראל והזמנים* because these two themes are **not** related to each other. It is clear from this *girsah* that when Yom Tov falls on Shabbos, the two *kedushos* that exist on this day remain distinct.

Rav Soloveitchik noted that the above two approaches are reflected in the difference between two *nuscha'os* used in the

middle *berachah* of the *Amidah* when Yom Tov falls on Shabbos. When Shabbos occurs independently, the final paragraph of the middle *berachah* of the *Amidah*, the *berachah* of *kedushas hayom*, begins with *אלקינו ואלקי אבותינו רצה במנוחתנו*. When Yom Tov occurs alone, this paragraph begins with *אלקינו ד' והשיאנו*.

When Yom Tov and Shabbos coincide, the more common *nusach* inserts the request, *אלקינו ואלקי אבותינו רצה במנוחתנו*, into the middle of the paragraph, to reflect the Shabbos quality of the day's *kedushas hayom*. However, the *nusach haGr"a* omits the words *אלקינו ואלקי אבותינו* and adds only the phrase *רצה במנוחתנו*. [Rav Yaakov Emden recorded the *minhag* in Hamburg, which includes *אלקינו ואלקי אבותינו* even when Yom Tov falls on a weekday. This text was later adopted in the Birnbaum *Machzor*.]

The Rav explained that when Yom Tov occurs together with Shabbos, one view is that the two *kedushos* remain distinct. It would have been appropriate to recite two separate *berachos* of *kedushas hayom*, if not for the extraneous consideration of the lack of Scriptural precedent. We seek to highlight this dichotomy by dividing the *berachah* into two parts. This is reflected in the more common *nusach*, in which the phrase *אלקינו ד' והשיאנו* introduces the theme of *kedushas Yom Tov*, whereas the phrase *אלקינו ואלקי אבותינו* serves to introduce the distinct theme of *kedushas Shabbos*.

However, as we have seen, we may understand the situation very differently – that the two aspects of the day blend together to create a single *kedushas hayom*. If so, only one middle *berachah* is appropriate, not two. This perspective is demonstrated by the *nusach* of the *Gr"a*. The phrase *רצה במנוחתנו* must be added as a request specifically related to Shabbos, but *אלקינו ואלקי אבותינו* should not be said, so that the *berachah* over *kedushas hayom* remains a single entity. [See *MiPninei HaRav*, 2001 ed., pp. 86-88.]

According to the approach that maintains that a new single *kedushas hayom* is created when Yom Tov and Shabbos coincide, we are unable to offer the resolution of the *Avnei Nezer*

that on Shabbos-Rosh Chodesh each *kedushas hayom* alone is insufficient to obligate the recitation of *Hallel* and that the two *kedushos* never blend together. We therefore remain with the question of why we do not recite full-*Hallel* on a Shabbos-Rosh Chodesh.

VIII. The Difference between Pesach and Sukkos

ט. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן ע

י"ד מפטיר ביו"ט שחל בשבת ששכח להזכיר בברכתו אחד מהם ובטעה המפטיר ביו"ט שחל בשבת ואמר בברכת על התורה רק של שבת או להיפוך יש לו לחזור ברכת על התורה ולהזכיר שניהם, ובדיעבד אם אמר בחזרתו רק מה שחסר נמי יצא, אבל לכתחלה יאמר שניהם וכדכתב כתר"ה. וכן באחד שטעה ואמר תפלת שבת, וחזר והתפלל תפלת יו"ט ולא הזכיר של שבת נמי מסתבר שיצא. וכן הוריתי בליובאן כשהטפו אנשים והושיבום בבית האסורים כדי שיתן כסף של זהב להמדינה כפי הסך שאמדו שיש לו והיה אז שבת ור"ח שבט ולא הניחוהו להביא סדור ולא היה בקי בתפילת מוסף של שבת ור"ח, שיאמר תפלת מוסף דשבת שבקי לאומרה בעל פה כי אין מוספי ר"ח מעכבין את מוספי שבת שלכן אין מעכבין גם בתפלות, ואם יוציאו אותו לחפשי אח"כ בו ביום יתפלל מוסף של ר"ח, ובמוסף אולי טוב יותר לומר של ר"ח לבד מאחר שכבר יצא של שבת אבל בתפלות דיו"ט

ושבת בשחרית ומנחה טוב יותר לומר שניהם בחזרתו אבל יצא גם כשאמר רק התפלה שחסר בלא הזכרת שניהם.

י. ערוך השולחן אורח חיים סימן תריח סעיף יז

חולה שאכל ביוה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון והיינו שיאמר יעלה ויבא כמו בתפלה ויאמרנה בבונה ירושלים כמו בכל יו"ט ואם חל בשבת אומר רצה והחליצנו וגדולי האחרונים מפקפקים הרבה בדין זה שהרי לא היום גורם האכילה אלא מחלתו גרמה לו ולמה יזכור יוה"כ בברהמ"ז [ט"ז ומג"א סק"י] ולא ידעתי איך החולים נוהגים בזה מיהו קידוש ודאי א"צ [שם]:

יא. רבי עקיבא איגר אורח חיים סימן תריח סעיף י

[מג"א ס"ק י] וגם א"צ לקדש. אפשר דזהו רק ביוה"כ דעלמא כיון דקידוש י"ט דרבנן לא תקנו כלל קידוש ביוה"כ. אבל ביוה"כ שחל בשבת דחייב עליו מדאורייתא לקדש. ולהסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא דרבנן. י"ל דיצא ידי חוב דאורייתא בהזכרת שבת בתפלה אם מכוין לצאת ולגבי דרבנן הוי כמו יוה"כ דעלמא. וגם בזה יש לחלק דדוקא מצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל. כיון דע"פ הרוב א"י לאכול לא תקנו משום חולה לחוד. וגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידיה הוי כחול. משא"כ בחל בשבת דתקחז"ל היה בכל שבת דיהיה קידוש במקום סעודה. ממילא גם שבת זה בכלל. וזה החולה חל עליו החיוב דשבת עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מה"ת י"ל דצריך לקדש כנ"ל בעזה"י:

יב. טור אורח חיים סימן קפח

אם חל ר"ח בשבת והזכיר של שבת ולא של ר"ח [1] היה אומר ה"ר יוסף שאין מחזירין אם פתח בהטוב והמטיב אע"ג דהשתא לא סגי דלא אכיל מ"מ משום האי מיעוטא לא תקנו להחזיר וגם חיוב אכילה דהאי יומא משום שבת הוא וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל [2] ויש חולקים בזה ולזה דעתי נוטה וראה משום יום שנתחייב בד' תפלות ה"נ כיון דסוף סוף לא סגי דלא אכיל צריך לחזור ולברך ולכ"ע אם שכח גם של שבת ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב כוללו ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה ור"ח לזכרון ואם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש ומזכיר של שבת ור"ח כבתחלה וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל ובסעודה ג' של שבת צ"ע אם מחזירין אותו לר"ח דאמר שיוצא במיני תרגימא בלא פת ודאי אין מחזירין אותו אפילו אם אכל פת דדמי לר"ח ולדברי המפרשים שצריך פת דילפינן מג"פ דכתיב היום גבי מן שהוא במקום פת לדידהו מחזירין אותו ע"כ:

יג. שערים מצויינים בהלכה- זבחים צא

אטו ראש חודש למוספי ידידיה אהני למוספי שבת לא אהני. עי' באור שמח (עבודת יוה"כ פ"ד) שמפרש מש"כ הרמב"ם (שם פ"א ה"ב) שביוה"כ שחל בשבת הכ"ג מקריב גם מוספי שבת, דמסתברא כן, כיון דאמרינן בגמ' כאן אטו ר"ח למוספי ידידיה אהני למוספי שבת לא אהני, הרי דמקדשי בקדושת ר"ח, ה"נ מוספי שבת בקדושת יוה"כ מקדשי ומצותן בכ"ג כמון התמידים כו'. [עוד כתב נ"ל דקדושת יוה"כ חיילא על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ גם לשבת אהני שיוקדש בעונת נפש, ולכן חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, לא מקדש ביוה"כ גם כשחל שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו. נוזה דלא כמש"כ בהנה' הגרע"א (או"ח סוס"י תריח) דחולה צריך לקדש ביוה"כ שחל בשבת\ ובמשנ"ב (שם ס"ק כט) פסק דוראי

יד. דף על הדף מסכת זבחים דף צ עמוד ב

בגמ': תדיר ומקודש איזהו מהם קודם וכו' תא שמע, מוספי שבת קודמין למוספי ראש חודש. בספר שם משמואל (פרשת מסעי) כותב, י"ל כי ראש חודש קדוש יותר משבת ומתבאר דראש חודש הוא מועד של הכנעה כדכתיב "והיה מדי חודש בחודשו וגו' יבוא כל בשר להשתחוות לפני" (ישעיה סו, כג), ואדם שהוא בהכנעה נאמר עליו 'אשכון ואת דכא' (ישעיה נו, טו) היינו הקדושה הנמשכת על האדם בראש חודש נשאת אצלו, ואילו הנשמה היתירה הניתנת לאדם בשבת, במוצאי שבת נוטלין אותה הימנו. ומשם זה מוספי ראש חודש מקודשין משל שבת עכ"ל

טו. דף על הדף מסכת זבחים דף צ עמוד ב

בגמ': איבעי' להו, תדיר ומקודש איזה מהם קודם וכו', ת"ש שלמים של אמש וכו'.
הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב כלל א' דן בענין אי ריבוי הכמות מכריע האיכות או לא, ושם (באות י"ט) כותב: עיין בזבחים צ' ב' דמיבעי לי' תדיר ומקודש איזו מהם קודם ע"ש, וי"ל ג"כ דתלוי בהנ"ל, אי ריבוי הכמות מכריע את האיכות, דמעלת תדיר הוי מעלה כמותית, ומקודש מעלה איכותית ודו"ק.
ואולם י"ל, דתדיר אין מעלתו על האיני תדיר בעבור היותו הרבה פעמים יותר מהאיני תדיר שזה רק מעלה כמותית, כי אם מעלת הקביעות זמן הרי מעלה עצמותית, היא כמו שמצינו שקרבן הקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה, וע"כ קרבן אשר יש לו זמנים הרבה קבועים, קדוש בעצמותו יותר והיא מעלה איכותית ודו"ק.
ובזה יובנו דברי הגמ' זבחים (צ"א א') דבעי למיפשט התם דמקודש קודם לתדיר מהא דחטאת ואשם קודמין לשלמים ואף על גב דשלמים תדירי (שהן מצוין יותר מחטאת ואשם), אמר רבא מצוי קאמרת (שאין תדירתו חובה אלא שהוא מצוי יותר מחבירו) תדיר קא מבעי' לן מצוי לא קמבעי' לן עכ"ל הגמ'. והכונה דמצוי כיון שאין זמנו קבוע, ע"כ מה שהוא מצוי ושכיח יותר מן האיני מצוי א"כ זהו שוב רק מעלה כמותית מפאת הריבוי, ובזה ס"ל בפשיטות דאין הכמות מכריע את האיכות וע"כ שפיר מקודש עדיף ממצוי.
ולפי"ז אדרבה, יהי' כדמות ראי' מגמ' הנ"ל דאין ריבוי הכמות מכריע את האיכות. ואולם למאי דמסיק שם ואיבע"א מילה לגבי פסח כתדיר דמאי ע"ש, ופרש"י הואיל ומצוי ביותר ע"ש, מוכח איפכא, דריבוי הכמות מכריע את האיכות, אלא דבעי' שיהי' ריבוי גדול ביותר ודו"ק

טז. דף על הדף מסכת זבחים דף צ עמוד ב

בגמ': איבעי' להו, תדיר ומקודש איזה מהם קודם וכו'.
כתב הרה"ק מאוסטרובצה זצ"ל בספר מאיר עיני חכמים (מהדורא תלתאי ע' קצג):

נראה לרמז דברים אלו בדברי מוסר, דהנה יש בעבודת ה' שני מיני אדם, אחד אשר עובד את השי"ת בפשטות ועוסק תמיד בכל עת זמן בתורה ובעבודה, ואינו הולך בטל אפי' רגע אחד, ואינו זז מתורה ועבודה, ואינו משגיח אם הוא כעת פנוי ממחשבתו ואם הוא הכין את עצמו לטהר את מחשבותיו ורעיונותיו, רק הוא תמיד בכל עת וזמן עוסק בתורה ובעבודה.

אבל יש עוד סוג אחר אשר לא כל עת וזמן שוים אצלו לעסוק בתורה ובעבודה, כי הוא צריך הכנה גדולה כדי לטהר ולקדש את מחשבתו שלא יהי' טרוד כלל בשום ענין אחר, ועי"ז עושה הדבר יותר בקדושה ובטהרה יתירה מהסוג הראשון הנ"ל, אך עי"ז יש לו ביטולים הרבה ואינו יכול לעסוק בתורה ובעבודה תמיד, דבזמן שראשו ולבו בל עמו אינו יכול לעסוק.

וזהו האיבעיא של הגמ' איזה הדרך טוב שיבחר לו האדם, תדיר, היינו סוג הראשון שעוסק בתורה ובעבודה תדיר, או מקודש, היינו הסוג השני שעובד השי"ת בקדושה יותר, ועי"ז מסיק הגמ' תדיר קודם, והיינו דהגם שהראשון אינו עובד השי"ת כ"כ בקדושה והשני עושה יותר בקדושה ובטהרה, אעפ"כ תדיר קודם, דזהו שלא יהא אדם פנוי מעבודת השי"ת ולא יהא זו מהקב"ה שום רגע.

וזהו הפי' במה דאיתא במס' אבות (ב, ד) ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה, היינו כנ"ל שאל יאמר אדם שכעת אינו יכול לכוין כ"כ וממילא לא אעסוק עצמי בתורה ובעבודה עד כשאפנה קצת מעסקי ומטרדותי, דשאל לא תפנה רק תמיד יהא עסוק בעבודת השי"ת וד"ל.

=====

תדיר ומקודש וחנוכה

A. דף על הדף מסכת זבחים דף צ עמוד ב

בגמ': אבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם וכו'.

בט"ז או"ח סי' תרפ"א (ס"ק א') דן מה קודם, נר חנוכה שיש בו עדיפות של פרסומי ניסא, או נר הבדלה שהוא תדיר, וכתב דזה תלוי בשאלה כאן תדיר ומקודש מה עדיף, ולכן כתב דאף דהאבעיא נשארה כאן בספק, אין לנו להוציא מהכלל הידוע דתדיר ושאינו תדיר קודם, ויש להבדיל לפני הדלקת נר חנוכה.

וכבר תמחו על דברי הט"ז שהרי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ב) כתב דאיבעי' זו נשארה בספק.

ולכן איזה שירצה יעשה. ועיי"ש בהגהות חכמת שלמה שמביא ראי' מדברי הטושו"ע (באו"ח סי' א') כהט"ז דתדיר עדיף.

ובאמת כבר קדם כן להט"ז בהרשנורא (כאן פ"י סוף מ"ו) שהביא האיבעי' דגמרא דלא נפשטה. וכתב ע"ז הרע"ב: ונראה דתדיר קודם, ובתוס' יום טוב ביאר טעמו משום דהקדמת תדיר ילפינן מקרא, משא"כ הקדמת מקודש לא ילפינן מקרא אלא מסברא [ומסיים התוס' יום טוב: "וכל זה איננו שוה לי, כיון דגמרא לא פשטין לה, מנלן למיפשטי' מדנפשינן, ולקבוע הלכה" עכ"ל].

בברכות (נ"א ע"ב) מבואר הטעם של בית הלל שמברכין בקידוש על היין ואח"כ על קידוש היום, משום שיין תדיר הוא כלפי קידוש היום, ותדיר ושאינו תדיר קודם. והקשה שם בצ"ח דהרי קידוש היום הוא מן התורה, ומה שצריך לקדש - על היין הוא מדרבנן בלבד, שהוא תדיר, הלא ברכת היום הוא "מקודש" טפי.

ותירץ שקידוש היום כבר יצאו ידי חובתן במה שהזכירו שבת בתפלה, ואם כן מה שאומרים קידוש היום בקידוש אינו אלא מדרבנן, ואינו מקודש טפי. וזהו דלא כהחתם סופר בהגהותיו לשו"ע או"ח (רייש סי' רע"א) שיתכוין שלא לצאת מצות זכירת היום בתפלתו, אלא בקידוש, כדי שיהי' על היין כתקנת חז"ל.

הנה בגמ' ברכות (נ"א ע"ב): ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וכו' וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום וכו' דבר אחר ברכת הביין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם וכו'. וכתב בצ"ח (שם):

הא ודאי שקידוש היום הוא דבר תורה, אמנם מה שאין קידוש אלא על היין נסתפקו התוס' בפסחים דף ק"ו ע"א בד"ה זוכרנו וכו', אם הוא דבר תורה, ושיטת רוב הפוסקים שאינו דבר תורה, וא"כ מי שהוא במדבר ואין לו שום כוס ולא פת הא ודאי שעכ"פ מוטל עליו חובת הקידוש של תורה ומחויב לקדש בלי כוס, וא"כ איך קאמרי בית הלל שהיין גורם לקדושה שתאמר, והרי אפילו אם ליכא יין צריכה הקדושה שתאמר, וגם על טעם השני דקאמרי בית הלל שהיין תדיר, והרי בוכחים ריש פרק התדיר [צ"ע"ב] מיבעיא להו בתדיר ומקודש איזה עדיף, ולפום ריהטא מה שהוא דאורייתא מקרי מקודש נגד מה שהוא מדרבנן, וא"כ אם היין יש לו מעלת תדיר, נגד זה יש לקידוש מעלת מקודש, אמנם די חובת קידוש דאורייתא כבר יצאו בתפלה של ערבית, וא"כ שפיר קאמרי בית הלל בתרי טעמי דידהו.

ולפי זה יצא לנו דבר חדש, שנשים שאין דרכם להתפלל ערבית, ובקידוש היום הם חייבות דבר תורה כדלעיל דף כ' ע"ב, אם האשה מקדשת לעצמה גם בית הלל מודו שתברך על היום ואח"כ תברך על היין כדברי בית שמאי.

והעיר על הנ"ל הגאון השואל ומשיב צ"ל בהגהותיו שם: כל שכבר נסדר לב"ה יין קודם ואח"כ קידוש, שוב לא חלקו דתמיד מברכין יין קודם, דאל"כ ישתנו הדינים בכל יום ויום לפי המאורע, וגם תדיר ומקודש עצמו הוא בעיא דלא איפשיטא. ועיי' רמב"ם הלכות תמידין ודו"ק.

בתוספות רע"א (רפ"ז דניזיר) על המשנה שם, בניזיר וכהן גדול שהלכו בדרך ומצאו מת מצוה, שלר' אליעזר יטמא כה"ג, ולחכמים יטמא הנזיר, הביא מירושלמי שם על פי ביאורו של הקרבן העדה שנחלקו בספק זה, שניזיר קדושתו חמורה - שמביא קרבן על טומאתו, וכה"ג קדושתו תדירה, שהיא קדושת עולם. ור"א סובר שתדיר ומקודש מקודש עדיף, לכן יטמא הכהן גדול, ולא הנזיר דמקודש טפי, וחכמים ס"ל דתדיר עדיף, לכן יטמא הנזיר ולא כה"ג, א"נ שסוברים שכיון דקדושת הכהן גדול קדושת עולם, הרי הו"ל מקודש טפי מניזיר.

B. דף על הדף מסכת זבחים דף צא עמוד א

בגמ': אבע"ל תדיר ושאינו תדיר וקדים ושחית לשאינו תדיר מאי מי אמרינן כיון דשחית' מקריב לי' כו'.

בשו"ת חכם צבי (סי' מ"ה) מביא מה שכתב בשו"ת שבות יעקב שאם התחיל להכין נר שיעשה להדליק בו נר חנוכה, ותוך כדי הכנתו הגיע לידו שמן להדליק בהידור, אל יעזוב את הנר שיעשה שהתחיל בהכנתו, וידליק בו בהשמן, כיון שהתחיל בהנר שיעשה.

והחכם צבי חולק עליו בכל תוקף, וכתב שאין להביא ראי' מכאן, דכיון שהתחיל בעבודה בשאינו תדיר גומר, דבשביל שהתחיל - אותה מצוה, אין לו לדחותה כדי לקיים מצוה אחרת, אבל הכא שמקיים מצות הדלקת נר חנוכה ביותר הידור, יש לו לעזוב השעוה ולהדליק בשמן.

כלומר שהדין כאן שאם התחיל בהקרבן גומרה, הוא דין בה"מצוה" - הקרבן, ולא דין בה"תפצא", ולכן אם מקיים אותה מצוה יותר בהידור, צריך לעזוב את השעוה. והובאה מחלוקת זו בבאר היטב או"ח סי' תרע"ג (סק"א), ועיי' שם בשערי תשובה (סק"א).

ועיי' עוד בשו"ת חכם צבי (סי' ק"ו) שכתב כעין סברא זו, לענין אם אין מעבירין על המצוות, בשביל מצוה מובחרת, שבשביל מצוה שונה, אפילו חמורה יותר, לא יעבור על המצוה שבאה עכשיו לידו, אבל כדי לקיים אותה מצוה - אח"כ באופן יותר מהודר, יש לו להמתין עד לאחמ"כ.

C. דף על הדף מסכת זבחים דף צא עמוד א

בגמ': איבעיא להו תדיר ושאינו תדיר וקדם ושחט לשאינו תדיר מאי כו'.

בט"ז או"ח (סי' תרפ"ד סק"ד) הביא ראי' מכאן דהכלל ד"תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם" אינו מעכב, דאם תאמר שהוא מעכב, א"כ כבר נפסל השאינו תדיר, ומה מבע"ל אם יעזוב השאינו תדיר אחרי שכבר נפסל.

וכן ממה דקאמר להלן בסוגיין, דתפלת מנחה קודם לתפלת מוסף, משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואנן קיי"ל (או"ח סי' רפ"ו בב"י) שאם קדם והתפלל מוסף, יוצא ידי חובתו, אלמא דבדיעבד אם הקדים את שאינו תדיר, אינו מעכב.

ועל פי זה תמה על התרומת הדשן שהובא שם ברמ"א, שאם הי' שבת ר"ח חנוכה, שקוראים בראש חודש ואת"כ בחנוכה, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה קודם, יפסיק, ויקרא בשל ר"ח, והרי הוא מבואר הכא דבדיעבד יצא יד"ח ולא יפסיק.