

יוסף דעת

חלק א'

פירוש על הש"ס

מלוקט מתורת חכמים ראשונים ואחרונים
חקרי הלכות, עיונים כללים וציונים
ענייני מחשבה, חסידות ומוסר

מסכת מנחות

דפים לח - נב

בעריכת יוסף בן ארזה

**Dafyomi Advancement Forum
of Kollel Iyun Hadaf**

140-32 69 Ave.

Flushing, N.Y. 11367

Fax: (206) 2020-DAF [323]

Tel: 00 (972 2) 651-5004 (aft.)

email address: daf@dafyomi.co.il

Ask about D.A.F.'s free English study material!



יוצא לאור בהשתתפות מכון עיון הדף

שע"י כולל עיון הדף

ת.ד. 43087

הר נוף, ירושלים

פקס: 591-6024 (02)

טלפון: 651-5004 (02) בשעות אחה"צ

דואר אלקטרוני: daf@dafyomi.co.il

המכון מחלק מגוון רב של חומר בעברית ובאנגלית

ב. משמע שזה אין קשה, הלא גם אליבא דאמת אין איסור כלל, כיון שלפי דעתו שציציותיו כשרות הריהו מבטלן לגבי הבגד. ואף שהאמת אינה כן וגם אחרים יודעים שפסולות, מ"מ בטלן הן לבגד ואין בעליהן עומד להסירן עתה. וכמו שמצאנו בטלית הקטנה מן השיעור שאף על פי שאין מקיימים בה המצוה בטלה לבגד לפי דעת כמה מן האחרונים, כדלעיל. [וע' אג"מ יו"ד נה שכתב סברא זו דתליא בדעת האדם, אף אי כלפי שמיא גליא דכשרה, וצ"ל דאין זה לפי האמת, ע"ש]. – הא לא קשיא, היות שידיעת הבעלים מוטעת היא, והרי לכשיודע לו אח"כ יסירן – הלכך אינן בטלות. ולכן לא היה קשה לו אלא משום 'מלאכת מחשבת'.

'האי מאן דבצריה לגלימיה... דצייריה לגלימיה...' ע' ליקוטי דינים ועיונים בקונטרס שבסוף הספר, פרק שלישי סעיפים ד-ה י ופרק שני סעיפים כה כו.

דף לח

'התכלת אינה מעכבת את הלבן...' ע' מראי מקום בדיון זה, בבאור דברי הרמב"ם ועוד – בקונטרס בענין ציצית שבסוף הספר, פרק שמיני סעיף ה.

'מצוה להקדים לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה.' מפרש"י ותוס' (בד"ה ואם וד"ה מיד) משמע שהמדובר על קדימה בזמן. ועל כרחק הכוונה לתחיבה, שתחיבת חוטי הלבן צריכה לקדום לתחיבת חוטי התכלת, שאין לפרש על הקשירה, שהרי צריך לקשור התכלת עם הלבן יחדיו. ומזה יש להוכיח לכאורה שתחיבת החוטים לבגד צריכה להעשות לשמה, שאם כשר אפילו לא היה הבגד עומד כלל לציצית ולא הוכנסו בו החוטים כלל לשם ציצית, אין שייך לקבוע מצוה להקדים לבן. ואולם כיון שמצוה הקדמה אינה מעכבת, אף 'לשמה' בתחיבה אינו מעכב. וגם כשאין לו אלא לבן אין צריך תחיבה לשמה. (עפ"י חזון איש או"ח ג, יא. ותמה על מה שכתב בבאור הלכה (יד, ב) שאם תחב הציצית ולא כיוון לשמה, אעפ"י שקשר לשמה – לא יברך, אם לא שנאמר בזה 'הוכיח סופו על תחילתו'. ע"ע בקונטרס בענין ציצית ריש פרק ד.) ומדברי הרמב"ם שהשמיט סדר התחיבה, נראה שמפרש לענין צורת כריכת החוליות, שיש לכרוך תחילה בלבן (חזו"א שם. וכן נקט הגר"ז בדעת הרמב"ם. וכן פרש בשיטמ"ק בשם התוס').

א. יש להעיר על דקדוק לשון רש"י שכתב אין צריך לפסוק את חוט התכלת שהקדים. ואם מדובר בתחיבה מדוע הוזכר פסיקה ולא הוצאה. וי"ל שאם עדיין לא קשר, הרי זה כלכתחילה ומצוה להוציא התכלת ולתחוב שנית. רק כאשר כבר קשר אינו חייב לפסוק ולהפסיד התכלת.

ולולא דברי הגאון חזו"א ז"ל היה נראה לומר שמועילה קשירת כל חוט בנפרד וא"צ לקשור החוטים יחדיו [ואז א"ש לשון רש"י בפשיטות, שמדובר שקשר התכלת קודם הלבן, ואין צריך לפסקו]. ומה שהוכיח חזו"א (שם) מהוכחת רבא בסמוך שצריך לקשור על כל חוליה וחוליה דאם לאו כיון דאשתרי עלאי אשתרי ליה כולה – ואם די בקשירת כל חוט בפני עצמו הרי לא אשתרי כולה. לכאורה נראה שכיון שאותו חוט שנפסק יותר, שוב אין כאן גדיל שלם [ולשון 'כולהו' אפשר לפרשו על כל החוטים דאיגרדמו]. ועוד, אף אם אין צריך לקשור כולם כאחד הרגילות לעשות כן, ומזה הוכיח רבא דאשתרו כולהו אם אין קשר בכל חוליה [ולמאי דאמר רבא שצריך קשר בכל חוליה וחוליה נראה שאכן אין טעם לקשור כל חוט בפנ"ע, דמאי מהני בקשירה זו. ואם משום הכר חוליות – אפשר בחצי קשר וכד'. ורק לפי האמת דסגי בקשר אחד י"ל שכל קשר המחבר לבגד די, שלכך צריך קשר, לחבר הציצית לבגד – הלכך אפילו קשר כל חוט לעצמו].

ומה שהוכיח עוד מדחיישינן (להלן מ:) שמא יקרע ויתפור וישתמש בחוט התפירה, והרי להרמב"ם אין צריך תליה לשמה ומה

חשש יש אם יעשה כן. יש לומר שאף הר"מ מודה בזה דהוי נעשית ממילא, שהרי הוא חוט מחוטי הבגד (ע"ש בתוס' ובחזו"א שם ד"ה תוד"ה שמא), שאף שלא צריך כוונה למצוה, צריך כוונה לתלית חוט על הבגד שהיא 'ציצית הכנף' ולא חוט של הבגד עצמו (ע' בחזו"א שם ד"ה וסתימת).

ויש כאן הרהורי דברים נוספים; שמא יש לומר דאפילו קשר לא בעי מעיקר הדין אלא כל חיבור שפיר דמי, שהרי מה שצריך קשר מדאורייתא למדנו מדאצטרך לשרויי כלאים בציצית כדאמר' בגמ' להלן (לט.), וא"כ כל מידי דמחבר לענין כלאים מהני לציצית, ומהי תיתי קשר דוקא.

אך לכאורה ממש"כ הראב"ד (הל' ציצית פ"א) שאם הוסיף חוט נוסף באותו קשר פסול משום חציצה מוכח דבעינן דוקא קשר. דאל"כ מה שייכת חציצה בזה, הא מ"מ כל הארבעה מחוברים. אמנם לשאר הראשונים הטעם דפסול משום בל תוסיף. וא"ת אם די בחיבור כל חוט בנפרד, מהו שאמרו בסנהדרין (פט.) אי קשר עליון דאורייתא גרוע ועומד, הלא יכול לחבר כל חוט בנפרד. י"ל שזה גופא כוונת הגמרא שם 'אי סבירא לן דקשר עליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי' – שא"צ לקשור כולם כאחד דוקא. ואי ס"ל דאורייתא – שצריך לקשור כאחד. ורש"י שם כתב דפלוגתא היא במנחות והתוס' הקשו על כך היכן מצינו מחלוקת. ולדבריהם צ"ב כיצד יש מקום לסבור לאו דאורייתא הלא רבא הוכיח מדאצטרך קרא למשרי כלאים בציצית. ולהנ"ל י"ל דאכתי אין ראייה לחבר כולם יחדיו בקשר אלא אפשר לחבר כל אחד בנפרד וכן"ל.

ויש לדייק מדברי מג"א (טוה) שכשר בכל חיבור, שפרש טעם החשש שישתמש בחוט התפירה לציצית משום טויה שלא לשמה [ובערה"ש (טוה) נתן טעם משום תליה שלא לשמה] ולא משום חסרון תליה בנקב וקשירה. ואכן החזו"א (גכב) פליג, ואזיל לשיטתו [ואין לדחות דחיישינן שמא ישחילו בנקב ויקשרו עם שאר החוטים. דאכתי לא מהני, דכיון דמחובר לבגד, אין הקשירה מועלת כלל]. ועתוס' לעיל לח: ד"ה כדי, וצ"ע.

והנה המג"א (י"א) הקשה על שיטת בעל העיטור שעושים שני נקבים, מה ההוכחה שקשר עליון דאורייתא הלא הוי שתי תכיפות ואין צריך קשר כלל לדעת הרמב"ם (כלאים י, כד). ובחת"ס (בשו"ע שם ובתשובה א) תרץ עפ"י שיטת הרמב"ם שעושה חצי חוט תכלת, ובבגד פשתן עושה הלבן פשתן וחצי חוט תכלת מצמר, וא"כ אין הצמר נכנס אלא בתכיפה אחת. ולא הבנתי דבריו, הלא במקום תכלת הותר אף לבן ופשיטא שאותו החוט שחציו צבוע, עשוי כולו מצמר (ע' או"ש ריש הל' ציצית). ועוד, אף אם נאמר שחציו מפשתן, הלא מ"מ חוט זה מחובר לבגד בשתי תכיפות ונחשב חיבור לכל החוט].

ונראה לישב דלא אמרינן שתי תכיפות חיבור לענין כלאים [עכ"פ לענין שלא יצטרכו שום קשר] אלא בתפירת מחט וכד', אבל בהשחלת חוט לנקב שבבגד, אף בשני נקבים אינו חיבור ללא קשירה. ואמנם אם תחב חוטי הציצית בבגד ע"י תפירה, יתכן שא"צ קשר לפי האמת וכן"ל.

אמנם יש להדגיש שאף אם א"צ קשר דוקא, צריך שהחוט עצמו יהא מחובר לבגד ולא ע"י דבר אחר. וראיה, ממה שאמרו (לט.) נפסק החוט מעיקרו פסול, אף שעדיין מחובר לבגד ע"י שקשור עם שאר החוטים. אך י"ל ששם הטעם משום שאינו כפול. צ"ע בכל זה ולא נכתב אלא להעיר לב המעיין.

ב. משמע שמצוה לתחוב תחילה חוטי הלבן ואח"כ התכלת, ולא יתחבם כאחת, שהרי מצות נתינת התכלת נאמרה על 'ציצית הכנף' משמע שהציצית כבר קיימת. ומבואר בגמרא שאף לדעת רבי שהתכלת והלבן מצוה אחת הן מקדים תחילה הלבן, הגם שקיום המצוה אינו אלא לבסוף. וא"כ מוכח שרשאי לתחוב חוט וא"צ לתחוב כאחת, ואין לחוש משום 'תעשה ולא מן העשוי'. ובכפ"ח (יא, מ) הביא מספר פתחי עולם להסתפק בדבר, עכ"פ לכתחילה. וצ"ע בדבריו.

ג. נראה לכאורה שלהחזו"א כשר אף בתחיבת נכרי, כל שקשר וכרך ישראל. ואילו במשנ"ב (יד, א) משמע [מהלבוש ופמ"ג] שאף בתחיבה לבד נפסל.

(ע"ב) 'לא נצרכא אלא לטלית שכולה תכלת... אמר רבא מידי ציבעא קא גריס?' יש מי שצדד לפרש [דלא כפרש"י ותוס'] קושית רבא, מדוע צריך כלל חוטי לבן בטלית שכולה תכלת, וכי הצבע גורם להיות מין כנף שונה מצבע התכלת, הלא כל עיקר מצות התורה להיות מין כנף וגם תכלת, וא"כ כשמטיל ארבעה חוטי תכלת מקיים בכך גם 'מין כנף' וגם 'פתיל תכלת'.

ועוד נראה לפרש הקושיא, הלא אין הצבע גורם להיקרא 'מין כנף', אלא העיקר שיהא ממין הבגד, ואם כן בטלית של צמר אפילו היא תכלת, יטיל תחילה חוטי לבן של צמר וייחשב בכך 'מין כנף', שהרי פשט הכתוב מורה שצריך להטיל הפתיל תכלת בסוף – 'על ציצת הכנף' (עפ"י שפת אמת).

דאי איגרדם תכלת... כדי לענבן – ע' ציוני מראי מקום בדיני גרדומין ובגדריהם, בקונטרס בענין ציצית פרק רביעי כ-כא.

'איבעיא להו כדי לענבן לענבן כולהו בהדדי...' – שיהא בכל חוט כדי לענוב בו את שאר החוטים [המגורדמים. בית יוסף].

'או דלמא כל חד וחד לחודיה' – כדי לענוב בו אחד מן החוטים (עפ"י הסמ"ג, מובא בב"י יב). ויש מפרשים לענוב בו את עצמו מיניה וביה (כן צדד הב"י לפרש. ע"ש).

במשנה ברורה (יב סק"א) פרש עפ"י הסמ"ג 'כדי לענבן כולהו בהדדי' – לענוב באחד מן החוטים את השאר. ואולם נראה שלפי פירוש הב"י ד'כל חד וחד' היינו מיניה וביה, כמו כן 'כולהו בהדדי' מתפרש בפשיטות שמענבים את כל הגרדומין ביחד לעצמם, והוא שיעור גדול יותר מעניבת האחד סביב השאר.

ועוד נראה שאף הסמ"ג לא כתב שאחד כורך את כולם אלא לפי מה שנראה מדיוק דבריו ש'כולם' היינו כל שאר החוטים, ולא רק המגורדמים [שכך כתב (עשה כו דף קח ע"ד): 'והוא שישאר מן החוט כדי לעשות עניבה על שאר החוטין או על אחד מן החוטין' והרי מיידי בדאפסק לבן ותכלת קיים או להפך, כלומר שני חוטים בלבד נפסקו, וא"כ אם כוונתו רק על המגורדמין מהו 'שאר החוטין', הלא אין מלבדו כי אם חוט אחד מגורדמין]. הלכך אין סברא שצריך שיעור עניבת כלל החוטים יחדיו, כי מה לנו בעניבת השלמים, ולכן נקט שאחד המגורדמין כורך את השאר. אבל לפי מה שכתב הב"י שאין צריך אלא לענוב את המגורדמים, מסתבר יותר לומר שמענבים אותם יחדיו, ולא אחד על השאר.

ולפי"ז מסתבר שאם אנו תופסים שאין צריך לענוב אלא המגורדמין, הרי 'כל חד וחד' מתפרש מיניה וביה, דומיא ד'כולהו בהדדי' שעונבים אותם בעצמם, שאין טעם לענוב חוט אחר. וכן מבואר מלשון בעל העיטור. ורק הסמ"ג לשיטתו שמפרש לענוב את כלל חוטי הציצית, מפרש עניבת חוט אחר.

דף לט

'איתיביה רבא לרב נחמן במה דברים אמורים בתחילתו אבל סופו שיריו וגרדומיו כל שהוא. מאי שיריו ומאי גרדומיו, מאי לאו שיריו – דאיפסיק מינייהו ואישתייר מינייהו, גרדומיו – דאיגרדום איגרדומי'. התוס' הקשו אם כן מהו לשון 'כל שהוא' דקתני. ולכאורה י"ל שאף אם לפי מה שרצה רבא להוכיח שנפסק מעיקרו כשר, היינו רק משום שהחוט בצדו האחר מחובר לגדיל בקשרים, אבל אם הוציאו לגמרי מהבגד אין להכשיר. וא"כ זו כוונת התנא 'כל שהוא' שצריך שישתייר עכ"פ חוט כדי עניבה בחלק המחובר לשאר החוטים, גם כשנפסק מעיקרו. ובוה אתי שפיר שקושית רבא מתיחסת רק על דברי רב נחמן ולא על מה שאמרו לעיל שיעור גרדומין כדי עניבה, והיה לו לשאול מהברייתא דקתני כל שהוא. [ואמנם י"ל דלא שמייע ליה לההיא. ולפרש"י שהביאו התוס' לעיל אכן רבא פליג על שיעור זה] – ולהנ"ל לא קשיא, כי גם לפי מה שנראה מהברייתא שנפסק מעיקרו כשר יש נפקותא בשיעור גרדומין כאמור. ומהתוס' משמע לכאורה שנקטו שאפילו אם לא נשתייר כלום מהחוט – כשר לפי הס"ד, שגם זה בכלל 'גרדומי תכלת'.

'יתב רבה וקאמר משמיה דרב: חוט של כרך עולה מן המנין. אמר ליה רב יוסף: שמואל אמרה

ולא רב... יתיב רבה (כצ"ל) וקא אמר משמיה דשמואל תכלת שכרך רובה כשרה. אמר ליה רב יוסף: רב אמרה ולא שמואל. בספר שפת אמת דקדק כמה דקדוקים; א. קשה ששתי מימרות נתחלפו בפי רבה מרב לשמואל ומשמואל לרב, ולא מצינו כיו"ב. ב. מנין ש'רב אמרה ולא שמואל', שמא גם שמואל סובר כן. ג. דוחק לומר שלשון 'תכלת' שבדברי שמואל מתייחסים על הציצית כולה. [גם יש להבין לפרש"י מה צריך להשמיענו שחוט של כרך עולה מן המנין. ע' ב'חדושי הגר"י' שעמד על כך]. ולכן צידד לפרש [לולי פרש"י] 'חוט של כרך עולה מן המנין' – אפילו לא נשתייר בו למטה מהכריכה כלום. והמימרא השניה 'תכלת שכרך רובה' – חוט התכלת הכורך (ערמב"ם ציצית א, ב) שכורך ברובו ולא נשתייר בו אלא מעט – כשרה. ולפי"ז שני הדינים סותרים זה את זה ואי אפשר שאמרם חכם אחד אלא אחד אמרו רב ואחד שמואל, שהדעה הראשונה סוברת אפילו לא נשאר מהחוט הכורך כלום, והשניה סוברת שצריך שיישאר מיעוט.

גם לקמן 'רמי ליה תכלתא וגדילא מיגדל' פרש השפ"א [דלא כפרש"י שכל הציצית קרויה תכלת] שרק התכלת לא היה בו ענף אבל בלבן היה. ובוה יישב כמה קושיות. ולפי פירושו בשני המקומות, הרי המעשה דלהלן מסייע לרב יוסף, שרב מצריך 'פתיל' גם בחוט של תכלת ולכך אמר 'לא יאי תכלתא'. וכן רבה בר בר חנה הולך לשיטתו שמסר מרבי יאשיה חוט של כרך עולה מן המנין, ומשמע דהכי ס"ל, וגם במעשה דלהלן אמר 'יאי תכלתא'. [גם מה שאמרו בסמוך 'נוי תכלת' – מפרש"י משמע שהכוונה לכל הציצית. ואילו מדברי הרמב"ם (ציצית א, ח ט) משמע שהכוונה לתכלת ממש, כפי שמובא בשם הגר"י לדייק].

(ע"ב) 'יאי גלימא ולא יאי תכלתא... לעולם פתיל בעינן'. יש לשאול, הלא מקודם שגמר לגדול הכל נתכשרה הציצית משום גדיל ופתיל, ואם כן אפ"י שהמשיך וגמר הגדילה יתכשר מדין 'גרדומין' [שהרי להכשר גרדומין די בשיור הגדיל בלבד, כדברי הראשונים]. ויש לומר, כיון שלא קשר בסוף הגדיל הלא אין לו קיום, וא"כ לא חל שם 'גדיל' אלא כשקשר לבסוף, נמצא שמעולם לא היה כאן הכשר ציצית, כי משעה שהיה כאן 'גדיל' לא היה 'פתיל'. אבל עדיין קשה לדעת הראשונים שלרב כשר בכולו פתיל, אם כן משקשר קשר עליון תתכשר הציצית, שהרי כולה פתיל, ושוב כשעשה גדיל יתכשר מדין 'גרדומין'. וצריך לומר שעל זה לא יועיל הכשר 'גרדומין', מה שהיה מקודם בהכשר פתיל. אבל זהו שלא כדברי התוס' (לח סע"ב). וצריך עיון (עפ"י 'חדושי הגר"י' ד').

לכאורה היה נראה לישב שאין מועיל 'גרדומין' אלא לאחר שהוכשרה הציצת כולה ללבישה, ואם כן כשקשר הציציות הראשונות וגידלם בכולם בטרם עשה הציצית הרביעית, אין להכשיר מדין 'גרדומין'. וכנראה דעתו ז"ל שאף בכגון זה יש דין גרדומין. וכן כתב החזו"א (ג, ג). ואולם יש שנסתפקו בוה (ע' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב נז; חתן סופר שער הגדילים לה). וכן לפי מה שכתב בספר אור שמח (לולב ז, ח) יש מקום לומר שאין להכשיר גרדומין אלא לאחר תלית כל הציציות שכבר נפטרה הבגד שעה אחת. וצ"ע.

גם יש מקום לדון שכל שעושה בהמשך אחד ובדעה אחת, אין לחלק מעשהו ולומר שכבר הוכשר בחלקו. [וכדוגמת הסברא המובאת בשם הגרשו"א (ע' הליכות שלמה מועדים ח"א טז, ו) במדליק נר חנוכה בקופסת זכוכית שדלתותיה פתוחות, שאעפ"י שרוח מצויה יכולה לכבותן, הואיל ובדעתו לסגור רשאי, הרי שדנים כאילו לא נשלם מעשה ההדלקה עד שיסגור, וה"נ לחומרא. גם יש לדון לפמש"כ שם שהמדליק על דעת לכבות תוך חצי שעה נראה שלא יצא וחזור ומדליק בברכה, הרי שדנים כאילו אין שמן בנר שידלק כשיעור, ה"נ י"ל שכיון שבשעת תלית הציצית מתכוונן 'לפסקן', כאילו תולה ציצית פסוקה].

'כתיב 'גדיל' וכתיב 'פתיל'... לעולם פתיל בעינן'. לכאורה נראה שמעיקר הדין השוור חוטי הציציות כמעשה

צמה וקושרם בסופם ומשם ואילך הם מפורדים – הרי כאן גדיל ופתיל, שהגדיל הוא מעשה קליעה (ערש"י ביצה לא: (ד"ה אבל) 'לסתור עבותו וגדילתו'; מצודות ציון (מלכים-א ז) 'גדילים מעשה שרשרות – קלועים ושזורים כמו גדילים תעשה לך'). ויש להעיר לפי זה, לדעת הרמב"ם שאין צריך שזירה בחוטי הציצית, לכאורה השזור יפסל משום כולו גדיל, וכל השזור חוט יותר משנים הוי גדיל – י"ל כיון שהחוטים במקצתם גדולים ובמקצתם מפורדים, חשיב 'גדיל' ו'ענף'. וצ"ע.

דף מ

'סדין בציצית...' לפרוש רבנו תם, בית שמאי פוטרם בגד פשתן לגמרי, אף לא בציציות פשתן, ומשום גזרה אטו תכלת. וכן פסק להלכה (וכפי שכתב בסדר רב עמרם שהלכה כבית שמאי בזה, כי כן דעת רבי אליעזר בר' צדוק ורבי).

ואולם לדעת רש"י לא פטרו בית שמאי אלא בציצית צמר. וכן דעת הרי"ף. וכתב הרא"ש: 'וכדאי הוא הרב אלפסי לסמוך עליו. ואפילו לדברי ר"ת גזירה רחוקה היא דגורו במינו אטו תכלת ותכלת גופי' גזירה שמא יקרע או משום כסות לילה, והאידנא דליכא תכלת לא שייכי הנך גזירות. ולכך לא מחיתי באנשי ספרד שמתעטפים בטלית של פשתן, שלא להרפות מצות ציצית בידם'.

וכתב בשלחן ערוך (טו), שאף על פי שלהלכה טלית של פשתן חייבת בציצית, ירא שמים יצא את כולם. גם הרמ"א כתב (עפ"י תשובת הרא"ש ב) שאם אי אפשר רק בטלית של פשתן, מוטב שיעשה טלית של פשתן וציצית של פשתן משיתבטל ממצות ציצית.

כשלוש טלית פשתן, האם מברך עליה אם לאו; הבית-יוסף (ט) כתב לברך, וכן משמע מסתימת דבריו בשו"ע. אך בדעת הרמ"א יש מקום להסתפק, שמא כיון שחשש לכתחילה לדעות הפוטרות, א"כ גם אם עושה כן בשעת הדחק אל יברך עליה, שהרי לרבנו תם ברכתו ברכה לבטלה ועובר ב'לא תשא' (כמוזבא בראשונים) ולוקה (ע' תמים דעים ועוד). [וזה מפני שחכמים עוקרים המצוה לגמרי, וכמו שהוכיח בקונטרס 'קבא דקשייתא' צט. ואכ"מ].

ומסתימת דברי הרא"ש משמע שלא מנע מאנשי ספרד להתעטף בה ואף לברך. אך יתכן שזה רק כדי שלא תשתכח תורת ציצית, לכך לא הורה להם להמנע ממנהגם. אבל בלא טעם זה, כגון במקום שלובשים טלית צמר אלא שנודמן באקראי שאין לו כי אם פשתן – לכאורה ראוי ללבוש ללא ברכה. או שמא כיון דנקטינן לעיקר כרוב הדעות החולקות על ר"ת, גם לענין ברכה סומכים עליהן. וצ"ע (ע"ע שבות יעקב ח"א א; יביע אומר ח"ה או"ח מב).

(ע"ב) 'רב אחאי אויל בתר כנף'. אף על פי שאין בכנף שיעור בגד, מ"מ נחשב הכנף עיקר ומחשיב את העור המשמש את הכנף כבגד. ולפי זה יש ללמוד גם לרבא שהולך אחר עיקר הבגד, שאפילו אין בבגד כשיעור חיוב רק העור שבכנף משלימו – חייב (עפ"י חזון איש ג, לג).

בספר מנחת שלמה (ח"ב מז, א) כתב להסתפק בטלית של צמר שתפרוה בחוטי קנבוס באופן שאם ינטלו החוטים לא יהא בו שיעור בגד, שמא אינו חייב אלא מדרבנן משום שחוט קנבוס מעמידו. ולכאורה נראה שלהחזו"א חייב מדאורייתא, שהרי השלמת כנפות לכשיעור אינה גרועה מחוט המעמיד את השיעור. וגם אם נחלק ונאמר שהספק שם אמור רק כשלל חוטי התפירה אין שם 'בגד' כלל דהיינו פחות מג' טפחים [ולא שחסר רק משיעור חיוב ציצית], שאמנם זה אין להוכיח מהיא של בגד וכנפיה של עור, אך ממה שהוכיח החזו"א מרב אחאי שהעור נטפל לכנף ומחשיבו לבגד, הרי מוכח שגם כשמעמידו לחלות שם 'בגד' חייב.

ולהגרשו"א שנסתפק, יש לומר שלרב אחאי אין צריך בשם 'בגד' לחיוב הציצית אלא ב'כנף בגד', הלכך די בבגד עור וכנפי בגד, משא"כ לדידן דבעינן 'בגד', שמא כשדבר אחר מעמידו פטור.

‘חסידים הראשונים...’. ביטוי זה מצאנוהו בכמה מקומות במשנה ובברייתא; – במשנה ברכות ל: ‘חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכונו לבם לאביהם שבשמים’. ברייתא נדרים י. ‘חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת. לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם מה היו עושין? עומדין ומתנדבין נזירות למקום’. ברייתא ב"ק ל. ‘חסידים הראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכויותיהם בתוך שדותיהם...’. ברייתא נדה לח. ‘חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי [פרשו בגמרא ‘מרביעי’] בשבת שלא יבואו נשותיהן לידי חלול שבת’. [וברמב"ם (ת"ז, יג): ‘וכן היה דרך חסידים הראשונים, שומעים חרפתם ואינן משיבין ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לר’].

‘אמר רבא: השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי’. רש"י ותוס' והראב"ד (ציצית א, טו) מפרשים בניחותא (וכן משמע בשיטמ"ק שמחק תיבת ‘השתא’), שכיון שעבר בבל תוסיף אין כאן ‘עשיה’ הלכך כשחתך כשר שאין זה בכלל ‘מן העשוי בפסול’. ואולם ברמב"ם (שם) נראה שמפרש בלשון תמיהה; כלומר כיון שעבר בהטלת האחרונות בבל תוסיף, ודאי זהו בכלל תעשה הלכך אין לפסלה משום ‘ולא מן העשוי’. (נראה לפרש דלא דמי למטיל לבעלת שלש או לתפירה בתוך ג' שעשייתו אינה עשיית מצוה כלל, ולכן פסול משום ‘תעשה’, אבל מטיל למוטלת מכך שעובר בבל תוסיף מוכח שלא בטלה צורת המצוה, שאם בטלה לא היה עובר בבל תוסיף). ורב פפא חלק ואמר, שמא להפך, אם מכוין להוסיף הרי זה מעשה בפסול ואין לה תקנה, לא הכשיר רבי זירא הטיל למוטלת אלא כשנתכוין לבטל הראשונות, שכיון שלא נתכוין להוסיף ‘בל תוסיף ליכא מעשה איכא’ – כלומר מעשה העשוי בכשרות. לאור זאת פסק הרמב"ם שאם נתכוין לבטל הראשונה, מתיר הראשונה או חותכה וכשרה. ואם נתכוין להוסיף, אעפ"י שחתך אחת משתיהן פסולה משום עשיה בפסול (עפ"י כסף משנה שם). וכן פסק בשלחן ערוך (י). ואילו הרמ"א פסק שכשרה בכל אופן (וכן נקט המשנ"ב. ואילו בכף החיים פסק כדעת השו"ע). מראי מקומות ודינים נוספים בענין ‘הטיל למוטלת’ – ע' בקונטרס שבסוף הספר פרק רביעי טז–יז.

בדיני תעשה ולא מן העשוי בציצית – ע' בקונטרס שבסוף הספר, פרק שלישי טז.

טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו – ע' פרטי הדינים והשיטות בקונטרס שבסוף הספר, פרק שני א–ח.

דף מא

‘טלית כפולה חייבת בציצית’ – במקום הכפל. ‘ורבי שמעון פוטר’. יש אומרים שמלשון ‘פוטר’ משמע פוטר לגמרי, לא במקום הכפל ולא בקרנות הפשוטים (עפ"י דרכי משה י). ויש אומרים שלא פוטר רבי שמעון אלא בכפל [שבזה אמר תנא קמא ‘חייבת’], אבל בכנפות הפשוטים חייב (מרדכי; בית יוסף). ויש סוברים שבבגד ארוך שאינו ראוי ללבישה כמות שהוא ללא הכפלה, פטור בכנפות הפשוטות (כן דעת כמה פוסקים, מובאים במשנ"ב שם סקט"ו. ולפי"ז מיושב לשון פטור שאמר רבי שמעון). ונחלקו הראשונים להלכה האם נוקטים כרבי שמעון (רמב"ם, וכמעשה שבסמוך), או כחכמים (רי"ף רא"ש וטור).

‘איפשיטא ואתא חוטא וקם להדי רישיה. אמר ליה: לאו היינו כנף דכתב רחמנא באורייתא... חובת טלית הוא, זיל רמי לה’. לכאורה משמע מכאן שגם לרבי שמעון הפוסט, אינו פוסט אלא מתליית ציצית במקום הכפל אבל בכנפות הפשוטים חייב, שהרי אמר לו להטיל בפשוטות הגם שסבר כרבי שמעון שהכפל אינו ‘כנף’ שאמרה תורה (כן הוכיח בספר ארצות החיים, והקשה על דברי הדרכי-משה שכתב לר”ש שפסור לגמרי).

ויש לומר כיון שראה שהטלית נפשטת לפעמים, לכך אמר לו להטיל בכנפות הפשוטים, שבאופן זה הכל מודים להטיל בפשוטים ולא בכפל.

ומובן מדוע לא אמר לו זאת אלא כשראה שהבגד נפשט ולא מקודם לכן.

[לפי זה אין ראייה ממעשה זה שנקטו האמוראים כרבי שמעון, כי כאמור הכל מודים באופן זה שמדי פעם הטלית נפשטת, לחייב בכנפות הפשוטים] (עפ”י פירוש ‘ארגמן’ למסכת ציצת 1 – להגר”ק שליט”א).

בוה יש לישב דברי האחרונים ז”ל שבטלית הכפולה מקומתו, לכו”ע פסורה בכנפות הפשוטים. והרי רש”י כתב במעשה זה שהיתה הטלית כפלים מקומתו [ודוחק לומר כיון דסבר חובת טלית, הרי שאין לנו למדוד לפי קומת אדם מסוים, כי שמא ראייה להתכסות בה כמות שהיא לאדם אחר הארוך בקומתו – אך נראה שלעולם יש להתחשב לפי בעלי הבגד ולא לפי אדם אחר שאינו עומד להתכסות בה].

אך לפי הנ”ל מובן, שבאופן זה שנפשטת לפעמים יש לחייב בפשוטות אף אם אינה ראויה ללבישה אלא ע”י הכפלה, כי סוף סוף אלו כנפותיה בעצם, וראייה ללבישה ע”י קיפול [וי”ל דשאני מבגדים שד’ כנפותיהם בצד אחד שכתב הרמ”א (בסוס”י י) שפסורים, דהכא אילו היה מתכסה בבגד כמות שהוא עשוי, היו שתים מלפניו ושתים מאחוריו ואין הקיפול גורע בוה, משא”כ בגד שתחילת עשייתו כל כנפותיו בצד אחד].

תד”ה ענשיתו – ע’ ריטב”א ר”ה ט”ז: ד”ה וא”ר יצחק כל שנה – דפליג, וכן בשטמ”ק כתובות מ’. בשם הריטב”א (מהגר”א נבנצל שליט”א).

ע’ גם בספר קדושת לוי, לקוטים ד”ה בהשפטו יצא.

‘אלא הכי קאמר ליה: צטדקי למיפטר נפשך מציצית’. מפרש”י משמע שלמסקנא נדחית הראייה מדברי המלאך שציצית חובת גברא, כי גם אם חובת טלית היא, יש עונש בעידן רתחא על שלא הביא עצמו לידי קיום מצוה זו. אבל התוס’ כתבו שאם חובת טלית הוא, אין להעניש על כך, כיון שאין לו בגד המחויב.

יש מי שכתב לבאר יסוד מחלוקתם; לדעת התוס’, למ”ד חובת טלית היא אין כל חובה וקיום מצוה בגברא, הלכך אין האדם חייב להביא עצמו לידי חיוב מצוה כזו שאין בה חובה לגברא, וכשם שאין אדם חייב לקנות בית כדי לקיים בו מצות מעקה. אבל רש”י סובר שבנוסף לחובת הבגד יש גם חובת גברא, הלכך נענשים עליה בעדנא דרתחא. תדע, שהרי שמואל עצמו שאומר כלי קופסא חייב בציצית, הוא בעל המימרא ‘תכלת אין בה משום כלאים’, ואם אין שום חובת גברא הלא אפשר לקיים שניהם על ידי שיניח הטלית בקופסא, ובוה מקיים מצות ציצת בלא לעבור על איסור כלאים – אלא מוכח שקיימת גם חובת גברא בציצית אף אם כלי קופסא חייב (עפ”י ‘שעורים לזכר א”מ ז”ל’ ח”א עמ’ רו-רט).

ונראה לכאורה שאין כאן הוכחה, כי ודאי אין חיוב ציצית אלא בבגד הראוי ללבישה, ד’אשר תכסה בה’ כתיב, הלכך אם היה אסור ללבוש משום כלאים, הרי מתבטלת המצוה מעיקרא, ועל כרחך שהתירה התורה הלבישה. (וכן נראה דעת הגרשז”א – ע’ מנחת שלמה ח”ב ד).

גם מדברי הבה”ג (המובא בתוס’ וברא”ש) שמכך שאנו מברכים ‘להתעטף’ מוכח שחובת גברא היא, משמע שנקט דלמ”ד חובת מנא אין שום חובת גברא, כי אם כן הלא מסתבר שצריך לברך על העטיפה שיש בוה קיום מצוה שבגופו. ובפשוטות יש לומר שלדעת רש”י יש עונש בשעת זעם על כך שאין לו בגד החייב, שנראה כעושה תחבולות מלהיפטר ממצות

הבגד בכך שיש לו רק בגדים הפטורים. ואעפ"י שעל האדם אין שום חלות חיוב. [גם בשטמ"ק משמע בעיקר הסברא כרש"י, שיש עונש גם למ"ד חובת טלית].

טלית שנקרעה.... פרטי דינים, ע' בקונטרס שבסוף הספר פרק שלישי ח.

(ע"ב) אורך הציציות ומקום הנקב לתליית הציציות – ע' בפירוט קונטרס שבסוף הספר פרק רביעי יח ופרק שלישי יג.

דף מב

יצריך לפרודא כי צוציתא דארמאי. פירוש, צריך להפריד החוטים שלא יהיו מסובכים אלו באלו, כמו שפרשו האחרונים. ונראה שאין זה מעכב בדיעבד ואינו אלא משום נוי המצוה. ובמשנה ברורה (ח,ז) צדד לומר שמעכב בדיעבד, ואין משמע כן מסתימת הגמרא והפוסקים.

וכל שכן שאין פסול אם רק בשעת הקשירה בבגד היו החוטים מסובכים. ונראה שהוא הדין אם היו ענובים בעניבה בשעת הקשירה, אין לחוש. וכן רגילים לענב ארבעה חוטים בשעת עשיה לסימן שיהיו ארבעה ראשים מצד הקשר מזה וארבעה מזה (עפ"י חזון איש או"ח ג,ט. וכ"כ בערוך השלחן ס' ח, שאין ההפרדה חיוב מן הדין).

בשבת, אין להפריד חוטי הציצית אם נסתבכו ביותר, משום 'תיקון מנא' שכיון שצריך להפריד החוטים נחשב הסבך קלקול בבגד – אלא יברך עליה כמו שהיא (עפ"י הגרש"ז אויערבך, מובא בספר הליכות שלמה ג,ח).

'ציצית צריכה שתהא נוטפת על הקרן....' משום כך יש לקשור הציציות באופן שיהיו תלויים בצד הבגד, שאז הן 'נוטפות' על הקרן. ואם הם לכיוון מטה הרי אינן על הקרן (עפ"י פוסקים או"ח יא,טו. ע"ש במשנ"ב ובאה"ל, ובחזו"א ג,יב).

ויש להזהר מאד שלא יהיו תלויות באלכסון, שזהו מנהג קראים. ואם תלויות כך – מצוה להחזירן (משנ"ב שם).

יצריך שירחיק מלא קשר גודל. ואם הטיל סמוך לשפה בתוך מלא קשר גודל, ואחר כך האריך הבגד – דעת המשנ"ב (ע' בסי' יא סקמ"ג ובאה"ל טו ד"ה ואם) לפסול, משום 'תעשה ולא מן העשוי'. ואילו החזון-איש (או"ח ג,כב) כתב להוכיח שכשר, ממה שאמרו לעיל (מ:): חסידים הראשונים כיון שפצעו בה ג' היו מטילין לה תכלת. ופרש"י כיון שהגיעו לשלש אצבעות האחרונים מטילין לה תכלת מיד, הרי משמע שהטילו בקצה הבגד ממש, שאם הרחיקו כמלא קשר גודל, שוב אין יכולים לארוג עוד שלש אצבעות כי אז אין הציציות בכנף כלל.

לכאורה יש מקום לדחות הראיה, שיש לפרש 'כיון שהגיעו לג' אצבעות' – לתוך ג' ולא לתחילתן. והיו מטילין כאשר הגיעו לשיעור שאפשר להרחיק מלא קשר גודל, ושוב היו משלימים הבגד ומתקנים גימורו.

עוד היה נראה לדחות עפ"י מה שכתב הגריח"ק שליט"א (בפרוש 'ארגמן' למסכת ציצית יד) בפירוש דברי התוס' (מ: ד"ה שמא), שחסידים הראשונים היו מטילים באצבע הרביעית, דהכא איירינן אליבא דרב הונא הסובר תוך ד' [והחזו"א (ג,ב) תמה על התוס' וצדד לפרש באופן אחר]. וקשה לפירושו מדוע נקט כיון שפצעו בה ג' – וע"כ לומר שלכך נקט ג', כדי להרחיק מלא קשר גודל. ולפי"ז אדרבה, מוכח מכאן שאין להטיל תוך קשר גודל אף אם אח"כ יורחק.

ולדעת הגאון חזו"א עלינו לחלק בין דין מרחק קשר גודל למרחק ג' אצבעות, ששם ודאי צריך שבשעת ההטלה לא יהיו הציציות רחוקות מהכנף ג' אצבעות, ואם תלאן באמצע הבגד ואח"כ הזיון פסול משום תולמ"ה (וכמש"כ המג"א יא סקט"ו), שהרי לא עשה ציצית בכנף. וצריך באור, דהכא נמי נאמר שאין עשייתו 'על הכנף' אלא תחתיו. אמנם על כרחנו לחלק בין הדינים, שהרי נראה שאם הטיל תוך ג' ואח"כ המשיך הבגד עד שנתרחקו מהשפה יותר מג' – פסולה, כדמוכח מחסידים הראשונים שלא היו תולים מיד אלא בסוף האריגה. ואין אומרים בזה כמו שאמרו בקשר גודל 'בשעת עשיה אתמר', כי סוף סוף אין עתה ציצית בכנף. ועל כרחך ששונה דין הרחקת קשר גודל שבעצם נחשב שיש ציצית בכנף אלא שמחוסר תיקון וכמש"כ החזו"א.

‘וחד מינייהו עדיף כתרי מינן’ – משום שאויר ארץ ישראל מחכים (ע' שטמ"ק כתובות עה). ואף על פי שבני ארץ ישראל פקחים וחריפים מבני בבל, ככלל אנו נוקטים אנו להלכה כפי התלמוד הבבלי בניגוד לתלמוד ארץ ישראל. והטעם – כפי שכתב הרי"ף בסוף מסכת עירובין – לפי שתלמוד בבלי נכתב לאחר התלמוד הירושלמי והלכתא כבתראי, לפי שראו את דברי קודמיהם (שו"ת מהרי"ק פד; צא; קפא). ע"ע במובא ביוסף דעת כתובות עה. טעמים נוספים לכך שהלכה כתלמוד הבבלי – ע' במובא ביוסף דעת חגיגה י.

‘מנין לציצית בעובד כוכבים שהיא פסולה...’ אם התחיבה לבדה נעשית ע"י נכרי, והקשירה והכריכות בישראל – ע' בקונטרס שבסוף הספר, פרק רביעי ו. ואם נעשתה חוליה אחת עם קשריה ע"י ישראל, ואח"כ המשיך נכרי בעשיית הגדיל – ע"ש סעיף יא.

(ע"ב) ‘עשאן מן הקוצים...’ כמה מהראשונים פרשו [דלא כפרש"י] 'קוצים' – צמר הנאחז בקוצים. 'נימין' – הנתלשים מן הבהמה. וטעם הפסול, יש מי שכתב משום שאין ראוי לעשות בגדים מאותם שאריות צמר, והרי נאמר **ציצית הכנף**. ויש שכתב הטעם משום ביוזי מצוה. וכתבו הפוסקים להלכה לחוש לשיטות אלו (ע' אר"ח יא,ה).

‘הא תכילתא היכי צבעיתו לה...’ בדין צביעת התכלת לשמה, ע' בקונטרס שבסוף הספר פרק שמיני ג.

דף מג

‘מאי אין לה בדיקה נמי דקאמר אטעימה’. פרש"י בלשון אחת: אין אדם יכול לבדוק הצמר אם לשם תכלת נצבע אם לטעימה לשם נסיון. ואם תאמר לפי זה תפלין וציצית שוים הם, שהרי גם לתפלין אין בדיקה אם נעשו לשמה אם לאו. וי"ל סתם תפלין אין חוששים שנעשו לשם דבר אחר [ואפילו בעיבוד העור אין חוששים לשלא לשמה, לפרש"י במומחה ולפירוש התוס' בכל אדם], הלכך אין צורך בבדיקה אלא לענין חסרות ויתרות, משא"כ ציצית יש לחוש שמא לא נצבעו החוטים לשם מצוה אלא לשם נסיון. ומלתא דשכיחא היא, שהרי אמרו לעיל גזירה משום טעימה, ומלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן.

‘אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לעובד כוכבים עד שיתיר ציציותיה. מאי טעמא? הכא תרגימו משום זונה. רב יהודה אמר: שמא יתלוה עמו בדרך ויהרגנו.’ יש שכתבו שבזמן הזה אין שייך הטעם האחרון. [נפקא מינה במסירת טלית לגוי במשכון, שאין לחוש משום זונה במשכון, הלכך מותר בזמן הזה] (עפ"י משנ"ב ובאור הלכה סו"י כ).

ואולם בספר כף החיים (כ,יב) כתב: **‘ולי נראה דאיתא ואיתא, דהא שמענו כמה וכמה פעמים שעשו וגם בקשו לעשות ר"ל. ודברי רז"ל אינם זזים ממקומם’** (וכן משמע בערוך השלחן כ,ד. אך ע' במאירי ע"ז כו. שגורות ותקנות כלפי נכרים משום חשש שפיכות דמים לא נאמרו אלא על העמים הקדומים שאינם גדורים בנימוסים ובדת). בבאור הלכה העיר על הח"א שכתב לאסור אף במשכון, והלא הוא עצמו כתב שבזמן הזה בטל הטעם ד'שמא יתלוה'. ולטעם השני הרי אין לחוש במשכון כמש"כ הגר"א.

ויש לישב בכמה אופנים; אפשר שהח"א סובר שאעפ"י שבטל הטעם לא בטל האיסור, ומה שכתב דליתא לטעם ד'שמא יתלוה' אין מזה נפקותא לדינא. ועוד י"ל שבנמו"י (יג בדפי הרי"ף) מפורש שאף לטעם דזונה חוששים בפקדון ומשכון [יש לפרש טעמו כפירוש הראשון שברש"י, שמא יתחזה בטלית לישראל והרי מכשילה בלא תתחתן בס'. או שמא ישאל לה לזמן או בתורת ערבון]. ועוד, הרי כתב הנמו"י ש'יהרגנו' לאו דוקא, שכמו כן חוששים שמא יאכילנו דבר איסור אלא שנקטו הדבר החמור, וא"כ למכשול י"ל שחוששים גם עתה.

פרטי דינים והערות בענין נשים בציצית – ע' בקונטרס שבסוף הספר פרק חמשי טו–טז.

ובדין כסות לילה וכסות סומא ע"ש בפרק שני יא–יג; פרק חמשי כא.

(ע"ב) ‘מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים... ורקיע לכסא הכבוד.’ התכלת הוא גוון היראה, כמו שאמרו בזהר (ס"פ שלח); שבכל מצוה יש ענין מיוחד, והציצית ענינה וסגולתה הוא לעורר יראה בלב האדם. והיראה היא המביאה לידי זכירה במצוות השי"ת ושללא לתור אחר דמיונות, כי הדמיונות גוברות בלב בני אדם רק מצד שכחת האמת שבה דבוק נפש הישראלי, שהשכחה באה מפני העצלות אשר מפלת תרדמה, וע"י יראה ופחד ה' מתעורר האדם משנתו. וזהו 'כסא הכבוד' ששם גילוי שכינה המביא מורא גדול. וכן הרקיע הוא בחינת כסא הכבוד כמו שנאמר השמים כסאי.

וענין הכסא הוא מקום מושב המלך. ואין מקום מכיל ומחזיק ישיבת השי"ת כלומר משיג מציאותו, אלא כבישת התאוות, כי התאוה היא מסך המבדיל מלהשיג רוחניות, שכל זמן שדבוק בחומר אי אפשר להשיג רוחניות. והיראה היא הכובשת את התאוה, נמצא על ידי פתיל תכלת המביא לאדם יראת שמים, יכול לזכות האדם למדרגת 'כסא' (עפ"י קומץ המנחה עט, עמ' 75; מחשבות חרוץ עמ' 21).

רמזים וענינים נוספים – ע' בספר משך חכמה שלח ד"ה כל וד"ה כוונת; דעת חכמה ומוסר מא (עמ' קכב); משנת ר' אהרן (עמ' קטז); בן יהודע כאן; שיחות מוסר (תשל"ב יט); עלי שור ח"א ב,זו.

‘חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום...’ הנה כמה דינים והנהגות בדין 'מאה ברכות', מלוקטים מספרי חכמים אחרונים; –

השומע ברכה מחברו ויוצא בה, כגון ברכת שופר או סוכה – עולה לו הברכה לחשבון מאה ברכות. והוא הדין למברך להוציא אחרים והוא עצמו אינו יוצא בה (הגרשז"א. בספר שיח הלכה ח"ב בתחילתו). וכל שכן לשליח ציבור, יוצא ידי חובת מאה ברכות בחזרת התפילה (שם). ולענין השומעים, נסתפק במשנה ברורה (סו סק"ד) האם מונים להם חזרת ש"ץ למנין מאה ברכות. ואולם עניינת 'אמן' אחר ברכה שאינו מחויב בה או שאינו יוצא בה, אינה עולה במנין מאה ברכות (עפ"י שו"ת מבי"ט ח"א ק"ז).

(מובא בשם הגרש"א זצ"ל שהיה מעורר כמה פעמים שלא לדלג הפיוט 'מי א-ל כמוך' בחזרת הש"ץ בשחרית דיוהכ"פ, מפני שהוא מיוסד על סדר ברכות שמונה עשרה ונזכר באחרונים שהוא מועיל להשלמת מאה ברכות. וכן היה מיעץ לאנשים בעת צרה ר"ל, כששאלוהו במה להתחזק, שיקבלו על עצמם זהירות בענין זה בכל יום ויום [וע' ב"ח סי' מו, שחובת מאה ברכות בכל יום נתקנה להצלה מסכנת מיתה ח"ו, כמו שהיה קודם שתיקן דוד מאה ברכות]. עפ"י הליכות שלמה פכ"ב הערה 92).

נראה שהיום הולך אחר הלילה שלפניו כבשאר הלכות. וברכת המזון של סעודה שלישית בשבת הנאמרת לאחר צאת הכוכבים – מסתבר ששייכת ללילה. ולעומת זאת המתפלל ערבית מבעוד יום, וכן המקדש על היין מבעוד יום, הברכות שמברך נמנות בברכות היום ולא הלילה, הואיל ועדיין יום הוא לשאר הלכות. כן מובא בשם הגרש"א זצ"ל (הליכות שלמה כב, כג). ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה כג) כתב שברכת המזון של סעודה שהתחילה ביום, מצטרפת לחשבון מאה ברכות של יום.

המתפלל וטעה, כגון שהזכיר 'מטר' בקיץ, אעפ"י שלא יצא ידי חובת תפילה, לא בטל שם 'תפילה' ממנה, הלכך עלו לו הברכות למאה ברכות (עפ"י הליכות שלמה ח"א פרק ח הערה ו. וע"ש בהערה יא שצדד בזה).

יש מי שכתב שגרימת חיוב ברכות כדי להשלים למאה ברכות מותרת, ואין בדבר חשש ברכה שאינה צריכה, שהרי זה נחשב 'צורך' (שו"ת אור לציון יז). כתב כן עפ"י לשון הרמב"ם (תפילה ז, טז): 'בשבתות וימים טובים... צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות. כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום'. וכתב שפירוש הלח"מ שמדובר בנמלך אינו במשמע. ואיני יודע מדוע, הלא יש לפרש בשופי שבמשך היום אוכל מדי פעם ומברך לאחריה ולאחר זמן עושה כן שוב, ואין כאן ברכה שאינה צריכה כי כעת אין רוצה לאכול יותר. ואין איסור לאכול כדי לברך. ואולם להכניס עצמו בספר ברכה לבטלה בשביל השלמת מאה ברכות אינו רשאי (עפ"י מג"א מו).

מי שלא יוכל להגיע למנין מאה, אעפ"י משמע מדברי הרמב"ם (בסוף הלכות ברכות) שיש ענין להרבות בברכות הנצרכות (עפ"י מכתב מורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א, מובא להלן מה).

נראה שנשים אינן חייבות בדבר, שכיון שחשבון מאה ברכות כלול בעיקרו משלש תפילות ביום וברכות קריאת שמע, והרי הן פטורות מחלק מהתפילות והברכות, וישנם ימים שאין באפשרותן להרבות בברכות הנהנין כגון בתענית, על כן מסתבר שמעיקרא לא נתקנה תקנה זו עליהן (עפ"י הגרש"א זצ"ל אויערבך, מובא בהליכות שלמה ח"א כב, כה. וכן נקט בשו"ת שבט הלוי ח"ה כג).

[בשו"ע הגר"ז (מו) משמע שברכות השחר תקנו משום תקנת מאה ברכות. (וצוין מקור דבריו לטור. ויש מקום לפרש דברי הטור שלכך תקנו לאמרו כל יחיד ויחיד ואין די באמירת הש"ץ בביהכ"ג, משום שחייב אדם לברך מאה ברכות, אבל עצם תקנת ברכות השחר לא שייכא לדין דמאה ברכות). ולפי"ז אפשר שלדעתו נשים פטורות מברכות השחר שהרי אינן בתקנת מאה ברכות (וכן נקט להלכה בשו"ת אור לציון (ח"ב ד) שנשים פטורות מברכות השחר, אלא שרשאות). ואולם המשנ"ב שנקט שנשים מברכות ברכות השחר כאנשים (ע סק"ב), יתכן שסבר שתקנת ברכות השחר אינה שייכת לתקנת מאה ברכות. ואף בפסוקי דזמרה נקט המשנ"ב (שם) לחייב נשים, וציין (בשער הציון ד) לדעת הגר"ז שפוטט (וע' שבט הלוי ח"ו יב שנוטה לדברי הגר"ז ויכולות לדלגם בשעת הצורך. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב ה) שנשים פטורות מפסוד"ז). ויתכן שהולכים לשיטתם בשני המקומות; האם תקנו חכמים מילי דהודאה ושבח לנשים כאנשים].

‘חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, אלו הן: שעשאני ישראל / שלא עשני גוי, שלא עשאני אשה...’. זמנן של ברכות אלו הוא כל היום, שלא כשאר ברכות השחר שזמנן בבוקר (ע’ משנ”ב עא סק”ד). ויש לעיין כשלא בירך במשך היום, האם מברכן בלילה. ובשו”ת רב פעלים (ח”ב או”ח ח. וע”ש בח”א י”ד נד) כתב שזמנן כל היום אבל בלילה אין לברכן. והקם בלילה לאחר חצות מברך קודם עלות השחר.

*

‘אל תקרי מה אלא מאה’ –

... דעיקר השורש לאדם שיהיה בהכנעה גדולה ושפל בעיני עצמו ובמה נחשב, ואז יכול לפעול במעשיו כמו בזמן המקדש. וזה הרמז מאה ברכות נגד מאה אדנים שהיו במקדש. וזה פירוש הגמרא ‘אל תקרי מה אלא מאה’, רצה לומר כאשר תהיה במדרגת ‘מה’ בהכנעה, תתקן גם כן מאה האדנים, שתפעול במעשיך כמו בזמן המקדש’ (מתוך נועם אלימלך ריש חיי שרה). ע”ע שם ריש פרשת תולדות.

‘אל תקרי מה’ – בלתי אפשרי שתבוא למדריגת עניויות להיקרא ‘מה’ – **‘אלא מאה’** – דהיינו באופן שתוכל לברך מאה ברכות בכל יום בלי שום מחשבה זרה, ואז תהיה במדריגת ‘מה’ (שם, ליקוטי שושנה עה”פ ירונו וישמחו).

*

מובא בספר הרוקח (שכ) רמז על מאה ברכות: **האלף לך שלמה** שהרי אמרו (בחולין פז.) החוטף ברכה מחברו נותן לו י’ זהובים [וסימנך: ‘עשרה זהב משקלם... ברוך ה’ אלקי אדני אברהם’], הרי למאה ברכות אלף זהובים. ויש לבאר המשך הכתוב: **ומאתים לנטרים את פריי** – ביום השבת חסרים לפי החשבון עשרים ברכות, וממלאם במיני פירות ומגדים, הרי לנטרים את פריי יש עוד מאתיים זהובים, כלומר עשרים ברכות חסרים. ותקנה נוספת יש עפ”י מה שכתבו הפוסקים **היושבת בגנים** – זוהי כנסת ישראל היושבים בבתי כנסיות (כמו שדרשו במדרש רבה), **חברים מקשיבים לקולך השמיעני** – שמתכוונים לצאת בברכות ששומעים מחבריהם בשעה שעולים לקרוא בתורה והם עונים ‘אמן’, גם בזה ממלאים מאה ברכות (תשובה מאהבה ח”ב רלז, בשם הג”ר שמעלקא מניקלשבורג).

דף מד

על זיהוי החלון וצביעת תכלת בזמן הזה – ע’ בספרים המצוינים בקונטרס שבסוף הספר, פרק שמיני ב.

‘אמר רבי נתן: אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ולעולם הבא...’. במסכת קדושין (לט:) מבואר שנחלקו תנאים האם נותנים שכר מצוה בעולם הזה אם לאו. ונראה שרבי נתן דאמר כסתם משנה

שם שמיטבים לו בעולם הזה, דלא כרבי יעקב. [ואף לפי מה שפרש"י שם שלאביי אף מתני' דהתם כרבי יעקב ו'מטיבין לו' היינו מתקנים לו יו"ט לעולם הבא ע"י פריעת עונש בעולם הזה, אולם משנת 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז' חולקת על רבי יעקב, ע"ש. ורבי נתן סובר כאותה משנה].
ובשפת אמת כתב שאמנם אין שכר מצוה בעולם הזה אבל כאן השכר הוא שמצילתו מן החטא. ועל זה נאמר 'שכר מצוה מצוה'. וקשה שהרי לדברי רבא (בסוטה כא) אין מצוה מצלת מיצר הרע אפילו בזמן שעוסק בה. ואף לרב יוסף שם, דוקא כשעוסק ולא כשציצת בבגדו ובא להסירה. אך י"ל בדוחק שמ"מ המצוה מסייעתו שלא יחטא, וכמו שאמרו לעיל על המסובב במצוות 'הכל בחיזוק שלא יחטא'. ובפרט בענין המסוים של אותה מצוה.
ומאמר רבי יהושע בן לוי (בע"ז ג.) 'היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם' – כרבי יעקב.
וכבר כתב המאירי (שם) 'עיקר הענין ופנת הדת להשלים ביניהם' – בין שתי הדעות הללו) לומר שאף בעולם הזה יש שכר אלא שהוא מתערב לקצת סיבות, ונמצא עיקרו צפון לעולם הבא'.

'אין לך כל מצוה קלה... צא ולמד ממצות ציצית'. משמע שקראה לציצית 'מצוה קלה', והרי היא שקולה ככל המצוות. ואין לומר על שום שאין בה חסרון כים [כענין שאמרו לענין מצות סוכה בע"ז ג, ובשילוח הקן – בחולין קמב.] – שהרי תכלת דמיה יקרים.
ואפשר שאותו אדם שהיה זהיר בציצית היינו להסתכל בה, וזהו 'מצוה קלה' – וכדברי ספר חרדים שהסתכלות בציצית ענף מצוה היא, משום וראיתם אתו. ובזכות זאת באו לו הציציות על פניו, כיון שהיה זהיר לראותן ולנשקן (עפ"י שפת אמת).
ורש"י פרש 'מצוה קלה' שהיא עשה בעלמא ואין בה עונש (עמהרש"א).
ועוד י"ל שהיה זהיר ללבוש בגד בן ארבע כנפות, וזהירות זו אינה חיוב מן הדין כמו שאמרו לעיל, והיא שהצילתו מן העבירה.
ועוד י"ל שלכך נקראת 'מצוה קלה', לפי שאין בה טירחה ונקל לעשותה, שהרי קונה תכלת פעם אחת ומקיים בה מצוות שנים הרבה. ועוד, אותו אדם ששגר ארבע מאות וזו והלך לכרכי הים, ודאי דמי התכלת אינם דבר קשה עבורו להוציאם, והריהי 'מצוה קלה' בשבילו.

'אמרה לו: רבי, צוה עלי ויעשוני גיורת'.
'... ושאר יחידים ששבים יש להם יכולת להשיב רק הנפשות התלויות בהם [ובאותו כח ששבים], כאותו תלמיד במנחות שעל ידי תשובתו עורר גם כן הרהור תשובה באותה אשה שהיתה שייכת לו, שהרי נעשית אחר כך אשתו...' (מתוך צדקת הצדיק קנט).

'טלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית, מיכן ואילך חייבת. תניא נמי הכי, הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה...' הנה במזוזה נחלקו דעות האחרונים כשבדעתו לשכור ליותר משלשים יום, האם חייב לקבוע מזוזה מיד אם לאו (ע' יו"ד רפו, כד בפתחי תשובה). ויש לומר שהוא הדין לציצית, שהרי השוים בגמרא אהרדי.
ואם כי מפשט לשון הפוסקים משמע שאפילו ששאל לזמן מרובה אינו חייב להטיל ציצית עד שלשים יום, אך גם במזוזה כן משמע ואעפ"כ לכמה אחרונים חייב (וכן נקט בשו"ת דובב משרים ח"א יב. ואולם באג"מ (יו"ד קעט) נקט לעיקר הדין שא"צ רק משום חומרא).
והטעם לחייב מיד, כי י"ל שלאחר שחייבו חכמים נקבע הדין ששאולה לאחר ל' נחשבת כשלו להתחייב בציצית. והרי כבר עתה היא שאולה לשלשים יום. וע' במאירי שבת קמח. וצ"ע.

‘אבל השוכר בית בארץ ישראל עושה מזווה לאלתר משום יישוב דא’. רש"י פרש כדי שתהא הארץ מיושבת כשיקבע מזווה מיד, שכיון שאינו רשאי ליטלה כשיוצא מהבית, הלכך בקושי יצא ממנו מפני טורח מזווה אחרת. ואפילו יוצא, ישכרנו אחר מהרה כשימצאנו מזומן במזווה. (נראה שאין הכוונה רק על טורח המזווה וזימונה כשלעצמה, שנראה זה כדבר קטן לשוכר או לעובר מדירה לדירה, אלא תקנו רו"ל לקבוע מזווה מיד כדי שבני אדם יתיחסו לדירורין בא"י בקבע ולא כענין חולף). ובשפת אמת פרש משום שהמזווה מהווה שמירה לבית ממזיקין, לכך משום ישוב הארץ לא הניחו כלל בית בלא מזווה, שלא יהא בלא שמירה. ויש מפרשים 'משום ישוב א"י' – כיון שהישיבה בארץ מצוה, הרי בכל יום שדר שם מקיים מצוה הלכך נחשבת הישיבה לקבע, משא"כ בחו"ל עד שלשים יום הישיבה נחשבת עראית (עפ"י דעת כהן קעט; תועפות ראם על היראים ת, ל).

‘אלא מאן דלית ליה תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעביד?! הרמב"ם מונה (בספר המצוות עשין יב ג) תפלין של ראש ושל יד לשתי מצוות, כפשט הלשון כאן. וכן דעת הסמ"ג (עשין כא כב) והחינוך (תכא תכב). אבל לדעת בה"ג במנין המצוות אינן נחשבות אלא אחת, שענין אחד הן, למען תהיה תורת ה' בפינו, וכל הכתוב בזה כתוב בזה (עפ"י השגות הרמב"ן לסהמ"צ ט). ולדברי הכל שמונה עשין שאמרו כאן אינן נמנות כמצוות מיוחדות, שלא נכפלו הציוויים אלא לחזק הענין (עפ"י ספר המצוות שרש ט).

(ע"ב) זבח ונסכים – הבא מנחה ואח"כ הבא נסכים. משמע ש'נסכים' הכתובים במקרא זה הכוונה לזין, ולא לשמן [אעפ"י שיתכן בשאר מקומות ש'נסכים' קאי גם על השמן המתנסך וניצוק על הסולת, כמו שהאריך בתוס' יום טוב להלן פ"ט מ"ד]. ויש לעיין מדוע שינה הכתוב לכתבם בלשון רבים, ולא עשה כן בזבח עולה ומנחה. ואפשר שרמזו כאן על גיוסן המים הבא עם מוספי החג האמור בפרשה.

‘הני פרים וכבשים דהיכא, אילימא דחג כמשפט’ כמשפטם’ כתיב בהו. אלא דראש חדש ועצרת....’ הנה בכל הפרשה (בפינחס) נאמר לכבש האחד, לשבעת הכבשים, ואילו בראש חדש לא סיים 'לשבעת הכבשים' – מרמז הכתוב למה שלימד לנו יחזקאל במוספי ראש חדש (כמו שדרשו בסמוך) שאפילו לא מצא אלא כבש אחד מביא אותו. לכן אמר רק לכבש האחד ותו לא. וכן לענין הפרים; בראש חדש ובפסח ובשבעות נאמר לפר האחד ואינו מסיים 'לשני הפרים', ורק בחג הסוכות בלבד נאמר לפר האחד לשלשה עשר פרים. וכן לאיל האחד – לשני האילים. משום ששם נאמר 'כמשפט' 'כמשפטם' (עפ"י משך חכמה פינחס כח, יא-יג). לכאורה אין שום הבדל בין מוספי ראש חדש למוספי פסח ועצרת, שבשלשתם אין מנין הכבשים מעכב. ואם כן צריך לבאור מדוע שינה הכתוב בר"ח לבדו שלא לכתוב 'לשבעת הכבשים'.

‘דחומש הפקודים’ – כן הוא ניקודו (עפ"י המשנה כת"י קויפמן).

דף מה

‘וביום החדש פר בן בקר תמימים וששת כבשים ואיל תמימים יהיו. פר מה תלמוד לומר, לפי שנאמר בתורה פרים...’. מבואר כאן שהמדובר על פר ראש חדש. ויש להבין מה ענין קרבן זה בפרשת המילואים, בו עוסקים הכתובים? – אלא לפי שמילואים שלעתיד לבוא יתחילו בראש חדש ניסן (כמו שכתב רש"י ביחזקאל מה, יח). ומלמדנו שקרבן ציבור קרב בטרם כלו ימי המילואים. וזהו שייסדו בתפילה: ‘מזבח חדש בציון תכין – ועולת ראש חדש נעלה עליו’ – מיד כשייבנה המזבח החדש, באחד בניסן, נעלה עליו עולת ראש חדש (‘טעמא דקרא’ להגר"ח קניבסקי שליט"א, יחזקאל מו).

‘דכמה דאפשר להדורי מהדרינן’. יש להסתפק בכל תקנות חז"ל כיוצא בזה; כשתקנו על מספר מסוים ואי אפשר לעשותו כולו, האם יש לחזור אחר כמה שיותר, או שמא כבר בטלה התקנה כולה. כגון מאה ברכות שתקנו לומר בכל יום, כאשר אין באפשרות לברך מאה, האם יש לכל הפחות לחזור אחר כמה שיותר. ושורש הספק – האם עיקר גדר התקנה וענינה להרבות בברכות, וגם כאשר ענין ה'מאה' אינו מתקיים, מ"מ נשאר הענין להרבות, או שמא עיקר התקנה במאה דוקא.

ומצינו כיוצא בזה לענין נר חנוכה, כגון מי שאין לו אפשרות ביום השלישי דחנוכה להדליק אלא שתי נרות בלבד; בספר בית הלוי (עה"ת, בעניני חנוכה) נקט כדבר פשוט שאינו מדליק אלא נר אחד, שהרי בין כך אינו יכול לקיים את ההידור שתקנו חכמים. וכן פסק במשנ"ב (תרע"א סק"ה, בשם החי"א). וע"ש בשעה"צ שכן מצא בחת"ס. ואולם בספר אבי עזרי (סוף הלכות חנוכה) נקט כדבר פשוט וברור ואינו צריך לפנים שאינו כן, אלא ידליק שתי נרות, כי למה ייגרע היום השלישי מיום השני שמדליק בו שנים. כנראה שנחלקו בהבנת יסוד התקנה, כאמור – האם עיקרה הרביית הנרות, וקביעת הסדר לציון מספר הימים אינו מעכב את עיקר התקנה. או שמא עיקר תקנת ההידור מתקיים רק בהראותו את מספר הימים.

הצגתי ספק זה לפני הגר"ח קניבסקי שליט"א. וזו תשובתו:

ע' רמב"ם סוף ה' ברכות, לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות – משמע שיש בזה ענין.

(ע"ע מש"כ ביוסף דעת פסחים קט: לבאר מה שאמרו שם 'כל חד וחד מצוה באפי נפשה' שגם אם מנוע מלשתות כל הארבע, ישתה כמה שיכול ויברך על כל כוס ששותה (לדעת האומרים מברך על כל כוס וכוס) – שלא נאמר יחידה אחת היא ואינה לחצאין).

‘פרשה זו אליהו עתיד לדורשה’. על גילוי צפונות התורה על ידי אליהו הנביא, פירוש סתימותיה ופישוט הספקות – ע' בספרי ר' צדוק הכהן מחשבות חרוץ ח עמ' 58; פוקד עקרים ד עמ' 29. וע"ע צדקת הצדיק עב; בהגהות מהר"ץ חיות ומצפה איתן חולין לו.

‘סלקא דעתך אמינא הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו תשתרי נמי נבילה וטרפה’. כתבו אחרונים ז"ל לסייע מכאן [וכן כתבו להוכיח מכמה מקומות] שמליקה שהותרה לכהנים אין ענינה כאילו המליקה במוקדשין נחשבת כשחיטה בחולין, אלא התר מיוחד לכהנים לאכול מלוקה. ולכן היה מקום לטעות ולהתיר להם נבילה וטריפה, ואפילו בבהמה, כיון שהותר איסור זה אצלם במקום אחד. ולכן אם ארע פסול בקרבן העוף ואכלוהו כהנים, וכן עולת העוף המיועדת למזבח בלבד ולא לאכילה – ילקו על אכילתה גם משום לאו דנבילה. וכן זר שאכל קרבן העוף – לוקה משום נבילה, כמו שאמרו ביבמות לג (עפ"י אחיעזר ח"ב ד. וע"ע אתון דאורייתא א; קהלות יעקב חולין י, יא). אמנם יש מקום לדחות הראיה ולומר שזה גופא מה שמשמיענו הכתוב, שלכך הכהנים אסורים בשאר

גבלות ואין אומרים 'הואיל ואשתרי אשתרי' – לפי שמליקת קדשים היא שחיתתם ואין כאן התר לאיסור גבלה (עפ"י שו"ת דובב מישרים ח"ג סט).

עוד דיונים ומו"מ בספרי האחרונים – ע' שו"ת מהר"ץ חיות מט; פרי יצחק ח"ב כג; חדושי הגר"ר בענגיס ח"ב יב, ג; טעמא דקרא יחזקאל מד; חשק שלמה ושלמי שמעון כאן. וע"ע במובא ביוס"ד זבחים מד:

'ברם זכור אותו האיש לטוב וחנינא בן חזקיה שמו... העלה שלש מאות גרבי יין וישב בעלייה ודרשו'. אפשר שזוהי 'עליית חנניה בן חזקיה בן גרון' בה גזרו שמונה עשר דבר (בשבת יג:). (מהרש"א. וכבר כתב כן רבי עובדיה מברטנורא במשנה שבת א, ד).
לפנינו הגרסא כאן 'חנינא' ובשבת 'חנניה'. והמהרש"א בציטוטו דברי הגמרא כתב 'חנניה'. וכן היא הגרסה במקבילה – חגיגה יג.

'גרבי שמן' – גרב הוא חבית או כד (ע' תרומות י, ח).

ומצינו 'גרבי' המשמש כמידת סאה (במשקין) – בכתובות קיא: וברש"י שם. ונראה שהחבית או הכד הנקראות 'גרבי' אינם מכילים סאה בדוקא – כמבואר במשנת תרומות הנ"ל, 'כל גרב שהוא מחזיק סאתים'. אלא שתי משמעויות נפרדות הן. [הערת הגר"ד ויזר שליט"א: ע"ע רש"י פסחים לו סע"ב גרבא – איפה. ואמנם גם המונח 'איפה' אינה בדוקא המידה המסוימת אלא כינוי למדת היבש כבסמוך (ע"תוס' ד"ה כל, מהספרי). וע' גם ברש"י ויקרא יט, לו].

'תנו רבנן ואיפה לפר ואיפה לאיל... אמר ר' שמעון: וכי מדת פרים ואילים אחת היא? אלא שאם היו... ואם היו להם אילים מרובין ולא היה להן איפתן – יביאו איל אחד ואיפתו'. פירוש, המושג 'איפה' כאן אינו יכול להתפרש על כמות המנחה – כי הלא אין מדה שוה לפר ולאיל. [ועוד, הלא מידתם שני עשרונים (= שתי עשיריות האיפה) או שלש, ולא איפה – אלא שמצד זה בלבד היה ניתן לישב שמביא איפה קמח ומנפה אותו הרבה עד שמוציא מדה קטנה], אלא 'איפה' משמש כאן ככינוי לכלי המידה, גם אם מכניס ומודד בה פחות מאיפה. ומה בא הכתוב להשמיענו? – אלא ללמד שעדיף להביא אפילו בהמה אחת עם איפתה מאשר להביא הקרבנות כולם ללא איפה (כן נראה לפרש עפ"י התוס').

(ע"ב) 'אלא שאם היו להם פרים מרובין ולא היו נסכים, יביאו פר אחד ונסכיו ואל יקרבו כולן בלא נסכים' – וחדוש יש בדבר, שהרי את הנסכים יכול להביא לאחר זמן מרובה ולאו דוקא עם הזבח (כדלעיל מד:), ואילו את הזבח אם לא יביאו היום – יתבטל לגמרי. אעפ"כ סובר ר' שמעון שהנסכים הם גם כן מחובת היום ויש להקפיד שיבואו היום הגם שיתבטלו מקצת מן הזבחים (העיר על כך בשפת אמת לעיל מד: ב'צריך עיון'. וכן נגע בזה ב'חדושים ובאורים' י, א).

וכן עמד על כך הנצי"ב (בשו"ת משיב דבר ח"ה ד), והקשה מה טעם יש בדבר, שאעפ"י שהסמיכו זאת מן המקרא שביחזקאל, הלא ודאי לאו תורה חדשה וחוקה היא, אלא סברא – וכתב 'לולי דברי רבותינו ז"ל, שהנסכים אעפ"י שאינם מעכבים הכפרה, הרי הם מהוים גמר כפרה, כעין הקטרת אימורים או אכילת בשר קדשים. ולכן אם כי יכולים הנסכים להיקרב למחרת, זהו רק כעין תורת נדבה אבל גמר כפרה אין כאן, שהרי קרבן ציבור קבוע לו זמן והלא הנסכים הם חלק מכפרת הקרבן.

'שכל האמור בחומש הפקודים – קרב במדבר, וכל האמור בתורת כהנים – אין קרב במדבר'. אין בכלל זה קרבנות יום הכיפורים שאינם מן המוספים, הכתובים בסדר 'אחרי' שודאי קרבו במדבר, כמפורש בכתוב שאהרן הקריבם. אלא הכוונה כאן רק על קרבנות העצרת.

ויש סמך לדבר בכתובים; בענין יום הכיפורים בפרשת פינחס נאמר מלבד חטאת הכפורים, ואילו בעצרת לא צויינו כלל שאר קרבנות היום – משום שהנאמר בחומש הפקודים קרב במדבר, ולא כן שאר קרבנות עצרת – לכן לא הוזכרו כלל (עפ"י שפת אמת).

תנו רבנן והקרבנות על הלחם – חובה על הלחם. שבעת כבשים תמימים – אף על פי שאין לחם... אפשר שאין כאן דרשה אלא סברא, שמסתבר שזה שתולה בלחם אינו אלא כלפי זמן חובת הלחם, דהיינו משנכנסו לארץ, אבל אין הלחם מעכבם לדורות, שהרי שעיר החטאת בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ומדוע יהא תלוי בהקרבנות החלות.

וזהו כוונת המאמר; מלשון הכתוב משמע שחובה על הלחם, ובאמת הרי הם באים אף אם לא מצא לחם, שהרי אין חסרון הלחם מעכבם – על כרחך כוונת הכתוב על זמן חובת הלחם, ולא על הבאתו בפועל (עפ"י חזון איש לב, ג; שפת אמת. וע"ש).

ועתוס' כאן ולהלן מו: ד"ה ומאי ובשפת אמת שם. וע"ע ב'חדושים ובאורים' בבאור הדרש.

תנו רבנן והקרבנות... דברי ר' טרפון. רבי עקיבא אומר... כשאתה מגיע אצל פרים ואילים – אינן הן... מהלשון שבתורת כהנים משמע שגם רבי טרפון מודה לכך שהקרבנות האמורים בחומש הפקודים אינם אלו שבתורת כהנים. ואין כאן מחלוקת בדבר זה (עפ"י שפ"א ועוד. והביא שמהכסף משנה משמע שאכן נחלקו בשאלה זו. וצ"ע).

מדאישתני סידרן' – שבכל קרבנות המוספים שבפינחס, סדר הקרבנות הוא פרים ואילים וכבשים. ואילו בתורת כהנים כתוב כבשים פר ואילים – מכלל שאין קרבנות אלו מן המוספין (עפ"י שפת אמת. ודייק כן בלשון רש"י).

מאי טעמא דר' עקיבא – גמר יהיו מתהיינה... וכן ננס גמר יהיו יהיו. אעפ"י שגזירה-שוה לעולם היא מקובלת מן הרב – אפשר שאין צריך קבלה אלא מצד אחד, וקיבלו שהמלה 'יהיו' נדרשת בג"ש, מר דרשה מ'יהיו' ומר מ'תהיינה'. או גם יש לומר, שגילוי מילתא בעלמא הוא על מה מתייחסת המלה 'יהיו', על הלחם או על הכבשים. וכל כגון זה יכולים לדרוש בלי קבלה מרבו (עפ"י שפת אמת. וע"ש).

– יש להבין דעת בן ננס, שמשמע במשנה שלומד לדורות שהכבשים קרבים בלא לחם, מזמן המדבר – והלא אדרבה, הרי אין לנו מקור אם הקריבו כבשים במדבר, ורק משום ההנחה שהכבשים באים בפני עצמם, ניתן ללמוד שהקריבו במדבר כבשים בלא לחם, אבל הנחה זו גופא צריכה מקור (וע' בשפת אמת שנשאר ב'צריך עיון').

ונראה שדרשו החכמים מיהיו שאחד מן השנים מעכב את חברו, אבל אין חברו מעכב אותו, והיות ואין הדבר מוכרע אם הכבשים מעכבים את הלחם או להפך, הכריע בן ננס מסברא שהכבשים יכולים לבוא בפני עצמם ולא הלחם, שקרבנות הכבשים מצויים בתורה – שהרי אם נאמר שהכבשים באים בפני עצמם, אפשר לומר שישראל הקריבו במדבר כבשים ללא לחם, אבל אם תאמר להפך, שרק הלחם יכול לבוא בפני עצמו, עדיין אינך יכול לומר שהלחם קרב במדבר (ע' ברש"י ותוס' מקור לכך) – נמצא שהבאת קרבן הלחם מועטת מקרבן הכבשים, הלכך מסתבר שכבשים קרבים ללא לחם ולא להפך. ועל כך השיב ר' שמעון שאין הטעם כדבריו, כיון שגם פר ואילים לא קרבו במדבר, ואם כן, גם אם ננקוט שכבשים באים בפני עצמם לדורות, עדיין לא קרבו במדבר (עפ"י חזון איש לב, א).

'ככתבם וכלשונם'

'הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבים את הלחם – דברי ר' עקיבא... אמר ר' שמעון: הלכה כדברי בן ננס' –

הענין, כי אמרו ז"ל (ב"ר, ע) לחם זו תורה, כמו שנאמר 'לכו לחמו בלחמי'. ובוהר הקדוש (ח"ג צח). דשתי הלחם הם כנגד שני הלוחות. וכבשים המתירין דידהו, היינו הדם שהוא הנפש שמכפר על הנפש – מורה על התפעלות הנפש באהבה ויראה, דלימוד התורה הקדושה ברגש הנפש יש לו מעלה גדולה ואינו בגדר אחד עם לימוד פשוט בלי רגש הנפש, ואורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא.

ויש לומר שזהו ענין מצות הגבלה ופרישה למתן תורה – כי הגבלה היא יראה, שיהא ירא מגשת, ופרישה היא מה שפורש עצמו מאהבות חיצוניות לאהבת הש"י, שבלתי שתי אלה לא היה אפשר ליתן התורה).

וזהו שכבשים מתירין את הלחם. ורבי שמעון לשיטתיה דאזיל בתר כוונה, וכל ספר הזוהר הקדוש מלא מזה, סבירא ליה דכבשים עיקר, ואבדו כבשים – אבד הלחם, דבלי רגש הנפש באהבה ויראה אינה כלום.

אבל אנן קיימא לן כר' עקיבא דלחם עיקר, דהעיקר היא התורה הק', ורגש הנפש הוא רק צורך ושימוש לזה הלימוד, ועל כן אין הכבשים מעכבים, אבל הלחם מעכב את הכבשים, דהתעוררות לבד בלי תורה הוא כגדפין (=כנפים) בלא גוף, משא"כ תורה וכנ"ל, ולעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה. ואפילו למאן דאמר דיוצא לבית השריפה הוא אף שהתורה איננה כראוי להיות והולכת לחיצונים, אעפ"כ הקב"ה שמסבב סיבות מוציא אותה לאורה ואינה נדחת, והיינו טעמא דכל הנשרפין אפרן מותר, שהפסולת נשרפת ונשאר נקי ומבורר.

(שם משמואל שבועות)

דף מו

'דברי יוחנן גופא קא מיבעיא ליה, מיפשט פשיטא ליה לריו"ח... או דלמא שחיטה פשיטא ליה ותנופה מספקא ליה. תיקו'. כן מצינו בכמה מקומות, שהחכם אמר דין באופן מסוים, ואין לדייק מדבריו שבמקרה האחר פשוט לו שהדין שונה, כי שמא מסופק הוא בדבר ולכך לא דיבר אלא על הודאי לו (ע' ב"מ סג. נזיר נא. (לפירוש התוס'. וע"ש במפרש); פירוש הרא"ש נדרים עג. ד"ה אמר רבא. וכיו"ב מצינו כלפי דברי הפוסקים. ע' בשו"ת אבני נזר יו"ד שפב, ב).

'עד שלא שחטה נפרס לחמה...' טעמו של פסול לחם פרוס בחלות תודה, כתב רש"י, מפני שלמדים מלחם הפנים שכתוב בו הוא. ובשטמ"ק (אות ד) הביא מתוספות חדשים שצריך שכל החלות יהיו ראויות לכהן, והרי כתוב אחד מכל קרבן – שלא יטול פרוס (וכן משמע מלהלן עה: – חדושים ובאורים). ע"ע בשו"ת משיב דבר ח"א כא, שהביא מכאן שפרוס אינו נקרא 'לחם'.

(ע"ב) 'גזירה שמא יזדמנו להן כבשים לשנה הבאה ויאמרו, אשתקד לא אכלנו לחם בלא כבשים? עכשיו נמי ניכול...'. הלשון 'שמא יזדמנו להן כבשים' נראה לכאורה מוקשה, כי מדוע לא יהיו

כבשים (כן העיר בשפ"א, ויצא לפרש הגמרא בדרך אחרת, וכמו שפרש הרמב"ם שיביאו לחם ללא כבשים גם כאשר יהיו להם כבשים. או שמא לא יקפידו לאכול הלחם לפני הקרבת הכבשים דוקא. ע' חשק שלמה).
 ויתכן שנקט כן כשיגרא דלשנא מן הביטוי שבסמוך 'שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכן' (וכן מצינו מטבע לשון דומה: 'שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה ויאמרו אשתקד...' (פסחים עח:); 'שמא לא יתרצה האב בקדושין ויאמרו...' (קדושין מד:). אך גם מצינו מטבע זה ללא 'שמא' – 'מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד...' ר"ה ל. ביצה ה:). עוד נראה פשוט שה'שמא' מתייחס למאמר כולו – שמא יזדמנו-ויאמרו (וכמדומה שנמצא כן עוד בלשון חכמים).

'הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הן היאך נאכלין... ודקא קשיא לך מתודה ולחמה – לחמי תודה לא איקרו מנחה, שתי הלחם איקרו מנחה'. ולחם הפנים, אעפ"י שלא נמצא במפורש שנקרא 'מנחה' – כיון שהוא בא בפני עצמו ללא זבח [אלא עם הבזיכים, שגם הם מנחה] – ודאי הוא מנחה כמו כל קרבן הבא מן הסולת. ורק לחמי תודה, היות ובאים עם זבח הרי הם נכללים ב'קרבן תודה' ואינם 'קרבן מנחה'. וכן בשתי הלחם, אילו לא הכתוב מנחה חדשה היה לנו לומר כן, הואיל ובאים בגלל הכבשים.

ובתוס' יו"ט (ה,ג) הביא מרש"י שפרש גבי לחם הפנים (בפרשת שלח. ויש שם גרסאות שונות) והיתה ללחם לאזכרה 'היתה' – המנחה הזאת (דלא כרמב"ן שפרש 'היתה' – המערכת האחת). ואין צורך לכך כאמור (עפ"י שפת-אמת כאן ולהלן נט. וע"ש בקרן-אורה וביד-דוד. וע"ע תוס' להלן נה. ד"ה כל המנחות, שלחם הפנים בכלל משמעות 'מנחות' דמתנ"י).

'אלא אמר רב יוסף: גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכאן'. יש לדקדק על לשון 'גזירה' – לכאורה היה לו לומר בפשטות שמא יזדמנו להם כבשים לכך אין שורפן מיד.
 ונראה שלחם הבא בפני עצמו נתקדש קדושה גמורה בכלי להפסל ב'יוצא', שלא כלחם הבא עם הכבשים שאינו מתקדש קדושה גמורה אלא בשחיטת הכבשים (כמו שכתבו התוס' בכמה מקומות). וכיון שכך, כאשר הביא לחם בפני עצמו שלא על דעת הבאת כבשים, ונתקדש הלחם קדושה גמורה ע"י הכלי, שוב אינו ראוי לבוא עם כבשים, ואם יביא כבשים הרי אלו ככבשים ללא לחם, שהרי נגמרה קדושתו ואין הכבשים פועלים בו כלום.

ולכן אמרו גזירה שמא יזדמנו להם כבשים ויביאום עם לחם אחר, נמצא ששרפו לחם זה ביום-טוב שלא לצורך, שהרי הוא כשאר קדשים שנפסלו שאין שורפים אותם אף בבוקר שני. ולכן אמר לשון 'גזירה', כי אין הלחם הזה ראוי לכבשים עוד (עפ"י אור שמח תמידין ח, טז). ואולם לפרש"י אין הדין כן אלא כשיזדמנו כבשים מניפים עם הלחם.

'אמר ליה אביי: תינח כל זמן הקרבתם, לבתר הכי לשרפינהו? – מאי תעובר צורתן נמי דקתני, צורת הקרבתם'. יש לשאול, לפי מה שפרשו התוס' (בד"ה צורת, ודלא כרש"י), שזמן הקרבתם היינו כל היום עד הלילה, ואפילו לאחר תמיד של בין הערבים, כי קרבן ציבור דוחה עשה ד'עליה השלם כל הקרבנות כולם', אם כן מה מקשה אביי עד שהוצרך לפרש 'צורת הקרבתם', הלא אין שורפים קדשים בלילה כמו שלמדו בתורת-כהנים (צו. וכ"ה בירושלמי – מובא באחרונים) משריפת נותר, שאינה אלא ביום – זה בנה אבל לכל הנשרפין שלא יהיו נשרפין אלא ביום. והרי הוא חייב להלינם עד למחרת? (כן הקשה בספר טורי אבן ר"ה כח. ומכאן קושיא זו כתב להוכיח כרש"י, שאין קרבן ציבור דוחה עשה דהשלמה, ואפשר לשרפו מבעוד יום, לאחר תמיד של בין הערבים. וכן נראית שיטת הרמב"ם בהל' קדוש החדש ג, ה – שעה"מ ויד דוד. וכ"כ בשפ"א לנקוט לעיקר).

והיה אפשר להוכיח מכאן שהתלמוד שלנו חולק על תנא דתורת-כהנים, וסובר שכל שאר שריפת קדשים, מלבד נותר ופיגול – אפשרי גם בלילה. [וכן משמע ברמב"ם (פסוה"מ יט) שקדשים שנטמאו נשרפין גם בלילה. וכן כתבו כמה אחרונים, וכן הביאו מדברי התוס' בכמה מקומות ע' שער המלך סוף הל' פסוה"מ; נודע ביהודה תנינא צו; מנחת חינוך קמג; בית ישי מד].

ואולם נראה שמכאן אין כל ראייה, שהרי אין מדובר כאן בשריפת קדשים שנפסלו, אלא כך דינם ומצוותם מעיקרא של שתי הלחם הבאים בפני עצמם – לשריפה, כמו שהשוה אב"י לשריפת פר ושעיר של יום הכיפורים. וכיון שכך היא מצוותם, ודאי מותר לשרפם גם בלילה, וכדין הקטרת אימורים הכשרה בלילה. לא אמרו בתורת כהנים שהקדשים נשרפים ביום אלא בקדשים שארע בהם פסול וטעונים שריפה מחמת פסולן, דומיא דנותר (עפ"י בית הלוי ח"א יט,ה. וכ"כ בחזו"א (לב,בא) לחלק. ע"ש. וכן יצא לחלק בקהלות יעקב ביצה ה).

אכן בשיטמ"ק כאן (ג) מבואר שאין שורפים קדשים בלילה כלל, שפרש הכוונה כאן לשרפם לאחר תחילת השקיעה שעדיין נחשב ליום.

וע"ע בשער המלך (סוף הל' פסוה"מ) שכתב להוכיח מדברי התוס' שתלמוד דידן חולק על שיטת התורת-כהנים וסובר שאפשר לשרוף קדשים בלילה. ולא נחית לחילוק הנזכר, בין קדשים שארע בהם פסול לקדשים שכך היא מצוותם מעיקר הדין. ואולם יש להעיר ששריפת פר ושעיר דיוהכ"פ מפורש ברמב"ם (מעשה הקרבנות ז,ה. עפ"י הירושלמי יומא ו,ו, כמו שצינו האחרונים) שכשרה בלילה. וכן שריפת הפרה (רמב"ם שם; ר"ש רפ"ד דפרה). אך יש לומר שלדעתו לחם הפנים הבא בפני עצמו נחשב כארע בו פסול, שהרי עיקר מצוותו לבוא עם הזבח, שמשום כך אינם נאכלים כשבאים בפ"ע, ולכן השווה בשעה"מ שתי הלחם לשאר קדשים שנפסלו.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ו פח) כיוון לראית השעה"מ מסוגיתנו, ואמנם צידד לחלק כעין מש"כ בבית הלוי. וכתב שם עוד שלפי שיטת הרמב"ם א"א לפרש בסוגיא כמו שפרש בשטמ"ק, כי לשיטתו כבר מתחילת השקיעה הוי לילה (ע"ש) ועל כרחנו לפרש כהתוס' שכשר לשרפם בלילה, וכמו שכתבו האחרונים (המצוינים לעיל) בשיטת הרמב"ם, שקדשים שנטמאו נשרפים אף בלילה. עכ"ר. ואולם כל זה בהנחה ששיטת הרמב"ם כהתוס' שקרבן ציבור קרב לאחר תמיד של בין הערבים. אבל לפמש"כ בשעה"מ שם, שיטת הרמב"ם כרש"י (ערמב"ם קדוש החדש ג,ה) ושוב אין מכאן כל ראייה שקדשים נשרפים בלילה. וע"ע בחדושי רעק"א, יד דוד והר צבי.

*

'ענין קרבן העומר על פי ההלכה בא להתיר את החדש בגבולים, וגדרו לפי הפשט שיתן ישראל ראשית קצירו אל ה', והשאר הותר על ידי זה שיאכלנו וישתמש בו לצרכיו. אבל על פי פנימיות המצוה מלמד לנו קרבן העומר שאין לנו להשתמש בעולם הזה אלא ככלי לעבודת ה', כי כל העולם כולו להשי"ת הוא ואין להשתמש בו כי אם לעבודתו. וזהו הגדר הפנימי של 'ממחרת השבת' – שהוא השבתת רשות הטומאה מהעולם; וכשמצליחים לעורר בקרבנו את השאיפה להשיב הכל אליו ית', הרי עליו לבדוק בכל יום אם לא אבדה ממנו נקודה כל שהיא מהשאיפה הטהורה לעלייה.

וגדר **שתי הלחם** שצותה התורה להביא בחג השבועות, הוא השגת מדרגת קבלת התורה. ועל כן נקראו **מנחה חדשה**, כי כל השגה בכל מדרגה היא חדשה לגמרי – עולם אחר ממש – כלפי המדרגה שלמטה ממנה. בעיני העולם הזה כתוב אין כל חדש תחת השמש, כי כאן לא שייך דבר חדש; כל התאוות שוות וכל ההישגים הגשמיים מדה אחת להם. כאשר יתמיד האדם בתאוה תהיה לו לזרא, אך ברעבונו ישכח ויחשוב שחידוש לפניו.

דבר זה הוא גילוי גדול ומזהיר שמבאר את אמיתות האמונה ומתיקות עבודת ה'; כי ברוחניות בכל נקודה ונקודה של עלייה מוצא האדם את עצמו בעולם חדש שאין בו שיווי ודמיון למה שקדם לו, ולא לחוויתו של כל אדם אחר. נקודת בחירה זאת שמתגלה לפניו ברגע זה תוך כדי עבודתו היא נקודה שלא ניתנה מקודם לכל בריה, ולא תנתן עוד. כי בחירת כל רגע ורגע תכלית אחרת לה, שתוכל להשתלם רק ע"י אדם זה לבדו בכל הבריאה כולה, והוא ורק הוא המחדשה עכשיו בבחירתו החפשית. וגדר זה הוא הנקרא בתורה מנחה חדשה שזוכים לה אחר השבת הטומאה בעבודה צרופה ומזוקקת' (מכתב מאלהו ח"ב עמ' 25).

דף מז

'בשלמא לרבא היינו דאיכא בין רבי לר' אלעזר בר"ש אלא לאביי מאי איכא בין רבי לראב"ר' ש – איכא בינייהו לאיפסולי ביוצא'. לפרוש רש"י, גם לדעת האומר 'תפיס פדיונו' מכל מקום הוא עצמו אינו יוצא לחולין שהרי מכל מקום נתקדש קצת קדושת הגוף. ולפי זה תמוה מה הקשו 'מאי בינייהו'. ויש לפרש שזה שאינו יוצא לחולין היינו משום קדושת כלל, שנתקדש בתנור באפייתו, אבל באופן שלא נתקדש בכלי – יוצא לחולין, והגמרא רוצה למצוא נפקותא גם במקומות אחרים (עפ"י תוס' כאן ולעיל מו. וכן פרש השפת-אמת ברש"י).

'אלא אליבא דהאי תנא... הני תנאי כרבי סבירא להו דאמר שחיטה מקדשא, מיהו ר' אליעזר לטעמיה דאמר אין זריקה מועלת ליוצא, ור' עקיבא לטעמיה דאמר זריקה מועלת ליוצא' – ולפי צד זה, מה שאמר רבי 'קדוש ואינו קדוש' כלומר קדוש אלא שאינו מן המוכר כיון שנזרק שלא לשמה, אבל הזריקה הועילה לו להתיר הלחם באכילה. אבל אביי ורבא נראה להם לפרש כפשוטו 'קדוש ואינו קדוש', כי לדעתם ודאי יש לחלק בין זריקה מועלת ליוצא לחומרא, שתחול מחשבת פיגול, ובין זריקה המועלת לקדש הלחם ולהתירו באכילה (עפ"י שפת אמת).

– הוכחת רב ששת בנויה על כך שרבי עקיבא סובר כדעת רבי שהלחם מתקדש בשחיטה ונפסל ביוצא, ואעפ"כ סובר שיש בלחם משום פיגול – מפני שדין הלחם כדין הבשר, ועל כן יש מקום לומר שאף זריקה שלא לשמה תתיר את הלחם כבשר, כשם שזריקת חוץ לזמנו קובעת את הלחם בפיגול. וצריך ליתן טעם מנין ההכרח שרע"ק סובר כרבי ולא כר' אליעזר בר"ש. ויש לפרש שסובר רב ששת שלפי ראב"ר אין מקום לחייב בלחם משום פיגול, כי זריקת פיגול אינה מקדשת – וכדבר גידל אמר רב שבסמוך. ורק רב פפא סובר שלמסקנא דברי רב גידל נדחו (ע' תוס' בע"ב), אבל רב ששת סובר כמותו (כנ"פ).

'דתני אבוב דר' ירמיה בר אבא' – רש"י במסכת חולין (לח.) פרש על ביטוי כיוצא בזה – 'אבוב דבר אבוב' – הוא אבוברם עצמו, אלא לפי שהבן היה מוכר ולא האב, לכך קראו את האב על שם בנו. וגם כאן נראה שהכוונה לר' אבא עצמו.

ע"ע כיו"ב בכריתות כה: ובפסחים מג: וע"ש בצדי הגליון.

בספר הר צבי העיר מדוע רש"י לא הקדים לפרש זאת כאן. ונראה שר' אבא גם כן היה מוכר כר' ירמיה בנו, שהרי היה תנא, אלא שקראוהו כן ולא סתמו ד' אבא' – כדי להבדיל בינו ובין החכם רבי אבא. [במקום אחר (שבת נו:)] הוא נקרא 'אבא, אבוב דר' ירמיה בר אבא'. וכינוהו שם 'גדול בעלי תשובה בדורנו'.

ובירושלמי מופיע בהרבה מקומות 'אבא בר ירמיה' (וכ"ה בבבלי נדה יא-יב, ואולי הוא 'רבה בר ירמיה' המוזכר כ"פ בש"ס). ושמו הוא הנכד שנקרא על שם הסב, כמו שנמצא כן בשמות חכמינו ז"ל, כמצוין לעיל לה.

(ע"ב) 'זהרי פסח קודם חצות דאינו כשר לשמו וכשר שלא לשמו?' לדעת בן בתירא (זבחים יא:), וכן קיימא לן להלכה, הפסח בי"ד קודם חצות פסול בכל אופן, בין שנשחט לשמו בין שנשחט שלא לשמו. ואולם בכלל הלשון 'קודם חצות' כלול שאר ימות השנה קודם י"ד בניסן, שכשר שלא לשמו. וכן צריך לפרש בכמה מקומות בגמרא (עפ"י בית זבול ח"ב כט, ב; חזון איש לב, לא).

דף מח

'לעולם כרבי, ופריק להו גוואי' – ואוכל את כולם בפנים, שהרי אינו יודע אלו חלות נתקדשו ואלו יצאו לחולין. ואעפ"י שאין ישיבה בעזרה אלא לצורך אכילת קדשים כי יש לאכלם כדרך שהמלכים אוכלים (ע' תוס' יומא כה) – כאן מפני הספק אוכל כולן בישיבה. וגם צורך זה הנובע מחמת הספק, נחשב הוא לצורך מצוה שהותרה בגללו הישיבה בעזרה. ולפי מה שמשמע בתוס' בבכורות (כו ד"ה ואתי) שדין למשחה – לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין, לא נאמר אלא בבשר קדשים ולא בלחם, לשיטתם אין צורך לשבת באכילת הלחם. אלא שבכמה מקומות בתוס' לא משמע כדבריהם בבכורות (עפ"י שו"ת דובב מישרים ח"א קיא, ב). וע' גם ברש"י להלן נח. (ד"ה דבש) שהביא ענין 'למשחה' בשירי מנחות. וע"ע בחדושי הנצי"ב בכורות שם.

'והתנא כשהוא פודן אין פודן אלא בחוץ? – הא ודאי רבי אלעזר בר' שמעון היא, דאי רבי הא איפסלו להו ביוצא'. בחדושי בית מאיר כתב (עפ"י תוס' בעירובין ג) שסוגיא זו נוקטת להלכה שבדאורייתא 'אין ברירה', כי אם 'יש ברירה' הרי אפילו לרבי פודה בחוץ, כי הוברר שאותן שמשך הן המוקדשין, ואין האחרים נפסלים ביוצא. (וע' גם בתוס' להלן (ע"ה סע"ב) לענין קידוש ארבעים מתוך שמונים חלות בתורה, שצריך להפריש תרומת לחמי תודה בענין שיסתלק מהספק, משום שאין ברירה). ואולם ברמב"ם משמע שמניף רק שתי לחם [ולא את כל הארבע כמו שפרשו התוס']. וכבר תמה הלחם-משנה (תמידין ח, יב) הלא להלכה אנו נוקטים אין ברירה בדאורייתא. ויש מפרשים הואיל ולא אכפת לו כלל אלו משני לחמים יתקדשו, אומרים בזה 'ברירה' (ע' בשו"ת עונג יום טוב קסו).

'הכל מודים היכא דאמר ליקדשו ארבעים מתוך שמונים דקדשה' – לא נחלקו אלא בסתם; חזקיה סבר נתקדשו ארבעים, כי כן דעתו לקדש רק ארבעים והשאר הביא כאחריות. ורבי יוחנן סבר לא נתקדשו כי נתכוין לקרבן של שמונים, וזה אי אפשר (עפ"י גמרא קדושין מח.). ובסמוך גבי שחט ארבעה כבשים, לא תלו זאת במחלוקת חזקיה ורבי יוחנן. גם מדברי הרמב"ם (תמידין ח, יב-יג) משמע בפשטות שבזה אף לרבי יוחנן נתקדשו שנים מתוך ארבעה. נראה הטעם מפני שזוהי כל כבש לבדו, ואין זה דומה ללחם שעושה מעשה בדבר אחר ומקדש בכך את כל הלחם כאחד.

'שחט ארבעה כבשים על שתי חלות – מושך שנים מהן וזורק דמן שלא לשמן'. משמע שיכול למשוך כל שני כבשים שירצה, וגם אותם כבשים שנשחטו לאחרונה יכולים להיות קרבים כשלמי עצרת.

והטעם לכך, כי כל הארבעה נידונים כמו ששחטם לשם אחריות, ולכך הדבר תלוי ועומד ואינו נקבע עד שעת הזריקה (עפ"י שיטה מקובצת – בהשמטות שבסוף המסכת).

ובספר בטהרת הקדש כתב שיש להעמיד כששחטו את ארבעתם בבת אחת.

בענין זה בהרחבה [ובחילוק שבין כבשי עצרת לקרבן פסח, ששם הקובע הוא זה ששחט ראשון] – ע' בחדושי הגר"ח שעל הש"ס פסחים 'בענין חבורה שאבד פסחה'. וע"ע להלן סד בדין שחט שתי חטאות ואינו צריך אלא אחת, ובקרבן אורה שם ובחזו"א זבחים יט, מט מנחות לב, יז.

זכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה – מה שנחשב הדבר לחטא, והלא אילו יעשה כולו לשמה – ייפסלו שנים מהם, אם כן אדרבה, מחשבתו זו מתקנת את הקרבן ולא מקלקלת? – אלא לפי ששנים הראשונים אינם נפסלים כלל, והרי הוא בא לתקן את השנים האחרונים ע"י שינוי שעושה בשנים הראשונים – לכך נחשב זה חטא. ואמנם אילו כשהיה עושה השנים הראשונים לשמן היו פסולים, ובכך שיעשם שלא לשמה – כשרים, ודאי יש לו לעשותן שלא לשמן, ואדרבה, אילו היה עושה אותם לשמן היה חוטא (עפ"י 'חדושי הרשב"א'. ובוזר מובן מה שנסתפק רבי ירמיה לעיל (מז): לזרוק דם הכבשים שלא לשמן כדי להתיר הבשר).

כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן בין לפני זמנין בין לאחר זמנן – הדם יזרק. פרש"י: הדם יזרק שלא לשמן. וצריך באור, הלא כל הזבחים ששחטם שלא לשמן, אסור להמשיך עבודותיהם שלא לשמן (כמו שאמרו בתחילת מסכת זבחים)? ויש לומר, כיון ששחט כבשי עצרת שלא לשמן, פקע מהם שם 'כבשי עצרת' אלא שלמים בעלמא הם, שהרי הלחם מעכבים את הכבשים וא"כ כששחטם שלא לשמן ואינם עולים לחובה, הרי אין להם שייכות ללחם, וכאילו באים ללא לחם.

ובזה יש לישב דיוק לשון הרמב"ם (שגגות ב, יג–יד) שנראה מדבריו שאר קרבנות ציבור מלבד כבשי עצרת ששחטם שלא לשמן בשבת, זורקים דמם לכתחילה [ורק בקרבנות יחיד כתב שם שאין לזרוק לכתחילה]. ולפי האמור מובן הדבר, כי שאר הקרבנות שנשחטו שלא לשמן עדיין שמם עליהם, והראיה – מכך שאסור להמשיך עבודותיהם שלא לשמן, וכיון שכן אין איסור שבות על הזריקה, שהרי הם בגדר קרבנות חובת היום הן [ואמנם אינם דוחים שבת מאחר ואינם עולים לחובה, אך הזריקה מותרת היא ואין בה משום שבות], משא"כ כבשי עצרת שכשנעשו שלא לשמן פקע שמם מהם ודינם כשלמים כאמור, הלכך כבר אינם קרבנות של חובת היום הם, וכמו שנשחטו לפני זמנן, על כן אסורה הזריקה משום שבות (עפ"י אבי עזרי [קמא] יו"ט א, יג).

יש לעיין במה שכתב שכיון שלא עלו לחובה וכאילו אין לחם, לכן אין שם 'כבשי עצרת' עליהם ולכך אין זורק דם, הלא לכן ננס שהלחם אינו מעכב בדין הוא ששם 'כבשי עצרת' עליהם. ודוחק לומר שאכן לדבריו זורק את הדם.

גם צ"ב לפי דברי הרמב"ם (שגגות ב, יג), שהכליל באותה הלכה של קרבנות ציבור שנשחטו בשבת שלא לשמן, 'וכן אם שחט יתר על חובת היום' והרי לפמ"ש"כ באבי עזרי באופן זה אין לזרוק דם ודומה לקרבן יחיד. גם מסתימת דבריו 'השוחט בשבת קרבן ציבור' משמע אף כבשי עצרת, ואף קרבנות ציבור שאין קבוע להם זמן שאינם דוחים. ואם באלו הדין שונה, היה לו להרמב"ם לחלק בכך. ועל כן נראה שמ"כ הרמב"ם בה"ג 'ואין זורקין את הדם' קאי על כל מה שכתב לעיל, ואף על קרבנות ציבור.

ונראה לכאורה שכוונת רש"י במש"כ שזורק 'שלא לשמן' כלומר שלא לשם חובת כבשים שהוקדשו מעיקרא, שהרי נעשו שלמי נדבה ואין לעשותן לשם חובה [אם כי נראה שדין 'שינוי קדש' אין שייך מחובה לנדבה. ע"ע במובא בזבחים ב:]. וגם לפי מש"כ באבי עזרי 'שלא לשמן' שכתב רש"י היינו שלא לשם כבשי עצרת אלא לשם שלמים, אבל לשם עולה או קרבן אחד נראה שאסור לו, שהרי לא נשתנה שם שלמים מהם.

‘כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן... הדם יזרק והבשר יאכל. ואם היתה שבת – לא יזרוק’. מבואר
שגם בקרבנות ציבור, אם נעשו שלא לשמה – לא עלו לשם חובה, שלכן אסור להמשיך עשייתם בשבת,
שאינם אלא כנדבה. ומכאן הקשו (שער המלך פסוק”מ טו,א ועוד) על דברי הרמב”ם בפרוש המשנה (ריש
זבחים) שקרבנות ציבור שלא לשמן – כשרים לגמרי. וכן כתב מהרש”א (בביצה כ). כמה וכמה דרכים
נאמרו בישוב דבריהם – ע’ במובא ביוסף דעת זבחים ד.

– איסור זריקת הדם בשבת הוא מדרבנן – משום מתקן, ודומה לתיקון מנא, כשם שאין מגביהים
תרומות ומעשרות בשבת (עפ”י תוס’ ורא”ש נויר כח: ד”ה כבשי; תוס’ רשב”א ביצה כ:).
וע”ע בתפארת ישראל פסחים (פרק שישי) – משום צובע. והנצי”ב שם צידד משום מוקצה. וע’ גם בצל”ח ביצה כ. וע”ע
במובא ביוסף דעת פסחים סה.
ואף על פי שאין שבות במקדש – כאן העמידו חכמים דבריהם, כיון שעבר ועשה שלא כדין (עפ”י שיטה
מקובצת ביצה כ:).

‘... חטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן’. יש מי שפרש שעיקר החילוק אינו בין יום אחד ליום
אחר, אלא בין אם האיסור והזכיה הם בענין אחד כגון זריקה שלא לשמה הנועדה להכשיר את הזבח,
ובין שני ענינים כגון כאן שהאיסור הוא משום שבת והמצוה בענין חול (עפ”י שפת אמת).
מקושת התוס’ מבואר שלא הבינו כן בפשט הגמרא. גם מרש”י אין במשמע כן. אך יתכן שגם לדבריהם חילוק זה אמת, וחדא
מתרי נקט. תדע דחלוקים הם, שהרי איסור עבודה שלא לשמה הוא מדאורייתא (ע’ במצוין לעיל ב:), והלא ודאי לא עולה על
הדעת לעבור איסור דאורייתא דשבת כדי להכשיר הזבח [והלא אפילו עשה הדוחה ל”ת אין זה אלא בעידניה דמעקר לאו מקיים
עשה], אלא ודאי סברא פרטית היא בהכשר הקרבן לעשות עבודתו שלא כהוגן כדי שלא לפוסלו לגמרי. ומה שמקשה משבת
משום שהיה מסתבר לגמרא לומר שכמו שמצינו בדאורייתא התר לעבור כדי להכשיר הזבח כן היה לחכמים לתקן שיש לעבור
על שבות ולזרוק דם בשבת כדי להכשיר הקרבן, ועל כך מחלק שכיון שלא מצינו חטא כדי לזכות מיום ליום, לכך לא תקנו
זאת חכמים. וא”כ י”ל דמצי למימר שאין אומרים כן מענין לענין.

‘מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל’. כתבו אחרונים לדייק
מכאן שאין חיוב שמירה על תרומה בפחות מרביעית. ומפרשים הטעם, כי חיוב שמירה נובע מקיום
יעוד הדבר, דהיינו אכילת התרומה, הלכך בפחות מכדי שיעור אכילה או שתיה, אין חיוב שמירה
מטומאה או הפסד (ע’ בקובץ שעורים ובדבר שמואל פסחים טו).

(ע”ב) ‘שאני התם דלטומאה קא אזלא’. ורבי אליעזר שאסר לטמאותה, אעפ”י שמתיר להעלות אברי
חטאת על המזבח – מפני שאין מצוה בדבר, להציל את החולין מטומאה. לא התיר ר’ אליעזר
אלא משום תיקון הקרבן, להעלות אברי העולה על המזבח (טהרת הקדש).

‘כי אתא רב יצחק תני כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית
השריפה... דמקיש להו לחטאת’. על גדר ההקש [אם ענינו שמחשבת שלא לשמה הריהי מחשבה הפוסלת בכבשי
עצרת ובנוזיר, או אפשר שאין ההקש אלא ללמד שכשם שהחטאת לעולם אין בה אפשרות שתהא כשרה ולא תעלה לשם
חובה, כך שלמי נוזיר ושלמי עצרת]. ועל הנראה משיטת רש”י שפסול ‘שלא לשמה’ אינו נידון כ’פסולו בגופו’ – ע’ בחדושי
מרוך רי”ז הלוי (הל’ פסולי המוקדשין. דף מז); חדושי ר’ אריה לייב; בית ישי קיב, ג; פאת ים זבחים סט, ב. וראה בהרחבת
הענין בברכת מרדכי ח”ב כא.

דף מט

אמר ליה רב: עלו ועלו. אמר רב חסדא: מסתברא מילתיה דרב בכסבור... אבל כסבור אילים ושחטן לשום אילים – לא. עקירה בטעות היא עקירה. ורבה אמר: עקירה בטעות לא היא עקירה. רב חסדא הניח כדבר פשוט שהדיון מוסב רק על טעות, כי אם בשמתכוין לשנות, מדוע נקט התנא 'כבשים לשם אילים' ולא נקט בסתם 'כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן' – אלא ודאי מדובר שטעה וסבר שהם האילים, ודיברו בהווה שהרי בעצרת קרבו גם אילים, וזה המקריב את הכבשים טעה והיה סבור שהם האילים. ונחלקו רב חסדא ורבה אם מדובר כששחטן לשם כבשים או לשם אילים (טהרת הקדש. וכע"ז בחזו"א לג,א).

הרש"ש (ביבמות יד.) כתב שלדעת רב עצמו, אפילו ידע שהם כבשים ושחטן לשם אילים במתכוין – עלו. שאם לא כן, יכול היה להעמיד דברי התנא באופן זה, שעקרו במתכוין ולכן אמר שלא עלו. ואולם אין הלכה כרב בזה כיון שרב חסדא ורבה וברייטא דרבב"ח אינם סוברים כן. ועוד כתב שם שרב עצמו סובר עקירה בטעות לא היא עקירה, וזהו שכפל הלשון **'עלו ועלו'** – משמע בכל אופן, אפילו כששחטן לשם אילים (וע"ש שפרש עוד לשונות כיוצא בזה). תדע, שאם רב סובר עקירה בטעות היא עקירה, מדוע הוצרך לחלוק על התנא, היה יכול להעמיד דבריו באופן זה, כששחטן לשם אילים כפשוטם של דברים. אלא משמע שרב עצמו אינו מחלק. ורב חסדא מסכים עם דברי רב בהגבלה, רק כששחטן לשם כבשים.

ובזה פרש את פסק הרמב"ם שפסק עקירה בטעות לא היא עקירה – מפני שכן דעת רב (וכן כתב בחזו"א לג,א. וע"ע טעמים אחרים בדעת הרמב"ם, בכסף משנה [ושם גרס 'רבא' דהוא בתרא, שהיה תלמידו וחתנו של רב חסדא. אולם גרסתו היא 'רבה'. וכן מוכח בסוף הסוגיא, שהרי הוא זה הסובר שמחשבה דמנכרא לא פסלה]. וע"ע בברכת הזבח. א. יש להעיר שלפי מה שכתב הרש"ש שרב סובר עלו אפילו במתכוין, שוב בטלה הראיה שלדעת רב עקירה בטעות לא היא עקירה, כיון שאפילו ללא טעות סובר כן. ואולם לפי מש"כ בטהרת הקדש אתי שפיר, שאין במשמע לפרש דברי התנא באופן זה שא"כ היה לו לומר 'שלא לשמן', אלא ודאי הנידון הוא באופן של טעות בלבד. ואין כל ראייה מדברי רב כיצד הדין במתכוין. וכ"כ בפשיטות בחזו"א, שלרב במזיד לא עלו.

ב. לכל הפירושים נראה שאין המדובר כאן כשטעותו היתה רק בין כבש לאיל, שאין זה נחשב שינוי קדש כלל [וכמש"כ בחזו"א קמא כז,ב, שהשוה עולת פר לשם עולת כבש לא פסל כלל], אלא סבר שמקריב את קרבן האילים שהוא עולה, ולפי טעותו הוא קרבן אחר. וכ"כ בחזו"א לג,א.

הערת הרי"ד ויזר שליט"א: לפי מה שנקט הרש"ש שלרב עצמו אפילו במתכוין עלו, אם כן ודאי אין מדובר במחשבת 'שלא לשמה', כי אז ודאי לא עלו. אא"כ נאמר שסובר משום שהם קרבן ציבור אין מחשבת של"ש פוסלתם כלל, ויהא מזה מקור להרמב"ם שבק"צ אין מחשבת שלא לשמה פוסלת. [ואולם הרש"ש עצמו כתב שהרמב"ם לא פסק בזה כרב].

'בכסבור אילים ושחטן לשום כבשים'. נראה, לאו דוקא שחטן לשם כבשים, אלא אפילו שחטן בסתם – כשר, שאעפ"י שלפי טעותו בסתמא הם אילים, מכל מקום אליבא דאמת סתמו של הקרבן לשם כבשים. ורק אם חשב בפירוש לשם אילים [כלומר, לקרבן עולה של אילים הבא עם הלחם בעצרת, כנ"ל] – פסל רב חסדא (עפ"י חזון איש לג,א).

נראה שגם אם ננקוט שבכסבור אילים בטל ה'סתמא לשמה' שבקרבן, יש לפרש 'כסבור אילים ושחטן לשום כבשים' – שסבר שהם אילים ורצה להקריבם לשם קרבן שלמים של כבשי עצרת הבאים עם הלחם, שסבר שגם האילים כשרים לקרבן זה.

זמותביןן אשמעתין: הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין – הא שוגגין פטורין, ותני עלה פיגולן פיגול... אלא לאו דכסבור שלמים הוא וקא מחשב בה לשום שלמים וקתני פיגולן פיגול, אלמא עקירה בטעות היא עקירה. ואם תאמר, אם עקירה בטעות היא עקירה, הרי כששחט החטאת וכסבור היא שלמים, מעורבת כאן מחשבת 'שלא לשמה' ומדוע פיגולן פיגול, והלא בכל מקום שיש עירוב מחשבת פסול – אין דין פיגול [כמו ששנינו (בובחים כט) הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן וקבל והלך וזרק חוץ לזמנו – זהו שלא קרב המתיר כמצוותו, ופסול ואין בו כרת]? ויש להביא מכאן ראייה שגם אם עקירה בטעות היא עקירה, צריך שיוציא בפיו, ואם כן יש להעמיד שסבור שהוא שלמים אך לא הוציא בפיו ששחט לשם שלמים, הלכך לא נפסל משום 'שלא לשמה', ואולם כששחט אמר בפיו שיאכלו לשני ימים ולילה אחד, שלכך פיגולו פיגול. ואולם עדיין קשה לשיטת הסוברים שמחשבת פסול בקדשים פוסלת גם ללא דיבור פה [ואין סברא לומר שבמחשבה בטעות מודים אותן שיטות שצריך שיוציא בפיו].

ואולי יש לומר שבשעת שחיטה לא חשב לשם שלמים אלא שהיה סבור כך מקודם, ובשעת שחיטה חישב רק לאכול לשני ימים. והלכך לענין 'שלא לשמה' אין כאן מחשבת פסול, כיון שלא היתה מחשבה 'לשם שלמים' בשעת השחיטה [ואין אומרים 'כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה' אלא כשחשב בשעת עבודה, אבל כשחשב מקודם שהם שלמים ואחר כך עשה סתמא – אינו פוסל] (עפ"י שו"ת אחיעזר ח"ב ד, ד-ה).

וכתירין השני פרש החזו"א (לג, ב). [ועוד הוסיף שנראה שלא חל פיגול במה שהוא סבור שהם שלמים אלא אם כן חשב במפורש בשעת שחיטה לשם אכילת שני ימים]. ועוד י"ל [אף אם נאמר בכה"ג שעושה ע"ד ראשונה הוא עושה] לפי מה שכתב בקהלות יעקב (זבחים א. וע' במובא לעיל ג: יז): שאף אם די במחשבה אין די בצירוף הענין בלב אלא מחשבת מלים, אתי שפיר שאפילו סבור בשעת הזביחה שהוא שלמים, אך לא חשב זאת במלים ששחט לשם שלמים. ובחדושי ר' אריה לייב מאלין (ח"ב ד) צידד לפרש כל הסוגיא על מחשבת שינוי קדש שגם היא מכונה לפעמים 'פיגול', וכן דייק מרש"י בב"ק ה. וכן מדוקדק ברמב"ם שלא הביא דין זה אלא לענין שינוי קדש. ורצה לחדש שם שבמחשבת חוץ לזמנו אכן פוסלת מחשבת טעות, ורק לגבי 'שלא לשמה' דנו בסוגיא, שמה יסודה וענינה של מחשבה זו היא עצם מחשבתו לשנות ולעקור שם הקרבן, הלכך אם סבור שהוא שלמים, אין כאן מחשבת עקירה כל עיקר.

אמר ליה אביי: לעולם דידע דחטאת היא וקא מחשב בה לשום שלמים, ובאומר מותר. ורבא שלא העמיד כן, אפשר שהוא סובר שהאומר מותר קרוב למזיד הוא וחייב בתשלומין. ואביי סובר 'אומר מותר' קרוב לאנוס הוא, ולכן פטור. והולכים הם לשיטתם (במכות ז-ט) האם 'אומר מותר' קרוב למזיד או לאנוס (עפ"י תשובת בן הנוב"י (תנינא חו"מ סא); חדושי הגר"ר בענגיס ח"א נט, ז). ונקט לגרוס כאן 'רבא', כהכסף-משנה. וע"ע במצוין במכות ז בענין 'אומר מותר').

ויש מי שכתב (עפ"י הירושלמי בגטין ה, ה במטמא תרומה כסבור מותר הדבר) שהכל מודים בהיזק שלא קנסו את האומר מותר (עפ"י שו"ת חתם סופר יו"ד פח). וע' בספר אור שמח (הל' רוצח ה, ו) שלדעת האומר הזק שאינו ניכר שמיה היזק וטעם הפטור בשוגג מפני תיקון העולם, אין להעמיד ב'אומר מותר', שאין שייך בזה הטעם לפטור.

אמר רבי שמעון: וכולה היתה קריבה בין הערבים, שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים. לפירוש רבנו גרשום, נתינת טעם יש כאן; לכך מקטיר כולו בין הערבים, כי כן עיקר תחילת הקטרתה על המזבח בין הערבים הוא, שאין מחנכין את המזבח כו'.

ואולם התוס' (נ. ד"ה שאין. וכ"ה ב'חדושי הרשב"א') מפרשים על פי סוגית הגמרא, שאין זה המשך דברי רבי שמעון.

'שאינ מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים...' החזון-איש (מנחות ל, ג-ה) העלה כמה צדדים לפרש חינוך זה, אם ענינו כהחלת קדושה ראשונה, כעין חינוך דמילואים, או רק מלמדנו סדר ההקדשה הראשונה, שאין להקריב תמיד של בין הערבים ראשון וכדו'. וכן יש להסתפק האם חינוך זה הוא גם חינוך למקום המזבח, או רק למזבח בתורת כלי. וצייד במסקנת דבריו שאין מדובר כאן אלא על תחילת בנינו של המזבח, כגון בימי שלמה ועזרא ובבנין שלעתידי, אבל מזבח הקטורת שנפגם ונבנה, אינו טעון חינוך מחדש, שהרי ניתן להקטיר קטורת גם ללא המזבח, על הרצפה במקומו (זבחים נט). ובאופן כזה שנעקר המזבח ונבנה מחדש אין צורך להקטיר דוקא קטורת של בין הערבים, אלא הרי הוא כשאר כלי שרת שעבודתם מחנכתם, ואפשר לחנכו גם בהזאת דמים של חטאות פנימיות, או בקטורת של שחר.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א רב) נטה לומר שאף כי אפשר להקריב במקומו כאשר נעקר המזבח, מכל מקום מצוה מן התורה להקטיר על המזבח, הלכך בכל זמן שהמזבח נפגם או נהרס, ונבנה – טעון קידוש מיוחד, הגם שמקומו ראוי לקטורת ולא בטלה קדושת המקום, אעפ"כ היות וכשהוא בנוי טעונה הקטורת 'מזבח' דוקא, לכך צריך לחנכו כשם שמחנכים את המקום.

ועוד האריך שם בח"ו קונטרס הקדשים י. ויש שכתבו לתלות הדבר במחלוקת הראשונים – הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות (שרש ג), אם חינוך המזבח שנצטוו בימי משה, נמנה כמצוה הנוהגת לדורות אם לאו (ע"ש בזה הרקיע אות נ ומגילת אסתר שם) – ע' שבט הלוי שם, ובספר אבי עזרי סוף הלכות תמידין ומוספין ובפירוש הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מט.

(ע"ב) 'ואי דיומיה – אמאי, תדיר ומקודש תדיר עדיף?' הרש"ש הגיה, שיש למחוק תיבת 'תדיר' השניה.

'אלא לאו דלמחר וקתני אין מעכבין זה את זה.' לכאורה היה יכול לפרש בפשטות 'אין מעכבין זה את זה' כגון שיש לו פרים ואילים למוספים ואין לו כבשים לתמיד, וקמ"ל שחסרון התמיד אינו מעכב מלהקריב המוסף. וי"ל שלשון 'אין מעכבין את המוספין' – כל המוספין במשמע, ובכלל זה כבשים, ועל כן מדובר או שיש לו הכל והנידון רק לענין הקדים אחד לשני, או כשאין לו אלא לכבשי תמיד או מוסף.

'אלמא כי הדדי נינהו. אמר ליה אביי...' למסקנא לא נפשטה הבעיה. וכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ספ"ח) היות שהדבר שקול – מה שירצו יעשו. יש מן האחרונים שכתב: רק בכגון זה, שהשאלה על שתי מצוות נפרדות, תמידין או מוספין, ובכל אחת יש סיבה מיוחדת להעדפתה, בזה אומרים יעשה מה שירצה, אבל כשהדיון הוא על מצוה אחת, כשמצד הדין הדבר שקול אם לעשותה היום או מחר [כגון עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, לענין קריאת המגילה – לשיטה אחת בראשונים] – יש להכריע לעשותה היום משום 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה', שאין מעבירין על המצוות (עפ"י משנה למלך מגילה א, יא).

וע"ש בהגהה אודות פסק הרדב"ז (יג) על אסיר שנתנו לו רשות לצאת יום אחד בשנה כדי להתפלל – שיצא מיד, שלא להחמיץ המצוה. וכבר האריכו רבות האחרונים – ע' קצוה"ח קד סק"ב; שאגת אריה סב; ברכי יוסף או"ח קמ; ובספרי האחרונים הרבים

המצוינים במנחה טהורה וביד דוד כאן ובחדושי הגר"ר בענגיס ח"ב י,ב הערה 1; אבני נזר או"ח שכא; תנט,ז. ויש מי שהטעים לאידך גיסא; הואיל והקרבנות הכבש אחת היא, לתמיד או למוסף, לכך נחשבים כמצוה אחת, ובמצוה אחת כשיש מעלה מסוימת לעשותה למחר, אין לחוש להעברה על המצוות. ואעפ"י שיש כנגדה מעלה אחרת, מ"מ אין חשש העברה כל שממתיך בגלל עדיפות ומעלה מסוימת (ע' בשו"ת חכם צבי קו).

ויש מי שכתב שבכל שאר מקומות אכן אין להסתפק בדבר, שודאי אין להחמיץ את המצוה הבאה עתה משום מצוה שלאחר זמן, ורק כאן שכבר חלה עתה חובת 'תשמרו' כלפי התמידין של מחר, שהרי חייבים להכינו ארבעה ימים קודם הקרבנות, כדלהלן (עפ"י הגהות ר"מ הורביץ ז"ל מפנינסק סוכה כה. וע' באבי עזרי [קמא] תפילה ג, יא שדחה ראיתו).

ובתוס' יומא לד: מ' לכאורה שיש להמתין ולעבור על המצוה המזומנת כדי לקיים המצוה שלאחר זמן, שהיא עיקר יותר. וכן הוציא מדבריהם בשו"ת רב פעלים ח"ב נד. וע"ע במובא בזה חס"פ.

'לעולם דאית להו ולקדם, ודקא קשיא לך שלא יהא דבר קודם – מצוה בעלמא הוא'. וזהו ששנינו 'התמידין אין מעכבין את המוספים' – שאם הקדים קרבן מוסף לקרבן התמיד – יצא ידי חובתו. ונראה לפי זה שהמתפלל תפילת מוסף לפני שחרית [כגון שסבר שכבר התפלל שחרית ואח"כ הוברר שלא התפלל, וכיוצא בזה] – אינו חוזר ומתפלל מוסף (עפ"י שו"ת הרשב"א סג). וכן כתב הרשב"א לדינא – הביאו הרמ"א (או"ח רפא). וע"ש בהגר"א – שהרי תפילות כנגד תמידין נתקנו, ובפירוש שנינו בתוספתא שהמתפלל מוסף קודם שהקריבו תמיד של שחר – יצא. וכן כתב הריטב"א במגילה כ: ואולם בערוך השלחן (שם ז-י) פקפק בזה שהרי כתבו התוס' שמדברנן אם הקריב קודם תמיד של שחר – פסול. ובאגרות משה (או"ח ח"ד סח) דחה דבריו.

בגדר דין זה, האם הוא דין קדימה למעשה ההקדמה, וכמו תדיר קודם לשאינו תדיר, או דין המתחם לזמן קרבן התמיד בעצם; מו"מ בשיטות התוס' ושאר ראשונים – ע' בקובץ שעורים פסחים נח; שעורי ר' שמואל עמ' קסו-קסח; ברכת מרדכי ח"א יג; משאת המלך ודבר שמואל פסחים נח.

דף נ

'דכתיב בבקר בבקר בהיטיבו את הנרת יקטירנה אי לאו דעבד הדלקה מאורתא, הטבה בצפרא מהיכא'. מכאן הקשו הראשונים (ע' בשו"ת הרשב"א שט; החינוך צח) על דברי הרמב"ם (תמידין ג, יב. ע"ש בכס"מ) שהטבת המנורה בבוקר היינו הדלקתה. ואילו בסוגיתנו משמע שלא היתה אלא הדלקה אחת – בערב, וההטבה היינו הדישון.

ויש מפרשים שלדעת הרמב"ם הכל בכלל הטבה, שאם מצא נר דלוק ואינו דולק יפה, מטיבו כדי שידלק כיאות, ואם מצא שכבה – מדליקו. וזהו שאמרו כאן כיון שאמר הכתוב להטיב בבקר, נשמע מזה שקדמה הדלקה מבערב, שאם לא כן אלא מדליק עתה לראשונה, אין כאן 'הטבה' (עפ"י לחם משנה שם). ואכן נראה שאם לא הדליק בין הערבים מחמת אונס, אין מדליק בבוקר, שאין הדלקת הבוקר אלא השלמת הלילה אבל עיקר הדלקה בלילה, כדכתיב מערב עד בקר (עפ"י חזו"א לו, ח).

ושיטת רש"י כאן ובכמה מקומות נראית כדעת שאר הראשונים, שלא היתה הדלקה אלא בערב. וכן כתבו בדעת הראב"ד –

ע' בכסף משנה שם. עוד בבאור שיטת הרמב"ם – ע' בית ישי קכג, א. וע"ע בספר מנחה טהורה להלן פח: ויש לפרש לשיטת הרמב"ם דיוק לשון המשנה 'ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים' – לשם מה משמיענו התנא מנין הנרות? אלא מפני שבבוקר אינו מדליק [להרמב"ם] את כל השבע כאחת, שהרי ההטבה מחולקת לחמש ושתיים (כביזמא לג-לד), ואם נכבה נר אחד – היה מטיבו לבדו. ואולם חינוך המנורה צריך שיהא על ידי הדלקת כל נרותיה גם יחד, וזה שייך רק בהדלקה שבבין הערבים, וזהו שאומר 'בשבעה נרותיה – בין הערבים' (עפ"י שבט הלוי ח"ו קונטרס הקדשים י, ד. וע"ש דרכים נוספות. וע"ש עוד בס' יא בבאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם ולשאר הראשונים).

(ע"ב) 'תנו רבנן, אילו נאמר מנחה מחצית הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית... תלמוד לומר מחציתה בבקר ומחציתה בערב מחצה משלם הוא מקריב... נטמא מחצה של בין הערבים או שאבד... תלמוד לומר מחציתה בבקר ומחציתה בערב'. נראה שבתחילה דרש ממוחציתה הראשון, שכשמביא יביא מנחה שלמה. ואחר כך דרש ממוחציתה בערב – שגם בזה יקריב מחצה מתוך שלם – באופן שאבד או נטמא החצי של בין-הערבים (כ"ג פשוט. וכ"מ בפסקי הרי"ד. וע"ע ב'חדושי הרשב"א' דרך אחרת).

מחציתה – בגימטריא: מחצה משלם (בעל הטורים – צו ו, י).

רבי יוסי (בשטמ"ק: ר' דוסא) **אומר: תאפינה רבה. אית ליה נא ואית ליה נאה**. מהרמב"ם (מעשה הקרבנות יג, ג) נראה שפרש שאופה רק פעם אחת, ואופה רק מעט ('נא') ואחר כך קולה במחבת (עפ"י כסף משנה שם. ונראה שלא גרס 'רבה' אלא 'רכה', כלומר אפיה שאינה גמורה שעדיין המנחה רכה. [וקרוב לזה בפירוש הראב"ד לתו"כ פ' צו ד]. והחזו"א (כו, ט) פרש להרמב"ם 'תאפינה – רבה' כלומר יש כאן ריבוי, לרבות שתיקה, נא ונאה. ע"ש).

תפיני – תאפינה נאה, ואי אפי לה מאתמול אינשפה לה – וכיון שכתוב בחביתין 'חוקה', הרי שכל הכתוב בה מעכב, ואם אינה נאה – פסולה. ועוד, אפילו דברים שאינם אלא מצוה שלכתחילה בקרבן, דוחים את השבת, שהרי אם תאמר אינו דוחה, שוב אינו ראוי למצוותו, והלא כלל הוא 'כל שאינו ראוי לבילה – בילה מעכבת בו' (טהרת הקדש). צ"ע לפי"ז מאי שנא ממה שאמרו (עב). שאם נקצר ביום כשר – אין קצירתה דוחה שבת. הרי שדין שאינו פוסל בדיעבד, אין דוחים שבת בגללו. וע"ע בחזו"א כה, ה.

[אעפ"י שמכל מקום מטגנה לאחר האפיה, והרי הטיגון מסלק את נויה בגלל השחרות כדלעיל, צ"ל שמ"מ כאשר אפיה מאתמול אינה נאה וראויה כלל, משא"כ בטיגון גרידא. או יתכן שהטיגון אינו מכערה אלא אם נעשה קודם אפיה שהבצק נדבק למחבת, הלכך כשאופה תחילה נשארת נאה גם לאחר הטיגון].

דף נא

או כלך לדרך זו, ריבה כאן שמן וריבה במנחת פרים ואילים שמן, מה להלן שני לוגין לעשרון אף כאן שני לוגין לעשרון... – שהרי הכלל בכל מקום 'תפשת מרובה – לא תפשת, תפשת מועט –

תפשת', ואף כאן יש לנו לתפוס את ריבוי השמן שאמרה תורה באופן המועט, שני לוגין לעשרון, כפרים ואילים, ולא שלשה ככבשים (עפ"י 'חדושי הרשב"א').

'כולה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא... או אינו אלא לקבוע לה שמן, דאי לא כתב רחמנא בשמן הוה אמינא תיהוי כמנחת חוטא, הדר אמר...' ורבי שמעון שלמד מבשמן להוסיף לה שמן, סובר שאין צד לומר שהיא כמנחת חוטא שאין טעונה שמן, כיון שהולך הוא לשיטתו (להלן עד) שמנחת חוטא של כהן נקמצת, ושיריה קרבים בפני עצמם, ואילו כאן הלא נאמר כליל תקטר – כולה נקרכת כאחד בלא קמיצה, הרי שדינה כמנחת נדבה של כהן ולא כמנחת חוטא. ועל כן לקבוע לה שמן אין צריך כי ודאי טעונה שמן כמנחת נדבתו, ולמה לי קרא דבשמן תעשה אם לא להוסיף לה שמן (משך חכמה צו ו, יא).

(ע"ב) 'אתה – כולה ולא חציה... אלו כהנים הדיוטות...' וגם מנחת חינוך זו של הכהן המתחיל עבודתו, באה שלימה ולא לחצאין (רמב"ם מעשה הקרבנות יג, ד. וכ"כ הר"ד כאן). והרי מנחת חינוך נלמדת מן הכתוב הזה, הלכך גם עליה מוסב הדרש 'אותה' – כולה ולא חציה (עפ"י כסף משנה ולחם משנה שם. וע' מנחה טהורה, חק נתן ויד דוד).

'אמר רבי אבהו: שני תקנות הוו, דאורייתא מדציבור, כיון דחזו דקא מידחקא לישכח תקינו דלגבי מירושם'. יש לעיין, כיון שמן התורה באה מן הציבור, כיצד יכולים היורשים להביאה הלא אין חביתין באים בנדבה, נמצא שמקריבים חולין בעזרה. וצריך לומר שהיו גובים מן היורשים באופן שיהיו מוסרים לציבור להיקרב בתורת חביתי ציבור.

אך עדיין קשה לרבי יהודה שאמר משל יורשים, וכתבו התוס' (גב. ד"ה דשמעין) שגם ר' יהודה סובר שתקנו חכמים שיבואו משל ציבור, וכיצד יביאו הציבור דבר שאין חייבים בו והלא אינה באה בנדבה? ויש לומר שבזמן שאין כהן גדול, אכן אין בעלים לחביתין [ומצאנו קרבנות שאין להם שום זיקה לבעלים, כגון קרבן גר שמת ועוד]. וחובת הציבור שייקרב חביתין בכל יום, ללא זיקה לבעלים כלשהן, ונחלקו ר' יהודה ור' שמעון על מי להביאן, אבל לא בתורת בעלים על הקרבן [שזה אינו אלא בזמן שיש כהן גדול – שאז הוא בעליו] (עפ"י חזון איש לד, ג. וע"ש סק"ד).

במה שכתב שהצריכו ליורשים למסור לציבור יפה, כ"כ בקרן אורה, שפת ואור שמח. וע"ע תוס' יום טוב. ובמש"כ החזו"א בפירוש דברי התוס' שגם רבי יהודה סובר שתקנו להביא משל ציבור (וכ"כ בחק נתן. וע' גם בלחם משנה תמידין ומוספין ג, כב), העיר הגרי"ד וויוזר שליט"א שלכאורה יש לפרש דבריהם בענין אחר, שלפירוש החזו"א קשה הלא משנה ערוכה היא בשקלים שסובר רבי יהודה משל יורשים [וחזו"א נדחק שלהתוס' היתה גרסה שונה]. וגם מהו שכתבו התוס' 'דלא אשכחן דניפלוג את קנות', הול"ל 'תקנה', שהרי לר"י מדין תורה באה משל יורשים ולא היתה על כך תקנה. וגם מה פרוש דבריהם 'ולעיל ס"ל משל יורשין'.

אלא נראה שכוונת התוס' להקשות על מה שאמרו דר"ש הוא דחייש לפשיעה, והרי לא מצינו שרבי יהודה חולק על שאר התקנות שהזכיר רבי שמעון משום פשיעותא, ורק על תקנה זו חולק וסובר משל יורשים, אבל בעלמא גם הוא חושש לפשיעה.

מעילה בפרה – ע' בחדושי הגר"ח ריש הלכות מעילה; חדושי ר' אריה לייב ח"ב מב; חזון איש; בית ישי קל ו- גדרו קדושת הגוף בפרה כ'חטאת' וקדושת דמים כבדק הבית, לענין מועל אחר מועל ולענין מעילה באפרה).

טעמים וענינים

רבי יצחק אברבנאל נתן עשרה טעמים במצות חביתי כהן גדול שבכל יום:
 א. הכהן הגדול, אעפ"י שהוא צדיק הדור, אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, והואיל והוא המכפר על העם, צריך הוא לקשט עצמו תחילה לבקש לו כפרה על חטאיו ויהיה נקי מן החטא, ואחר כך יכפר על אחרים.
 ב. להיות הוא מופת ודוגמא לאחרים להישירם בדרך אמת ובדרך תשובה, באמרם: הכהן הגדול מכפר בעד נפשו בקר וערב, קל וחומר אנחנו כי נפשפש במעשינו ונשוב על חטאינו ונכפר עליהם בתשובה ובקרבן כפרה.
 ג. שלא יבושו החוטאים האחרים מהקריב קרבנותיהם שהם חייבים.
 ד. שלא יתביישו העניים בקרבנם עשירות האיפה סולת בראותם שגם קרבנו של המורם מכל העם אינו גדול משלהם.
 ה. כדי להכניע לבב הכהן הגדול בעמדו לשרת לפני ה', שיאמר בלבו איני אלא בעני ואביון שבישראל הניצב לפני אדון כל הארץ, ובמה נחשב אני ובמה נחשב קרבני יותר מהם ומקרבנם.
 ו. מפני שהנותרת מן המנחה של כל ישראל לאהרן ובניו, לפיכך הוא מקריב מנחה שלו בכל יום ומעלה אותה כולה על המזבח לאשים, שיראו ישראל כי כשאוכל ממנחתו, לא להנאתו אוכל אלא במצוה מפי ה'. מצוה – אוכל, מצוה – שורפו על המזבח.
 ז. להודות במנחה זו על כל מתנות כהונה שזיכהו ה' לו ולזרעו במקדש ובגבולין.
 ח. לפי שהכהנים היו נוטלים תמיד קומץ מכל מנחת ישראל. ואולי טעו פעם בקמצם והיו מחסרים קמעה מן הקומץ מאשר לה', לכך רצה הקב"ה שהגדול שבכהונה ישלם את כל החסרונות, אולי היו, ולשם כך מביא מנחה שכולה עולה לאשים.
 ט. כדי שבכל יום יהיה לפחות קרבן צבור וקרבן יחיד אחד בבקר וכן בערב. קרבן צבור – היא עולת התמיד, וקרבן יחיד – הוא הפחות שבקרבנות היחיד – המנחה.
 י. לפי שאהרן עשה את העגל, והעוון ההוא היה שמור לדורות, כמו שנאמר (שמות לב) **וביום פקדי ופקדתי**; ואין פורענות שבאה על ישראל שאין בה קצת מעוון העגל, לכך צוה ה' שיהיה הכהן הגדול שהוא במקומו של אהרן, מקריב ערב ובקר קרבן, כדי להגן על ישראל מהעוון ההוא קמעה קמעה בכל יום (מתוך ספר הפרשיות צו).

ענינים נוספים –

אתה מתמה: אם אמנם דיני מנחת חינוך ומנחת חביתין שונים הם זו מזו כל כך, למה לא חלקן הכתוב בשתי פרשיות נפרדות כשם שעשה הכתוב במנחות השונות שבסדר ויקרא שלכל מנחה נתן פרשה לעצמה?
 כתבו החכמים האחרונים, לפיכך סמכן הכתוב מנחת חינוך למנחת חביתין ונתן בפרשה אחת, מפני שלשתיהן ענין אחד, שתיהן מנחות חינוך. כהן הדייט אינו נכנס לכהונה אלא במנחה זו. כיון שנתמלאו תנאיו המכשירים אותו לכהונה ומביא מנחה זו, הרי הוא נעשה כהן משרת ה' וזרי הוא עתה כבדיה חדשה. ברם לכהן גדול שהוא עומד ומכפר על כל ישראל בכל יום ויום, אין מדרגה זו דיה בשבילו אלא חייב להיות עולה בכל יום תמיד במעלות קדושה ובכל בקר ובכל ערב צריך להתחדש תמיד ולהיות כאילו נכנס עתה לעבודה, מעשה בראשית.

אכן, גם כהן גדול נמשח בשמן המשחה פעם אחת ולא נמשח בכל יום מפני התחדשות זו, אלא שכבר דרשו חז"ל בשמן המשחה שכולו קיים, ואמרו באהרן ששתי טיפות משמן המשחה שיצקו על ראשו וירדו על זקנו ושם היו תלויות בשתי מרגליות עולות ויורדות, היינו שבכל שעה עדיין היו קיימות ועומדות כאילו עכשיו נמשח. ולכך נאמר בפרשה לשון 'זה' – זה קרבן אהרן וגו' כמו שנאמר בקרבן חנוכה הנשיאים (במדבר ז): זה קרבן נחשון בן עמינדב וכו' שכולם היו משאירים רושם של התחדשות תמיד לדורות (שם עפ"י שפת אמת).

'מה שכהן גדול בכל יום מקריב חביתין כיום חינוך – הוא משום שאף שנתן לו הקב"ה גדולה, הוא כמתנה חדשה בכל יום, כי אף שניתן לו וגם לזרעו, הוא רק כשיזכו לזה, ואם לא יזכו – יסולק, אם לא בהסתלקות משררתו ע"י בית דין שזה דבר רחוק, יסלקהו הקב"ה על ידי מומין וטומאה ומיתה, ונמצא שבכל יום הוא כנתינה מחדש. ומזה יש ללמוד על כל דבר ברכה ומינוי גדולה שהשי"ת נותן, שצריך להתבונן שיראה שיזכה לזה בכל שעה' (דרש משה' צו).

דף נב

'אמרו רבנן קמיה דרבי ירמיה, אמר: בבלאי טפשאי, משום דיתבו באתרא דחשוכא אמרי שמעתתא דמחשכין'. ע' סנהדרין כד, שאמר רבי ירמיה 'במחשכים הושבינו' – זה תלמודה של בבל (ע' במובא שם ביוסף דעת מספרי ר' צדוק הכהן בבאור הענין).

'אבא יוסי בן דוסתאי סבר, לא אשכחן חצי קומץ דקריב'. אף על פי שכמו כן לא מצינו חצי עשרון קרב, ואם כן כשם שנשתנתה מנחה זו להיקרב חצי עשרון, כך תיקרב בחצי קומץ לבונה – אך נראה שכוונת הגמרא שלא מצינו שמקריבים פחות מקומץ לבונה, אבל חצי עשרון אינו חידוש, שהרי במנחת יחיד מקריבים קומץ בלבד, וכל שכן חצי עשרון, אבל חצי קומץ מעולם לא מצינו (שפת אמת).

'ככתבם וכלשונם'

'והנה סדר מנחת החביתין:
נותן כל הסלת לתוך העשרון המקודש ומקדשו,
ומחלקו בחצי העשרון של קדש,
ומביא ג' לוגין שמן ונותנן לתוך כלי שרת ומקדשן
ומחלקן לוג ומחצה לשחרית ולוג ומחצה לערב,
וחולק את חצי העשרון לשישה חלקים באומד
ונוטל רביעית שמן מן השמן ונותן מעט שמן בביסא...
ונותן סלת של חלה אחת וחוזר ונותן שמן ובולל,
ואח"כ נותנו לתוך מים רותחין וחולטו...'

ואחר החליטה לש [ונותן לתוכה פושרין] כפי צורך הלישה והעריכה...
לש ועורך ואופה מעט
וחוזר ונותן שמן לתוך מחבת ומטגנה במחבת [ולדעת רש"י חוזר ואופה אותה]
ואח"כ מקפלה לשנים ואינו מבדיל,
ויוצק עליו השמן הנשאר ברביעית...
ולדעת הראב"ד מקריב השש חלות של עשרון אחד, ולדעת הר"מ נוטל י"ב חצאין וכופל כל חצי לשנים
ואינו מבדיל,
ונותן לתוך כלי שרת כל הקרב
ונותן עליהם חצי קמץ לבונה ומקטירן' (מתוך חזון איש כו, ט).
