

נְיוֹת בְּרֵמָה

ג

סוגיות במסכת זבחים
פרקים א' - ב'
תש"ע



החוברת יוצאת לאור בחסות

מעלה הזיתים
דירה עם אווירה

קדמיס
חברה לבניה בע"מ

לרגל איכלוס שלב ב' של שכונת "מעלה הזיתים"

בית מדרש "זכרון משה"
ע"ש משה ומתילדה הלר ז"ל
ע"ר 1-58047807
מעלה הזיתים 3/1, ירושלים 97103
טלפון 02-6281485

סדר ועימוד :

מין הכותב אל הקורא
עריכה והכנה לדפוס **שחרית**
טלפון 072-2113131 ד.א. yosi@bsy.co.il

Printed in Israel

תוכן העניינים

הקדמה

מחשבת לא לשמה בגדר פסול לא לשמה
סוגיית חולין לא מחללים קדשים
מהות מחשבת לשמה ושלא לשמה

ז..... הרב יעקב וולף

כשרים ולא עלו

כג..... הרב ירון סולברג

מחשבות הפוסלות בקדשים - בדיבור או במחשבה

כז..... הרב בנציון בן פזי

שלא לשמה בקרבנות ציבור

לז..... הרב בנציון בן פזי

שינוי בעלים לשיטת הרמב"ם

מו..... הרב יעקב וולף

ריצוי ציץ בסוגיית זקני דרום [דף כ"ב-כ"ג]

מט..... הרב בנימין חבבו

השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר [דף כ"ו].

נה..... הרב שגיב אלטמן

תרומת

קדומים 3000



לרגל איכלוס שלב ב'
של שכונת
מעלה הזיתים



יהי רצון
שתשרה הברכה
בבניין זה
ומתוכו
להמשך בניינה והרחבתה
של עיה"ק
ירושלים

הקדמה

כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי לי (ב"מ קט):
מסכת זבחים שהיא עמוקה, תא ואקשי לי ואתן לב לתרץ לפי שאלתך. (רש"י)

בסייעתא דשמיא זכיננו להכנס בעובי הקורה של סדר החכמה ולדבוק בעמל העיון של מסכת זבחים.

המסכת פותחת בחקירת גדרי המחשבות הפוסלות את הקרבן, ללמדנו כוחה של מחשבה, בהחלת החליות. כעין חכמה של מעלה "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה", כן נתן בנו כח "ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ וגו'".

ומתוך כך מובן מדוע דווקא לימוד זה נחשב כמעשה, וכפי שכתב רש"י [בב"מ קי"ד ד"ה 'בארבע לא מצינא'] שלכך היו עוסקים בקדשים: "... כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן (מנחות ק"י) אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש: " וביאר על כך מרן החפץ חיים זצ"ל דבהא לא בעינן ללמוד ע"מ לעשות דהלימוד גופו נחשב מעשה

ושוב אנו משתפים את העמלים בתורה בסוגיות אלו בברורים וסיכומים שעלו מתוך תלמודינו, שיחכימו אותנו במקום ששגינו וירחיבו לנו את העניינים ותתברר השמועה יותר ויותר. סיכומים וברורים אלו הנם בגדר 'מגילת סתרים' שאין בה הכרעות ומסקנות והיא כאמור מיועדת ללימוד משותף עם כל העוסקים בסוגיות אלו ע"מ להמשיך את עמלה של תורה ולהרחיב ציצים ופרחים בתלמוד יקר זה. על כן הערות, הארות והרחבות יתקבלו בשמחה. נא לפנות אל העורך – יעקב וולף בטלפון 02-6281485 או בכתובת מעלה הזיתים 3/1 ירושלים 97103.

ויהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל יחשבו כעולות וניחוחים, כקרבנות התמידים והמוספים, לכפרת כל ישראל ולזכותינו בבניין שלם במהרה בימינו.

יתברכו התומכים בבית מדרשינו ויזכו להצלחה ופדות בכל פעוליהם,
ויתברכו בבניין התורה בירושלים

מחשבת לא לשמה הרב יעקב וולף

מחשבת לשמה ושלא לשמה, נדונה באריכות בדברי האחרונים. סוגיית. ובדברים הבאים אנסה קצת לסדר הדברים סביב העיון בסוגיות בתקווה שיהיה תועלת ללומדים, וכדרכה של תורה יתווספו אולי כמה הערות בעניין.

ביסוד הדברים אחלק העיון לג' סוגיות:

- א. בגדר פסול לא לשמה – ביאור המשנה וסוגיית סתמא לשמה.
- ב. חולין לא מחללין קדשים.
- ג. מהות ה'לשמה', והאם בעיני דיבור במחשבת לשמה ושלא לשמה. ובתוכם ג"כ יתחלקו לפרקים ע"מ להניח רווח בין הדבקים. וזה החלי בע"ה:

א. בגדר פסול לא לשמה

- א. השוואת השיטות במשנה.
- ב. ביאור סתמן לשמן.
- ג. פסול 'לא לשמה' בקרבן או בעבודה.

הוא על מחשבת 'לא לשמה'. ולפי"ז יל"ע מהו גדר מחשבת 'לא לשמה', האם אינו אלא חסרון 'לשמה' כלומר כיוון שחשב שלא לשמן עקר את הסתמא וע"כ לא נעשה הקרבן כמצוותו, ובחסרון כזה לא עלה לבעלים, [ובחטאת ופסח אף נפסל]. או דכיוון דסתמן לשמן למדנו מן הפסוקים שיש כאן מחשבת פסול של מחשבה 'שלא לשמן' מלבד [או אף כשאין] החסרון של 'לא לשמה' [כידוע שזו שיטת הגרי"ז בהבנת הרמב"ם, וכפי שיבורר לקמן בע"ה].

בסיפא דמתניתין "שמעון אחי עזריה אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין לשם נמוך מהן פסולין", פשוט דלשיטתיה מחשבת נמוך מהם היא מחשבת 'פסול' נוספת מלבד החסרון של 'לא לשמה', [וכעין מחשבת פיגול]. אמנם אין לדמות למחשבת 'לא

א. השוואת השיטות במשנה

בגמ' [ד.ד:] "מנלן דבעינן זביחה לשמה דאמר קרא ואם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים ומריבויה דקראי ילפינן התם בארבע עבודות ובמחשבת בעלים, ולכל הקרבנות ילפינן בהיקשא ד'זאת התורה'. וסברה הגמ' דמהכא ילפינן לפסול וע"כ הקשתה 'ולפיסלו', ותירצה דילפינן מ'מוצא שפתיך' אם כמה שנדרת יהא נדר ואם לאו יהא נדבה'.

והנה בסוגיא בדף ב: אמרינן "טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי". ולפי"ז צ"ב הא דילפינן דבעינן זביחה ושאר עבודות לשמן מה משמעותו כיוון דסתמן לשמן.

ובקר"א [בהקדמה] ביאר דעיקר הלימוד

עלה לבעלים בשאר קרבנות, ובכולם סבר דמחשבת 'לא לשמה' הוא מגדר מחשבת 'פסולי'. אמנם לכאורה ניתן לחלק דבשאר קרבנות ליכא פסול במחשבת 'לא לשמה' ואינה אלא חסרון של 'לשמה', ולכן כשרים ורק לא עלו לבעלים.

שאלה זו לכאורה תליא בלימוד דפסול חטאת, דאי הוי לימוד בפ"ע כהו"א בגמ' ח., איכא למימר דבחטאת הוי גדר בפ"ע, אמנם למסקנת הגמ' שם דילפינן מ'זאת התורה' אלא דשנה עליו הכתוב לעכב בחטאת, משמע דאין לחלק בין חטאת לשאר קרבנות בגדר פסול 'לא לשמה', אלא שבחטאת שנה עליו לעכב, ואם כן כי היכי דבחטאת הוי מחשבת פסול גם בשאר קרבנות נאמר כן. אמנם אין הכרח לומר כן דיתכן לומר שאחר ששנה עליו הכתוב לעכב גריעא טפי והוי מחשבת פסול ולא רק חסרון.

הגמ' [י"א:] מבארת את טעמו של יוסי בן חוני [כ"א] שחלק על ר' יהושע בפסח: "ומה חטאת שמתורה בא עולה שחטה לשם עולה פסולה, עולה שאין מותרה בא חטאת שחטה לשם חטאת אינו דין שתהא פסולה". יש לשאול הלא גם אין מותר עולה בא

לשמה' דהא אית ליה לימוד בפ"ע בגמ' [י"א:] 'במורם מהם אין מתחליין בנמוך מהן מתחליין'.

וכן יוסי בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין", הוא וודאי מחשבת פסול מלבד החסרון שאינו 'לשמה', ולכאורה הוא מגדרי החידוש של מחשבת שלא לשמה בחטאת, [ובפסחים ס"ב: "דאמר קרא ואמרתם זבח פסח הוא הוא בהוייתו לא הוא לשום אחרים ולא אחרים לשמו] וכ"כ רש"י במשנה 'כי היכי דאינהו פסולין לשם אחרים'. אם נאמר שמחשבת לא לשמה בחטאת אינה אלא חסרון לשמה [או עקירת הלשמה], מהי סברת יוסי בן חוני לפסול שאר קרבנות שחשב בהן על חטאת, הא לא הוי אלא חסרון כמה שעקר שמו הראשון ומאי שנא אי במחשבת עולה עקר או במחשבת חטאת עקר? א"כ משמע דבחטאת הוי מחשבת 'פסול' מלבד החסרון של 'לשמה'.

ומכאן יסד הגרי"ז^א [בהל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"י ובחידושו אמסכתין] דמחשבת 'לא לשמה' הוי מחשבת פסול מצד עצמה ולא בגלל חסרון לשמה. הגרי"ז השווה את פסול החטאת להא דלא

א. לכאורה יסוד הדברים מהגר"ח הלוי [הובא בקוב"ש ח"ב סי' כ"ב] שתמה על תוס' מנחות מ"ב: ד"ה "מה" שהשוה מחשבת לשמה ולשם נסיון בציצית למנחה שחשב עליה לשמה ושלא לשמה, דהיה פשוט לגר"ח שמחשבת לא לשמה בקדשים היא מחשבת פסול בפ"ע. אמנם מהגר"ח הלוי אין ראייה שזו ממש מחשבת פסול בפ"ע כפיגול, אלא רק שא"צ לשמה, ועיקר הלימוד הוא על כך שמחשבת לא לשמה פוסלת [וכעין זה גם בקר"א בהקדמתו למסכתין], וע"כ תמה דבציצית אין גדר של עקירה ופסול. ובוודאי שלא כלול בדברי הגר"ח הלוי הא דסתמא נשאר אף כשחושב לא לשמה, דמשמעות הלשון בקוב"ש שא"צ כלל לשמה.

ב. ובאמת יש לעיין גם בעצם דין 'לא עלו לבעלים', אם הוא חסרון בשלמות אך הקרבן נשאר כשהיה או דהוי 'פסול' אלא שבכ"ז הוכשר. עי' ח"י הרא"ל מאלון זצ"ל ח"ב סי' א', וכן לקמן במאמרו של הר"י סולברג שליט"א.

ג. בדף י. "מתקיף לה רב אשי מה לחוץ למקומו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בשלא לשמו שאינו נוהג אלא בפסח וחטאת". ועי' ברמב"ם פט"ו ה"י שהביא הא דאין מחשבין מעבודה לעבודה דווקא על חטאת. ועי' לקמן פרק ב' בסוגיא דחולין לא מחללין קדשים, סוף סעי' א'.

באורתא בתחומא בי חרמך דרמי רבא מילי מעלייתא אהדי ושני להו מאי מילי מעלייתא תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו' טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול ושני זבחים בסתם לשמן עומדין אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת.

סתם זבחים לשמן הן עומדין, משמע לכאורה דבעינן לשמן [כמו בגט אשה] אלא דסתמן לשמן עומדים, ולכאורה דווקא סתמן אך אם אינם סתם אלא חשב עליהם לשם קרבן אחר אינם 'לשמן' וכן משמע מרש"י ד"ה 'בסתמן לשמן עומדין': "הילכך כל כמה דלא עקר שמיהו בהדיא לא לשמן: " הא אם עקר שמיהו בהדיא לא הוה לשמן. [ואע"פ שסתמן לשמן, יש מצווה לשחטן לשמן, כדכתב רש"י במתניתין 'אע"פ שמצוותן לשחטן לשמן כדיליף בגמ']. ומשמעות רש"י שהלימוד בגמ' שממנו למדנו שלא עלו לבעלים הוא הלימוד שמלמד שצריך לכתחילה לשמה, ומתאים להנ"ל שבדיעבד נחשב לשמה גם בסתמא עד שיעקור.

אמנם אם נבאר כך יקשה דבשלמא בלא חשב כלל אמרינן סתמו לשמו, אך במחשבת

שלמים, ובזה הלא מודה יוסי בן חוני שכשר ולא עלה. ובכלל יל"ע מה עניינו של הק"ו מאי שנא תוכן מחשבתו אי עיקר מחשבת פסול הוא מה שחשב 'לא לשמו'.

ה'חמדת דניאל' מבאר דסברת יוסי בן חוני הוא שמחשבת הקרבן מחלה את שמו שיהא מעורב במעשה הקרבן, וע"כ כשחטאת מעורבת בעולה פוסלתה, כמו שעולה המעורבת בחטאת, אך הבאים בנו"ד אינם פוסלים במה שהם מעורבים בקרבן נדבה אחר [רק אינתקו מבעלין] יעוי"ש.

ואם נבאר כך את טעמו של יוסי בן חוני, א"צ לומר שכל מחשבת 'לא לשמה' היא מחשבת פסול [כהבנת הגרי"ז], אלא אף אם נאמר שמחשבת 'לא לשמה' אינה פוסלת אלא משום עקירת ה'לשמה' ואינה אלא חסרון, אך סו"ס גם מחיל חלות מסוימת של הקרבן שחושב עליו, ובמחשבה לשם חטאת לדעת יוסי בן חוני מהני לפסול כיוון שמחיל חלות של חטאת שעליו חושב. ות"ק יתכן שמורה שמחיל גם גדר של קרבן חדש אך לא מהני לפסול אף בחטאת, או שחולק וסובר שכלל לא חלה חלות נוספת, [ולשיטתו פסול חטאת אינו אלא מטעם שנעקר הלשמה].

ב. ביאור סתמן לשמן.

"אמר ליה רבינא לרב פפא לא הוית גבן

ד. על המשנה הובא בספר אוצר הקודש עמ' י"ט- כ"א.

ה. ומצינו במפורש שיש משמעות של החלת שם קרבן אחר במחשבת לא לשמו, במנחות צ"א בתודה שנפסל הלחם דמהני לזרקה לשם שלמים ע"מ להכשירה, יעוי"ש וכן בד' פ"ט: בשאלת הגמ' אי בעינן ב' גז"ע בתמיד שנשחט שלא לשמו. ויעויין בדברי הר"י סולברג לקמן.

ו. כך מדקדק הז"ת ברמב"ם פ"ד ממעה"ק ה"י י' - י"א, והאריך בזה במשנת רבי אהרן (קוטלר) סימן א'. אמנם שיטת הקר"א בהקדמתו למסכתין דאחר שאמרנו דסתמן לשמן אינה מצווה אלא איסור לעקור.

ז. ע' שיעורי זבחים מהגרי"ד (תשס"ט) [עמ' ד'], בשם אביו הגרי"ז דלרש"י הוה למצווה ולא לעיכוב. ולול"ד ניתן לומר דלרש"י מעכב לשמה אלא דסתמן הוה כלשמה ממש עד שיעקור וכדלקמן.

מחשבה'. ועל כרחנו צ"ל דדוקא גדול נחשב עשייתו בסתמא כאילו חשב לשמה. [אך שוב הדק"ל מדוע במחשבה ללא דיבור (וכן במחשבת חולין וכדו') לא יפסל כמו בקטן?] ונראה ליישב, דהנה רש"י כתב כמה פעמים 'עקר שמיהו בהדיא', וכן גבי 'לאו מיניה לא מחריב ביה' כתב: "ואין שמו נתפס על הזבח לעקור את שמו ממנו". ונראה שלשיטתו בעינין 'לשמה' ממש, אלא ש'סתמן לשמן', ופירושו שנחשב כאילו התכוון בפועל לשמו, ובקטן לא מהני כיוון שכמו שמחשבתו להדיא לא הוי מחשבה גם מעשיו בסתמא לא הוי לשמו. אך בגדול סתמו לשמו אא"כ יש עקירה חשובה דווקא, דהיינו עקירה לקרבן אחר, ובאופן המועיל – בפה ובכוונה, ואז נפסל כי חסר לשמו. אך עקירה לחולין או בטעות או שלא בדיבור^א, אינה עוקרת את המחשבת לשמה המונחת באופן רגיל על הקרבן^ב.

ונראה לבאר דטעמו דכיוון שמעשיו מוכיחים שעושה קרבן^ג, נחשב שמתכוון לקרבן שהוא לשמו עד שיעקרונו במפורש באופן המועיל, ועל כן דווקא כשחושב להדיא על קרבן אחר, שמפרש את מעשיו ולא מנגד להם^ד [אך אם רק חשב שלא

חולין דרבא גופיה אמר לקמן 'דלאו מינה לא מחריב בה' .. דל חולין הוה ליה סתמא וסתמא כשרים', הא סו"ס לא חשב לשמו? [אמנם שאלה זו תליא בהבנת סוגיית חולין לא מחללין קדשים שתדון לקמן בסי' ב']. וכן קשה למ"ד^ה [מנחות מ"ט:] עקירה בטעות לא הוי עקירה, הא סו"ס לא הוי סתמא כלשמה כיוון שחשב מחשבה אחרת? ועוד הקשה המשנת רבי אהרן, לרש"י דכ' בד' מ"א: ובפסחים ס"ג. 'כל מחשבה דקדשים מוציא בפיו הוא', הא כשחשב לא לשמן בלי שהוציא בפיו כשר, ואף דלא הוי סתמא?

אם נאמר שסתמן לשמן פירושו שא"צ כלל מחשבת לשמה [לעיוכבא]^ט, אלא שמחשבת לא לשמה היא מחשבה פוסלת מתורצות השאלות. אך בגמ' לקמן ד. 'מגלן דבעינן לשמה' והלימוד שתהא זביחה לשם שלמים, משמע דיש צורך חיובי בכוונה לשמה!

ובמשנת רבי אהרן הקשה מרש"י בחולין י"ב: ד"ה קטן שכתב: "כגון בשחיטת קדשים דבעי כוונה כדילפינן בשמעתא קמייתא דזבחים (דף ב) ושחט קטן עולה לשמה מי הויה כוונה או לא:", ואי לא בעינן מחשבת לשמה מאי נפ"מ בהא דמחשבת קטן לא הוי

- ח. אמנם רבא עצמו משמע שם דסבר דהוי עקירה.
- ט. ע' חזו"א קמא מ"ב ד' דביאר דזו היתה ההו"א בהבנת דברי רב דמחשבת חולין לא פוסלת בד' מ"ו:, וע"ז הקשה רבה מהמשנה שם. [אח"כ ראיתי בקה"י סימן ב' דבתוך דבריו נקט דלא בעינן כלל לשמן, אך בהמשך דבריו כתב שהקרבן כבר שיד למה שהוא וכדלקמן הני"ז].
- י. וחילק שם בין מצווה לכתחילה לשמה, לבין פסול לשמה שהוא דווקא בדיבור ובמחשבה על קרבן. אמנם ברש"י על המשנה הני"ל משמע דבי' הדינים נלמדים מהפסוק, ומשמע שהם אחד, ויבואר לקמן בע"ה.
- יא. כהע' המשנת רבי אהרן לעיל, ועיי"ש בסוגריים.
- יב. וכן מפורש במרדכי הלכות קטנות הלכות ציצית תתקמ"ט [ג:].
- יג. ע' קרן אורה בהקדמה למסכתין סוד"ה אמרינן, דביאר דסתמו לשמו כיוון דעושה בגופו, וממילא שמעינן דהלימוד שמצריך לשמה היינו שלא יעקור לשם אחר. וכ"כ בחזו"א קמא מ"ב א'.
- יד. כעין זה בקוב"ש הני"ל.

פסול. ובחידושו ביאר דמכלל הן את שומע לאו [וכדברי הקר"א הנ"ל].

ואף שהאריך הגרי"ז בביאור דעת הרמב"ם באופן הזה [ויידון לקמן בע"ה], רש"י כאמור לא פירש כן, וכן משמעות התוס"ח שתמה בד' ד: על שאלת הגמ' 'ליפסלו' הא לא שנה עליו הכתוב לעכב, משמע שסבר דהלא לשמה אינו אלא חסרון [אף אי בעי עקירה טובה] ולא מחשבה הפוסלת מצד עצמה [וכפי שציין הגרי"ז דלשיטתיה לא קשיא כלל]. – וצ"ב כיצד יבארו את הגמ' בפסחים הנ"ל?

והיה נראה לחלק, בין סתמו לשמו דסוגיא התם, לסתמו לשמו בסוגיין. דבפסח משמעות של 'סתמו לשמו' הינו לעצם שם הקרבן, והיינו אחרי שחידשה תורה דפסח שלא בזמנו הוי שלמים, בעי עקירה משמו הראשון להיות שלמים, וע"ז אמר רבא שאין כלל הבדל אם אמר לשם פסח או לא אמר. אבל בסוגיין 'סתמו לשמו' הוא רק לעניין הכוונה, והיינו שאף שלמדנו שהקרבן צריך להיות בו מחשבת 'לשמו', 'סתמו' נחשב כאילו חשב לשמו, אך כשהתכוון להדיא לקרבן אחר, נעקרה כוונת ה'סתמא' וקרב בכוונת שלא לשמו, ודין הוא שחסרון כוונת לשמו פוסלו מלעלות לבעלים^ט, אך עצם שמו של הקרבן לא נעקר כלל אף

לשם עולה נראה שלא יעקור את שמו לפי"ז]. [עוד יתכן לומר שאף שכתב רש"י בד מ"א: ובפסחים ס"ג. דמחשבות קדשים הם בפה, לא אמר כן על עקירת לשמו, ובמחשב בלבו לקרבן אחר יתכן שיאמר שלא יעלה לבעלים^ט].

הגרי"ז הקשה עוד מהא דפסחים ס: "אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר, דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר, אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו". ואם נבאר שסתמו לשמו פירושו שא"צ לשמו, או עד שלא עקר הוי לשמו, מה ראייה היא מחושב שלא לשמו שעקרו מפסח לחושב להדיא לשמו ושלא לשמו, דסו"ס נשאר בגדר פסח וע"כ יש סברה לפוסלו בשאר ימה"ש?

ולמד הגרי"ז משם חידוש דין, דסתמו לשמו היינו שנקבע הקרבן לשמו וא"א לעקרו כלל, ועפי"ז הוכרח לומר שמחשבת 'שלא לשמו' היא מחשבת פסול העומדת כדבר בפ"ע [ואע"פ שלא פעלה כלל בקרבן], ופוסלת בכל הקרבנות [עכ"פ שלא יעלוט^י]. אמנם עדיין יקשה ממשמעות הלימוד דבעינן לשמו ומניין למדנו דהוי מחשבת

טו. עי' לקמן ח"ג אות ב', "האם מחשבת לא לשמה היא בדיבור".
 טז. עי' חיי הרא"ל מאלין ח"ב סי' א' דלגרי"ז זהו גדר פסול, אמנם תוס' במנחות צ"א משמע שסבר דהוי כשר אלא שבגלל חסרון לא עלו. יעו"ש.
 יז. אמנם הגרי"ז ביאר כן ברש"י בד' מ"ו: ובמנחות מ"ח: יעו"ש. אך ברש"י במשנה אע"פ שמצוותן לשמן כדיליף בגמ', משמע שזהו גדר אחד – ועי' בשיעורי זבחים מהגרי"ד ריש עמ' ה' שהגרי"ז הודה שרש"י לא סבר שסתמן לשמן נשאר אף כשחישב שלא לשמן. כמו כן השוואת רש"י בד' ד. [בביאור שאלת הגמ' שינוי בעלים מני"ל] בין דין לא לשמה של המשנה למשנה בד' מ"ו, מורה שסבר שדין אחד להם ולא כיסוד הגרי"ז בד' הרמב"ם.
 יח. וכן משמע גם בד"ה כל ב. מדהשווה המשנה בד' מ"ו למשנה הראשונה, וכן תנוד"ה 'מה' מנחות מ"ב: הנ"ל. בהע' א'.
 יט. ויתכן שהגרי"ז סבר להשוות כיוון שסובר ש'לשמו' פירושו החלת שמו [כמו בגט], ובלו זה

כשמתכוון לקרבן אחר^י. [דאף דהוי נדבה סו"ס שמו הראשון עליו^{כא}].

אמנם לפי^ז תקשה ההשוואה לגט, דבגט וודאי תוכן מחשבת 'לשם אשה' הוא גדר בהחלת שם הגט לכריתות לאשה זאת, וא"כ ה"ה בקרבן שהשוותה הגמ' היינו שצריך ייחוד בשחיטה ובכל ד' עבודות שהקרבן או העבודה תהיינה לשם גדר קרבן זה, וכן משמעות התוס' במנחות מ"ב: ד"ה מה שהשווה בין מחשבת לא לשמה בקרבן למחשבת לא לשמה בציצית שחושב לשם נסיון^{כב}.

אך עדיין נראה, שיש לחלק בין הסוגיא בפסחים ללשמה בסוגיין, דבסוגיין הלא סו"ס אף כשחושב 'לא לשמה' וחסר בהחלת שם העבודה על הקרבן, אכתי שמו העצמי של הקרבן עליו, לעומת זה בפסח חידשה התורה, שאף ששמו עליו, מחשבת זביחה לשם שלמים עוקרת אותו להיות שלמים. ועפ"ז יתבאר דברי רבא, דכיוון דסו"ס

מצינו שהתורה נתנה כוח למחשבת 'לא לשמו' לעשותו שלמים, מה לי אמר או לא אמר, אך אין ללמוד מכך לסתמו לשמו בסוגיין, דבוודאי לעניין החלת שמו הנדרש בעבודות הדם מחשבת 'לא לשמה' עוקרת את החלת שמוי^{כד}.

ג. פסול 'לא לשמה' בקרבן או בעבודה. הגרי"ז ביאר [ולכאורה גם הקשה בכך] דחסרון לשמה אינו אלא חסרון בעבודה, וככל חסרון יאמר בו 'אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל'.

ולשיטתו הסוגיא בד' ב: דסתמו לשמו אינה אלא לעניין החסרון של לשמו, דאי ל"א סתמו לשמו כאילו לא נעשתה העבודה וצריך הכשר לחזור ולקבל [אך וודאי אין כאן מחשבת פסול].

וקשה על הבנה זו מהגמ' ששאלה "וזבחים בסתמא כשרין מנלן אילימא מהא דתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן וכו' ולא קתני שלא נזבחו לשמן", דכיוון [לשיטת הגרי"ז]

אמרינן שהוי קרבן אחר, ולזה אמר שלא נעקר שמו הראשון. ולא סבר שיש גדר בכוונה בעלמא. ואולי זו כוונתו דהוי מחשבת פסול בלבד אך לא משמע כן בדבריו. וצ"ב. עכ"פ מתאימים דברינו לדברי הגרי"ח שהביא הגרי"ז לגבי פרה אדומה דהתם גם לעצם גדר הפרה לא אמרינן 'סתמה לשמה' קודם השחיטה ואם שחט לשם חולין אין כלל שחיטת פרה אדומה. ואף שבריש הסוגיא בפסחים השווה רב דימי בין שלא לשמו שפוסל פסח בזמנו ללשמו שפוסל פסח בכל השנה, שם באמת הכוונה רק לכוונת הקרבן ולא לעצמותו, אך בדברי רבא ניתן לומר כנ"ל שעיקר כוונתו לומר שמצינו שהתורה נתנה כח לעקור את שמו וכמו בסתמא כך גם כשכוון לשם פסח.

כא. אמנם בחי' רא"ל מאלין ח"ב סי' א' נקט דהוי קרבן חדש לגמרי, היינו לדעת הגרי"ז דמחשבת לא לשמה היא מחשבת פסול. אך אם נאמר דהוי חסרון של דין בלבד מסתבר לומר דהוי רק חסרון ולא קרבן חדש.

כב. ע' קוב"ש הנ"ל.

כג. ולפי מה שיתבאר לקמן סעיף ג' [וכן בחי'ג 'מהות מחשבת לשמה ושלא לשמה סעיף א'] דלרש"י 'לא לשמה' הוא חלות על העבודה ולא על הקרבן, מבואר חילוק זה יותר דבפסח ודאי שם הקרבן כולו נשתנה.

כד. עוד ניתן לתרץ דדברי רבא שם קאי על ר' ירמיה שם שאמר 'לא אם אמרת בשלא לשמו שנוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שנוהג בפסח בלבד' וע"כ יש כח בלא לשמו להוציא ממנו, ורבא מדגיש את הדברים דבעצם פסח שלא בזמנו עומד להיות 'לא לשמו', וע"כ אין הבדל אם אמר 'לשמו' או לא אמר.

לשמה אלא חסרון שאל על שאלת הגמ' 'וליפסלו', הא לא שנה עליו הכתוב לעכב. אמנם אחר שלמדנו גזה"כ 'מוצא שפתיך וכו' או שנה עליו לעכב בחטאת, צ"ב האם החסרון הוא פסול בעבודה או בקרבן?

בגמ' ל"ד: "בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן פסול מהו שיעשה שיריים אמר ליה אין עושה שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו הואיל ומרצה לפיגולו". לכאורה משמע דדווקא פיגול וחוץ לזמנו, אך מחשבות אחרות ופסולין אחרים אינן עושין שיריים ויכול לחזור ולזרוק¹.

החזון יחזקאל² דוחה דיוק זה, ומוכיח שהקרבן כולו נפסל מהגמ' בכ"ו: ששאלה בפשטות על ביאור המשנה בריש פ"ג דהוי פסול במחשבה, דגם בקבלה יפסול ולא יוכל הכשר לחזור ולקבל. [ועיניי"ש באריכות דבריו]. ומסיק דאף דלתוס' לא לשמה הוא חיסרון, אך אין זה רק חסרון של עבודה שניתן לתקנה, אלא כיוון שחסרון זה נעשה ע"י מחשבה שמוציאה אותו מ'לשמה' שלו, מחשבה פסולה כזו גם פוסלת את קרבניו. אך ברש"י לא משמע כן דבבאורו את שאלת הגמ' 'ליפסלו' כתב: "שהרי לא נעשו כהלכתן ואין זריקתן מתרת בשרן לאכילה:", משמע שהפגם הוא שהעבודה לא נעשתה כראוי, ולא שנפסל הקרבן. ובשטמ"ק שם

דבמשנה במחשבת פסול דפסלה הקרבן דא"א לחזור ולקבל עסקינן, וודאי דבסתמא ליכא למחשבת פסול זו, וא"כ מה הראיה לעניין שאלת הגמ' אם בסתמא צריך הכשר לחזור ולקבל? וכן הקשה בנו הגרי"ד³ וכתב שגם הגרי"ז נשאר בזה בצ"ע.

וכעין שאלה זו יקשה גם מראיית הגמ' מפסח "דתנן כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח ולשם שלמים טעמא דאמר לשם פסח ולשם שלמים הא לשם פסח וסתמא כשר וכו'".

אמנם עדיין ניתן לומר לשיטתו [אמנם הגרי"ז לא נקט כן בביאור הסוגיא] דודאי בהו"א סברו דסתמא ולא לשמה שווין לפסול, אלא אחרי דאמרינן דסתמו לשמו [והיינו ששמו עליו וא"א לעקרו], גם מחשבת לא לשמו אינה עקירת שמו אלא מחשבת פסול בפ"ע. או שנדחוק דבזביחה ליכא נפ"מ דכיוון דא"א לחזור ולשחוט ממילא נפסל הזבח.

אך לפי"ז מוכרחים לומר שגם לו היה חסרון לשמה בכל הקרבנות [לעניין שצריך הכשר לחזור ולקבל], לא יהיה אלא לעניין שלא יעלה לבעלים⁴. וצ"ע מה הסברא או המקור לכך [דהא לשיטתו הפסוקים לא קאי אלא על מחשבת פסול].

תוס' [ד: ד"ה אימא] - לשיטתו שאין לא

כה. שיעורי זבחים (תשס"ט) עמ' כ"א.

כו. בשיעורי זבחים להגרי"ד (תשס"ט) עמ' י"א, שאל מלשון הרמב"ם [בפ"ד ממעה"ק הי"ז] "ואם שחט .. סתם .. הרי הן כשרים ועלו לבעלים", דעלו לבעלים הוא מיותר, ודקדק מכך דאלולא סתמן לשמן חסרון לשמה היה כשר ורק לא עלה, ותמה על ההשוואה לפרה. ולול"ד לא כ"כ קשה, דאף דהעיקר דכשרים ציין הרמב"ם דעלו כיוון דמצינו במחשבת לא לשמה דלא עלו.

כז. כך מדקדק הטה"ק שם. ועי' בדבריו על תוד"ה הגה"ה בד' י"ד: , והחזון יחזקאל על תוספתא קרבנות פ"ג ה"ד

כח. שם ובפ"א ה"א ובמילואים לחולין פ"ב ה"ד.

כט. ושיטתו בכל פסולי מחשבה פוסלים את הקרבן ולא את העבודה, והאריך בזה במילואים על חולין הנ"ל, והאחיעזר חלק עליו. ויש מה להאריך בסוגיא זו אך אין זה מקומו, אף שמרש"י ושטמ"ק המובאים כאן יש גם מה לדון במחשבת חול"ז וחול"מ.

מפורש יותר: "מסברא כיוון דשינה בלשמן כאילו חסר העבודה ששינה בה".

ונראה דמחשבת לא לשמה היא עקירת שם הקרבן ע"י שנותן לו שם חדש, וע"כ גרעה טפי מחסרון בעלמא, דהכא סו"ס העבודה נעשתה והועילה, אלא שנעשתה לא לשמה, וע"כ לא דמי לפסולין אחרים דאמרינן כאילו לא נעשו דהכא נעשתה העבודה, [וברוב הקרבנות הקרבן כשר בעבודה זו אלא שלא עלה לבעלים א"כ כבר הועילה העבודה ממש], וע"כ אף אמנם שהפסול הוא בעבודה אך א"א לתקן ולכן נפסל הזבח.

[אמנם מצינו שהשוותה הגמ' מחשבת לא לשמה למחשבת פיגול וחול"מ, בסוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה [ט:]: לר' יוחנן, דקשה לומר דהוי חסרון בגוף העבודה מה שחשב לעשות עבודה אחרת לא לשמה. ומשמע שיש כאן מחשבת פסול. – אמנם יתכן ללמוד דלא כחזו"י ולהוכיח מהשטמ"ק דבכל המחשבות הפסול הוא בעבודה ואכמ"ל].

נפקא מינה נוספת בשאלה זו היא אי בעינן עיבור צורה במחשבת 'לא לשמה' בחטאת ופסח [דבפסחים ע' הסיקה הגמ' דאי הוי פסול בגופו לא בעינן עיבור צורה ואי הוי פסול אחר בעינן עיבור צורה].

לפי הגר"ז שהשווה לגמרי למחשבת פיגול יהיה הדין כמו בפיגול. וכן לפי ביאור של החזון יחזקאל הנ"ל דהוי פסול בגופו. וכן אם נאמר שמחשבת חטאת ופסח היא מחשבת פסול נוספת^א.

אך אם נבאר ששוה מחשבת לא לשמה של חטאת ופסח, למחשבת לא לשמה של שאר קרבנות, ואינה אלא עקירת שמו, צ"ב אם צריך עיבור צורה.

בגמ' ד: ביארה שנחשב 'פסול בגופו', ובתוס' מנחות מ"ח: ד"ה 'תעובר' ביאר דהיינו לעניין דישרף מיד ולא בעינן עיבור צורה, כמו בפיגול [ומעין ראייה מכאן לדעת החזון יחזקאל הנ"ל].

אמנם רש"י והשטמ"ק במנחות שם חילקו במפורש בין מחשבת 'לא לשמה' שאינה פסול בגופו לפיגול דהוא פסול בגופו [ומתאים לדבריהם בד' ד: הנ"ל].

{ עוד יש להתבונן האם עובר על 'לא יחשב', דילפינן בד' כ"ט: על מחשבת פיגול. אם נבאר כגר"ז והחזו"י לכאורה הוי מחשבת פסול כמו פיגול וכלול בלא יחשב, אך אם אינו אלא חסרון יתכן שאין הלאו של 'לא יחשב' שייך למה שאינו אלא חסרון.

רש"י [ב:]: ד"ה 'ונדבה מי שרי לשינויי בה' כתב: "וכיון דרחמנא קרייה נדבה מי שרי לשינויי בה, הא אמרינן בפ' שני אסור לחשב בקדשים ויליף מקרא דלא יחשב ...", ודבריו אלו הם על דברי רבא דאסור לזרוק דמה שלא לשמה. השווה את האיסור לאיסור של פיגול^ב. אמנם יתכן דסבר דסו"ס כלול באיסור אף שגדרי המחשבות שונות.

הרמב"ם בפ"ח מפסוה"מ [הל' א' –ב'] "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב. מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים .."

החת"ס בתשובה [השמטות ר"ד] נקט בפשיטות דדוקא במחשבת פיגול שהקרבן נפסל בה, אך מחשבת לא לשמה אינה כלולה בלאו לדעת הרמב"ם כיוון דהקרבן כשר. ומתאים להסברה שאינו אלא חסרון, וכן אי

ל. וכן מצינו בטמא דכיוון דמרצה בציבור עבודתו עושה שיריים [מעילה ה:]:

לא. וכהבנת האחרונים לקמן.

לב. אמנם במנחות ב: כתב משום 'אם זבח שלמים קרבנו. וכבר עמדו בזה האחרונים.

הפסול הוא בעבודה ולא בקרבן. אמנם בפט"ו הל' ג' כתב הרמב"ם: "אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה בין בזדון

בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן.. ולכאורה רמו בדבריו על ההלכה הנ"ל, וא"כ כלל 'בלא יחשב' גם מחשבת לא לשמה, וגם עליה יאמר שהוא כעין מטיל מום בקדשים – פסול בקרבן גופו.}

ב. סוגיית חולין לא מחללי קדשים

- א. ביאור הסוגיות -בד' מ"ו: חולין לא מחללי קדשים, כנגד סברת רבא בד' ג. לאו מינה לא מחריב בה.
- ב. ביאור שיטת התוס'.
- ג. ביאור הרמב"ם.
- ד. העולה מהסברות השונות את הסוגיות.

להבחין שבמחשבת לא לשמה נפסלה לגמרי.

ר' יוסי שאמר: 'אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי ב"ד' קאי גם על שאר קרבנות שבסתמא כשרים, וכדדייקנן בריש פ"ק [ב:]: 'ואי סלקא דעתך סתמא פסול קיימי ב"ד ומתני אמילתא דמיפסל ביה'. וא"כ הא דמתלב רבה 'טעמא שלא היה בלבו כלל הא היה בלבו לשם חולין פסול' גם בשאר קרבנות נדייק הכי ולא יעלו לשם בעלים.

ולכאורה¹ דברי ר' יוסי קאי נמי אלשם זובח דבריש מתניתין וא"כ דווקא שלא היה בלבו הא חשב על מי שאינו מחוייב קרבן לא עלה לשם בעלים.

אך בדף ג. למדנו: "תו רמי [רבא] מילתא אחריתי מי אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה, אלמא דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול ואפי' לשם עובדת כוכבים נמי פסול, ושני גט דל עובדת כוכבים מיניה הוה ליה סתמא וסתמא פסול קדשים דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא וסתמא כשירים."

סברת 'לאו מינה לא מחריב בה' מובנת אם

א. ביאור הסוגיות -בד' מ"ו: חולין לא מחללי קדשים, כנגד סברת רבא בד' ג. לאו מינה לא מחריב בה.

בדף מ"ו: "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא. אמר רבי יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי בית דין, שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד" ובגמרא שם: "אמר רב יהודה אמר רב: חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה. אמר ר' אלעזר מ"ט דרב 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים. מתיב רבה 'אמר רבי יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי ב"ד' טעמא שלא היה בלבו כלל הא היה בלבו לשם חולין פסול. א"ל אביי דלמא לא היה כלל כשר ומרצה הא היה בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה."

דברי רב הם על חטאת, וגם דברי ר"א 'אין חולין מחללין קדשים' יכולים להתפרש לעניין חטאת בלבד שבה מחשבת לא לשמה פוסלת. ודברי אביי 'לשם חולין כשר ואינו מרצה' – שבפשוטו פירושו שלא עולה לשם בעלים, וודאי קאי אחטאת בלבד [שבה ניתן

ג. וכן דקדק הז"ת ג. ד"ה כשרה ותמה על הרמב"ם כדלקמן.

על כרחנו צריך לומר [וכ"כ השפ"א] הזבח תודה ל"ח הזבחי אפרים לט' והחזו"א מ], שהסוגיות חלוקות, ויסוד החילוק תליא בטעמיה דרב. דרבא בד' ג. סבר שהסברא היא 'לאו מיניה לא מחריב ביה' ומחשבת חולין אינה נחשבת כלל והוי כסתמא וע"כ עלה לבעלים [אפילו בחטאת], ור' אלעזר סבר דטעמיה דרב הוא מ'לא יחללו' דחולין לא מחללי קדשים, אך לא דהוה כסתמא ולכן דווקא דלא מחלל בחטאת ילפינן אך סו"ס לא עלו [בכלל הקרבנות] דלא הוי כסתמא, ועליה קאי רבה ואביי לקמן. [ולרבא ל"ק מר' יוסי דמתנייתין, דס"ל כר"א במתנייתא דתנור דס"ל דמק"ו אמרינן לאו מיניה מחריב ביה, ואליביה הודה בד' ג' ע"ב דאמרינן את 'לא יחללו', אבל לרבנן דר"א דסבריה לאו מיניה לא מחריב ביה גם במחשבת חולין עולה לבעלים דהוי ממש כסתמא.]

מביאור זה עולה, דמחשבת לא לשמה הפוסלת בחטאת ופסח היא מחשבת פסול, וע"כ בחולין ילפינן דלא מחלל, ולא דמי ללא לשמה דלא עלה לבעלים בשאר קרבנות, דאפילו במחשבת חולין לא עלה כיוון שסו"ס לא היה לשמו [בין אם נבאר מטעם חסרון לשמה ובין אם נבאר מטעם עקירה], וגם רבא לא חלק על עצם החילוק

היא מחשבה הפוסלת או לכה"פ מחשבה העוקרת את השם הראשון, אך אם אינה אלא חסרון הכוונה לא שייך הלשון 'לא מחריב' וגם לא הסברא.

וצ"ב האם סבר רבא שדברי רב בחטאת בלבד כדדייקינן מד' מ"ו. אם נאמר כן ונאמר שלא מחריב היינו רק לעניין פסול אך אכתי לא עלה לבעלים, א"כ גם בסתמא נאמר כן בחטאת דקמשני 'דל חולין הוה ליה סתמא וסתמא כשר' היינו כשר ולא עלה. וצ"ב זאת מנ"ל ומה הסברא לחלק בין חטאת לשאר קרבנות בסתמא?

ובאמת הרדב"ז החזון נחוסלי והזבחי אפרים ל"ה דקדקו כן ברמב"ם הל' מעה"ק פ"ד ה"י שכתב "... ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים", דדוקא בעו"ש כשר ועלה, אך בחטאת כשר ולא עלה. [ובטעם החילוק מבארים הרדב"ז וז"א דבחטאת ואשם בעינן לשם אותה חטא שעליו באו].

אלא שלפי"ז הדרא קושיית רבה [בד' מ"ו:]: לדוכתה "אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי ב"ד' טעמא שלא היה בלבו כלל הא היה בלבו לשם חולין פסול" דהא ליתא לחילוק של אביי דאף בסתמא כשר ואינו מרצה ל'.

לד. על המשנה ד"ה כתב הרמב"ם.

לה. ג. ד"ה קדשים [ויעויין עוד בדבריו בד' ב. על תוד"ה לשם גבוה ד"ה והנה].

לו. כך תמה החק נתן [ב: ד"ה וזבחים] על החזון נחוס הני"ל.

לז. ג. ד"ה 'בגמ' תו רמי'

לח. ג. ד"ה 'חטאת ששחטה לשם חולין'

לט. שם ובד' ב. תוד"ה 'לשם'. אמנם לז"א דרך מיוחדת בזה, בהסברת הרמב"ם דלמסקנה לאו מיניה לא מחריב ביה בכל הקרבנות, ובחטאת ילפינן דחולין לא מחללין קדשים ומזה דייקינן דדוקא לא מחללין אך גם לא עלו, ומזה למדנו לסתמא. ולא זכיתי להבין איך ילפינן מלימוד כללי [שלא נאמר דווקא על חטאת] שחולין לא מחללין קדשים, שמיניה מחריב ביה לעניין שלא עלו, דהא אינו אלא שלילה שלא מחלל, והיכן נרמז בגמ'.

מ. קמא מ"ב ד'

של ר"א רבה ואביי אלא דסבר דבחולין כלל לא נחשבת מחשבה מטעם דלאו מיניה לא מחריב ביה והוי כסתמא.

ב. ביאור שיטת התוס'.

נראה שהבנת הגמ' באופן זה הייתה יסוד תמיהת הרע"א בגליון הש"ס ב. על תוד"ה 'לשם גבוה', שמדבריו עולה ש'חולין לא מחללי קדשים' נאמר גם על שאר קדשים שעלו לשם בעלים.

[וכן תמה בדו"ח (כתבים מכתב י"ז) על הרמב"ן במלחמות ר"ה שכתב שלשם חולין כשרים ועולין ואפי' בחטאת. אמנם דברי הרמב"ן אינם אלא על הסוגיא ג. (ולכן גם על חטאת אמר שעולה) כפי שציין שם לפ"קמא].

החזו"א^{מב} והזבחי אפרים מתרצים את התוס' [והרמב"ן], דמה שאמר אביי בד' מ"ו: 'לא היה כלל כשר ומרצה הא היה בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה', אין פירושו שלא עלה לבעלים אלא כעין 'כיפר ולא כיפר' לנחת רוח, שמצינו בד' וי"ג.

לביאור זה אין מחלוקת בין רבא שסבר לא מחריב ביה לר"א רבה ואביי דאתו מסברת חולין לא מחללי קדשים^{מב}, וכן אין גדר של פסול נוסף בחטאת ופסח.

ונראה דס"ל לרמב"ן ולתוס' דאין לחלק בין 'לא לשמה' דעולה ושלמים, לפסול לא לשמה דחטאת, דסו"ס ילפינן להו מחד קראי, אלא שבחטאת שנה עליו הכתוב לעכב [או

עכ"פ לא לדרוש את הפסוק ד'מוצא שפתיך וגו']. ואם כן 'חולין לא מחללים קדשים' שייכא גבי עולה ושלמים דעלו לשם בעלים, ואף שוודאי לא חשב לשמה. ולפי"ז הא דלא עלו לבעלים אינו מחמת חסרון של מחשבת לשמה בעלמא, אלא דווקא כשיש מחשבה הפוסלת [או עכ"פ עוקרת], וע"כ בעינן דווקא מחשבת קרבן אחר. וכעין זה כתב הקר"א (בהקדמתו למסכתין) דביאר דאחר שהסקנו דסתמן לשמן, הלימוד 'שתהיה זביחה לשם שלמים' מלמד פסול עקירה.

אמנם בד' ד: בד"ה 'אימא' תמהו התוס' על שאלת הגמ' 'וליפסלו' 'תימה הא בכל דוכתיא בעינן בקדשים שנה לעכב', משמע דלא לשמה אינו אלא חסרון, וצריך שנה עליו הכתוב לעכב, דאי סברי דהוי מחשבה פוסלת לק"מ^{מב}. וא"כ צ"ב כיצד סברו שחולין לא יחללו קדשים בעולה ושלמים?

הגרי"ז [בחי' על תוד"ה לשם] מתרץ את שאלת רע"א לחלק בין חטאת לעולה ושלמים, דאף דבחטאת במחשבת חולין כשר ולא עלה, בעולה ושלמים אף עלה לבעלים^{מב}. וצ"ב מה החילוק בין עולה ושלמים לחטאת, כי אם חולין לא מחללין קדשים כלל גם בחטאת לא יחללו, ואם עוקרים את שם הקרבן או עכ"פ יוצרים חסרון, א"כ גם בעולה ושלמים סו"ס לא היו 'לשמן'?

ונראה דסבר [הגרי"ז] לשיטתו דמחשבת לא לשמה בכל הקרבנות היא מחשבת פסול, וילפינן דחולין לא מחללין קדשים, אמנם

מא. וכ"כ הזבחי אפרים.

מב. סימן י"ב ס"ק י"ב

מג. ומתאים לדברי הר"א קוטלר זצ"ל סימן א' ס"ק א' וב', דאף כשעלה נתבטלה מצוות לשמה, ועפ"י ביאר את התוד"ה אתנו ב: דגזרינן שמא יטעה אף שעקירה בטעות לאו שמיה עקירה סו"ס לא תתקיים מצות לשמה כתקנה.

מד. אמנם בחזו"א קמא מ"ב ה' ביאר שתוס' פסק כרבא לגבי אביי

מה. וכעין תמיהת הגרי"ז.

מו. ולמד כן מהרמב"ם שחילק במחשבת מי שאינו מחוייב כמותו בשי"ב בין בחטאת דלא עלה לעולה, וכפי שיבואר לקמן.

מהני רק להוריד דרגא אחת – בעו"ש עלה ובחטאת רק שכשר אך לא עלה. – אמנם אכתי צ"ב מנ"ל לחלק כן. ומ"מ הגרי"ז לא ס"ל כרדב"ז וחזון נחום הנ"ל, דגם סתמא דחטאת לא עלה לשם בעלים, דלשיטתו סתמא נקבע לכל הקרבנות ואפילו מחשבת קרבן אחר לא עוקרת הסתמא, רק הוי מחשבת פסול בפ"ע, דהלא ראייתו היא מרבא דסבר דלאו מיניה לא מחריב ביה וחזר להיות כסתמא אף שלא חשב מחשבת לשמה. ולפי"ז לגרי"ז אכתי איכא פלוגתא בין רבא בדף ג. לר"א רבה ואביי בד' מ"ו, דלרבא מחשבת חולין לא נחשבת כלל והוי כסתמא גמור ועלה לבעלים בין בחטאת בין בעו"ש^מ, ולר"א רק ילפינן דלא מחללי לגמרי אך אכתי מחללי קצת בחטאת, ולא מטעם דהוי כסתמא אלא דחולין עצמם מחללי קדשים בעצם, אלא דגזה"כ מיעטסמ^ח.

ג. ביאור הרמב"ם

הרמב"ם בפסוה"מ פט"ו ה"ד: "חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה או לשם אשם או לשם שלמים פסולה כמו שביארנו אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים:" – פסק כפשט אביי ורבה בגמ' ד' מ"ו, ובפשוטו לא מחללים קדשים הוא רק לפסול אך עדיין אינו כסתמא, ועל כן הזכיר דוקא חטאת, דבשאר הקרבנות ליכא נפ"מ בין מחשבת חולין למחשבת קרבן אחר דמ"מ לא עלהיט.

אלא דלפי"ז מחשבת בעלים במי שאינו חייב כמותו, שדומה למחשבת חולין לכאורה גם נאמר דדוקא בחטאת איכא לאפלוגי וכדפסק הרמב"ם בה"ח: "אבל אם שחטה לשם אחד שהוא מחוייב עולה הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים וכפר עליו ולא על חבירו שהוא מחוייב חטאת כמותו:" אך בשאר קרבנות לא יעלה בין אם חשב על מחוייב בין אם לא מחוייב.

אלא דלפי"ז קשה מאי דכתב גבי מחשבת שינוי בעלים בעולה [הל' י"ד]: "ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחוייב כלום בעניינו אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה:"?

כך הקשה הז"ת. ותמה עוד דהא דדיוקא דרבה אר' יוסי במתנייתין הוא גם על מחשבת זובח. [אמנם לענ"ד יתכן לומר שבוזה אין כ"כ קושי על הרמב"ם, דלא דייקו כן כיוון שא"א שלא יהיה חייב כפרה, נקטה המשנה בסתם.]

אמנם הרמב"ם למד כן מגרסתו בד' ז., וכן מפסחים ס"ב. [כדציין הז"ת], אך עדיין צ"ב מאי שנא ממחשבת חולין.

הצל"ח בפסחים ע"א מבאר שהרמב"ם למד כן במחשבת בעלים בעולה מדרשת הגמ' בפסחים ס"ב. 'ונרצה לו לכפר עליו ולא על חברו' ופסוק זה בעולה נאמר, ועל כרחך דמיעט שתעלה לשם בעלים. ומדבריו עולה שבמחשבת חולין לא עלה לשם בעלים בכל

מו. דראיית הגרי"ז מכאן לשיטתו אינה אלא מרבא ולא מההלכה.

מח. ע' בזבחי אפרים, דחידש לומר למד דעצם הלימוד דלא מחללי קדשים מלמד שכן יוצר פסול דלא עלה. [אמנם הוא רצה לומר דילפינן גם דבסתמא לא יעלה בחטאת.]

מט. וכך הבין הרע"א הנ"ל שהזכיר את דברי הרמב"ם בקושייתו על התוס'. וכן משמע בדעת הצ"ח פסחים ע"א, דרק במחשבת בעלים חילק בין עולה לחטאת.

נ. עוד היה נלע"ד דבסוגיא ג: דהסברא ילאו מיניה לא מחריב ביה, מצינו שאף אחרי דחיית דברי רבא גבי חולין דילפינן מ'ולא יחללו את שם קדשי', אכתי ילפי רב יוסף בר אמי ורב חביבא דבשינוי בעלים הסברא היא 'דלאו מינה לא מחריב בה', ובוזה אין מקום לחלק בין

הרע"א, הצל"ח, הקר"א, הז"ת, השפ"א והחק נתן, סברי דלמסקנת הגמ' בד' מ"ו: מחשבת חולין כשרה ולא עלתה בכל הקרבנות. – עכ"פ בדעת הרמב"ם. ולשיטתם לכאורה אין חילוק בין 'סתמא' דחטאת לסתמא בכל הקרבנות דכשר ועלו. – ומתאים להבנת הכס"מ הלח"מ ועוד דברי הרמב"ם בפ"ד ממעה"ק הל' י' בעולה ושלמים הם לא דווקא.

וא"כ מחשבת חולין אינה כסתמא, והסברא דכיוון דסו"ס עקרו משמו הראשון לא הוי לשמו, ובחסרון לשמו לא עלה, ורק התוספת שלמדנו בחטאת דחסרון זה הוי פסול, למדה התורה שבמחשבת חולין לא פוסל. אמנם מתוך הדברים עולה **דאף דפסול 'שלא לשמה' דחטאת למדנו משנה עליו הכתוב, הוי מחשבת פסול ולא רק עקירה משמו הראשון,** דהא לעניין עקירה משמו הראשון גם בחולין עוקריא.

הגרי"ז לשיטתו [בדעת הרמב"ם], בסתמא שניהם כשרים ועלו דבעצמו הוא לשמו אף אם יחשוב אחרת, ומחשבת שלא לשמה היא מחשבת פסול בפני עצמה, ודיניה שונים בחטאת ובשאר קרבנות, ובמחשבת חולין למדנו שלא יעשה את כל החילול אלא נחות דרגא.

הרדב"ז החזו"נ והז"א בדעת הרמב"ם סברו שחטאת בסתמא לא עלתה לבעלים כמו במחשבת חולין, ולפי"ז נראה שעולה

הקרבנות, ורק במחשבת בעלים למי שלא מחוייב כמותו יש חילוק בין חטאת שלא עלה לשאר קרבנות שעלה.

כאמור לעיל הגרי"ז השווה בין מחשבת שינוי קודש לחולין למחשבת שינוי בעלים למי שאינו מחוייב כמותו, ולמד ממחשבת שינוי בעלים, שגם במחשבת חולין בשאר קרבנות כשר ועלה.

ודעת הרדב"ז וחזו"נ והז"א דאף סתמא דחטאת לא עלה ודייקו כן מפ"ד ממעה"ק ה"י: "ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים" ולפי"ז בעולה ושלמים מחשבת חולין ג"כ תהיה כסתמא ולכן עולה לבעלים, ועל כן נקט הרמב"ם במחשבת שינוי בעלים בעולה דווקא מפני שאי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים'. אך כאמור הסוגיא בד' מ"ו: לא משמע כן דבמפורש חילקה בין סתמא למחשבת חולין בחטאת [ומקור דברי הרמב"ם שבחטאת לא עלה בנויה על הסוגיא התם].

אמנם הכס"מ הלח"מ וברה"ז סברו שההלכה בהל' מעה"ק אינה דווקא בעולה ושלמים. וכבר נתבאר לעיל דגם לגרי"ז צריך לומר כן.

ד. העולה מההסברות השונות את הסוגיות. חילוקי השיטות במחשבת חולין בחטאת ובשאר קרבנות, ודין סתמא בחטאת, והסברת סתמא ומחשבת לא לשמה ע"פ זה הן:

חטאת לשאר קרבנות דסו"ס אין גדר של מחשבת עקירה בהכי, וא"כ הוי כסתמא. ועל כן נראה דדווקא בחולין שיש ק"ו דמחריב בה אף שאינו מינו, ע"כ הוזקקנו ללימוד של חולין לא מחללי קדשים וע"כ אינו אלא לעניין פסול [חילול], אבל לא יעלה, דסו"ס מחריב בה לעניין חסרון [או עקירה] של מחשבת הקרבן, אך במחשבת בעלים אולי אין ק"ו, דדוקא בחולין איכא ק"ו כיוון שיצא מכלל מחשבת הקרבן לגמרי במה שנתן לו שם של חולין, אך במחשבת בעלים כיוון שעל מי שחשב אין כלל שייכות לקרבן א"כ אין כאן שם של מחשבה כלל, וליכא למימר בה ק"ו, ע"כ הדרינן לסברא 'דלאו מינה לא מחריבי כלל וע"כ עלה. – אמנם ברמב"ם א"א לומר כן דא"כ גם בחטאת היה לומר שעלה דמאי שנא.

נא. ע' טהרת הקודש ד' ז. ד"ה אמנם שמחלק בלימודים בין לא עלה לפסול.

דבשאר הקרבנות חסרון לשמה אינו פסול בכלל, ורק מחשבת פסול גורמת שלא עלויב. תוס' ב. ד"ה 'לשם' נקט, שבשאר קרבנות במחשבת חולין כשרים ועלו ומבואר ע"פ הגרי"ז [נחות דרגא] וכן לפי הרדב"ז [דשוו לסתמא]. ובחזו"א ביאר דבין בחטאת בין בשאר קרבנות עלו לבעלים [ואינו מרצה פי' כיפר ולא כיפר], ולפי"ז מחשבת חולין כאילו לא חשב כלל, והסתמא הוא חזק אף שחשב על חולין, ורק כשעוקרו ע"י מחשבת קרבן נעקר.

ושלמים במחשבת חולין עולים לבעלים. והנה מה שחילקו בסתמא בין חטאת לשאר קרבנות אף דאינו אלא חסרון בכוונת לשמה, ולא מחשבת פסול, [וכן הדין במחשבת חולין דאינה נחשבת שחשב כלל] מורה דבחטאת יש תרתי, בחסרון מחשבת לשמה לא עלה, וכשחשב מחשבת לא לשמה, נוסף כאן פסול מלבד חסרון הלשמה לפסול לגמרי. וא"כ אף שחלקו על הגרי"ז בהבנת 'סתמא' שיש בו חסרון ונעקר, **מודו דאיכא נמי מחשבת פסול נוספת**, ולשיטתם עולה

ג. מהות מחשבת לשמה ושלא לשמה.

א. משמעות המחשבה. משמעות לשמה מצינו לעניין גט דמשמעותו היא החלת שם הגט למטרתו ולעניינו, ובדומה לזה החלת שם ס"ת בכתובה לשמה, או עשיית ציצית לשמה. ומצינו גם מצוות צריכות כוונה שיש לעשותן לשמן, אמנם גם שם צ"ב אי הוי החלת שם המצווה ע"י הכוונה,^נ או דהוי דין נוסף במצווה. ויל"ע בצורך ב'לשמה' בקרבנות אם הוא מדין החלת שם הקרבן או העבודה, או שזהו דין מצוות צריכות כוונה, או דין אחר כתנאי נוסף בקרבן. והנראה דאף דדנו בראשונים ובאחרונים^{נד} בהאי סוגיא גם מעניין מצוות צריכות כוונה, לית מאן דפליג דאין זה עיקר ה'לשמה' דבעינן הכא, אלא דדנו במחשבת חולין וכדו' האם מצוות השחיטה הקבלה וכו' יכולים להיות ללא כוונה. מהשוואת הגמ' ללשמה בגט משמע

שלשמה פירושה החלת שמו ומשמעותו של הקרבן. וכן משמע בתוס' מנחות מ"ב: ד"ה 'מה' שהשווה בין 'לשם' ציצית' שעניינו החלת שמו עליו ללשם מנחה. אמנם בתוד"ה 'ליפסלו' ד: תמה תוס' על שאלת הגמ' 'ליפסלו' הא לא שנה עליו הכתוב לעכב, וצ"ב אם הוי קריאת שמו מדוע בעינן שנה עליו הכתוב. ונראה דלולא הלימוד של 'אם זבח שלמים' לא הוה בעינן כלל שישחט לשמו כיוון שכבר קראו בעליו שמו עליונה, וסבר תוס' דאף אחר הלימוד אינו אלא 'דין' שצריך להיות לשמוי, אך אינו גדר בקרבן עצמו, ונראה שגם במסקנה סובר תוס' כן, אלא דשנה עליו הכתוב לעכב בהו"א ובמסקנה יש לימוד של 'מוצא שפתיך'. ולפי"ז לכאורה 'סתמו לשמו' פירושו שהדין מתקיים, דהיינו כאילו חשב לשמו. ומה שהשווה בתוס' מנחות הנ"ל, דסו"ס חידשה

נב. ע' עוד בכוון זה בבית ישי סימן קי"ב

נג. קוב"ש ח"ב כ"ג

נד. רמב"ן במלחמות מס' ר"ה ד' ז. בדפי הרי"ף, קרן אורה בהקדמתו למסכתין.

נה. וכעין מה שכתבו הקר"א בהקדמתו למסכתין והחזו"א קמא מ"ב.

נו. ואולי מכאן באה תמיהת הגר"ח המובאת בקוב"ש ח"ב כ"ב על התוס' שם, אמנם בתוך דברינו מתורץ.

באמת מגדיר את שם הקרבן, וא"כ על כרחינו שסתמן לשמן הוא חזק טפי מדיבורו, ולכן הסיק דמחשבת לא לשמה היא גדר פסול גוסף.

אמנם אם נבאר כנ"ל דבוודאי שם הקרבן לא משתנה, ורק בפסח שלא בזמנו גזו"כ שמחשבת קרבן אחר עוקרת אותו לשלמים [והתם מחשבת כל קרבן עושה שלמים כדאיתא לקמן ח:]. אך הדין דבעינן לשם הקרבן [לתוס'], או החלת שמו על העבודה [לרש"י ולשטמ"ק], אף דבסתמא שמו עליה, כן נעקר במחשבת קרבן אחר.

ב. האם מחשבת לא לשמה היא בדיבוריט. ברמב"ם פי"ג מהל' פסוה"מ ה"א משמע דכל מחשבת קדשים במחשבה בלבד כדדייק המל"מ שם.

לעומת זה שיטת התוס' בפסחים ס"ג. ובב"מ מ"ג: דפיגול הוא דוקא ע"י דיבור, וכן כתב רש"י בפסחים שם ולקמן מ"א: דכל מחשבת קדשים מוציאה בפה הוא"ס.

אמנם בתוס' ב: ד"ה 'קיימי' משמע דלולא דסתמן לשמן היה כשר עדיין יתכן שמחשבת לשמה תהיה במחשבה בלבד אף ללא דיבור. וביותר יש להקשות אי בעינן לשמן מה ההו"א דסתמן כשר אם צריך דיבור.

על כרחנו צריך לומר דאף אי בעינן לשמה א"צ דיבוריט – ומאי שנא.

היד דודס"ב מחלק בין מחשבה שמוציאה מהסתמא של הקרבן דבעינן דיבור,

תורה דבעינן להחל שמו ובעירוב מחשבת 'לא לשמו' פוגם, ומזה למדנו שעירוב מחשבת לא לשמו פוגם לשמו בכל מקום.

רש"י על שאלת הגמ' הנ"ל ליפסלו' כתב: "שהרי לא נעשו כהלכתן וכו'". ונראה דפשיטא ליה שאחר שלמדנו דבעינן לשמה בעבודה בנוסף לגדר הקרבן שניתן ע"י הבעלים, זהו גדר בגוף העבודה עצמה, והיינו שצריך להחל שם על העבודה שתהיה לשם הקרבן [מלבד שם הקרבן עצמו].¹ וכן נראה מהשטמ"ק שם דנקט "מסברא כיוון דשינה בלשמן כאילו חסר העבודה ששינה בה". ויתכן דתוס' במנחות ס"ל כרש"י והשיטה, ובעינן קריאת שם על העבודה כמו דבעינן קריאת שם על הציצית על הגט ועל ס"ת.

ומתוך כך יש לעיין האם למחשבת לא לשמה או מחשבה לשם קרבן אחר יש כח לשנות את הקרבן. בסוגיין משמע סו"ס הקרבן נשאר כשמו אלא שהוא נדבהי.²

בפסחים ס: " ... אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו ..". כפי שהוזכר לעיל למד הגרי"ז משם שסתמו הוי כלשמו לגמרי, ומשמע שסבר שגדר לשמה בד' העבודות

נז. ועל כן זהו פסול בעבודה כפי שנתבאר לעיל ח"א סעי' ג'.
 נח. אמנם מצינו במנחות מ"ו. ומ"ז: שזריקה לשם שלמים תפטור קרבן תודה מן הלחם, נראה דהיינו דווקא בגלל ששם שלמים עליהו [וגם צ"ב אם דווקא זריקה], ועי' באריכות בזה במאמרו של הר"י סולברג לקמן.
 נט. הדיון כאן רק בנוגע לעניין גדרי מחשבת לא לשמה, ולא העיסוק בכלל סוגיא זו. עי' בזה במאמרו של הרב בנציון בן פזי בחוברת זו.
 ס. אמנם בחולין ל"ט. ד"ה אלא נסתפקו בזה וכבר תמה ע"כ בתו"י"ט בב"מ.
 סא. עי' מראה כהן.
 סב. ב: ד"ה טעמא דשלא לשמן.

כדפירשתי בב"מ, ומדוע נקט לשון ספק? כמו"כ בדף ד: בתוד"ה 'מחשבה' כתב 'ואפי' יהא צריך דיבור וכו' ומשמע דמסתפק בכך.

ונראה דלשיטת התוס' דמחשבת 'לא לשמה' אינה מחשבת פסול כפיגול, ולא מחלה חלות חדשה, אלא רק חסרון בדין לשמה, ע"י עקירת הסתמא, על כן לא ברירא ליה אי בעינן דווקא בדיבור^ט, דאף דבעינן עקירה אך סו"ס כבר במחשבה יתכן שאינו 'סתמא' לשמו.

וניחא טפי לומר דתוס' דידן סבר כרבינו ברוך המובא ברא"ש הל' ס"ת [אות ג]סי, דסבר דלב"ש דשליחות יד נעשית במחשבה אינו בדיבור, ולא כתוס' בב"מ, דדוקא להחל חלות חדשה בעינן דיבור, אך לעקור דבר ממקומו אולי די במחשבה בלבד.

המרדכי בהל' ציצית [תתקמ"ט] כתב: "וכ"פ הקונטרס בריש מכילתין גבי שלא לשמן וכן בריש זבחים דצריך עקירת פיו להוציא מן הסתם."

מפורש בדבריו דמחשבת לא לשמה היא עקירת הסתמא, ובכ"ז בעי להוציא בפיו. [ונראה שלמד כן מרש"י מ"א: דכתב "וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא .."]

דמחשבה לאו כלום היא, לבין מחשבה למה שהקרבן עומד דאף דחידשה התורה דבעינן מחשבה הו"א דדי במחשבה ואולי די בסתמא.

ומתאים לאמור לעיל שאין מחשבת 'לשמה' יוצרת את גדר הקרבן [כמו בגט וס"ת], רק יש דין שצריך לחשוב בעבודה לשמה.

וכעין זה מחלק הגרי"ז בחידושי^{יג} בין 'לא לשמה', דלשיטתו הוא החלת חלות של פסול כפיגול, וע"כ בעינן דיבור, לבין 'לשמה' דהוא דין שהעבודה תהא נעשית לשמה ואין כאן חלות חדשה, וע"כ לא בעינן דיבור. וביאר עפ"י את החילוק בין כתיבת ס"ת דבעינן לשמה בפה, כדי להחל עליו קדושת ס"ת, לבין אזכורת שאינו אלא דין שיבין את המעשה אך אינו יוצר חלות חדשה.

בתוד"ה 'כל' [ב.] בסופו כתב: "ובפרק המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים אי בדיבור הזבח נעשה [שלא] לשמו או אפילו במחשבה."

והנה בתוס' דידן על ב"מ לא מזכיר אלא פיגול ומקצר מאד בדיבורו. ומלבד זאת אי בעי התוס' למימר דמחשבה גם הכא בעי דיבור הול"ל 'מחשבת לא לשמה בדיבור

סג. ב. ד"ה בדינא דשלא לשמו.

סד. ע' שו"ת מנחת ברוך סימן א' ריש ענף ב', דסבר דאין לחלק בין המחשבות, אמנם עיקר דבריו שם הוא על חילוק בין מחשבת בעלים למחשבת שינוי קודש ומסתבר, אך בין מחשבת לא לשמה ופיגול נראה דאפשר לחלק. [והקושי היחיד הוא מההו"א של ההשואה בסוגיית מחשבין מעבודה לעבודה].

סה. ושם הביא את ספקו של הר"ר ברוך אי בעיבוד ס"ת בעינן שיוציא בשפתיו. והביא מחד את פיגול דבעינן שיוציא בשפתיו, ומאידך תרומה ושליחות יד דדי במחשבה. ובתוכן ספקו נראה דיתכן לומר דאף בתרומה מחל חלות ולא בעי דווקא דיבור, ורק קלקול השורה לגמרי כפיגול בעי דיבור, או שדילמא דווקא תרומה דסו"ס עומדת לכך דתרומה וחולין מעורבין בטבל, לא ביע דיבור, אך כשבא לחדש דבר להחל עליו כקלף לס"ת שם שלא היה בו שווה לפיגול.

כשרים ולא עלו

הרב ירון סולברג

הלימוד מהפסוק יש להבין מה נאמר כאן. האם כוונת הגמרא שהקרבן נעקר והופך מנדר לנדבה? ואם כן מה נאמר בקרבן שמראש בא כחובה ואינו בא בתורת נדבה כלל, כגון קרבן אשם, איך אפשר שיהפך לנדבה?

ואולי נאמר שיש לקרבן זה רק דין של נדבה?

אך **מרש"י** שפירש [ב: ד"ה 'ואם לאו'] "כאילו התנדבת לזה נדבה אחרת" נראה שהקרבן נעקר ממש לנדבה וזהו שפירש שאמנם נדרו לא עלה לו אך נחשב שהביא עולת נדבה".

בתוס' במנחות מ"ז ד"ה 'עד', מצינו שנקטו שיש כאן קרבן אחר: "דשלא לשמה עוקר הקרבן ועושהו קרבן אחר" ב'.

ובאמת בספר מלחמות יהודה יצא לחדש שיש שני דינים בקרבנות שנשחטו שלל"ש.

א.

"כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

וברש"י: "כשרים - לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהן ולאכול את הנאכלין".

לא נתבאר בדבריו מהו הקרבן שממשיך להיות קרב כעת האם נותר בשמו המקורי או שמא הריהו קרבן אחר?

בתחילת הגמרא מבואר, שבקרבן שנעשתה אחת העבודות שלא לשמה, ישנו איסור לשנות שינוי נוסף: "בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו". הגמרא לומדת דבר זה מסברא: "משום דשני בה כל הני לישני בה וליזיל", ומפסק: 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' א-לוקיך נדבה' וגו'... "אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לא נדבה יהא".

הסברא היא לכאורה פשוטה אך לגבי

א. שאלה נוספת הכרוכה בעניין – למי מיוחס קרבן זה האם הוא עדיין של בעליו הראשון, מיוחס אליו או שהוא משהו כללי כעין 'קיץ המזבח'. שאלה זו קשורה אולי במה שנסתפקו האחרונים האם יש איסור לעשות עבודה שלא לשם הבעלים, 'שינוי בעלים' בקרבן שנשחט שלא לשמה. אם ממילא הקרבן 'איבד' את בעליו הראשון אולי אין עוד איסור לשנות. החזון איש הסתפק בדבר זה ורצה לדייק ממה שסתמה הגמרא לגבי משנתנו "ואסור לשנויי בהו" ומשנתנו הלא עוסקת גם בשינוי קודש וגם בשינוי בעלים [לפי אחד התיארוצים בתוס' ד"ה 'כל'], ממילא נלמד ששייך שינוי בעלים עדיין. נראה מכאן שלשיטתו הקרבן ממשיך להיות מיוחס לבעלים הראשון. לעומת זאת, בחזון יחזקאל [על התוספתא קרבנות פ"א ה"א סוף ד"ה 'אלא'] רצה לומר שהקרבן אינו מיוחס עוד לבעלים, ובאמת לא יהיה עוד איסור בשינוי בעלים לאחר שנעשתה כבר עבודה שלא לשמה.

ב. בשיטה מקובצת על הגליון בדף ב'. הביא באות ג' בשם התוס' טוך ששמו הראשון של הקרבן נשאר ואינו נעקר: "אבל בקדושתיהו קיימי - פי' בשם קדושה ראשונה דעדיין שם הראשון עליהם ואסור לשנויי בהו גם מכאן ואילך" – נראה שלא סברו כתוס' במנחות.

ג. להרב מרדכי יהודה לובארט " מגדולי וחשובי תלמידי ישיבת חכמי לובלין בפולין ובגלות שאנכיי " כלשון שער הספר, בסימן כ"ב .

שיהפכו לנדבה. אמנם זה לא שייך באשם, אך מוצא שפתיך מלמד שאינם עולים לשם חובה וממילא כל אחד כדינו: עולה ושלמים – נדבה ואשם כשר אך חייב להביא קרבן נוסף.

לפי דבריו אין כאן כל עקירה וכשהקרבן נשחט שלל"ש הוא נשאר בשמו הקודם.

ב.

במנחות פט: "א"ר יוחנן: אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו. מתקיף לה רב מנשיא בר גדא: אלא מעתה, כבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו תהא מנחתו כפולה, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו! ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בכהן אחד, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו! ותמיד של בין הערבים ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בשני כהנים, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו! אין ה"נ, אלא אמר אביי: חדא מינייהו נקט. ר' אבא אמר: בשלמא הנך עולות ניהו, אי לא חזו לעולת חובה קרבי לעולת נדבה, אלא הכא אי לא מוקמית ליה במילתיה, אשם נדבה מי איכא?"

בפשט הגמרא נראה שזו ממש מחלוקת אביי ורבא, עד כמה נשאר הדין המקורי של הקרבן כאשר נשחט שלל"ש.

אמנם בשפת אמת כתב, דאפשר לומר שאין מחלוקת וכל "כשר" האמור בקרבן שנשחט שלל"ש הפירוש הוא שנשאר שמו הראשון עליו. מדוע אפוא נקט ר' יוחנן הדין באשם? כדי לומר שבו הדבר מוכרח וממנו נלמד לשאר קרבנות.

עולות ושלמים שנשחטו שלל"ש עדיין שמם הראשון עליהם ורק למדנו ממוצא שפתיך שכאשר לא עשית כמו שנדרת יעשה נדבה, אמנם באשם זה לא שייך כיון שאינו בא בנדבה ולכן ניתן להכשיר אותו ע"י כך שישתנה לקרבן אחר שבא בנדבה.

ישנן שתי סוגיות בהם ניתן ללמוד שאפשר לעשות מחשבת שלל"ש לכתחילה, ועי"ז לתקן את הקרבן:

בנזיר כ"ח: מציע ר' זירא שאם נשחטו שלמי נזיר וכעת הפר הבעל את נדר הנזירות של אשתו ומתברר שכלל לא היתה נזירה "לזרוק דמן שלא לשמן ויתיר בשר באכילה".
במנחות מ"ו. איתא בברייתא לגבי קרבן תודה: "מששחטה נפרס לחמה הדם יזרק והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא", ופירש"י 'הדם יזרק' – 'לשם שלמים'.

מכח ב' סוגיות אלה לומד המלחמות יהודה שאפשר לחשוב לכתחילה מחשבת שלל"ש במקום שע"ז יוכשר הקרבן. ורצה אף לבאר לפי זה שדווקא בעולה ושלמים אמר רבא שאסור להמשיך ולעבוד העבודות שלל"ש, אך באשם דווקא יש להמשיך שלל"ש שאם לא כך ישאר הקרבן מקולקל וא"א יהיה כלל להקריבו.

בנוסף לנפקא מינה שמחדש בין אשם לעולה ושלמים, שמענו מדבריו לנידון שאלתנו, שאשם באמת משתנה לקרבן אחר כשנשחט שלל"ש אבל עולה ושלמים נשארים בשמם המקורי.

בערוך השולחן [סי' קמ"ט סע"ג] התקשה בקושיית המלחמות יהודה מקרבן אשם, אך באר באופן שונה. לפי דרכו הלימוד מ'מוצא שפתיך' בא ללמד על כל הקרבנות שהתמעטו מחטאת, שכשרים שלל"ש,

ד. גם בספר ראש המזבח לזבחים ב'. ד"ה 'הא קמ"ל שאין' עמד על כך שיש מצב שעושים לכתחילה שלל"ש כאשר זה במטרת עילויה. והוכיח דבריו מהגמרא בנזיר. אמנם לא

במנחות סותר לסוגיין, שילפינן אליבא דרבא מ'מוצא שפתיך', ולא חילקנו בין אשם לעולה, וכמו שבאר קודם שקמי שמיא תמיד הוי קרבן. ורצה לומר דמחזור כגירסא במנחות דגרסינן ר' אבא .

העולה מדבריו שניתן להעמיס בדברי התוס' במנחות שאין כאן עקירה ממש אלא רק כלפי הבעלים שלא יצאו ידי נדרם אמרינן שנחשב כנדבה ה'.

אמנם בפשט הגמרא במנחות דייק שנחלקו בזה האמוראים, האם להסתכל על הקרבן שנשחט שלל"ש שנעקר שמו הראשון, או שמא נשאר שמו הראשון עליו.

בספר זרע אברהם [סימן י"א ד"ה 'ואולם'] נראה שהבין ששם הקרבן נעקר לגמרי כשנשחט שלל"ש ולמד זאת מתוך דברי רבא במנחות. ואף על פי שראינו שיש שם לכאורה מחלוקת כנראה סבר שיש כאן הוה אמינא ומסקנה ולא שתי דעות! למסקנה לפי דרכו אמרינן שנעקר שם הקרבן ובכל זאת באשם מצורע יש צורך בנסכים כהיכר לזה שאין זו נדבה אלא אשם שממשיך להיות קרב למרות שאינו מרצה.

ג.

לחקירה זו בדבר שינוי שם הקרבן יכולה להיות נפקא מינה: לשאלה שדנו בה רבים, האם יש לאו על מחשבה שלל"ש. ברש"י יש בעניינין זה כעין סתירה בין זבחים

לגבי הרמב"ם בפסולי המוקדשין [פרק ט"ו הלכות י"ז-י"ח] כתב השפת אמת שחזינן שלמד הדין דווקא באשם, ולפי זה יוצא שיש חילוק בין הקרבנות שיכולים לבוא בנדבה שם באמת משתנה שמם, אבל אשם שאינו בא בנדבה נשאר בשמו המקורי .

בספר 'נתיבות הקודש' כתב, שמדינו של ר' יוחנן נלמד שלעולם קמי שמיא הקרבן שנשחט שלל"ש הוא קרבן מעולה. רק לגבי הבעלים ישנו הדין שלא יצאו בו ידי חובה וצריכים להביא אחר להשלמת הנדר. ממילא גם מה שאמרו בתוס' במנחות אין הכוונה שנשתנתה קדושתו של הקרבן או שנשתנה שמו אלא רק נקרא נדבה לעניין זה שאין הוא קיום הנדר, והוא הדין באשם שיצטרפו כעת להביא אשם נוסף הרי זה דווקא להשלמת חיובם אך הקרבן הראשון היה קרבן גמור.

בהמשך הדברים שם, רצה לתלות זאת במחלוקת האמוראים במנחות. האמוראים שהשוו בין דין האשם לדין העולות והשלמים הרי זה מפני שסבירא להם שאין הקרבן נעקר משמו הראשון. אולם רבא שחילק במנחות, לכאורה מפני שסובר ששם הראשון נעקר, וזהו שאמר שאין להקשות מעולות לאשם, דדווקא בעולות נעקר השם ונהיה לנדבה ובאשם לא שייך לומר דבר זה. ואמנם בזה הוקשה לו דא"כ רבא

התייחס לקרבן אשם .

ה. כך נראה גם מדבריו של ראש המזבח לזבחים ב'. ד"ה אבל בקדושתיהו. הוא מבאר שם שהגמרא באה להוציאנו מטעות אפשרית. התוס' במנחות הרי כתבו שלל"ש עושהו לקרבן אחר ואם כן נטעה לחשוב שיהפך גם מעולה לשלמים. לזה בדיוק כתבה הגמרא – בקדושתיהו קיימי ללמדנו שנשאר שמו עליו ורק הפך מנדר לנדבה.

ו. בספר תורת הקודש תמה עליו איך הביא ראייה מהגמרא במנחות בעוד שממש תיובתיה. אך לכאורה הגאון בעל זר"א ס"ל שלמסקנה קיימו כולו בזה ששם הקרבן נעקר.

ז. ישנן נפקא מינות נוספות בדברי האחרונים. למשל במקדש דוד (קדשים סימן י"ט) דן האם

על מה שאמרה הגמרא "בקדושתיהו קיימי", שפסול שלל"ש אינו פסול בגוף הקרבן אלא רק שלא עלה לבעלים לשם חובה .

מנגד דייקו' מדברי הרמב"ם הנ"ל בפרק ט"ו, שמייירי במחשבת שלל"ש, וכתב 'כמו שיתבאר' - והיינו בפרק י"ח בפשטות, ושם הלא כתב שיש לאו, נמצא שסבר שיש לאו אף בשלל"ש.

אפשר לתלות החקירה שלנו האם השתנה שם הקרבן, בשאלה הזו לגבי לאו במחשבת שלל"ש. לפי הצד שאמרנו קודם שהשתנה שם הקרבן מסתבר לדמות שלל"ש למחשבת פיגול וממילא יהיה בה לאו.

ולצד שלא השתנה, הרי זה מתאים לדברי החתם סופר, הקרבן כשר, כי שמו הקודם עליו ורק ישנו חיוב על הגברא להביא קרבן נוסף, לאו אין בזה וזה כלל לא דומה למטיל מום בגוף הקרבן יא.יב

למנחות. בפירושו לזבחים [ב: ד"ה 'ונדבה'] הזכיר את הלאו של "לא יחשב" כמקור לכך שצריכה להיות זביחה לשמה, אמנם מפירושו לריש מנחות [ב: ד"ה 'ונדבה'] נראה שאין זה איסור לאוי.

ברמב"ם בפסולי המוקדשין [פט"ו ה"ג] כתב: "אסור לחשוב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו ... חייב להשלים שאר עבודות לשמן". ובהמשך [פי"ח ה"א] כתב: "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב. מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים".

על דברי הרמב"ם הללו כתב החתם סופר, שמחשבת שלל"ש איננה בלאו דלא יחשב מכיון שאין כאן פסול בקרבן, שהלא הקרבן כשר ורק לא עלה לבעלים לשם חובה . כיוצא בזה כבר בספר טהרת הקודש

שוחט תודה לשם תודת חבירו קדש הלחם: "ואעי"ג דחשיב שינוי קודש לענין דלא עלו לבעלים לשם חובה, מ"מ לענין קידוש הלחם כל שנשחטה לשם תודה קדוש הלחם, או אפשר כיון דלא עלתה לבעליה לשום חובה חשיב כמו מותר תודה דאינה טעונה לחם".

ח. וכבר עמד בזה השיטה מקובצת בריש מנחות . ועיין גרי"ז מעה"ק ד', י"א ד"ה 'והנה בתוס'".

ט. בשו"ת חו"מ בהשמטות סימן ר"ד. ועיין אחיעזר יו"ד כ"ז (ג); ועיין חזון יחזקאל על התוספתא פי"ב ח', שכתב שמהשוואת הרמב"ם נלמד שיהיה 'לא יחשב' רק במחשבה פוסלת ולא בשלל"ש שאינו פוסל.

י. עיין למשל בקהילות יעקב לסימן ה' בזבחים ד"ה והחת"ס .

יא. עיין שו"ת 'דברי יציב' חושן משפט סימן צ"ט, שהסתפק אם יש איסור לעבוד שלל"ש בבמה, ורצה לתלות ספקו בשאלה האם בשלל"ש 'מגרע בעצם קדושת הקרבן' או כדעת החתם סופר שאין גריעות בקדושה ורק צריך להביא אחר כי "בכלל נדרו היה להביא קרבן בלא פסול מחשבה".

יב. הערת העורך: עוד יש לתלות חקירה זו בשאלה אי 'לא לשמה' הוא חסרון - ואז ניחא טפי לומר שלא השתנה שמו, או מחשבת פסול כדעת הגרי"ז שאז ניתן לומר שיש כאן קרבן חדש. ועי' בח"י הרא"ל מאלף ח"ב סי' א' דעתו המחודשת בזה.

מחשבות הפוסלות בקדשים - בדיבור או במחשבה

הרב בנציון בן פזי

א. מחלוקת הראשונים וסברותיה

התוס' כתבו בכמה מקומות שמה שנאמר שמחשבה פוסלת בקדשים זה בדיבור ולא במחשבה^א.
 וכן כתב רש"י בכמה מקומות^ב.
 והרמב"ם לא הזכיר שצריך דיבור, ומפשטות לשונו משמע שמחשבת פיגול היינו כפשוטו מחשבה, וכן נקט בכל מקום "שחישב לשם וכו'". בעקבות הרמב"ם הלכו החינוך^ג והמאירי^ד כדרכם בקודש^ה.
 אמנם מרבית הראשונים נקטו כשיטת התוספות ואלו הן: הסמ"ג^ו, התוס' שאנך^ז, שו"ת או"ז^ח, ספר האשכול^ט, הרא"ש^י, ספר התרומה^{יב} ושו"ת הרמ"ע מפאנו^{יג}.

מקור הדין והנהגה, מקור הדין של מחשבת פיגול נלמד מהפסוק: "לא יחשב" וא"כ לכאורה מדובר במחשבה גרידא.
 אמנם אם נעייין בספרא במקור דין זה נגלה, שר' אליעזר מוכיח שהפסוק מדבר במחשבת פיגול בהוכחה נסיבתית: "ואם האכל יאכל ביום השלישי פיגול הוא", וכי איך יכול להיות שאכילתו ביום השלישי תפסלנו למפרע, על כרחך הפסוק מדבר בחושב שיאכלנו! בהמשך התו"כ מובאת דעת אחרים שלומדים זאת מ"לא יחשב". ובבבלי [זבחים כ"ט] מובאת מחלוקת תנאים זו

- א. זבחים ב' ע"א תוד"ה 'כל הזבחים' בסופו, שם די' ע"ב ד"ה 'מחשבה', פסחים ס"ג ע"א תוד"ה 'ר"מ', בבא מציעא מ"ג ע"א ד"ה 'החושב', [אמנם בחולין ל"ט ע"א הקשה שם על הגמרא והתייחס לאפשרות שפיגול במחשבה: "יתימה אי חשיב פיגול אף במחשבה בלא דיבור..."]
- ב. זבחים מ"א ע"ב ד"ה 'כגון שנתן', מנחות ב' ע"ב ד"ה 'אבל מחשבה דמינכרא'.
- ג. מצוה קמ"ד
- ד. פסחים סג ע"א
- ה. גם הרא"ם בפירושו לרש"י על התורה כתב בסתמא ש"כל דבר רע" זהו דיבור רע דהיינו פיגול, ולא דווקא דיבור שהרי הפיגול במחשבה, עכת"ד.
- ו. הערת הר"ד כהן: בערוך השולחן העתיד (קמ"ו ס"ח) נטה לומר שגם הרמב"ם לא חלק על תוספות ורש"י אלא מאחר שדרכו בקודש לתפוס לשון ש"ס נקט בכל מקום לשון מחשבה אבל באמת גם לשיטתו צריך דיבור. עכת"ד. ונראה להביא קצת ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם עצמו (פסוה"מ ט"ו הלכה ו) שכתב "ואם הוציאו בלשון אכילה ואמר שיאכל כחצי זית ותאכל האש כחצי זית – הרי אלו מצטרפין".
- ז. לא תעשה שלי"ז
- ח. שטמ"ק ב"מ מ"ג ע"א (מובא כנספח בסוף מאמר זה).
- ט. סוף סימן תשנ"ז
- י. הלכות שחיטת חולין י"ג
- יא. הלכות ס"ת סימן ג
- יב. הלכות ס"ת קצ"ב
- יג. סימן צ"ד

מה גדרה של המחשבה? האם היא יכולה לפעול במציאות מבחינה הלכתית?

ועתה נבוא לברר את גדרה של המחשבה. נראה שיש לחלק בין שני סוגים של מחשבות:

א. מחשבה בבחינת 'קריאת שם' דהיינו מחשבה שמגדירה את המעשה ואינה עומדת בפני עצמה [דוגמאות: מצוות צריכות כוונה, מחשבת 'לשמה' בקדשים, בגיטין, בכתובת ס"ת]. מחשבה זו מועילה בכל מקום בין בקדשים ובין בחולין כמבואר.

ב. מחשבה שיוצרת מציאות [דוגמאות: בהפרשת תרומה - נותן עיניו בצד זה וכו', בקדשים גמר בליבו להקדיש קרבן]. מחשבה זו מועילה רק בתרומה ובקדשים וכפי שמבואר בגמרא במסכת קידושין. במס' שבועות הגמרא מבארת מה הסיבה לחלק בין תרומה וקדשים לשאר דיני התורה וכותבת שכיוון שיש פסוק גם זה וגם בזה הרי הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים. וגם למ"ד מלמדים, "חולין מקדשים לא ילפינן".

ופה יש מקום להסתפק האם דין מחשבת פיגול שייך לסוג השני של המחשבות, דהיינו מחשבות יוצרות, והמחשבה אכן פועלת ויוצרת מציאות של פסול בקרבן, או שגם מחשבת פיגול הינה מהסוג הראשון של המחשבות, שקיימות בכל התחומים, דהיינו מחשבה "מגדירה" שמגדירה את העבודה לשם מציאות מסוימת וממילא יש כאן פסול.

והיה מקום לומר שזוהי נקודת המחלוקת בין הרמב"ם לתוספות. לדעת הרמב"ם פיגול הינו מחשבה מפרשת - 'קריאת שם'

ושואלת הגמרא מה יעשה ר' אליעזר עם הפסוק "לא יחשב", ומעמידה כר' ינאי שלמד מכאן ש"מחשבות מוציאות זו מזו". ורב מרי שונה בשם ר' ינאי שמכאן למדנו למחשב בקדשים שהוא לוקה. בהמשך הגמרא נראה שדרשה זו שמחשבות מוציאות זו את זו, נתקבלה וכדעת ר' אליעזר. וא"כ עיקר דין פיגול לא נלמד מהביטוי "לא יחשב", וזהו סמך לשיטת הרמב"ם.

בספר מנחת ברוך [סימן א'] דן בדבר והעלה אפשרות שרק מחשבת פיגול הנלמדת מהפסוק 'לא יחשב', מתבצעת במחשבה ולא בדיבור, לעומת זאת, כל שאר המחשבות [כולל מחשבת שלא לשמה] הינם בדיבור. לדבריו הכל תלוי מה המקור בתורה, רק כאשר התורה השתמשה בשורש ח.ש.ב. היא באה ללמדנו שמספיקה מחשבה בעלמא וכפי שמצאנו בהפרשת תרומ"ע שנאמר בהם: "ונחשב לכם תרומתכם".

אמנם, הוא עצמו חוזר בו, שהרי כפי שהזכרנו למסקנת הגמרא הפסוק 'לא יחשב' נאמר לגבי כלל המחשבות וממנו למדנו שמחשבות מבטלות זו את זו. וא"כ כל המחשבות כלולות ב'לא יחשב'.

התוס' שאנץ בב"מ שם, דן באריכות ומביא הוכחות רבות לכך שפיגול הוא בדיבור. בתוך דבריו הקשה מהפסוק 'לא יחשב' ולא תירץ. אמנם בגליון בהמשך הדין הביא בשם ר' אהרן מרגנשבורג שכיוון שהמקור למלקות במי שאוכל פיגול הוא 'כל דבר רע', מדאפקיה קרא בלשון דיבור ש"מ דבעינן דיבור.

יד. וכפי שהבאנו לעיל מדברי רש"י בדף ב' ע"ב שהמקור למחשבת שלא לשמה הוא: "לא יחשב".

שמחשבה פסולה פוגעת בקרבן ופוסלת אותו אם היא מתקיימת באחת מארבע ה'תחנות' הללו.

לעומת זאת לצד השני שבחקירת ה'חזון יחזקאל' הפיגול פוסל את העבודה וממילא הקרבן פסול. לפי זה העבודה אינה רק 'היכי תימצי' אלא היא בעצמה 'נפגמת' בעקבות מחשבת ה'פיגול'. הדעת נוטה א"כ לומר שסיבת פסול העבודה היא כי ע"י אותה מחשבת פיגול העבודה הוגדרה כעבודה לא ראויה – עבודה שמשרתת מטרה פסולה ועל כן נפסלה העבודה. על פי זה המחשבה בפיגול איננה יוצרת דבר חדש, אלא מגדירה את ייעודה של העבודה שבה עוסק הכהן: עבודה כדי לאכול חוץ לזמנו או חוץ למקומו, ועבודה שכזו היא פסולה. על פי דברינו יצא שהרמב"ם סובר, שפיגול הוא פסול בעבודה ולתוספות זהו פסול בקרבן. ויעויין עוד בזה בפרק הבא.

בעלמא. ולכן מחשבה מועילה גם בפיגול, למרות שאין בו פסוק מפורש [לעומת תרומה וקדשים, שהיינו צריכים בהם לימוד ע"מ שיועילו ללא דיבור]. לעומת זאת לדעת התוספות פיגול הוא מחשבה יוצרת שפוסלת את הקרבן, ועל כן מחשבה אינה מועילה בפיגול ורק דיבור יועיל לפסול הקרבן.

במה פוגמת מחשבת הפיגול בעבודה או בקרבן? ה'חזון יחזקאל' בפירושו לתוספתא פ"ג ה"ד הסתפק האם מחשבת פיגול היא פסול בקרבן או שהיא פוסלת את העבודה שבה פיגל הכהן במחשבתו וממילא נפסל הקרבן. ונראה שלצד הראשון שזהו פסול בקרבן - המחשבה יוצרת פסול, והעבודה היא רק 'היכי תימצי' שהמחשבה אכן תשפיע על הקרבן. וביתר ביאור: ארבע העבודות הן תחנות חשובות בהקרבן ובשעה שהן מתקיימות, האוביקט הופך שלב אחרי שלב להיות קרבן בפועל. זו היא הסיבה

ב. האם מחשבת פיגול נחשבת לאו שיש בו מעשה?

מאותה הגמרא על התוספות, מהי קושיית הגמרא "והא לאו שאין בו מעשה הוא", והרי לשיטת תוספות שכל פיגול הוא בדיבור, בדיבורו איתעביד מעשה כמו בתמורה ונחשב לאו שיש בו מעשה! ובשלמא לרמב"ם אפשר להבין שקושיית הגמרא מתייחסת לפיגול במחשבה, אבל לשיטת התוספות קשה.

כדומה לזה מקשה המנחת חינוך שם על הרמב"ם עצמו שפוסק שהמפגל אינו לוקה, והרי פסק שהמקדיש בעלי מומין למזבח – לוקה, וביאר שם הלח"מ שכיוון שבדיבורו איתעביד מעשה – נחשב לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. וא"כ קשה מדוע שמפגל לא ילקה והרי בדיבורו איתעביד מעשה ונפסל

הגמרא בזבחים דף כ"ט ע"א מביאה מימרא של ר' ינאי: "המחשב בקדשים – לוקה", ומקשה הגמרא "והא לאו שאין בו מעשה הוא!" ומעמידה את ר' ינאי כר' יהודה הסובר שלאו שאין בו מעשה – לוקין עליו. והקשה המגיה במשל"מ [פסוה"מ פי"ג ה"א], בשלמא אם פיגול הוא בדיבור אפשר להבין שלוקין עליו, אבל לפי הרמב"ם שפיגול הוא מחשבה, הכיצד ייתכן אפילו לפי ר' יהודה ללקות על מחשבה?! ותמה המנ"ח [מצוה קמ"ד] על קושייתו, שהרי אפשר לומר שמדובר כשפיגל בפועל ע"י דיבור ולא ע"י מחשבה ולכן לוקה לשיטת ר' יהודה. והתוס' שאנץ^{טו} [ב"מ מ"ג ע"א] הקשה

טו. מובא בנספח.

ויש להעיר על דבריו שהרי הפסוק אותו הביא ר' ינאי "לא יחשב" נאמר על מחשבת פיגול, ומניין לנו שגם מחשבת שלא לשמה כלולה בלאו זה?

ונראה שדבריו מבוססים על רש"י בריש מסכתין (דף ב' ע"ב בד"ה ונדבה) שכתב כמקור למחשבת שלא לשמה את הדרשה "לא יחשב" – מכאן שאסור לחשב בקדשים. וא"כ ר' ינאי התכוון בדבריו גם למחשבת שלא לשמה.^{טז}

הקהילות יעקב תירץ שכדי שמחשבת תיחשב כמעשה אין מספיק שתיצור חלות דין אלא צריך שהיא גם תחיל איזושהי בעלות שאז היא ניכרת בעולם המעשה. ולכן דווקא במקדיש בעלי מומין או במימר ששם הקרבן עבר רשות [מרשות הדיוט לרשות גבוה] שייך לומר שמחשבת היא כמעשה, מה שאין כן במפגל שלא שינה שום דבר בבעלות הקרבן אינו כמעשה.

רבנו חיים [המובא בתוס' שאנץ שם] תירץ, שהקרבן לא היה אף פעם כשר בפועל קודם שנפסל, שהרי עד שיקרבו מתיריו [שיזורק הדם] הוא אסור בהקרבה ממילא. וא"כ אין במחשבת הפיגול שום דבר ממשי שקורה, שהרי חלות דין פיגול שבאכילתו חייבים כרת לא מתרחשת אלא בשעת הזריקה ועל כן אין מחשבת הפיגול נחשבת כמעשה.^{יז} ויש להעיר על דבריו, שעל פי זה המפגל בשעת הזריקה, הרי מיד בשעה שחשב חל דין פיגול על הקרבן, וא"כ יש כאן מחשבת עם חלות ואמורים ללקות עליה, והיתה

הקרבן, ובשלמא אם פיגול במחשבה וכפי שסובר הרמב"ם, פסקו מוכן. אבל אם פיגול בדיבור מדוע שלא ילקה כמו המקדיש בעלי מומין? וכתב המנ"ח שם שלכאורה קושיה זו היה אפשר לתרץ ולומר, שלדעת הרמב"ם כל לאו שאפשר לעבור עליו במחשבה, אין לוקין עליו אף כשעשאו בדיבור. אבל הרי הרמב"ם עצמו סובר בהלכות שכירות [פי"ג ה"ב] שכל שיכול לעבור על הלאו כמעשה לוקה אף בלא מעשה, וא"כ הדרא קושיה לדוכתא, מדוע פסק שהמפגל אינו לוקה והרי יכול לעבור על הלאו בדיבור שהוא כמעשה?

התוס' שאנץ עצמו תירץ קושייתו בדוחק, שכיוון שבעל המימרא "המפגל בקדשים – לוקה" הוא תנא [ר' ינאי], רצתה הגמ' שיסתדר גם עם ר"ל, הסובר שלא אומרים בדיבוריה איתעביד מעשה ואין לוקין אלא על מעשה ממשי. אך תירוצו זה לא מיישב את פסק הרמב"ם שפסק להלכה שהמפגל אינו לוקה.

ה"אפיקי ים" [סימן כ"ד] מתרץ, שמאחר שר' ינאי סתם בלשונו ואמר "המחשב בקדשים", על כל סוגי המחשבות הוא מדבר, כולל מחשבת שלא לשמה [וכפי שיבואר בפרק הבא]. ובמחשבת שלא לשמה לא שייך לומר ש"איתעביד מעשה" שהרי הקרבן לא נפסל ממש וממשיכים להקריבו אלא שלא עלה לבעלים. ממילא ברור מדוע נזקקה הגמרא להעמיד המימרא כר' יהודה שלא שאין בו מעשה – לוקין עליו.

טז. ויעויין בחת"ס חו"מ [בהשמטות סימן ר"ד] שהתווכח עם הגאון ר"ד דויטש האם "לא יחשב" מתייחס גם למחשבת שלא לשמה, שבפשט לשונו של הרמב"ם בפט"ו מהלכות פסוה"מ משמע שהפסוק הולך על כל סוגי המחשבות הפוסלות אמנם בפרק י"ח שם משמע שיסוד האיסור של 'לא יחשב' הוא: "שלא יפסיד הקדשים במחשבה" וכידוע מחשבת שלא לשמה בד"כ אינה פוסלת את הקרבן. ובקה"י סימן ה' הביא הדברים ודן בהם.

יז. וכן כתב הנוב"י תנינא יו"ד קס"ח

ובמחשבה ידידה מזיק בשחיטה דשוחט בפסול, וה"ל כעביר מעשה בידיים".

והנוב"י שם דחה דבריו שאין להשוות דין תשלומי נזיקין לדין מלקות. ומצד מזיק ייחשב כמזיק בגלל העבודה שעשה בידיים, מה שאין כן לגבי מלקות שבאות על כך שעבר אמימרא דרחמנא, את זה לא עשה בידיים אלא בדיבור או במחשבה ועל כן לא ילקה.

והנה, בפרק הקודם רצינו לומר שלשיטת התוספות פסול מחשבת פיגול חל על הקרבן, והעבודה היא רק "היכי תימצי" שהמחשבה תחול. ולפי זה גם דברי הש"ך צ"ע, מדוע שייחשב כמזיק בידיים והרי העבודה היא רק היכי תימצי, נראה א"כ שהש"ך סובר שהפיגול פוגם בעבודה וממילא העובד שפיגל הזיק בידיים.

ג. האם מחשבת שלא לשמה דומה למחשבת פיגול?

המחשבה. אולם מדברי התוס' שאנן בב"מ עולה בבירור שהשווה את כל שלושת המחשבות [חוץ לזמנו, חוץ למקומו ושלא לשמה] לעניין השאלה דיבור או מחשבה וז"ל: "והכי נמי אשכחן בפרק תמיד נשחט: 'כגון שגמר בלבו למולים ולערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה לשחיטה בערלים', ואם לא היה צריך דבור מה לי הוציא בפיו מה לי לא הוציא כיון דאין צריך דיבור", ומיד הוסיף וכתב: "ומחשבת פיגול במחשבה [נראה דצ"ל כמחשבה] שלא לשמן או לשם בעליו או לערלים דכולהו חד גוונא נינהו"¹. נראה א"כ שהוא הרגיש בכך שעשוי להיות הבדל

הגמרא יכולה להעמיד את המימרא של ר' ינאי במחשב בזריקה.

ה"מנחת ברוך" [סימן א' ענף ז'] מיישב באופן אחר. לדעתו א"א לומר על המפגל שדיבורו הוא זה שאסר את הקרבן, שהרי בלא אחת מארבע העבודות שתיעשה תוך כדי דיבורו הדיבור לא היה פועל מאומה. אשר על כן, מצד אחד א"א לחייבו על העבודה כי אותה הוא עשה כדין. ומצד שני א"א לומר שדיבורו הוא זה שפיגל את הקרבן. ומשום כך נחשב לאו שאין בו מעשה.

והנה בשו"ת נוב"י [תניינא יו"ד קס"ח] הביא דברי השואל שרצה לומר שמפגל נקרא לאו שיש בו מעשה גם במחשבה, שהרי עושה אחת מארבע העבודות ורק אז חל דין פיגול. והסתמך בזה על דברי הש"ך בחו"מ סימן כ"ה וז"ל: "דהתם מיד שמפגל מזיק הוא,

עיקר מחלוקתם של התוספות והרמב"ם עוסקת במחשבת פיגול של חוץ לזמנו וחוץ למקומו, והיה מקום לומר שכל המחלוקת היא במחשבות אלו, אבל מחשבת שלא לשמה מועילה גם לתוספות במחשבה בעלמא. והטעם, שמחשבת שלא לשמה מגדירה את הקרבן כקרבן אחר ומשום כך היא מועילה אפילו במחשבה [שהרי היא מחשבת קריאת שם ולא מחשבה יוצרת]. בניגוד למחשבת פיגול שלדעת התוספות היא מחשבה יוצרת. ואמנם מעיון בלשון התוספות נראה שלגבי מחשבת לא לשמה [בזבחים ב. וד:] לא נקט באופן חד משמעי שרק דיבור יועיל, אלא כמסתפק בדבר וייתכן שהסיבה לשוני נעוצה בהבדל בסוג

יח. וגם לשיטת הגרי"ז שמחשבת שלא לשמה אינה מחשבה מגדירה אלא יוצרת, מחשבת למולים ולערלים בוודאי היא מחשבה מגדירה ובכל זאת השווה התוס' שאנן בינה לבין שאר המחשבות.

"מניין למחשבות שמוציאות זו מזו שנאמר 'לא יחשב'". וכיוון שכך כל המחשבות שייכות לאותו עניין ואם הוכחנו באחת מהן שהיא בדיבור כולן צריכות דיבוריט.

בין סוגי המחשבות השונות, ועל כן הבהיר שלא כן הוא וכל סוגי המחשבות "חד גוונא ניהור". ונראה שטעמו הוא דרשת הגמרא [זבחים כ"ט ע"ב] על הפסוק "לא יחשב" –

ד. הוכחות נוספות במחלוקת התוספות והרמב"ם

לשמה רק להיזהר שלא לומר זאת בפה. ולפי זה עולה מתוספות שמחשבה מועילה גם בלא דיבור שהרי גם לפי ההור"א שסתמא לא לשמה, בכל זאת כשחישב לשמה הקרבן כשר! לפי זה יש כאן ראייה לשיטת הרמב"ם שפיגול הוא במחשבה בעלמא גם בלא דיבור. אמנם תוספות עצמם כפי שראינו הרי נקטו ברוב המקומות שמחשבה אינה מועילה ודבריהם כסותרים זה את זה. ותירץ הקרן אורה שיש לחלק בין מחשבת לשמה, שאע"פ שבהור"א אנו חושבים שסתמא, בלא מחשבה כלל, לא מהני, כשחישב לשמה הדבר מתאים עם ייעודו של הקרבן וממילא מחשבה בלבד מועילה. מה שאין כן במחשבה שלילית כפיגול או מחשבת שלא לשמה ששם יש צורך בדיבור כדי לפסול.²

ה'יד דוד' דחה את הקושיה באופן אחר וכתב שבאמת בהור"א מינא חשבנו כך ואכן פיגול יחול גם במחשבה, אמנם למסקנה, גם לר' יוסי הרי אין צורך כלל במחשבה כי סתמא לשמה קאי, ובאמת מחשבה בעלמא, כשצריך אותה, לא מועילה אלא בפה.

הגמרא בדף ב' ניסתה להוכיח שנדרשת מחשבה בפועל לשמה, וסתמא – אינו נחשב לשמה. אחד הניסיונות היה מהמשנה לקמן מ"ו ע"ב, שם מובאת דעת ר' יוסי, ש'אף מי שלא היה בליבו לשם אחד מכל אלו' – הקרבן כשר, כי בית דין התנו שלא צריך לחשוב לשמה כדי שלא יבואו לחשוב בפירוש שלא לשמה. ומדייקת הגמרא מכך שסתמא לשמה קאי ואין צריך מחשבה בפועל, כי לא ייתכן שהתורה תצריך מחשבה לשמה וחכמים יתנו לעשות ההיפך.

התוספות בד"ה 'זבחים' מדייקים, שהוכחת הגמרא היתה יכולה להיות פשוטה ביותר: ר' יוסי אומר שלא צריך לכוון לשמה! ומבארים התוספות שזו לא הוכחה, כי יתכן שצריך לכוון לשמה במחשבה ומה שחידש ר' יוסי זה שאין צריך להוציא בפה. אמנם מהמשך דבריו שאמר שיש כאן תקנה בדווקא שלא לומר, מוכח שלא היה אכפת לחכמים "להסתכן" שהמקריב ישכח לכוון אפילו במחשבה. ומוכח שסתמא לשמה וגם אם לא יכוון הקרבן כשר.

בספר "קרן אורה" הבין שגם למסקנה בדעת ר' יוסי אנו נשארים בכך שיש תקנה לחשוב

ד. שיטת רש"י

הגמרא "מה לקדשים שכן ישנן במחשבה" [וממילא א"א ללמוד מהם דין שליחות], כתב רש"י: "קדשים נמי איתנהו במחשבה

כפי שהזכרנו בתחילת הדברים, רש"י כתב בכמה מקומות שמחשבת פיגול היינו בדיבור. אמנם בקידושין מ"א ע"ב על דברי

יט. הע' העורך: גם ברא"ש בהל' ס"ת אות ג' לא חילק בין כתיבת ס"ת לתרומה ולפיגול.
כ. גם הזבחי צדק כתב בדומה לזה והטעים הדברים שמחשבת לשמה הוי דברים שבלבנו ובלב

ה'תוספת קדושה' כתב שמה שעורר את רש"י זו לשון הגמרא: "שנתן את הקומץ במחשבה ואת הלבונה בשתיקה..." מהי אותה שתיקה לעומת מחשבה? ועל כך הדגיש רש"י שהמחשבה היא דיבור וממילא ברור מהי השתיקה.

תירוצם של הט"ק וה'זבחי צדק' – הגמרא משתמשת בכלל 'כל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה' כדי לקבוע שמחשבת הפיגול התייחסה גם ללבונה. נובע מכאן שאנו לא סומכים על דבריו של הכהן ואם יאמר שפיגל במחשבתו אינו נאמן. מאחר שכך מוכרחים לומר שפיגול אינו במחשבה כי אחרת אין דרך לדעת על הפיגול, מלבד הודאתו של הכהן שחשב מחשבת פיגול, והוא הרי אינו נאמן. היוצא מכל זה שפיגול הוא בדיבור ושמענו את דבריו של הכהן בהקטרת הקומץ ואת שתיקתו בהקטרת הלבונה, והשאלה האם עשה על דעת ראשונה ודיבורו מתייחס גם ללבונה או לא. זו הסיבה שרש"י הבהיר שפיגול הוא בדיבור.

הנצי"ב ו'ראש המזבח' הסבירו באופן אחר. בכמה מקומות בש"ס מופיע הכלל 'כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה', אחד מהם בריש מסכתנו "השוחט לשם פסח וסתמא – כשר" כי עושה על דעת ראשונה, מדוע אם כן אצלנו הדבר שנוי במחלוקת? מוכרחים לומר שלא במחשבה ובכוונה עסקים אנו אלא בדיבור. כדי שיהיה לקרבן דין פיגול צריך דיבור והדיון אצלנו הוא האם הדיבור שנעשה על הקומץ חל גם על הלבונה.

וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים, גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתניא בשבועות בפ"ג (דף כו:): 'מוצא שפתיך' אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות. מבוואר בדבריו שפיגול בא ע"י מחשבה. אמנם מסורת הש"ס מציין שרש"ל מחק משפט זה (המודגש) וייתכן שהיתה קשה לו שיטת רש"י בזבחים שכתב שפיגול אינו במחשבה. כא

פיגל בקומץ ושתק בלבונה

בזבחים דף מ"א ע"ב הגמרא עוסקת באדם שהקריב מנחה ופיגל בקומץ ולא בלבונה, שלדעת ר"מ זהו פיגול ולדעת חכמים אינו פיגול עד שיפגל בכל המתיר. ומעמידה הגמרא שגם ר"מ סובר שאין מפגלין בחצי מתיר, אלא שמדובר "שנתן את הקומץ במחשבה ואת הלבונה בשתיקה וקסבר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה". וכתב שם רש"י: "וטעמא משום דעל דעת ראשונה עשה ונמצא מפגל בכל המתיר ורכנן סברי על דעת ראשונה לא אמרינן א"כ אמר אף בשני. וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא..."

ותמהו האחרונים מה ראה רש"י להזכיר דווקא כן דין זה והרי מתחילת המסכת עוסקים אנו במחשבות ובפיגול!

כמה מהאחרונים התייחסו לשאלה זו וכולם הראו שדווקא בסוגייתנו עולה בהכרח שפיגול הוא בדיבור וא"א לבאר אחרת, ולכן הדגיש רש"י שפיגול הוא בדיבור ולא במחשבה.

כל אדם שהוי דברים.

כא. ויש מהאחרונים שהסבירו את הגהת הרש"ל באופן אחר והוא שאע"פ שפיגול הוא במחשבה אין זה צד מעליותא בקדשים כי זו מחשבת פסול, ולכן לא ייתכן לבאר הגמרא שמחשבת מעלה לקדשים מכח מחשבת פיגול.

כב. וכן מובא בחידושי הגר"י בריש המסכת

שלא לשמה פוסלת לא בגלל שחסרה כוונה לשמה, אלא בגלל שזו מחשבה שלילית בקרבן שפוסלת אותו. כי אם הבעיה היתה שחסרה כוונה לשמה, גם מחשבת שלא לשמה בלא דיבור היתה פוסלת שהרי הייתה כאן כוונה שלא לשמה. ומזה שהתנאי לפסול הוא דיבור, משמע שיש צורך במשהו שלילי כדי לפסול, והתנאי לכך שזו תהיה מחשבה פוסלת הוא הדיבור. מאידך הביא שם את דברי רש"י בחולין י"ב ע"ב, שכתב לבאר בעיית הגמרא האם קטן יש לו מחשבה או לא: "כגון בשחיטת קדשים דבעי כוונה... ושחט קטן עולה לשמה, מי הוא כוונה או לא" עכ"ל. ודייק הגר"א קוטלר מדבריו שסיבת הפסול היא חסרון מחשבת לשמה, ומשום כך קטן שאין מחשבתו כלום פוסל בשחיטתו כי חסרה אצלו כוונת ה"לשמה". מדברי רש"י אלו משמע שהסיבה איננה מחשבה שלילית כי אם כן מדוע שבקטן תהיה בעיה והרי לא חשב שום מחשבה שלילית? ויעויין שם ביישובו²².

בדומה לכך כתב ה'טהרת הקודש' בתירוץ השני, שאם במחשבה עסקינן גם במצב הפוך שפיגל בלבונה גם הקומץ יתפגל על פי הכלל: 'יוכיח סופו על תחילתו'. דווקא בגלל שהפיגול הוא בדיבור מובן מדוע ההתחלה יכולה להתייחס להמשך ולא להיפך.

תירוץ נוסף יש ל'ראש המזבח', אם במחשבה עסקינן מדוע שנייחס את מחשבת הפיגול ללבונה והרי 'לא שביק איניש היתרא ואכיל איסורא' ודווקא במחשבה חיובית אפשר לומר שדיבורו מתייחס להכל והוי 'דברים שבלבבו ובלב כל אדם', מה שאין כן במחשבה שלילית אין לך אלא מה שפירש מחשבתו ולא מה שסתם. ולכן מוכרח רש"י להדגיש שפיגול הוא בדיבור והשאלה אם הדיבור מתייחס גם ללבונה או לא.

סתירה בדברי רש"י
הגאון ר"א קוטלר, בספרו 'משנת ר' אהרן',
דייק משיטת רש"י והתוספות שמחשבת

22. ויעויין בזה באריכות במאמר 'מחשבת לא לשמה' בחוברת זו פרק א' סעי' ב'.

נספח:

תוס' שאנץ ב"מ מ"ג

בלבו למולים ולערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה לשחיטה בערלים ואם לא היה צריך דבור מה לי הוציא בפיו מה לי לא הוציא כיון דאין צריך דיבור. ומחשבת פגול במחשבה שלא לשמן או לשם בעליו או לערלים דכולהו חד גוונא נינהו. ועוד אמרינן בהניזקין כהנים שפגלו מזידין חייבים ומייתי לה על חזקיה דאמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב, דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק. ואי במחשבה בעלמא היכי מחייב והא העושה מלאכה במי חטאת פטור מדיני אדם אפילו לחזקיה אף על גב דאסח דעתיה דלא חשיב כהיזק שאינו ניכר דעלמא הואיל דליכא אלא במחשבה בעלמא. אבל ודאי צריך דיבור ובדיבור חשיב היזק גמור כיון דנפסל על ידי דיבורו. ומהא דאמרינן התם בהניזקין גבי כהן גדול ביום הכיפורים ודילמא דשמעניה דפגיל, אין ראייה דאיכא למימר דדוקא ודילמא הא דמהימן כגון דשמעניה, אבל קרבן שלו יכול לפגל אפילו לא שמעניה. ואין לדקדק מהא דלא מייתי שם ראייה מפגול דכל השנה, דדילמא הא דנאמנין בכל מקום בפגולם במחשבה היינו בקרבן שלהם אבל בשל חברו לא היה נאמן אלא היכא דשמעניה. וכל הנך ראיות שהבאתי יש לדחות קצת שחישב לשון זה בלבד, שתאכלהו האש למחר ובלשון לאכול מחברו. אי נמי בכל הנך מיירי שמוציא בפיו ולכך יש לילך אחר הלשון אף על פי שגם במחשבה בלבד הוי פגול. וההיא דלמולים ולערלים, לא שחישב בלבו מתחלה שניהם אלא שחישב שיאמר כך. וההיא דפגלו במקדש כיון שמתכוין בפירוש לפסלו ולפוגלו חשיב היזק לא בדיבורייהו.

כי פליגי בחסר בית שמאי סברי שליחות יד אינה צריכה חסרון. ואם תאמר הא מילתא שמעינן לה מפלוגתא דהחושב לשלוח יד בפקדון דמחייבי בית שמאי, אלמא לא בעי חסרון דאפילו חושב מחייביה. ויש לומר דההוא חושב היינו דבור, דהא נפקא לן להו לקמן מעל כל דבר פשע, הלכך אי מהתם מחייבנא הכא כשנטלה על מנת לשלוח יד כל כמה שלא חסר אף על פי שמחשב בלבו לחסר כיון שלא דיבר ולא חיסר. ואי מהך דהכא בדיבור בעלמא לא הוה מחייבנא, משום הכי צריכי תרווייהו. ואין לתמוה על האי דקרי ליה לדבור במחשבה, דכהאי גוונא אשכחן במחשבת פגול דאף על גב דקרי ליה מחשבה וגמרינן לה בזבחים מלא יחשב, אפילו הכי בעינן דיבור, כדמוכח בסוף פרק ב' דזבחים דפריך אלא מעתה חישב שתאכלהו אש למחר דכתיב תאכלהו אש לא נופח הכי נמי דפגול, ומשני אי דאפקיה בלשון אכילה הכי נמי הכא במאי עסקינן דאפקיה בלשון הקטרה, ולשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד, ואם היה הדבר תלוי במחשבה מה שייך לחלק בין מחשב בלשון אכילה למחשב בלשון הקטרה. ועוד מדקאמר אי דאפקיה משמע דאיירי בדבור. ועוד ראייה מדאיתא במנחות דקאמר אי הכי שלמים נמי לשם שלמא בעלמא ואם היה הדבור תלוי במחשבה נישיליה אם חישב לשם שלמים או לשם שלמא אבל אם הדבר תלוי בדיבור ניחא. וכן בפרק ב' דמנחות השוחט את הכבש לאכול כזית מחברו מהו חברו כבש משמע או לחם משמע משמע שבהדיא הוציא בפיו חברו שאם בלבו חשב זה הוא יודע אם חישב כבש או לחם. והכי נמי אשכחן בפרק תמיד נשחט כגון שגמר

דבור אלא מחשבה בלב ניחא. (וביתיר אי במחשבה בלא דיבור היכי לקיימי דע) שחישיב (ממאי) במחשבה לבריה מיפסיל בלא דיבור ניחא כיון שלא הוצרך הדיבור, אלא לפי שעל ידי כך אנו יודעין שפסלו במחשבה, אבל הפסול לא נקבע על ידי דיבור אלא על ידי המחשבה. ומיהו ברוב ספרים בזבחים גרסינן 'רבי ינאי', ומצי למימר דאף על פי שיכול לתרץ דהתם בדיבוריה מתעביד מעשה, ורצה להעמיד רבי ינאי אף כריש לקיש דפטר חסמה בקול. והרב רבי חיים היה אומר דלא חשיב בדבורו מתעביד מעשה מה שנפסל במחשבתו, דמתחלה כמו כן לא היה ראוי להקריבו לאכול עדיין עד שיקרבו מתירין, אף על פי שמתחלה היה עומד ליקרב בבשר גמור ועתה נפסל על ידו, ואף על גב דמחשבה דשליחות יד הוי כדבור כדפירשנו מחשבה דקדשים נמי איכא למימר דבדיבור. וגם כן איתא בריש מנחות מחשבה דתרומה מיהא שניטלת במחשבה הוי בלא דיבור, כדמוכח בפרק שבועות שתיים תנין ולא כמו שמשמע פירוש הקונטרס דפרק בתרא דבכורות דבעי למימר דתרומה נמי בדבורא.

[ב]בהכניסה לרבקה שתדוש ולא תינק ודוקא בתינק ותדוש פטור מדיני אדם אבל בתדוש לחודיה חייב בדיני אדם וכל זה דומה דוחק. וגם בפירוש הקונטרס בריש מנחות על הא דקאמר מחשבה דמינכרא פסל רחמנא דהיינו דבור, והתם נמי משמע הכי דקרי חרבה לשם בלילה מחשבה דמינכרא שניכר שהוא משקר, ואם לא היה מדבר במאי מינכרא כיון דאינו מחשב. ודוחק לומר כיון דאם היה מוציא בפיו היה ניכר קרי ליה מחשבה דמינכרא. ויש לתמוה מהא דאמרינן בפרק ב' דזבחים גמרא 'כיצד קירב המתיר, אמר רבי יוחנן מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה תלמוד לומר לא יחשב', וכיון דכתיב בקרא לא יחשב דמשמע מחשבה מהיכא תיתי לך להצריך דיבור. ועוד דרישא דפריך התם, רב אשי לרב מארי לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין עליו, אמר ליה רבי יהודה היא וכו', ומאי קושיא, הא כי האי גוונא חשיב מעשה לרבי יוחנן כיון דאיכא דבור, ובדבוריה מתעביד מעשה, כדאשכחן בפרק קמא דתמורה דאמר ליה רבי יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבוריה עושה מעשה. וכן חסמה בקול, חשוב מעשה וטעמא משום דדיבוריה מתעביד מעשה, אבל אם אין צריך

שלא לשמה בקרבנות ציבור

הרב בנימין בן פזי

א. שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה

קרבנות צבור שנשחטו שלא לשמן, עלו לצבור לשם חובה שהשחיטה מושכתן למה שהן ראוין לו.¹ ובתוי"ט הוסיף להעיר וז"ל: "ומה שכתב הר"ב ודוקא קרבן יחיד שיש לו בעלים אבל קרבנות צבור וכו' דייק ליה הרמב"ם מדתנן לבעלים. וטעמא שכתב הר"ב שהשחיטה מושכתן. בגמרא ד' ו' ומשום דלב ב"ד מתנה עליהן".

וכן כתב גם המהרש"א [ביצה כ:]: על דברי רש"י בנוגע לכבשי עצרת "דקיי"ל כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה". והעיר המהרש"א: "שיגרא לישנא דמתניתין נקט דקתני בה שלא עלו לבעלים לשם חובה, מיהו היינו דווקא בקרבן יחיד אבל בקרבן ציבור כדהכא עלו להם לחובה כדאיתא התם..."^א

המשנה בריש זבחים אומרת:

כָּל הַזְבָּחִים שֶׁנִּזְבְּחוּ שְׁלֵא לְשָׁמֶן, כְּשָׂרִים, אֲלֵא שְׁלֵא עָלוּ לְבַעֲלִים לְשֵׁם חוֹבָה. חוּץ מִן הַפֶּסַח וּמִן הַחֻטָּאת. הַפֶּסַח בְּזִמְנוֹ, וְהַחֻטָּאת בְּכָל זְמַן. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אִף הָאֵשׁ. הַפֶּסַח בְּזִמְנוֹ, וְהַחֻטָּאת וְהָאֵשׁ בְּכָל זְמַן.

וכתב שם הרמב"ם בפירוש המשנה:

"וממה שאמר לבעלים תבין שאינו מדבר אלא על הקרבנות שיש להן בעלים ידועים אמנם קרבנות הציבור אין פוסלת אותן שחיטה שלא לשמן שכך אמרו רז"ל קרבנות הציבור סכין מושכתן לכמות שהן וסמך הדין הזה לקרבנות יחיד ממה שנאמר מוצא שפתיך תשמור וגו' כאשר נדרת נדבה..."

ובעקבותיו הלך גם הרב מברטנורא שכתב: "ודוקא קרבן יחיד שיש לו בעלים. אבל

ב. הקשיים בדברי הרמב"ם^ב

הקושי מסברא אם לימדנו תורה שמחשבת הכהן פוגמת בקרבן, מדוע בקרבן ציבור לא יהיה לכהן העובד השפעה על הקרבן? ומה שהביא

דבריו אלו של הרמב"ם מחודשים ביותר, והקושי בהם גדול הן בסברא, הן מבחינה לשונית והן ממקורות שונים מהם עולה שגם קרבנות ציבור שלא לשמן לא עלו.

א. וצ"ל שכוונתו כדאיתא התם בפירושו של הרמב"ם שהרי בגמרא לא מצינו מקור לכך כלל. אדרבא להיפך.

ב. הרב קאפח מביא גירסה אחרת בדברי הרמב"ם מכת"י, שעל פיה מחק הרמב"ם מה שכתב בתחילה ובמקום זאת כתב: "אל תלמד ממה שאמר לבעלים שאין הדברים אמורים אלא בקרבנות שיש להם בעלים מסוימים, אלא גם קרבנות הציבור פוסלתן שחיטה שלא לשמן כלומר שהם לא עלו לציבור לשם חובתן". אך לרע"ב לתויו"ט ולכל שאר האחרונים שפלפלו בדברי הרמב"ם לא היתה הגירסה הנ"ל.

הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם, בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה". מעבר לכך שדבריו אלו סותרים את דבריו בפירוש המשניות מבחינת תוכנם [ועל כך עוד ידובר בהמשך], הרמב"ם עצמו השתמש בביטוי 'לבעלים' גם לקרבנות ציבור.

מקורות שונים המורים אחרת

האחרונים¹ הרבו להקשות על הרמב"ם ממקורות שונים, שמהם עולה, שגם קרבן ציבור לא עולה כשקרב שלא לשמה. המקור העיקרי הוא הגמרא לקמן [ד.], שמונה את ההבדלים בין שינוי קודש לשינוי בעלים. אחד ההבדלים הוא שינוי קודש: "ישנו בציבור כביחיד", מה שאין כן בשינוי בעלים שלא שייך בקרבן ציבור. מפורש בגמרא, שבקרבן ציבור שינוי קודש דינו כקרבן יחיד ולא עולה לשם חובה! [קושיית שער המלך², הפנים מאירות³, הקרן אורה, רעק"א⁴ ועוד אחרונים רבים].

קושיות נוספות ישנם מקרבן תמיד [תוספתא דפסחים פרק ה ה"ה]⁵, שני כבשי עצרת [שלמים]⁶, מנחת העומר [מנחות ד.]⁷, פר העלם דבר של ציבור [תו"כ ויקרא סוף פרשה ד'], ופרה אדומה [פרה פרק ד משנה א'⁸], שבכל אלו מבואר שאינם עולים כשנעשו שלא לשמה!

הרמב"ם מדין 'לב ביי"ד מתנה עליהם' נאמר על הפרשת שני שעירי חטאת בעצרת, שבאים לכפר על טומאת מקדש וקודשיו, שכדי שתהיה משמעות לשעיר השני התנו בית דין שהפרשת הקרבן השני והקדשתו לא תחול עד סמוך להקרבתו, וכך יוכל השני לכפר על עוד אירועי טומאה שהראשון לא כיפר עליהם. וא"כ ההבדל בולט, הקדשה היא פעולה אותה עושה הכהן בשם הציבור ששלחו אותו, ובי"ד שבשם פעל מתנים שלא תחול ההקדשה עד סמוך להקרבה. מה שאין כן שחיטה במחשבת שלא לשמה נעשתה נגד דעת ביי"ד ולא שייכת התנאת ביי"ד למחשבה פסולה כגון זו, שהרי ממילא כהן עושה כאן פעולה נגד רצון הבי"ד!

הקושי הלשוני

דיוקו של הרמב"ם מהביטוי 'לבעלים', שמדובר רק על בעלות פרטית, תמוה והרי גם ציבור נחשב בעלים, וכלשון הגמרא לגבי תמידים [תענית כ"ו:]: "היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו".

ועוד קשה, והרי גמרא ערוכה היא במנחות [מ"ט.]: "כבשי עצרת... כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה" וכבשי עצרת בוודאי ק"צ הם ובכל זאת יש להם בעלים.

ועל כולנה, הרמב"ם עצמו ב"ד החזקה" [הלכות תמו"מ פרק ט"ו ה"א] כתב: "כל

ג. רבים מאוד האחרונים שהתייחסו לדברי הרמב"ם הללו ודנו בהם. ביניהם: הפנים מאירות, שער המלך, רעק"א (שנשאר בצ"ע), הפני"י, החת"ס, ועוד רבים שהבאנו בהמשך הדברים.

ד. על הרמב"ם פט"ו מפסוהמ"ק הלי' א'.

ה. שם

ו. זבחים ד' א

ז. וכן דייק המראה כהן כאן מהגמרא במנחות פ"ט ע"ב.

ח. מנחות מ"ט א ועוד, עיין לקמן בסעיף ז פירוט כל המקורות.

ט. קושיית הזבחי אפרים כאן.

י. קושיית הגר"מ זמבה בשו"ת זרע אברהם סימן כ"ב.

יא. קושיית השפת אמת בביצה כ: שהרי פרה אדומה כקרבן.

קרבנות ציבור, ואם סתם משנתנו בריש המסכת סוברת אחרת, מדוע לא הכריע כמותה?

הקושיה ההלכתית כפי שהבאנו לעיל, הרמב"ם עצמו ביד החזקה פסק אחרת, וכלל בדין 'שלא לשמה' גם את

ג. יישובי אחרונים למקור הראשון

לציבור אינה מוחלטת, וכוונת הגמרא לומר שלכתחילה גם קרבן ציבור צריך להיקרב לשמו בשינוי קודש, וזוהו הוא שונה משינוי בעלים, ששם אין בכלל מושג כזה לא לכתחילה ולא בדיעבד. אמנם בדיעבד כשהקריב קרבן ציבור, שלא לשמו אין זה פוסל ועלה לשם חובה.¹

יישוב הרש"ש² ו"טהרת הקודש" אמנם הרש"ש עצמו אינו מסתפק בחילוק הנ"ל, וטוען שהמשפט "ישנו בציבור כביחיד" יכול להיתפס כמוחלט גם לדעת הרמב"ם. לדעתו דין 'סכין מושכת' אינו דין עקרוני אלא רק תקנה – תנאי ב"ד שמחמתו משתנה הדין המקורי מדאורייתא. לפי זה מובנים דברי הגמרא שאי אפשר ללמוד בבנין אב משינוי קודש לשינוי בעלים כי מדאורייתא – מצד העיקרון הבסיסי שינוי קודש נהג בציבור וחמור יותר משינוי בעלים.

טה"ק אף מוסיף ואומר, שעקרונית אם ב"ד היו חפצים בכך היו מתנים בדיוק אותו תנאי על קרבנות יחיד, וא"כ אין כאן הבדל מהותי בין יחיד לציבור אלא הבדל מקרי שתלוי בשאלה על מה החליטו ב"ד להחיל את תנאיהם.

נניח לעת עתה את הקושיה הסברתית והלשונית ונתבונן במקורות המורים אחרת. המקור הראשון והמרכזי הוא הגמרא בדף ד. בבואה להשוות בין שינוי קודש לשינוי בעלים:

"מה לשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בד' עבודות... וישנו בציבור כביחיד", וכתב שם רש"י: "אבל שינוי בעלים לא שייך בקרבן ציבור שהרי הכל בעליו".

מבואר, שגם בקרבן ציבור ישנו דין שינוי קודש ואם הקריבו לא לשמה לא עלה.

חלק מהאחרונים מנסים לומר שאין כוונת הגמרא לומר שבאופן מוחלט שינוי קודש נהג בציבור, אלא מספיק שנמצא מקרה אחד בו שינוי קודש נהג בציבור וכבר הוא חמור יותר משינוי בעלים.

בדרך זו הולך ה"עולת שלמה", וטוען שבאמת מנחה שקרבה שלא לשמה, אע"פ שהיא מנחת ציבור, לא עלתה. והטעם, שהרמב"ם תלה את דינו בדין סכין מושכת, וזה שייך דווקא בקרבן הנשחט ולא במנחה שמקדישים אותה בכלי עוד קודם השחיטה.³

גם ה"חק נתן" והרש"ש⁴ מתבססים על אותו עיקרון, וטוענים שהשוואה בין יחיד

יב. על פי דרכו תתורץ גם הקושיה ממנחת העומר (לעיל הערה 9) הכיצד אומר רב שמנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה (כי מאחר ולא עלתה לשם חובה – אי אפשר להקריב מנחת נדבה כי עדיין לא קרבה מנחת העומר...) והרי מנחת העומר היא מנחת ציבור? וע"פ דברי ה"עולת שלמה" מיושב היטב.

יג. בדף ד ע"א בתירוץ השני.

יד. החק נתן מרחיק ואומר שגם הרמב"ם ביד החזקה לא התכוון לפסול קרבן ציבור אלא להצריך בו לשמה לכתחילה. והדוחק מבואר.

טו. שם בתירוץ השלישי.

ד. יישוב שאר המקורות הסותרים את דברי הרמב"ם

בי"ד לעקור את מחשבת הכהן אם היא היתה בכוונה תחילה. הקושי בשני התירושים הנ"ל הוא שהרמב"ם לא כתב אותם... כלומר בדברי הרמב"ם משמע שזהו דין לכלל קרבנות ציבור בכל המצבים. גם הראיה שהביא הרמב"ם מהמשנה הנוקטת: 'לבעלים' מוציאה מן הכלל את כל הקרבנות שאין להם בעלים, קרי קרבנות ציבור.

יישוב ה'מראה כהן' והרש"ש¹⁰ המראה כהן והרש"ש הסבירו שיש לחלק בין שחיטה שלא לשמה לשאר עבודות. השחיטה היא הפעולה שעליה נאמר דין 'סכין מושכתן', ולכן דווקא בה אפשר לומר שמחשבת הכהן אינה משפיעה ו'לב בי"ד מתנה' שהקרבתן יישחט לשמו המקורי. בשאר העבודות דהיינו קבלה, הולכה וזריקה לא שייך תנאי בית הדין, שהרי כבר נקבע שם הקרבן ברגע השחיטה. ה'מראה כהן' אף מוסיף ואומר, שגם שחיטה שחשב בה הכהן לזרוק או לעשות שאר עבודות שלא לשמה – אין בה דין סכין מושכתן, כי המחשבה לא היתה על השחיטה אלא על הזריקה שעליה אין 'שליטה' לבי"ד. דבריו אלו מחודשים, כי בסופו של דבר לב בי"ד מתנה מתבסס על כך שרק ברגע השחיטה נקבע 'גורלו' של הקרבן ודעת בי"ד היא הקובעת, וא"כ מדוע מחשבת הכהן פוגמת והרי חשבה בשעת השחיטה ולב בי"ד מתנה. וליישוב דבריו נראה שהבין את דין 'סכין מושכתן' כדעת הערוך, ובאמת הקרבן לא עולה לשמו המקורי אלא לשם הקרבן עליו חשב הכהן, וכפי שביארו הגר"י בכרך והנצי"ב [עיין לקמן סעיף ד].

עתה נבוא ליישב את שאר המקורות בהם הוזכר דין שלא לשמה בקרבנות ציבור. ישנם כמה אחרונים שצמצמו את חידושו הגדול של הרמב"ם והעמידו אותו רק בחלק מהמקרים וע"י כך תירצו את הקושיה.

יישוביהם של ה"יפה עיניים וה"שפת אמת" ה'יפה עיניים' כאן כתב שדברי הרמב"ם מוסבים רק על חטאת הציבור, ובניגוד לחטאת יחיד שנשחטה שלא לשמה שהיא פסולה, חטאת הציבור לא נפסלת, אמנם גם הרמב"ם יודה שלא עלתה לציבור לשם חובה. הסברא לכך היא שדין 'סכין מושכתן', מועיל רק להפקיע שם חטאת מהקרבן על מנת שלא יפסל, שהרי ברגע שפקע ממנו שם חטאת אין מחשבת "שלא לשמה" פוסלתו, ורק לא עולה לשם חובה כשאר הקרבנות. על פי זה תישוב גם הקושיה מסברא ששאלנו בתחילת הדברים, באמת דין 'סכין מושכתן' ולב בי"ד מתנה עליהם" איננו כה מהפכני, ואין לבי"ד יכולת לקבוע באופן חיובי מה כן יהיה הקרבן אלא רק מה הוא לא יהיה – לב בי"ד מתנה, שאם הכהן יחשוב מחשבת שלא לשמה יפקע שם חטאת מהקרבן.

גם ה'שפת אמת' מצמצם את דברי הרמב"ם רק למצב של עקירה בטעות. לדעתו רק במצב של טעות של הכהן העובד, או מתבטלת דעתו המוטעית לדעת בי"ד ודעת בי"ד קובעת – "לב בי"ד מתנה עליהם". בקרבן יחיד לעומת זאת, ישנו מ"ד הסובר שעקירה בטעות שמה עקירה ומשנתנו הולכת לפיו, ולכן כהן העובד בטעות לשם קרבן אחר לא עלה לבעלים. גם לפי תירושו של ה'שפת אמת' מתיישרים דברי הרמב"ם מסברא, ושוב אין כח ביד

10. שם בתירושו הראשון

מובן שעל פי זה אפשר ליישב את כל המקורות המורים על פסילת הקרבן במחשבת שלא לשמה, ולומר שהם עסקו בשאר עבודות, והיכן שהזכרה שחיטה בשחיטה לשם זריקה וכדומה, ולכן לא עלו לבעלים למרות שבקרבנות ציבור עסקינן.

אמנם, כל היישובים הנ"ל, שהעמידו דברי הרמב"ם בחלק מהמקרים, עדיין לא פותרים את הבעיה ההלכתית: מדוע לא הזכיר הרמב"ם בפסקיו את הדינים הללו גם אם הם נוגעים רק לחלק מהמקרים.

לפי זה יובנו דבריו, שכל זה טוב כששוחט לשם קרבן אחר ואז מועילה מחשבתו לשם אותו קרבן. אבל כששוחט לשם שיזרוק לשם קרבן אחר, כאן בשחיטה נקבע שהקרבן יהיה משהו אחר ממחשבת הזריקה ועל כן לא עלה.

לפי זה יצא שכל הדין של הרמב"ם נכון רק בפעולת שחיטה שהתבצעה לשם שחיטה שלא לשמה, לעומת זאת שאר העבודות שנעשו שלא לשמה גם בציבור לא עלו, וכן שחיטה שנעשתה לשם זריקה שלא לשמה גם היא פוסלת את הקרבן או לפחות גורמת שלא יעלה לחובה.

ה. יישובי האחרונים ע"י תליית הסתירה במחלוקת תנאים

לשם זובח... אמר ר' יוסי אף מי שלא היה בליבו לשם אחד מכל אלו כשור שהוא תנאי בית דין שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד"

וכתב שם רש"י: "אחר העובד – הלכך אי הוה אמר שלא שלא לשמו, אע"ג דבעלים אמרי לשמו, לאו מידי הוא, דלאו בדידהו תליא מילתא, דכתיב: 'המקריב אותו לא יחשב'".

מדברי רש"י ניתן לדייק שאם היינו הולכים אחר מחשבת הבעלים והיתה למחשבתם יכולת לפסול את הקרבן, אזי כן בדידהו תליא מילתא ואז מחשבת הכהן העובד לא תשפיע כלל. וא"כ יש בכוחם להציל את הקרבן ע"י מחשבה נכונה. בגמרא מובאת דעתו של ר' אלעזר בר' יוסי שמעתי שהבעלים מפגלין, ולפי הדיוק הנ"ל עולה שלדעתו הבעלים גם מצילים אם בעת עבודת הכהן יאמרו הפוך ממנו".
על פי הנ"ל רוצה טהרת הקודש לחדש,

יש מהאחרונים שיישבו את המקורות החלוקים ואמרו, שבעצם דין זה של 'סכין מושכתן' ישנה מחלוקת תנאים, בשבועות י"ב, בין ר"ש לחכמים, ור"ש הוא הסובר כלל זה, אבל חכמים חלקו עליו. לפי זה משנתנו היא כר"ש, וזאת דייק הרמב"ם מהביטוי 'לבעלים', ולכן היא סוברת שקרבנות ציבור סכין מושכתן ועלו. הגמרא בדף ד' ושאר המקורות הם לפי חכמים שלא קיבלו כלל זה של סכין מושכתן, ולכן גם קרבנות ציבור לא עלו כשנשחטו שלא לשמן.

כן כתב הפנ"י בביצה כ:; וה"יד דוד" כאן בזבחים.

יישובו של טהרת הקודש'

בעל טהרת הקודש תלה את הדברים במחלוקת תנאים אחרת.

המשנה במסכתנו סוף פרק רביעי אומרת: "לשם שישה דברים הזבח נזבח לשם זבח

יז. גם בעל הקוב"ש [בחלק ב' כ"ב סק"ו] דייק כך מדברי רש"י והוכיח מכך נגד דעתם של הגר"ח והגר"י הסוברים שמחשבת שלא לשמה היא מחשבת פסול ולא סתם חסרון ה'לשמה'.

בסוף פרק רביעי וז"ל: ... והתנא הזה [ת"ק] הצריך שתהא כוונת בעל הקרבן לאלה הששה דברים מוסף על השוחט, וא"ר יוסי שהוא תנאי ב"ד שאין הולכים אלא אחר מחשבת העובד בלבד... אבל בעל הזבח לא, והלכה כר' יוסי ולפיכך דברי האומר בעלים מפגלין נדחים...".

לדעת הרמב"ם ישנה כאן מחלוקת תנאים במשנה ודעת ת"ק שבעלים מפגלין. משנתנו בראש המסכת הולכת ע"פ דעתו של ת"ק, ואת זאת דייק הרמב"ם מהביטוי 'לבעלים' המופיע במשנתנו. אמנם להלכה נפסק כר' יוסי שאין בעלים מפגלים וממילא גם בקרבנות ציבור מחשבת שלא לשמה פוסלת.

שבקרבנות ציבור מחשבת ב"ד שהם הבעלים מונעת מהכהן לחשוב מחשבת שלא לשמה, כי אצל בית דין אע"פ שלא חשבו במפורש באותו רגע, לב ב"ד מתנה שזה יהיה ייעודו של הקרבן וכאילו יש מחשבת חיובית של בית הדין בכל רגע ורגע. לכן לדעה זו, לעולם בקרבנות ציבור לא יהיה פסול "שלא לשמה" בשחיטה.

אלא שזו דעת ר' אלעזר בר יוסי בברייתא, ומשנתנו חולקת עליו וסוברת שהמחשבה הולכת אחר העובד בלבד, וא"כ מדוע נקט הרמב"ם כדעה זו?

על כך משיב טה"ק, ע"פ דברי הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה על המשנה הנ"ל

ו. יישוב כל הקושיות ע"י הבנה אחרת במושג 'סכין מושכתן'

לדבר הבסיסי לו יועדו מתחילה והוא – קרבן עולה. ולכן קרבים כעולות ציבור שאינם תמידים. תוספות מקשה על רש"י כמה קושיות ומביא את פירוש הערוך. לפי הערוך ההדגשה במשפט היא "סכין מושכתן למה שהן", כלומר בקרבנות ציבור רק הסכין – השחיטה בפועל קובעת את ייעודו של הקרבן, ועד אז הם תלויים ועומדים בתנאי לב ב"ד, "שכך מתנה עליהם לב ב"ד אע"פ שאמרו שהן תמידים אם ירצו להקריבן לשם זבח אחר – רשאיין, לפי שבזמן שמשך הסכין לשחיטת התמיד הרי הוא תמיד, ובזמן שמשך זה הסכין לשל מוסף הרי הוא מוסף" עכ"ד. הסברו של הגר"י בכרך תואם לדעת הערוך, שמדגישה את רגע השחיטה כרגע הקובע את מעמדו של הקרבן בקרבנות צבור, וממילא לענייננו השוחט לשם קרבן אחר

הגר"י בכרך [בהערותיו על הרמב"ם בפירוש המשנה] העלה דרך אחרת בהבנת דברי הרמב"ם"י. לדעתו הביטוי 'סכין מושכתן למה שהן'ט, אין כוונתו למה שהיו מיועדים לו מלכתחילה, אלא למה שהן עכשיו, רוצה לומר לקרבן החדש שעליו חשב הכהן עכשיו בשעת השחיטה! לפי זה השוחט תמיד לשם מוסף, הקרבן עלה לשם חובת מוסף [אף כי ייתכן ועבר על עשה ד'השלמה' שהרי המוסף קרב קודם התמיד!].

דבריו של הגר"י בכרך מבוססים על המחלוקת בין רש"י לערוך [בשבועות י"ב ולקמן ו:]: בביאור דין סכין מושכתן לגבי תמידין שלא הוצרכו לציבור.

לדעת רש"י אותם תמידים שמסיבה כלשהי לא הוצרכו לציבור קרבים עולות לקיץ המזבח כי הסכין מושכתן למה שהן, כלומר

יח. וכן כתבו המראה כהן, והנצי"ב.

יט. יש לציין שלפי גירסתנו בפירוש המשנה הביטוי הוא: 'לכמות שהן' וזה מורה יותר על הקרבן המקורי ולא על המחשבה החדשה. גם לשונו של הרב מברטנורא: "שהשחיטה מושכתן למה שהן ראויין לו" מורה שהכוונה לסוג הקרבן המקורי ולא החדש.

חובה אחרת [למשל מוסף במקום תמיד], אבל זה כבר חשבון אחר.

הקושיה ההלכתית גם היא מיושבת, כי אכן קרבנות ציבור שלא לשמן לא עלו לשם הקרבן המקורי ובוה עסק הרמב"ם בפסקיו.

יישוב הקושיה הלשונית

לגבי דיוקן של הרמב"ם מהמילה "לבעלים", נראה ליישב שאין כוונתו לדייק ממשמעות הביטוי, שהרי כפי שראינו ברור שגם לקרבנות ציבור יש בעלים – הציבור. כוונתו של הרמב"ם היא לדייק מיתור הביטוי במשנה, הכל היה ברור גם ללא המילה 'לבעלים': "כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לשם חובה". תוספת הביטוי בהקשר הזה באה להורות שיש כאן מיעוט, ועל כן מדייק הרמב"ם מיתור הביטוי שזה דווקא לבעלים פרטיים ולא לבעלים ציבוריים.

עלה קרבן לשם ייעודו שנקבע לו ע"י הכהן בזמן שחיטה!²

לפי הסבר זה בדברי הרמב"ם מתורצות כל הקושיות, ראשית **מסברא** ברור מדוע שייך לכאן דין 'סכין מושכתן', שהרי לפי הערוך זה בדיוק העיקרון – בקרבנות ציבור ייעוד הקרבן לא נקבע באופן סופי עד רגע השחיטה, תנאי בית דין אינו מתייחס למעשה הכהן אלא להקדשת הקרבן. ייעודו של הקרבן לא נקבע עד רגע שחיטתו, כי זהו תנאי קבוע לכל קרבנות ציבור, ובאמת במחשבת הכהן ב"ד לא מתערב והיא הקובעת את ייעודו של הקרבן.

גם הקושיה מדרף ד' (בו השוותה הגמרא בשינוי קודש בין יחיד לציבור) מיושבת, שהרי בשני המצבים, ביחיד ובציבור, המחשבה מצליחה לפסול או לשנות את ייעודו המקורי של הקרבן. אמנם בקרבן ציבור ייתכן מצב בו הקרבן יעלה לשם

ז. דין כבשי עצרת

שאו זו עקירה בטעות, יהיה הדין שאינה עקירה ועלו לבעלים. אבל במקרה שהדבר נעשה במתכוון לכולי עלמא לא עלו לבעלים לשם חובה!

ב. במסכת ביצה [כ:]: מובאת הברייתא הבאה: "כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, או ששחטן בין לפני זמנן בין לאחר זמנן - הדם יזרק והבשר יאכל. ואם היתה שבת - לא יזרוק..." ואם נאמר שהקרבן עולה לציבור מדוע שלא יזרוק והרי קרבן ציבור דוחה שבת!

ג. במשנה מנחות פרק ז' משנה ג': "שני

למרות שע"פ התירושים הקודמים יושבו כל הקושיות, מצאנו מקום להתייחס לכבשי עצרת, מאחר וחלק מהאחרונים נתנו הסברים יחודיים לכך שדינם כדין קרבן יחיד ולא עלו לשם חובה.

ראשית נביא בקצרה את הגמרות בנוגע לדינם של כבשי עצרת שנשחטו שלא לשמן: א. במסכת מנחות [מ"ט ע"א]: "כבשי עצרת [שלמים] ששחטן לשום אילים [עולה] - כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה". בהמשך ישנה מחלוקת אמוראים, וגם לדעה הקיצונית ביותר [רבה] רק אם השוחט טעה,

כ. הערת הר"ד כהן: ויעויין בכנסת הראשונים על מסכת זבחים דף ה' ע"ב שהביא עוד כמה ראשונים שסוברים כדעת הערוך: הר"י מיגאש לשבועות (שם אות קנד), הריטב"א על שבועות (שם אות קסד), רבנו גרשום מאור הגולה (מנחות דף מח). שוב ראיתי שכן הוא בפירוש הר"ח לשבועות שם וכלשון הערוך ממש! (וידוע שדרכו של הערוך כדרך הר"ח), ופשוט שהרמב"ם היה מודע לדברי הר"ח והר"י מיגאש.

הסבר הרי"מ בידרמן - כבשי עצרת הוקשו לחטאת

הרי"מ בידרמן, חתנו של השפת אמת [בהערה ב' על השפ"א זכחים ב' ע"א], נותן הסבר אחר לייחודם של כבשי עצרת. לדעתו לב ב"ד מתנה מצליח לעקור את מחשבת הכהן, אבל עדיין יש לקרבן דין קרבן שקרב בסתמא. בדרך כלל 'סתמא' – לשמה קאי וכשר. אמנם מלשונו של הרמב"ם ניתן לדייק, שכלל זה נכון דווקא בעולה ושלמים, אבל חטאת ששחטה בסתם – לא עלתה לבעלים¹, לפי זה בחטאת ציבור אין דין לב ב"ד מתנה, כי זה לא יעזור עדיין הקרבן ייחשב סתמא ובחטאת הרי לא עלתה.

כיצד כל זה קשור לכבשי עצרת? הגמרא בדף נ"ה למדה ששלמי ציבור נשחטים בצפון כי הוקשו לחטאת והקשה שם התוספות [בד"ה 'מה חטאת'] אם הוקשו לחטאת הם אמורים ליפסל כשקרבו שלא לשמה כחטאת! וע"פ הנ"ל מיישב הרי"מ בידרמן, שאכן הוקשו לחטאת גם לעניין זה, אלא שגם חטאת ציבור אינה פסולה, ורק לא עלתה שהרי היא כקרבן שנשחט בסתמא, וממילא גם כבשי עצרת שהוקשו לחטאת דינם כחטאת ציבור ולא נפסלו אבל גם לא עלו לשם חובה!

כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן – לא קדש הלחם. משמע שהקרבן לא עלה. ואף הרמב"ם עצמו פסק כמשנה זו בהלכות פסוה"מ פרק י"ז הי"ח: "שני כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה, כיצד שחטם וזרק דמם במחשבת שינוי השם לא קדש הלחם".

ה'מקדש דוד' מיישב, שכבשי עצרת שונים משאר קרבנות ציבור, מאחר שצריכים תנופה לפני שחיטתן, וא"כ לא שייך לומר שעד השחיטה לא נקבע הקרבן, ממילא אין כאן דין 'סכין מושכתן', וכבר בתנופה נקבע דינם להיות כבשי עצרת, ולכן שייך בהם דין שלא לשמה.

ה'שפת אמת' מיישב באופן אחר. המשנה אומרת שכששחט שלא לשמה לא קדש הלחם, מבאר ה'שפת אמת' שהמושג 'סכין מושכתן' שייך דווקא בבהמה שהוקדשה עוד קודם לכן, וממילא הסכין מושכתן למה שהן – למה שהוקדשו, ולא מתחשבים במחשבת הכהן. אבל הלחם הרי מתקדש רק בשחיטת הקרבן, וא"כ אם חשב הכהן על קרבן אחר לא קדש הלחם! על פי זה יובנו גם הגמרות שפסלו את הקרבן, כי הלכה כר"ע שפסק שלחם מעכב את הכבשים, וממילא אם אין לחם אין כבשי עצרת.

ח. פר העלם דבר של ציבור

ע"פ גירסתו בולט ההבדל בין חטאת הנשיא שלגביה דורש התו"כ: 'הוא' – פרט לשחטו שלא לשמו, לבין פר העלם דבר של ציבור. ולדעת הרמב"ם אתי שפיר שבחטאת ציבור ל"ש פסול שלא לשמה בשחיטה שהרי סכין מושכתן, מה שאין כן בחטאת הנשיא שהיא חטאת יחיד.

כברייטא דתורת כהנים מובאת דרשה לגבי פר העלם דבר, שעל פניו סותרת את דברי הרמב"ם. "חטאת...הוא' פרט לשחטו שלא לשמו". אמנם גירסת הראב"ד שם היא "פרט לשורפו שלא לשמו" ומאריך להסביר מדוע שריפת הפר צריכה להיות לשמה. ובאמת

כא. כן סבר ה'חזון נחום' בדעת הרמב"ם. יעויין במאמר 'מחשבת לא לשמה' פרק ב' סעי' ג' בחוברת זו.

שפר העלם דבר של ציבור לדעת ר' יהודה נגבה מיחידים, ועל כן פסול כשאר קרבנות יחיד, ולא שייך לומר 'לב בי"ד מתנה'. ובאמת הרמב"ם עצמו הן בפירוש המשנה בהוריות [פ"א מ"ו] והן ב"יד החזקה [שקלים פ"ד ה"ב] פסק כר' יהודה שפר העלם דבר של ציבור ממומן ע"י גבייה מיוחדת ולא מתרומת הלשכה.

מעתה, שבה הראיה נגד הרמב"ם להפוך לסיוע לו, שהרי כפי שאמרנו כל הקרבנות לא עלו שלא לשמן, ומה היה צורך בדרשה מיוחדת לפר העלם דבר? ע"כ שקרבנות ציבור יצאו מן הכלל ועולים לשם חובה מדין 'לב בי"ד', ועל כן מיעטה התורה פר העלם דבר שלעניין זה אינו כקרבן ציבור, מאחר ולא בא מתרומת הלשכה.

אבל לפי גירסתנו קשה על הרמב"ם, מדוע פר העלם דבר שהוא קרבן ציבור פסול שלא לשמו. בפשטות היה ניתן לומר כתירוץ של הרש"ש וטהרת הקודש [התירוץ הראשון - הובא בסעיף ג'], שמדאורייתא באמת לא שייך דין סכין מושכתן וממילא הקרבן פסול. אבל עדיין יש תימה מדוע היה צורך בלימוד מיוחד דווקא לפר העלם דבר והרי בכל הקרבנות כך הוא הדין?

יישובו הרב מנחם זמבא הי"ד^{כב}

הגר"מ זמבא מחדש, שבשביל שיחול דין 'לב בי"ד מתנה' צריך שהקרבן יהיה ציבורי לגמרי, דהיינו שיבוא מכספי תרומת הלשכה. אם הקרבן בא מתרומת הלשכה אזי לב בי"ד מתנה ובאמת יהיה כשר, אלא

כב. שו"ת זרע אברהם ד אות כ"ב.

שינוי בעלים לשיטת הרמב"ם

הרב יעקב וולף

בשינוי בעלים לא תחלק בהן בין זביחה לשאר עבודות. איכא למיפוך מה לשינוי קודש שכן פסולה בגופה וישנו בארבע עבודות וישנו לאחר מיתה וישנו בציבור כביחיד.¹ וכביאור רש"י הנ"ל ששינוי בעלים אינו אלא בזריקה.

אמנם הרמב"ם פתח את פרק י"ג מפסוה"מ: "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות ואלו הן מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן. מחשבת שינוי השם כיצד זה השוחט את הזבח שלא לשמו כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים או ישחטנו לשם עולה ושלמים או לשם שלמים ולשם עולה או ששחט הזבח שלא לשם בעליו זו היא מחשבת שינוי השם." ולא כתב שחושב על זריקה לשם אחר. [וכן לקמן פרק ט"ו בהל' א' ז' ח' ט' וי"ד דן על שוחט לשם אחר ללא איזכור כלל של מחשבת זריקה].

ב.

והקשה המל"מ ריש פט"ו מהסוגיא בד' י' הנ"ל דמפורש בה דדוקא מחשב ע"מ לזרוק ולא במחשב בשחיטה עצמה. היד דוד' שפת אמת' וזבח תודה' ביארו דס"ל להרמב"ם דבהכי חלקו רבה ור"ח, בדף ז. "איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה רב חסדא אמר פסולה", רבה ס"ל דאין מחשבת בעלים אלא במחשב על זריקה כרש"י ותוס', ור"ח סבר דש"ב כשינוי קודש איתא גם בשחיטה. וביארו שהסוגיא בד' ד. 'ישנו בד' עבודות' היא אליבא דרבה.

א.

תוד"ה 'כל' ב. נקט: "ושינוי קודש שייך בהנך ארבע עבודות כגון עולה לשם שלמים אבל שינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל או מוליך קרבן ראובן ע"מ לזרוק דמו לשם שמעון כדמוכח לקמן בפירקין".

וכ"כ רש"י ד. ד"ה בד' עבודות "אבל שינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה דהא דרבינן שחיטה לפסול בשינוי בעלים אינו אלא כגון ששחט על מנת לזרוק להתכפר בו אחר אבל שחט שלא לשם בעליו ולא הזכיר על מנת לזרוק אין זו מחשבה דשנוי בעלים לא שייך בקרבן אלא להתכפר בו וכפרה בזריקה היא והכי אמרי' לקמן בפירקין (דף י') שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני כשר שחטו על מנת לזרוק לשם פלוני פסול..."

בגמרא מפורש כדבריהם בסוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה [י]. דר' יוחנן סבר שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה פסולה: "כי אתא רב דימי אמר מתיב רב ירמיה לסיועיה לרבי יוחנן ... אמר רב אשי הכי קאמר ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמן שהוא פסול [שחטו ע"מ] לזרוק דמן שלא לשמן אינו דין שיהא פסול".

וכן ביארו את הגמ' בד' ד. "נאמרה זביחה בשינוי קודש ונאמרה זביחה בשינוי בעלים מה זביחה האמורה בשינוי קודש לא חלקת בין זביחה לשאר עבודות אף זביחה האמורה

לשינוי קודש, דהא הוי לן למילף שמחשבין מעבודה לעבודה בשינוי קודש ורק אחרי שאמרינן שמחשבין מעבודה לעבודה ניתן ללמוד גם על שינוי בעלים.

על כרחנו שינוי קודש הוא גם במחשבין מעבודה לעבודה [מסברא], וא"כ משינוי בעלים גופו מוכח שמחשבין מעל"ע גם ללא ק"ו. [וצ"ע דעת ר"ל] ויש להוסיף ולתמוה על הגמ' דאזלא להוכיח כר' יוחנן מפיוגול ומחוץ לזמנו ורק אחרי פירוכות אמרה את דברי רב אשי, ולתוס' הלא כ"כ פשוטים הדברים.

עוד דהתוס' עצמן הקשו בסוד"ה 'מחשבין', על הא דהקשו בגמ' י"ג. 'וקבלה מי פסלה וכו' וענה רבא 'לא קשיא כאן במחשבת פיגול כאן במחשבת שלא לשמה': "... תימה דהוי מצי למימר קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה לענין שינוי בעלים."

ולכאורה יש להוסיף תימה על תמיהתו מהא דאמר ר' טרפון התם: "אקפח את בניי אם לא שמעתי להבחין הפרש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש" ואם אין מחשבת בעלים בקבלה ההפרש ברורי?

כמו"כ בד' מ"ו: "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח ... אמר רב יהודה אמר רב עולה לשם עולה לאפוקי לשם שלמים .." משמע שאפשר ללמוד את כל הששה מעולה. ובתוד"ה 'כל' ב: דן דהאי קרא בהקטרה מיירי ואינו מלמד על שינוי בעלים – לשיטתו דאינה אלא במחשבת

אך אכתי קשה סתמא דרב אשי [בד' י.]. ה'זבח תודה' מבאר שכ"כ היה פשוט לרמב"ם, שלשלם בעלים עניינו לשם כפרה בזריקה שלא היה צריך לציין כן, אך בעצם מודה לרש"י ותוס' אלא שסובר שהוא כן בסתמא, אא"כ להדיא שוחט ע"מ שרק השחיטה לשם אחר דאז אין במחשבתו כלום כדברי רב אשי.

אמנם נשאר בקושיא דהרמב"ם השמיט דין זה של רב אשי בחושב בשחיטה לבדה^א.

ושאר האחרונים לא סברו כן ברמב"ם אלא כפשוט לשונו שאין כלל חילוק בין מחשבת בעלים למחשבת קודש, ולשיטתו שניהם כלולים במחשבת שינוי השם [ומובנת המשנה כתירוץ השני בתוד"ה 'כל' על המשנה].

הקר"א כתב: "וקצת נראה דסמין אשיטתיה דהירושלמי [פסחים] .. דמחזר אחר טעמי בדברי ר' יוחנן, ואי ס"ל בשינוי בעלים כשיטתא דתלמודן דלא אשכחן אלא מעבודה לעבודה אין לך טעם פשוט יותר מזה כיוון דליכא שום פירכא על האי ק"ו אלא ש"מ דס"ל שנוי בעלים חד דינא עם שינוי קודש".

ג.

לול"ד הייתי אומר דבתלמודן נמי הוה משמע ליה לרמב"ם לדקדק כן.

דלשיטת התוס' יש לעיין טובא, כיצד למדנו [בד' ד'] שינוי בעלים ב'אם אינו עניין

א. וכן יש להקשות מדוע הרמב"ם הוזקק לחדש סברא בפט"ו הי"י לגבי 'מחשבין מעבודה לעבודה' ולא ביאר כרב אשי – וכדיוקו של הקר"א.

ב. ע' צ"ק שתירץ את שאלת התוס' דר"ע קאי אדרשה ור"ט על כך תמה. "אבל בש"ב מקרא מלא הוא דלא שייך אלא בזריקה ולא בשאר עבודות, ולא שייך לומר עשה בה וגם ר"ט היה יודע זה דבש"ב לא שייך אלא בזריקה ומי"ה לא קאמר לעניין ש"ב". ולא הבנתי תירוצו דאדרבה יקשה על ר"ט בכפילא. גם מה שכתב 'מקרא מלא הוא דלא שייך אלא בזריקה' לא הבנתי דבריו – יתכן שמכוון למה שיבואר בהמשך.

זריקה שכבר הייתה, ונתקשה בכך. על כן נראה דלרמב"ם היה פשוט ששינוי בעלים בסתמא אינו שונה כלל משינוי קודש [וכללם כאחד בפ"ג ה"א] ושניהם כלולים בלשון המשנה 'שלא לשמן'.

ד.

אמנם אכתי צ"ב דברי רב אשי. ובפשטות ניתן לומר, שרב אשי מבאר את דברי רב ירמיה [דאתי לסיועיה לר' יוחנן], דס"ל כרבה לעיל ז' דמחשבת שינוי בעלים אינה אלא במחשבת זריקה – ובאמת בשלהי הסוגיא 'הדר ביה רבה לגבי ר"נ מק"ו דרב אשי', אך לדעת רב חסדא דסבר דגם לשם תודת חברו פסול, לא סבירא לן ק"ו זה,

וסתמא דגמרא עד רב אשי כר"ח, [וגם ר' אילא מתייחס לסברת ר' ירמיה ורבה דעימיה].

אמנם אכתי קשה לדעת רבה למה לן ק"ו ולא נלמד מעצם הלימודים וכמו שהקשנו לתוס' לעיל. וצ"ע.

עוד ניתן ליישב הרמב"ם ע"ד החידוד: דלדעת רב אשי לעיל ד: דיליף מחשבת בעלים בזריקה מ'ונרצה לו לכפר עליו', ילפינן למחשבת בעלים על זריקה בכל העבודות, דהוי בכלל 'לכפר עליו', ועל זה בא הק"ו של רב אשי כאן [לפני כל הלימודים]. אמנם אחרי שלמדנו באם אינו עניין הוספנו ללמוד גם על שאר עבודות במחשבת עצמם כמו מחשבת שינוי בעלים.

ריצוי ציץ בסוגיית זקני דרום [כ"ב-כ"ג]

הרב בנימין חבבו

א.

לך רב נחמן: כי קתני הציץ מרצה - אדיחיד. ואיבעית אימא: אפילו תימא בציבור, בהנך דלא קביע לה זמן. ולפי"ז היה נראה לומר, שכל דברי רש"י בסוגיין לז"ד הם אליבא דמ"ד דחוייהא.

ולפי"ז נראה לומר, שמה שבציבור זה לכתחילה וביחיד כדיעבד הוא מטעם ההיתר בציבור להקריב מ"במועדו", אך לרצוי הציץ אין נפק"מ אי יחיד או ציבור דבתרווייהו מרצה משום ציץ. וע"פ זה מובנים דברי ז"ד "מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד" - מתוך שמצינו שציץ מרצה בציבור שמענו דמהני ציץ לרצות.

אך מודקדוק לשון רש"י ד"ה 'מתוך שמרצה בציבור' שכתב: "לכתחילה", נראה שגם בריצוי הציץ יש לכתחילה ובדיעבד, וגם עצם הבאת הקרבן לכתחילה בציבור היתרו תלוי בציץ! אך אין הדברים מוכרחים דאפשר לומר דמה שכתב רש"י 'לכתחילה', כוונתו להיתר 'במועדו', ולא לעניין הריצוי בציץ, והיתר הציץ שווה בין לכתחילה ובין כדיעבד.

"טמא פסול. אמרו זקני דרום: לא שנו אלא טמא שרץ, אבל טמא מת מתוך שמרצה בציבור מרצה נמי ביחיד. אי הכי, טמא שרץ נמי ליתי בקל וחומר מטמא מת, מה טמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי - מרצה, טמא שרץ שאינו טעון הזאה ג' ושביעי - אינו דין שמרצה!"

מדקדוק לשונם לא התייחסנו לאיכות ההיתר בצבור אי הוי דחוייה או הותרה אלא דווקא לריצויו.

כתב רש"י ד"ה 'מרצה ביחיד': "דיעבד ע"י שהציץ מרצה עליו...". מבואר מדבריו שדווקא הציץ הוא זה שגורם להכשר. וביומא ו' ע"ב נחלקו רב ששת ור"נ אי טומאה הותרה בציבור או דחוייה, ואי דחוייה הבינה הגמ' דבעי ציץ ואי הותרה לא בעינן ריצוי ציץ, ולכן הקשתה על ר"נ דאמר הותרה: "תא שמע: על מה הציץ מרצה - על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בציבור. ואי סלקא דעתך טומאה היתר היא בציבור - למה לי לרצויי? - אמר

ב.

עוון טומאה שהותרה מכללה בציבור. ברור שריצוי זה כולל גם את האסור בהקרבה, כריצוי הציץ על דם שנטמא בטומאת מת בקרבן יחיד, כמובא ביומא שם ובפסחים ט"ז: "ת"ש על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשגגה

ריצוי הציץ מובא בכמה מקומות בש"ס ונלמד מהברייתא אצלנו [כ"ג עמוד א']: "תא שמע: 'ונשא אהרן את עוון הקדשים', וכי איזהו עון נושא? אם עוון פיגול, הרי כבר נאמר: 'לא יחשב', אם עוון נותר, הרי כבר נאמר: 'לא ירצה', הא אינו נושא אלא

א. ואינו דוחק דהרי תלו ז"ד ב'מתוך שמרצה בציבור' [ואם נסביר שציבור שאין קבוע לו זמן מה מעליותא יש בו יותר מקרבן יחיד].

בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור".

בזבחים מ"ה ע"א-ב': "ת"ר: דם שנטמא וזרקו, בשוגג - הורצה, במזיד - לא הורצה; בד"א - ביחיד, אבל בציבור - בין בשוגג בין במזיד הורצה, ובעובדי כוכבים - בין בשוגג ובין במזיד לא הורצה". וברש"י ד"ה 'במזיד לא הורצה': "קנסא דרבנן הוא, ולא שיביא אחר, דא"כ נמצאו ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה ולהביא חולין לעזרה, אלא לא הורצה להתיר בשר באכילה אבל בעלים נתכפרו והכי אמר לה שמואל במס' יבמות (דף ז). ובגטין נ"ד. בד"ה 'במזיד לא הורצה' הוסיף רש"י: "מדרבנן וקנסא הוא לאסור בשר באכילה אבל בעלים נתכפרו, והך זריקת מזיד איסורא דרבנן היא דמדאורייתא זורק לכתחילה דהציץ מרצה". ונראה ש'ונשא אהרן עליו' כולל גם היתר אכילה וגם זריקה לכתחילה, ואין בזה נפק"מ בין יחיד לציבור או אסור ומותר בהקרבה לענין ריצוי הציץ, דבכל גווני אחר שעלה למזבח מרוצה הוא ע"י הציץ. ולכאורה אפילו נטמא הדם במזיד זורקים את דמו, דלהביא קרבן אחר הוי חולין בעזרה, וכדעת רבי שילא בפסחים פ' ע"ב שם אי זרקו במזיד הורצה. [אך לרבינא שסבר זרקו במזיד לא הורצה רק בדיעבד].

בגמ' ד' כ"ג הקשתה על זקני דרום: "ואיכא דדייק ומייתי הכי, 'עון הקדשים' אין, 'עון מקדישין' לא, מאי טומאה, אילימא טומאת שרץ, מי אישתריא בציבור, אלא לאו טומאת מת, ועון קדשים אין עון מקדישים לא!" וענו זקני דרום: "לעולם טומאת שרץ ושם טומאה בעולם":

לפי"ז מה שאמרנו שמותר לזרוק הדם לרבי שילא, או שכשר בשוגג בדיעבד לרבינא, לכאורה לא נאמר אלא בטומאת הקדשים

בלבד ולא המקדישים.

ויש להקשות לזקני דרום [אף שתירצו שהחילוק הוא רק בטומאת שרץ], אם בפסוק מדובר דווקא על עון קדשים ולא מקדישים מנא לן שמרצה גם על מקדישים בשאר טומאות? צריך לומר שטומאת קדשים מצאנו שמקריב בציבור מ'במועדו', ומוכרח הדבר דמיתכפרי דאי לאו הכי למה הוא בא ולא היתה תורה מצוה להביא. אך לפי"ז אמאי לא נימא שגם מרצה מ'במועדו' ללא צורך בציץ?

בברייתא לעיל שנינו: "על מה הציץ מרצה ... הא אינו נושא אלא עוון טומאה שהותרה מכללה בציבור". ואמר רש"י [בד"ה 'הא אינו נושא']: "הא, כלומר הנה מצינו שאינו נושא אלא עון הטומאה, ויש טעם לדבר ליתן נשיאת פסול קדשים זה על טומאה הואיל ומצינו לה היתר אחר שהותרה מכללה בציבור לכתחילה הילכך יחיד שלא הותרה אצלו יבא הציץ וירצה בדיעבד". משמע לפי"ז שרצוי הציץ עולה גם על המותר בהקרבה. ולכאורה 'במועדו' דבר במפורש דוקא על עון מקדישים בציבור ולכן נמצאנו למדים שגם ריצוי הציץ עולה אף על מקדישים. – וא"כ אף שלמדנו מ'במועדו' לא די בכך ללא ריצוי הציץ – וכך סברו זקני דרום וע"כ מרצה גם על מקדישים ביחיד.

אולם אכתי צריך תלמוד, אי ילפינן טומאה שהותרה מכללה למה לחלק בין קדשים למקדישים ויכפר בקדשים יותר מבמקדישים בטומאות שאין להם היתר בציבור? אמנם לז"ד אה"נ כל מה שאין מכפר הוא דוקא על טומאת כהן בשרץ אולם כל היכא דאיכא דחית טומאה איכא נמי כפרת ציץ וליסוד זה לא התרנו מעולם בציץ יותר ממה שנדחית טומאה בציבור ולכן לא מהני, לדרך זו, לטומאת מגע של זב ומצורע בקדשים. לפי מה שהתבאר אכן מכפר הציץ תמיד בטומאת מת וכל הנפק"מ

לרבותינו ש'ונשא אהרן' כולל יותר מ'במועדו', משום שהוא פשט הפסוק בסופו: "אשר יקדישו בניי לכל מתנת קדישהם", ורק למדנו מ'במועדו' איזו טומאה הותרה מכללה בציבור והיא טומאת מת בדוקא [אך להלן יבואר יותר].

לכתחילה ובדיעבד היא רק אי שרי להביא את הקרבן מטעם 'במועדו' או לאו. אך גם לז"ד יצא ש'ונשא אהרון את עון הקדשים' פעלנו יותר מ'במועדו', משום שכפרנו גם ביחיד ובציבור דלא קבוע להם זמן, שאינו יכול להלמד מבמועדו. והאי דקים להו

ג.

רב אשי דהוא 'עון קדשים' ולא מקדישים. ונראה שסברה זו היא מילתא דפשיטא ודבר מוסכם.

ובירושלמי [פסחים פ"ז ה"ה וה"ז] מובא בהדיא בשם רבי אושעיה ולא רק מדקדוק הלשון.

עוד קשה כיצד יתכן בכלל ריצוי ציץ במקדישים אי הוי מיעוטא מהפסוק?

ע"כ נראה שהוא מדוקדק מהברייתא, שהיא שללה דווקא פיגול ונותר מ'עון הקדשים' ולא מקדישים, דאיכא הרבה דוגמאות אחרות של מקדישים, ועל כרחך אין זה מיעוט של מקדישים, אלא שבא בעיקרו בכל מצב לכפר על עון קדשים בטומאה, שהיא בעצם כלל הטומאה שהותרה מכללה בציבור בטומאת מת, וב'מקדישים' כל חד כדיניה, ונשתנה דינה של טומאת מת משאר טומאות, דבטומאת מת דמקדישים מפורש בלימוד של 'במועדו'.

הנה בגמ' כ"ג ע"ב 'ואיכא דדייק ומייתי הכי: 'עון הקדשים' אין 'עון מקדישין' לא מאי טומאה אילימא טומאת שרץ מי אישתריא בציבור אלא לאו טומאת מת ועון קדשים אין עון מקדישים לו', וזאת מקשים על ז"ד, ותירצו: "שם טומאה בעולם". וברשי: ואיכא דדייק - לישנא דקראי ומייתינא להך תיובתא דברייתא לזקני דרום וסייעתא לרמי בר חמא. ועולה מדברי רש"י אלו, דזהו דקדוק בדברי הברייתא שהובאה לעיל בגמ' על מה הציץ וכו'. ועולה לדקדוק זה מהברייתא חילוק בריצוי בין קדשים למקדישים. וצ"ב היאך זה מדוקדק מהברייתא?

כמו כן במנחות כ"ה ע"א מובא בשם רב אשי כתירוץ לקושיא, מדוע 'ונשא אהרן' לא מלמד שציץ מרצה כשעבד ביד שמאל, ואיננו דקדוק בברייתא שהרי שואלת הגמ' מדוע הברייתא עצמה לא נקטה שמאל, וענה

ד.

ה'איכא דדייק' והעמידה 'שם טומאה בעולם' ולא דוקא בטומאת מת, ולעיל תי' הגמ' הכי בניגוד לדקדוק שהיה ראייה לז"ד וקושיא לרב"ח, על כרחך שהמקשן שם דסבר דהיא ראייה לז"ד, לא ס"ל דאיכא לאוקמא ב'שם טומאה בעולם'.

ונראה א"כ שהם שתי אוקמתות בז"ד, דקמא סברה דדוקא בטומאת מת איכא 'ונשא אהרון', ול'איכא דדייק' מרצה בטומאת

עכ"פ יוצא שציץ מרצה גם על טומאת קדשים בשרץ, ולא כמו שרצינו לומר, ש'ונשא אהרן' קאי דוקא בטומאת מת. והיה נ"ל שגוף הדקדוק 'ולא מקדישים', אינו כסגנון הגמ' לעיל אליבא דז"ד, שהקשתה מהברייתא ד'על מה הציץ מרצה' על רמי בר חמא, וכן הלשון 'ואיכא דדייק ומייתי הכי' מורה דפליגי בהכי. ועוד ראייה לכך, מהא דדחתה הגמ' אליבא דז"ד את

קדשים גם בטומאת שרץ.

אך אי אפשר לומר כן דהא לעיל מיניה [כ"ג]. שאלה הגמ' על ז"ד "מיתבי, מפני שאמרו: נזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת דם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף... ותירצה: "לא, אי דאיטמו בעלים במת ה"נ, הכא במאי עסקינן כגון שנטמא כהן בשרץ." וא"כ מה שאמרה המשנה שהציץ מרצה על טומאת דם מדובר בטומאת שרץ שלא הותרה בציבור. ומוכח דאין 'ונשא אהרן' מוגבל דווקא לטומאת מת, ומכפר גם על טומאת שרץ.

ועכ"פ לא איברר לן מהיכן מקורו של ריצוי זה בטמא השרץ בקדשים, וביחוד לז"ד דילפינן 'מכפרים כמתכפרים', וכן הקשה הטה"ק שם (ד"ה הכא במאי עסקינן).

ותירץ הדרכי יושר (מובא בספר 'שלום רב'), דדחיית הגמ' אליבא דז"ד את הק"ו על שרץ - 'מכפרים כמתכפרים' - שייכת דווקא במקדישים ולא בקדשים, ולכן אפילו אליבא דז"ד איכא ק"ו ולומדים טומאת שרץ

מטומאת מת. [אך כל היכא דליכא ק"ו לא מרצה ציץ. והיה אולי אפשר לומר שבטומאה דזב ומצורע שיש בהם חומרא על של מת לא ירצה. אולם כתב במנחת ברוך (סי' ק"ו ענף ב') דאין שום חומרא בטומאת מגע של זב ומצורע על של מת, וכאן עסקינן בטומאת מגע, ולכן כל טומאות מגע ציץ מרצה, ולא כמו שכתבנו בסעיף ב]. ולפי"ז אין דין 'מכפרים כמתכפרים' נוגע לעצם הגדרת דין הטומאה, דאי הכי הרי שוב מצינו חומרא בטומאת שרץ שאין בטומאת מת, [דטומאת שרץ חמירא דאין לה דחיה בציבור במקדישים] אלא היקש זה הוא ענין רק לריצוי ציץ במקדישים בטומאת מת, דילפינן 'מכפרים כמתכפרים' ולא אמרינן 'ריצוי ציץ' אלא היכא דיש דחית טומאה במקדישים בטומאת מת דאל"כ לא יוקרב במועדו, אך בטומאת שרץ בישראל בק"פ אין דחיית טומאה במקדישים, וע"כ גם בכהנים לא דוחה [אף שיש ק"ו], אך אין כאן פירכא לק"ו של לימוד כפרת ציץ מטומאת מת לטומאת שרץ.

ה.

ועם כל זה חלוקים האוקימתות בז"ד בדין 'עון הקדשים ולא מקדישים'. דלאוקימתא קמא צ"ל, כרב אשי במנחות, 'ונשא אהרון את עון הקדשים ולא מקדישים' בא לשלול היכא דשינה הכהן מהאופן שציותה תורה לעשות את העבודה [כגון שמאל], והוא עון בחירי במקדישים ששינו ממה שציותה תורה, אך לא שולל כשעובד מקדיש בטומאה, אע"ג דלאו שפיר עביד, אין זה אלא מצב שהכהן נמצא בו, אך עושה את מעשה המצוה כהוגן. אך ל'איכא דדייק', שהקשו על ז"ד, 'קדשים ולא מקדישים' בא לשלול גם 'עון מקדישים' בטומאה כשכהן טמא מת עובד. [ולפי"ז גם לא בעינן מכפרים כמתכפרים למעט טומאת

שרץ דאין ציץ מרצה כלל על מקדישים] ותירצו 'שם טומאה' והכל בכלל 'ונשא אהרן', והאי דלא מרצה בכהן טמא שרץ הוא מטעם 'מכפרים כמתכפרים'. אולם ברש"י ד"ה 'לעולם בטומאת שרץ' כתב: "... וקממעט כהן טמא שרץ מלרצות, כדאוקמי זקני דרום פסול דמתניתין אטמא שרץ, וטומאת בעלים אין צריכין ציץ שהרי קרבן בטהרה קרב. ודקשיא לך היכא אישתראי בצבור, שום טומאה בעולם אישתראי בהו". נראה מדבריו פנים חדשות בז"ד, דסברתם אינה מטעם 'מכפרים כמתכפרים' אלא מיעוטא דקרא של 'קדשים ולא מקדישים' וצ"ע.

ביומא ז' ע"א כתב רש"י ד"ה 'בין בציבור':

לרצויי שמע מינה טומאת הגוף שנדחת אצלם קושי נדחית, וכל כמה דמצינן לאהדורי אטהרה מהדרינן". משמע מדבריו דאין הציץ מרצה כלל על טומאת הגוף? ! אמנם שם אינו לדעת זקני דרום.

"ומדבעי ציץ לרצויי שמע מינה לאו היתר הוא. ומה בין יחיד לצבור, שהיחיד אין טומאת הגוף נדחה אצלו שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, ושל צבור נדחת טומאת הגוף אצלם, ולא על ידי ציץ, מיהו, שמעינן מינה מדבעי טומאת בשר ועולין בצבור ציץ

ו.

כלל גם בקרבן שקבוע לו זמן על מקדישים, אלא דוקא על קדשים, ואעפ"כ מקריבים בטומאה לכתחילה וזהו אפי' למ"ד 'דחוייה' שצריך ריצוי ציץ אלא שבמקדישים אינו מרצה כלל.

אך לפי"ז תגדל השאלה מאוד מה שייכות יש לענין הציץ שיכפר על עון כהנים המקריבים בטומאת מת, דעד השתא מצינן למימר דאי בציבור מהני לכתחילה, הנה ביחיד סברא היא דמהני בדיעבד, אך אי בציבור גם לא מרצה הציץ במקדישים, מדוע יצורף ביחיד בכהן טמא לרצות?

ואולי אפשר לומר לדעת התוס' אליבא דז"ד, דהא דציץ אינו מכפר על מקדישים בק"צ, - הוא מטעם דאינו צריך דמקרא מלא דבר הכתוב דדוחה הטומאה - והפסוק 'ונשא אהרן עליו' אינו בא למעט, אלא להכנס במקום שאין הטומאה דחוייה, ועון הקדשים מורה שהוא דבר שהיה אסור בהקרבה, וודאי שלא שייך לומר זאת על ק"צ שהרי התורה צייתה להקריבו במועדו, אלא שלמ"ד דחוייה מכיון שישנו חסרון של טומאה, שהרי איננו היתר אע"פ שאפשר להקריב הרי ציץ נושא את עון טומאת הקדשים בלאו, הכי ולכן ישא גם בציבור, ומצריכים ציץ לכתחילה, אך אינו מעכב דרחמנא אמר שיקריבו אפי' בטומאה, וביחיד ירצה הציץ בדיעבד על הטומאה.

התוד"ה 'אבל' [כ"ב:] כתבו: "פירוש קודם שביעי מרצה אפי' בקרבן יחיד על ידי ציץ מתוך שמרצה בלא ציץ והא דאמר עון הקדשים ולא עון מקדישים מוקמינן להו בטומאת שרץ...". באופן פשוט נראה מדבריו ש'עון קדשים ולא מקדישים' הוא אכן מיעוטא אלא רק שמיעט את טומאת שרץ.

ועוד רואים בדבריהם שבציבור לא בעינן ציץ לריצוי. אפשר להעמיד דבריהם, דסברי דז"ד אמרו דבריהם רק אליבא דמ"ד הותרה, וכן הבינו הקדשי דוד וטה"ק. והוסיף הטה"ק ותלה את מחלוקת רש"י ור"ת בביאור ז"ד בשאלה אי טומאה בציבור לז"ד הוי דחוייה [רש"י] או הותרה דוקא [תוס'].

אולם איננו הכרח כלל דהנה התוס' ביומא ז' ע"א ד"ה 'פרים' (ובעמ' ב' שם ד"ה 'מכל') ובמנחות ט"ו ע"א ד"ה 'והכא' כתב וז"ל: "פי' הא אין הציץ מרצה על טומאת הגוף כדפי' בקונטרס, ודריש לקמן בהקומץ רבה (דף כה.) עון הקדשים הוא נושא ולא עון המקדישים ובפרק שני דזבחים (דף כג.) נמי אמרינן בהדיא דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף והא דאמר בפ' כיצד צולין (פסחים ע"ז.) דלמ"ד טומאה דחוייה בעיא ציץ לרצויי היינו לטומאת בשר דמהני ציץ אבל לטומאת הגוף דלא מהני ציץ אפי' בלא ציץ". מפורש בדבריו דאין הציץ מרצה

ב. עיי' חדושי הגרי"ז.

ציץ מרצה לכתחילה לזרוק, דכל טומאת הקדשים היא דוקא אחר שחיטה, ואם אמרה תורה 'ונשא אהרון' פירושו של דבר שיזרוק את הדם, והוא מצב של בדיעבד. אולם ב'מקדישים' שהיא טומאה שלפני ההקרבה מי יימר שמחוייבים להבין מ'ונשא אהרון' שיקריב גם אם שחט באיסור?!

ומהאי טעמא תלו התוס' את סברת זקני דרום בהא שק"צ לא מחוייב ציץ, ולא מטעם שראינו שהציץ מרצה לכתחילה לקדשים, דאי אמרינן הכי אפשר לומר דדוקא היכא דהווי קדשים ולא רצתה תורה שיופסדו מרצה, אך לא אתי לכפר על מי שמלכתחילה לא היה לו להקריב. אך לעומת זאת אי חזינן שבק"צ לא בעינן ציץ, ובכ"ז בעינן לכתחילה ציץ לרצות, א"כ ודאי בא לכפר גם כל היכא דליכא מידי אחרינא דירצה על עוון הקדשים, וכי היכא דלכתחילה מרצה בקדשים, אף ירצה בדיעבד על מקדישים משום דחזינן שבא לכפר על עון הקדשים אפילו במקום שלא מעכב, א"כ הוא ריצוי כללי בדיעבד. וכ"ז דוקא בטומאה שהותרה מכללה בציבור שהיא טומאת מת, ולכן קילא והווי בכלל עוון הקדשים מכיוון שנדחתה בציבור במקדישים, אך טומאת שרץ, מכיוון שלא היתה בכלל מה שהותר בציבור גם אי אפשר להכלילה ב'ונשא אהרון', ורק בעוון הקדשים עצמם המפורשים בפסוק מרצה בכל גווני. ודבר פשוט שהיכא שאין היתר בציבור במקדישים בטומאת שרץ לא ירצה ליחיד כלל אף בדיעבד.

וד' יאיר עינינו.

ביומא ד' ז' ע"א: "מיתבי: היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים ונטמאת בידו, אומר ומביאין אחרת תחתיה. ואם אין שם אלא היא - אומרינן לו: הוי פקח, ושתוק. מאי לאו - פרים אילים וכבשים דחג!" הא דבעינן התם ריצוי ציץ הוא מטעם שאמרנו ש'ונשא אהרון את עוון הקדשים' ודאי מדובר בטומאה שהותרה מכללה בציבור. אולם המשיכה הגמ': "אמר לך רב נחמן: לא, פרים - פר עבודה זרה, אף על גב דציבור הוא, כיון דלא קביע ליה זמן - מהדרינן. אילים - באילו של אהרן, דאף על גב דקביע ליה זמן, כיון דיחיד הוא - מהדרינן. כבשים - בכבש הבא עם העומר, דאיכא שיריים לאכילה". ובתוד"ה 'פרים' כתב דאף דפר ע"ז לא קבוע לו זמן וע"כ לא הותר מקריבו משום ריצוי ציץ. א"כ לר"נ מקריב לכתחילה אע"פ שלא קבוע לו זמן בגלל הציץ. וקשה דהא ציץ אינו נוגע לדין ההקרבה אלא רק מרצה בדיעבד, והיה לו להצריך קרבן אחר משום שאיננו ק"צ? אפשר לומר דדוקא למ"ד 'הותרה' צ"ל הסבר זה שהוא דוחק, אך למ"ד 'דחוייה' לא צריך להכי, ועסקינן בק"צ שקבוע לו זמן ובעי ציץ לכפר על הטומאה מ"מ.

אולם במכילתין ד' צ"ב ע"א נקט התוס' [ד"ה 'שלנה ושנטמאה'] בשאלתו: "ואם תאמר ונטמא מ"ט לא בעי כיבוס הא מדאורייתא זורקו לכתחילה כדאמרינן (פסחים דף פ:) 'דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה'. משמע לפי"ז דציץ מהני לזרוק את הדם, שנטמא אחר שנשחט, לכתחילה, ולא יביא קרבן אחר מדין תורה?

ונראה דדוקא בטומאת הקדשים מדין תורה

השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר [כ"ו].

הרב שגיב אלטמן

ביאור שיטת הכס"מ פרק א' מהל' פסוה"מ הכ"ו

מצות קבלה בכל הדם – לכתחילה או אף לעיכובא.

ולכתחילה ואינו מעכב. וכן מוכח בסוגיא לקמן ל"ד: "ואת דמו ישפוך, אמר רב אשי ההוא למעוטי שיריים שבצואר בהמה", והיינו דממעט מ'את דמו', דהדם שלא קיבלו אלא נשתייר בצואר הבהמה אינו טעון שפיכה ליסוד המזובח. הרי דגם בכה"ג דלא קיבל כל הדם, כשר. וכ"כ שם תוד"ה 'למעוטי שיריים שבצואר בהמה': "והא דאמר דצריך שיקבל כל דמו של פר, היינו למצוה". אומנם יל"ע אמאי לא נדרשו התוס' לפרש כן כבר לעיל גבי המשנה דיחזור הכשר ויקבל, דגם שם מבואר שמקבל מקצת הדם וכשר, כנ"ל.

בגמ' [כ"ה.]. "אמר רב יהודה אמר רב השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר, שנאמר 'ואת כל דם הפר ישפוך וגו'' והא בשיריים כתיב אם אינו עניין לשיריים דהא ליתיה לכוליה דם [שכבר ניתן ממנו על הקרנות – רש"י] תניהו עניין לקבלה. ולקמן במשנה ריש פרק שלישי [ל"ב.]. שנינו: "וכולן שקיבלו את דם הנפש חוץ לזמנו וחוץ למקומו, אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל וכו'", הרי מבואר דאפשר בדיעבד לעשות קבלה בחלק מדם הפר. ואם כן ע"כ דהא דאמר רב יהודה אמר רב דבעינן קבלת כל דמו של פר אינו אלא למצוה

שיטת הכס"מ בדעת הרמב"ם ובגדר "כל הדם"

הרי דלתירוץ הא' ביאר הכס"מ בדעת הרמב"ם דדין קבלת כל הדם אינו לעיכובא [וממש"כ 'ומשמע לרבינו וכו'', נראה שמבאר שהרמב"ם למד כן ממ"ש בברייתא ד' כ"ה. "מדם הפר – מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית. מדם הפר – דם מהפר יקבלנו וכו'', דמשמע דבאו למעט היכא דקיבל רק דם העור או דם תמצית. ואמאי, תיפוק לה דאינו כל הדם (דוודאי אין הו"א דרק אותם בעינן ולא דם הנפש), אלא ע"כ דכל הדם אינו מעכב בזה. ואם כן דם הנפש שכשר, כשר גם בכה"ג שאינו כל הדם], וא"ש כמו שהוכחנו לעיל.

אומנם בתירוץ השני משמע דדין קבלת כל הדם הוא לעיכובא, אלא שגם היכא דנשפך מקצת הדם עדיין מקיים שפיר מצוות קבלת כל דם הפר [וממילא גם אין ראייה ממה

והנה הרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"א הכ"ו כתב: "נשפך מקצת הדם מצואר בהמה ולא אספו וקיבל מקצתו מצואר בהמה הרי זה כשר, ובלבד שיהיה זה הדם שנתקבל דם הנפש לא דם התמצית ולא דם העור". וכתב הכס"מ שם:

"ומשמע לרבינו דכל שאינו מדם העור ולא מדם התמצית אע"פ שנשפך מקצתו בארץ כשר. ואע"ג דאמרינן התם השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר, י"ל דהיינו לכתחילה דוקא. אי נמי, ההיא בשלא נשפך דם מצואר לארץ אבל אם נשפך מקצת דם מצואר לארץ הדם הנשאר היינו כל דם הפר והיינו דתנן נשפך על הרצפה ואספו פסול הא אם לא אספו לא נפסל הזבח דמקבל דם הנשאר בצואר וכשר."

מירוק יעכב מצד חסרון בקבלה (והתוס') והרמב"ן חלקו על הי"מ אך לא מצד סברת העיכוב בזה). ואף ששם למסקנה אינו מעכב, י"ל דהכא עדיפא דהוא מעשה הקבלה ממש]. ולצד שאינו לעיכובא, צ"ל דלא מקרי בזה שנה עליו הכתוב לעכב דלא כתיב בהדיא אלא אתי בדרשא דאם אינו עניין. ועוד, דכתיב גבי שפיכה על היסוד דהיא גופה לא מעכבא. וקבלת כל הדם אינה צורת הקבלה, אלא מצוה בפנ"ע במעשה הקבלה.^א

וביאור סברת הכס"מ בתירוץ השני נראה, שגדר 'כל הדם' שצריך לקבל אינו ביחס לכלל דם הנפש שיש בפר מעיקרא משעת שחיטה, אלא ביחס לדם שיש לו לקבל מתחילת מעשה הקבלה - שלא ישייר דם שלא מקבל. וביאור לשונו לפי"ז, ד'כל דם הפר' סתמא דנקט בגמ', היינו בלא נשפך - שהתחיל הקבלה מיד. אבל היכא שנשפך מן הדם לרצפה - שלא התחיל עדיין הקבלה,

שהוצרכו למעט דם התמצית, והעור דלא בעינן כל הדם לעיכובא. דהא הוצרך למעט היכא שנשפך דם הנפש ונשאר רק דם התמצית].

{והצד דהוא לעיכובא י"ל דילפינן ממה ששנה עליו הכתוב כמה פעמים: "ואת כל דם הפר וגו'" ויקרא פרק ד' פסוקים ד', י"ח. כ"ט]. גם י"ל דהוא אופן הקבלה וממילא אם לא קבל הכל כאילו לא קיבל כלל.

ועיין חולין כ"ט. דיש הו"א דכיון שצריך לדם לא סגי בשחיטת קודשים אם לא שחט כל הסימנים, אע"ג דבחולין סגי ברוב. וכן בסוף העמוד שם, יכול לא מירק יהא פסול וכו'. ועניין שחיטת כל הסימנים, דהיינו מירוק, הוא שיצא הדם יפה. עיין יומא לג. רש"י ד"ה 'מצוה למרק' ותוד"ה 'למה לי למרק' [ועיין שם ד' ל"ב. תוד"ה 'אם' שכי' בשם י"מ דמריקה היא צורך קבלה (ולכן צריכה כהן אם היא מעכבת), וכן מובא ברמב"ן חולין ד' כ"ט: ד"ה 'הוא ליה עבודה באחר'. ולפי"ז אשכחן הו"א דאפילו

- א. ומלשון הגמ' 'צריך שיקבל', לא משמע לכס"מ הכרע אם הוא לכתחילה בלבד או לעיכובא. ועיין שו"ת הרדב"ז (ח"ו, ב' אלפים, נו) שכתב: "וכבר ידעת דאיכא דוכתא ד'צריך' הוי לעיכובא ואיכא דוכתא דלא הוי לעיכובא אלא למצוה מן המוכרח" ועיין ברכות ט"ו ע"ב 'צריך ואין לו תקנה', ובמקומות שצ"ח במסורת השי"ש שם. (אומנם בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם הלכות מעה"ק פ"ד ה"ח כתב: "דמדקאמר 'צריך' משמע לכתחילה ואם לא קיבל כל אלא כשיעור הזהה כשר"). ועיין טור או"ח סי' רי"ט שהביא את דברי הגמ' בברכות "אמר אביי וצריך לאודווי באנפי עשרה וכו'", וכתב "ואם בירך אפילו בפחות מעשרה אין צריך לחזור ולברך, דלישנא 'וצריך לאודווי באנפי עשרה' משמע דוקא לכתחילה". אומנם הבי"ש (ד"ה ואם בירך) כתב "ואין הדיוק נראה בעיני, דאדרבא, לישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר. וכן דעת הר"ר יונה וכו'" (ועיין בפרישה שם שגם הטור לא דייק מלשון 'צריך'). אומנם בכללי הגמ' כתב מרן ע"פ רש"י ברכות ט"ו. דלשון 'צריך' משמע לכתחילה, עיין בזה באריכות בשד"ח ח"ה מערכת היצי' כלל ה.
- ב. ותחילת הקבלה היא הקובעת את הדם בבהמה להיות דם הקבלה לעכב בכולו. ומצאונו כעין זה קביעת גדר בקורבן ע"י הקבלה בריטב"א חולין דף ג' דס"ל דאין דם נפסל ביוצא אלא לאחר קבלה, עיי"ש, וכבר הקשו ע"ד מזבחים כ"ו. דמבואר דנפסל דם ביוצא קודם שקיבלו. וביאר הזכר יצחק סי' מ"ז והאבן האזל פסוה"מ פ"א הט"ו בדעת הריטב"א, דאפילו הדם שבבפר נפסל ביוצא אחר תחילת הקבלה. דפסול יוצא תלוי בעבודה ומיד שהחל לקבל נקרא עבודה בכל הפר, ונפסל ביוצא גם הדם שבפר. עיין מנחת אברהם זבחים ח"ב עמ' י"ד אות ד' שהביא כל זה והאריך לבאר דהקבלה היא עבודה בכל הקורבן (ולא רק בדם שנתקבל), עיי"ש.

לעיכובא, כדמוכח במשנה בריש פרק שלישי, ובסוגיא בדף ל"ד: וכנ"ל. אומנם לפי מה שביארנו לעיל, י"ל שהכס"מ הסתפק בביאור המשנה גופה, אם הא ד'יחזור הכשר ויקבל' הוא משום דדין 'כל דם הפר' הוא רק למצווה ואינו מעכב, או שהוא לעיכובא אלא דשפיר מקיים קבלת 'כל דם הפר' במה שבא הכשר לקבל עתה, דבעינן 'כל דם' ביחס למה שיש לו לקבל כשבא לעשות הקבלה. ועל כן בכה"ג שנפסל הדם הראשון ובא לעבוד בקבלה חדשה מקיים קבלת 'כל דם הפר' במה שנשאר מדם הנפש בצוואר הבהמה. ואין לדייק במשנה דדווקא קיבלו פסולין הוא דיחזור הכשר ויקבל כשנותר דם בצוואר בהמה, הא קיבלו כשרין, אפי' בכה"ג דיש עוד דם הנפש בצוואר הבהמה א"צ לחזור ולקבל [ומבואר אם כן דגם בכה"ג דנשאר דם אחרי הקבלה - שלא קיבל את כל דם הפר, כשר ואינו מעכב]. די"ל דהמשנה לא באה אלא ללמדנו דין זה דמחשבת הפסולים שחשבו חוץ לזמנו וחוץ למקומו אינה פוסלת את הקורבן, ולכן אם נשאר דם הנפש יכול לחזור ולקבל (עיין רש"י ד"ה 'אם יש דם הנפש'), ובזה שפיר דייקנן פסולים

הדם הנשאר כשבא לקבל הוא בגדר 'כל דם הפר'. ולכן אם נשפך דם לפני שהתחיל הקבלה, אינו מתחשב בכלל 'כל דם הפר'. ורק בשהפסיק הקבלה ונתן לדם להישפך אח"כ מצוואר הבהמה לארץ אז הוי קבלה פסולה.^ג

ואפשר לבאר עוד בדרך אחרת, דדין קבלת 'כל דם הפר' לא נקבע ברגע תחילת הקבלה דווקא, אלא מתייחס בכל משך הקבלה לכל דם ששייך בו מצוות קבלה. ולכן בשלא נשפך מן הדם, עומד ומצווה לקבל את כולו. אומנם אם נשפך מקצת מן הדם הרי אינו מצווה עוד לקבלו^ד ואם כן אין חסרון בקבלתו. ולא מקרי שלא קיבל את 'כל דם הפר' לעיכובא אלא אם קבל מקצת מן הדם והלך וזרק בזמן שיש עוד דם הנפש בצוואר בהמה שראוי לקבלה, שאז קבלתו פסולה לזריקה, שהרי מצווה עדיין לקבל אותו הדם והוא לעיכובא. ואינו יכול לקבל אותו הדם אחר הזריקה, דאין מצוות קבלה אחר זריקה כמו שכתב במקד"ד ס"ג ס"ב.^ה

ביאורי הסוגיות לפי הכס"מ

האחרונים תמהו על הכס"מ דוודאי האמת כתי' ראשון שכתב דדין 'כל דם הפר' אינו

- ג. ואין להקשות לפי"ז דאם כן מה הקשו בגמ' דלא ס"ד לפרש 'מדם הפר' במשמעות של מקצת הדם, דהא השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר וכו', נימא דשפיר אמר קרא מדם הפר והיינו שיקבל מקצת הדם האחרון דזה הרי מקרי כל דם הפר לסברת הכס"מ? – ד'מדם הפר' לא משמע דווקא הדם האחרון היוצא.
- ד. ובפרט אם נאמר שנשפך גורם שם פסול בדם ואינו ראוי לקבלה מצד עצמו, עיין ח"י הגרי"ז זבחים יא. ד"ה ואמר ר"י ברי"ח. ודברי הגרי"ח שצויינו שם הם במעשה"ק פי"ג הי"ב.
- ה. ועיין בהערות 'שמועות חיים' על המקד"ד ס"ז סק"ד הערה ס"ב שציין לתוס' ב"ק ע"ו: ד"ה 'כל העומד', דמבואר שם דלא יוכל לזרוק לפני קבלת כל הדם, ולשפת אמת זבחים כ"ו: שביאר בגמ' בזבחים כ"ו: דלא שייך לקבל עוד אחר זריקה [אומנם שם גם אם נבאר הגמ' דיש הו"א שיכול לחזור ולקבל, י"ל דהיא קבלה חדשה למעשה זריקה בפ"ע (ואכן דנו שם על זריקה זו דאינה מכפרת, דכבר כיפרה הזריקה הראשונה). אבל הקבלה הראשונה נשלמה בשעה שבא לזרוק את הדם שקבל].
- ו. עיין קרן אורה כ"ה. ד"ה 'נשפך', שפת אמת יומא מ"ח. ד"ה 'דאי ס"ד', לקוטי הלכות (זבח תודה) כ"ה. ד"ה 'השוחט', משנת רבי אהרון קדשים ס"י.

דווקא. אבל אה"נ דכל כה"ג דלא קיבל כל דם הפר אפי' קבלו כשר צריך לחזור ולקבל.^ז
ח

משום דאיכא לפרש שם דם שבצוואר בהמה דהיינו דם התמצית, וכמו שפירשו כן רבנו אליקים והמאירי ביומא נ"ז: ע"ש.

אמנם בסוגיא ברף ל"ד: הנ"ל, דממעט שיריים שבצוואר בהמה מדין שפיכה ליסוד, מוכח דגם באופן שהפסיק בקבלה לפני קבלת כל הדם וזרק כשר בדיעבד. דהא מיירי בשיש שיריים בצוואר בהמה אחרי הקבלה והזריקה ואעפ"כ הקבלה כשרה. וע"כ דדין קבלת כל הדם אינו אלא למצווה, כמו שכ' שם התוס' ד"ה למעוטי. והשתא א"ש מה שהמתינו התוס' לפרש כן בסוגיא שם ולא נדרשו לזה כבר במשנה דיחזור הכשר ויקבל. דהתם אין ראייה דאינו מעכב, די"ל כסברת הכס"מ.
והכס"מ שלא פשט ספקו מהסוגיא שם י"ל

ועיין זבחים ע"ו. "רבי שמעון אומר: למחרת [בספק מצורע מוחלט וספק אינו מוחלט קאי, למחרת - ביום השמיני. רש"י] מביא אשמו ולוגו עמו, ואומר אם של מצורע - הרי זה אשמו וזה לוגו, ואם לאו - אשם זה של שלמי נדבה, ואותו אשם טעון שחיטה בצפון ומתן בהונות וסמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, ונאכל ליום ולילה וכו'". והקשו התוס' ד"ה 'אשם זו' "וא"ת והא אמרן לעיל בפ' איזהו מקומן (דף מ"ז:): דאשם מצורע שני כהנים מקבלין את דמו אחד ביד ואחד בכלי ושלמים אמרין לעיל דצריך שיקבל בכלי את כל דמו [של פר]. וי"ל דתקוני

ז. ואין להקשות דאם קבלת מקצת הדם פוסלת, אם כן לא קרב המתיר כמצוותו ואפילו בחשבו כשרים לא הוי מחשבה הפוסלת, ולא למדנו מידי לדין מחשבת פסולים לעבודה (וזה קשה גם בלא דברינו, דסו"ס כיון שעבד פסול הרי לא קרב המתיר כמצוותו ואם כן לא תלוי במה שהחושב פסול לעבודה וקשה מ"מ לרש"י הנ"ל). לא מבעיא לצד שנסתפק המשנה למלך (פסולי המוקדין פי"ח ה"ז) דגם בלא קרב המתיר כמצוותו, פסול מיהא הווי, אלא אפילו לצד שם דאינו פסול כלל, י"ל דהכס"מ בהלכות תמידין ומוספין פ"ה הי"ב ביאר דדעת הרמב"ם דעד שיקרב המתיר כמצוותו לא בא לאפוקי אלא שלא יהא עירוב מחשבות פסול אחר עם מחשבת הפיגול, ועיין טהרת הקודש מנחות י"ד. על רש"י ד"ה הקומץ. וגם אם נאמר כדעת החולקים, דכל פסול מקרי שלא קרב המתיר כמצוותו, הרי צ"ל דהא דמחשבת פסולים אינה מחשבה הוא גופא מטעם דבעינן קרב המתיר כמצוותו (עיין פי' הרמב"ם למשנה ריש פרק שלישי, וכמוש"כ בטה"ק זבחים לב. על רש"י ד"ה אם) ולפי"ז המשנה קמ"ל דכל פסול מקרי שלא קרב המתיר כמצוותו ולא רק פסול מחשבה אחרת. ואם כן גם אם קבלת מקצת דם פוסלת, לק"מ. דעדיין שפיר קמ"ל מתני' דין זה. ואפשר שכוונת האחרונים בראיה מן המשנה היא, דהכס"מ לא אשכח מקור לדין זה דכל הדם אינו לעיכובא אלא ממשמעות הברייתא דדם הנפש ולא דם תמצית וכו' (דאלי"כ וודאי היה תולה במשנה דמפורש דמקצת הדם כשר). וכיון שהראיה אינה מכרעת כ"כ לכן נדחק הכס"מ לומר עוד באופן אחר, דקבלת כל הדם לעיכובא וכו'. אבל באמת יש לומר ברווח דהרמב"ם למד מן המשנה הנ"ל דאינו מעכב וא"צ להדחק בזה.
אומנם נראה שהכס"מ תלה בברייתא ולא במשנה, משום שבה יש לדייק הדין בנשפך שכתב הרמב"ם, דהיינו ששם למדו מקרא ד"מדם הפר" דבעינן דם מהפר יקבלנו ונשפך פסול, וכיוון דמשמע שם דדם הנפש שנשפך מקצתו כשר, כמוש"י לעיל, הרי ד'דם מהפר יקבלנו' קאי ג"כ על מקצת הדם. אבל במשנה לא מבואר הדין בנשפך כלל, ואין דרך הרמב"ם לכתוב בסתמא דין שאינו נלמד או יוצא להדיא מסוגית הגמ'. וגם בתירוץ השני פירש הכס"מ בדבריו איך מדויק הדין בזה מדין נשפך שבמשנה, ויבואר עוד לקמן.

ספק שלמים, צריך לקבל הקבלה ביד תחילה ואח"כ עושה הקבלה בכלי. ועו"ל, דגם אם לכתחילה בעינין שיקבל בכלי תחילה, הכא דעושה על תנאי - מקבל קודם ביד שהוא כשר בדיעבד (כמפורש בתוספתא), כדי לקיים קבלת כל דם הפר שהוא לעיכובא (ולתקוני גברא שרי לעשות באופן שכשר רק דיעבד, כמו שתירצו התוס'). [וכל הדיון בזה הוא רק לאופן הראשון שנתבאר לעיל בסברת הכס"מ, דכל הדם לעיכובא הוא מתחילת הקבלה. אבל לאופן השני, שהעיכוב הוא שלא יזרוק כל שיש דם לקבל לק"מ, דאה"נ בקורבן ספק, לא יזרוק הדם שיקבל לפני שיצא כל הדם מצואר בהמה].

עוד הקשו על הכס"מ מלשון הרמב"ם, בהלכות מעשה הקורבנות פ"ד ה"ח, שכתב: "וכל הזבחים שיקבל מדמם פחות מכדי הזייה לא נתקדש הדם, וצריך להתכוין לקבל כל הדם. כיצד הוא עושה אוחז הסימנים בידו ומוציא הסימנין והורידין לתוך המזרק, ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי וכו'". משמע שרק לכתחילה צריך להתכוין לקבל כל הדם [שאם הוא לעיכובא הו"ל לרמב"ם לומר בסתם ד'צריך לקבל' ולא 'צריך להתכוון לקבל' דמשמע רק השתדלות לקבל. (אך מה שכתב הרמב"ם

גברא שאני". וכוונתם מבוארת בשטמ"ק שם אות י' שגרס "וי"ל דאין זה אלא למצוה כדאמרי' לעיל והכא משום תיקוני גברא התירו הס"ד". ולכאורה מכאן ראיה דגם בהפסיק באמצע הקבלה, הקבלה כשרה. דהא בקורבן זה דעבדינן בו מחמת הספק כדין אשם מצורע, מקבל תחילה דם בכלי ואח"כ מקבל דם בידו וכמבואר בתוספתא נגעים פ"ט ה"ב, שבאשם מצורע המקבל בכלי מקבל תחילה והמקבל ביד מקבל אחריו ואם שינה כשר [והביאה המהר"י קורקוס בהלכות מחוסרי כפרה פ"ד ה"ב]. והשתא אם קבלת כל הדם היא לעיכובא, יפסל הזבח על הצד שהוא שלמים. שהרי בשלמים אין קבלת דם ביד ונמצא שסיים הקבלה [שהיא הקבלה שעשה בכוס] לפני קבלת כל הדם.

אמנם הרמב"ם [שם] בדיני אשם מצורע כתב בסתם: "ומקבלין שני כהנים את דמו, אחד מקבל בכלי ... ואחד בידו הימנית ...", ולא הביא דין קדימה אלא גבי הזריקה עיי"ש. ועיין חזו"א נגעים סי"ב סקי"א שכ' דכנראה היתה לרמב"ם גירסא אחרת בתוספתא. וי"ל שכן היא סברת הכס"מ בדעת הרמב"ם, דאין קפידא על סדר הקבלה, ולכן בכה"ג דספק אשם מצורע

ט. ובפירוש רבינו עובדיה מברטנורא זבחים פ"ה מ"ב כתב להדיא להיפך, שלאחר שיקבל כהן אחד למקצת דם בידו היה כהן אחר מקבל הדם בכלי. ועיין בהגהות הרש"ש שם שכתב שאם טעמו משום שבגמי נקטו אחד ביד ואחד בכלי ומשמע שקודם ביד, הרי במשנה בנגעים פ"ד מ"ח תנן אחד בכלי ואחד ביד וכן הוא בתו"כ, והקשה גם מהתוספתא הנ"ל, עיי"ש. אומנם אפשר שטעמו של הרע"ב היינו משום שהגמרא בזבחים שם הקשתה על הא דתנן קודשי קודשים שחיתתן בצפון ולא תני נמי וקיבול דמן בכ"ש בצפון, ותירצה כיון דאיכא אשם מצורע דקיבול דמו ביד הוא, שיריה. והקשו: והא קתני לה לקמן אשם נזיר ואשם מצורע שחיתתן בצפון וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, ותירצו: מעיקרא סבר קיבול דמו ביד הוא, שיריה, וכיון דלא סגי ליה אלא בכלי הדר תנייה. ומשמע ליה להרע"ב דהיינו שתחילת הקבלה באשם מצורע היינו ביד ולכן מעיקרא כשבא לדבר על קבלה לא כלל התנא לומר 'וקיבול דמן וכו' אבל כיוון שלא סגי אח"כ בלא קבלת דם בכלי, הדר תני לקמיה וקיבול דמן וכו' ודוק בלשונו שם. ועיין תפארת ישראל שם אות ג.

לקבל כל הדם הנשאר, שתחילת הקבלה קובעת את גדר 'כל הדם' לעיכובא, מ"מ ביאר הרמב"ם דצריך לכתחילה לעשות הקבלה מיד באופן שיקבל את כל הדם משעת שחיטה. ולמד דין זה מהא ד'השוחט צריך שיתן ורידין לתוך כלי' [זבחים כ"ה.], ומפרש הרמב"ם שהוא כדי שיקבל כל הדם כמבואר בדבריו). וכן משמע ביומא ל"א: ד'קרצו כה"ג ומירק אחר שחיטה על ידו. והיינו כדי שיוכל למהר ולקבל, כדפרש"י שם'. וזהו שאינו לעיכובא אלא צריך שיתכוון לעשות כן, אבל משהתחיל הקבלה, כל הדם הנשאר מעכב בה.

שפחות מכדי הזייה לא קדש, אינו ראיה שכל הדם אינו לעיכובא, אלא דבעינן כשיעור הזייה בכלי כדי לקדש, ונפ"מ בקיבל בכמה כלים או בנשאר לו לקבל רק פחות מכדי הזייה אחרי שנשפך קודם)].

ובמה שביארנו לעיל בדעת הכס"מ מתבארת ג"כ שיטתו בזה. דלאופן השני שביארנו, שהמצוה היא לקבל כל דם הראוי לקבלה, והעיכוב הוא רק כשזורק בשעה שיש עוד דם לקבל, שפיר כ' הרמב"ם דלכתחילה צריך להתכוון לקבל כל הדם, דהא מצווה לכתחילה לקבל כל דם שאפשר לקבלו, ואינו מעכב אלא בזרק לפני סוף הקבלה. וגם לאידך פירושא, דמתחילת הקבלה צריך

האם הוכרע שקבלת כל הדם לעיכובא

אמנם הגם שביארנו דברי הרמב"ם באופן שאין מהם ראיה שקבלת כל הדם אינו לעיכובא, מ"מ נמצא שהרמב"ם גם לא ביאר בשום מקום את האופן המעכב בקבלת כל

וגם זה שייך לגדר קבלת כל דם הפר כמו שציין הכס"מ כמקור למה שכתב הרמב"ם דצריך להתכוון וכו' למימרא דהשוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר. אומנם צ"ב סו"ס מהיכא ילפינן שצריך לכתחילה לקבל כל הדם משעת שחיטה אע"ג דלענין עיכובא מקרי כל הדם דווקא מתחילת הקבלה. והנה גדולה מזאת מצינו ביומא ל"ג. דמצוה לכתחילה למרק אחר שחיטה ופרש"י ד"ה 'מצוה למרק' – "כדי להוציא את הדם יפה". וכן בתוד"ה 'למה' – "כדי לקבל כל הדם". מבואר דאפילו בשחיטה צריך לכתחילה לשחוט באופן שיקבל כל הדם ואינו רק מצוה על הדם היוצא. ומהיכן למדנו כן, הא מ'ואת כל הדם' לא למדו אלא לקבלה. ונראה דביאור דין זה בחולין כ"ט. דאמרו שם דאף דבשחיתת חולין סגי ברוב סימנים, הו"א דבקודשים כיוון שלדם הוא צריך, 'לא תסגי ליה ברוביה עד דאיכא כוליה'. ועוד מבואר שם דבקודשים אין סברא דרבנן פליגיה על רבי יהודה דס"ל שצריך שישחוט גם הורידים (בשביל להוציא את הדם), דהוא עצמו לדם הוא צריך. ואם כן מבואר דאף שלעיקר השחיטה לא צריך לשחוט הכל, מ"מ כיוון שלדם הוא צריך איכא מצוה בשחיטה דתהיה לכתחילה באופן שמוציא כל הדם. וכמו"כ י"ל לקבלה עצמה כיוון דצריך לקבל כל הדם אם כן איכא מצוה בקבלה דתהיה על כל הדם, כמו בשחיטה. אי"נ י"ל דאינו אלא תקון חכמים, שהצריכו שיעשה באופן שיצא הדם יפה וגם יקבל הכל ממש כדי שלא יבא לחסר בקבלה באופן שמבטל את מצוות 'כל הדם'. ועיין במאירי ביומא שם דכתב גבי המירוק: "ואע"פ שמצוה היא לגומרה כדי שיצא כל הדם יפה וכדכתיב ואת כל הדם וכו' מ"מ אינה אלא מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ואף סופרים לא אמרוה אלא לכתחילה אבל בדיעבד לא פסל". והנה מש"כ המאירי דקרא אינו אלא דרבנן וקרא אסמכתא, נראה דאין כוונתו על עצם מ"ש 'דהשוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר', דבסוגיין משמע דהוא דאורייתא, שדרשו "מדם הפר - דם מהפר יקבלנו דאי סלקא דעתך מדם הפר כדכתיב, מדם - ואפילו מקצת דם, והאמר רב השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר, שנאמר ואת

הדם. ואי ס"ל דמצוות קבלת כל הדם מעכבת, הווה ליה לפרש הדין בזה. אכן נראה שהכס"מ, [גם בתירוץ השני] אין כוונתו לומר דהרמב"ם מיפשט פשיטא ליה לומר כן, אלא בתירוץ הראשון ביאר דנשפך ולא אספו כשר, משום דכל הדם אינו לעיכובא, והרמב"ם למד כן מן הברייתא וכמו שנתבאר לעיל. וביחס לזה כתב הכס"מ, דאי נמי יש לומר - דלא הוכרע לרמב"ם ממשמעות הברייתא שהוא רק לכתחילה, דאפשר דלא בעינן כל הדם משעת שחיטה וכו"ל, - ואם כן אין ראייה שאינו לעיכובא, ובנשפך דפסק דכשר, היינו משום דממ"נ כשר בזה, ומדויק כן במשנה

דלא תני 'נשפך פסול' אלא 'נשפך ואספו פסול', משמע דבלא אספו יש לזבח תקנה, ולכן פירש הרמב"ם הדין בזה. אבל גדר מעכב בקבלת כל הדם לא פירש הרמב"ם, דלא נתפרש להדיא ואינו מוכרע.¹⁴ העולה מן הדברים בשיטת הכס"מ, דיש מקום לומר ד"כל הדם" שצריך לקבל למצוה אינו מוגדר בכל דם הנפש, אלא תלוי במעשה הקבלה (לפי שני הדרכים שנתבארו לעיל). ואם כן הוא, לא מצינו ראייה שהמצוה לקבל את כל הדם אינה מעכבת, שהרי בכל המקומות שמבואר שמקבל מקצת הדם וכשר, עדיין מקיים שפיר את המצוה. ואפשר שגם הרמב"ם לא הכריע בד"ז.

סוגין דעלמא דמצוות קבלת כל הדם אינה לעיכובא

וברור אי בעינן עכ"פ ראוי לקבל כל הדם, מדין כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ולכאורה ע"כ צ"ל כן, דגם אם נאמר שקבלת כל הדם אינו לעיכובא, הא בעינן עכ"פ ראוי לקבל כל הדם, כדין 'כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו'. ואם כן אמאי יחזור הכשר ויקבל אם נשאר דם הנפש, הא אין קבלה זו ראויה לכל דם הפר. וצ"ל דגם בכה"ג מקיים שפיר קבלת כל דם הפר וכסברת הכס"מ.

מיהו אפשר דבמצוה ד'כל הדם', אפילו ראוי

והנה בעיקר הנדון אי קבלת כל הדם מעכבת, כבר נזכר שהתוס' כתבו להדיא דאינו אלא למצוה. וגם דברי הרמב"ם לכאורה מתפרשים טפי דאינו לעיכובא, וכ"כ המהר"י קורקוס והרדב"ז בהלכות מעה"ק שם. וכן נקטו האחרונים בפשטות.

אמנם בגדר 'כל הדם' שצריך לקבל למצוה, עדיין שפיר י"ל כסברת הכס"מ דהדם הנשאר הווי 'כל הדם' ומקיים שפיר המצוה.

כל דמו ישפוך וכו"ו. ועוד דביומא שם לעיל מיניה בדף כ"ה. כתב המאירי בסתמא המקבל את הדם צריך שיקבל את כולו, שנאמר 'ואת כל הדם וכו"ו' [וכן שם בדף מ"ח. (דהוא כמו הסוגיא בזבחים כאן)], כתב סתמא כל שלא נשפך צריך לקבל את כולו שנאמר ואת כל דם הפר ישפך]. אלא נראה כוונתו שמה שאמרו שמצוה למרק כדי שיצא כל הדם יפה, והיינו שצריך לגרום יציאת כל הדם ולא בעינן רק שיקבל המקבל את כל הדם היוצא, היינו מדרבנן ותלו במה שצריך לקבל כל דמו של פר, ולעניין זה אינו אלא אסמכתא. אבל עיקר הלימוד מדאורייתא הוא דצריך לקבל את כל הדם היוצא. ולכן בדף כ"ה. ובד מ"ח. ששם סתם המאירי ולא כתב שהוא רק מדרבנן, נקט לשון 'צריך שיקבל את כולו'. ובדף ל"ג. שכתב שהוא אסמכתא, לא הזכיר קבלה כלל.

יא. ובפרט דלמעשה אפשר די"ל דכשר ככל דין ספק דלא פסלינן עבודה, כשיטת הרמב"ם לפסוק דכשר בדיעבד באיבעיות שלא נפשטו בגמי [ועיין כס"מ הלכות ביא"מ פ"ה ה"י, לח"מ הלכות איסורי"מ פ"ד ה"ז, או"ש הלכות פסוה"מ פ"א הי"ח ויש להאריך].

העבודות עד שאפשר לומר, כמו שכתב הרשב"ם גבי מנחה, דהווי כמביא קטנית.

אמנם התוס' ביבמות ק"ד: ד"ה 'דאמר' ביארו דראוי לבילה מעכב משום: "דסברא הוא, דכתיב 'בלולה' ואמר רחמנא דלא מעכבא, מסתמא להכי אהני הא דכתביה - דבעינן ראוי לבילה". מבואר דבעינן ראוי מכח הסברא דוודאי הדין הנכתב בתורה מעכב. ואם אינו מעכב במעשה מעכב עכ"פ בראוי. וכן מבואר בתוס' בנדה ס"ו: ד"ה 'כל הראוי לבילה', שכתב: "דסברא הוא דכיון דקפיד קרא לכתחילה לעשות המצווה בעינן שיהא ראוי לכך, אע"פ שאינו מעכב דאם לא כן נתבטלה המצווה לגמרי, שלא היה יכול לעשותה. וכן בכמה מקומות כגון ביאת מים דכתיב 'כל בשרו' וממעטים בית הסתרים ומ"מ בעינן ראוי לביאת מים בכל בשרה וכן בכמה דוכתי וכו'". ועיין גם חולין פ"ג: תוד"ה 'אין בילה' (וכן לשון הגמ' כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, לכאורה משמע כן טפי).

ולפי"ז גם כאן אין לדון על ראוי לקבל כל הדם, אלא מצד מצוות קבלת כל הדם עצמה שהיא המעכבת באינו ראוי לקבל כולו, ולא מצד החפצא של הדם. ואם כן באינו ראוי לקבל כל הדם (כה"ג שחוזר ומקבל) יהיה פסול, אי לאו סברת הכס"מ דמקרי בזה מקבל כל הדם, דמאי שנא.

וכן כתב בס' מקור ברוך ח"א סי"ט ד"ה 'ונראה ברור', דוודאי בעינן עכ"פ דיהיה ראוי לקבל כל הדם. והביא ראיה מדברי התוס' בנדה הנ"ל, וביאר בזה דברי הרשב"א והש"ך, עי"ש. אכן כל זה אפשר לכאורה רק אם נאמר כסברת הכס"מ בתירוצו השני, כמושנ"ת.

אמנם האחרונים שהקשו על הכס"מ והביאו ראיה מן המשנה בריש פ"ג, ע"כ לית להו

לא מעכב. דהא דבעינן ראוי לבילה פירש הרשב"ם בב"ב פ"א: "דכיון דכתיב ויצק עליה שמן וצוה לבלול, דכתיב 'בלולה', ש"מ שצווה הקב"ה להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצות בלילה. וכשהוא מביא ששים ואחד, מנחה כזו לא צווה להביא והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום, שכל דבר שצווה הקב"ה להביא, יש עיכוב בעיקר הבאתו, להביא באותו עניין שצווה הכתוב ולא בעניין אחר וכו'". מבואר דהעיקוב ב'ראוי' הוא מצד דנתברר בזה מהו החפצא שתלתה בו התורה את קיום המצווה, וכאשר מביא סולת שאינה ראויה לבילה, נמצא שאינו מקיים ג"כ את המצוות המעכבות במנחה שהרי לא מייתי מנחה כלל. ולפי"ז יש לומר דדווקא במצווה ששייכת למעשה בכל רגע, גם בזמן שבא לעבוד העבודות הבאות שהן מעכבות, בזה שפיר יש לומר דגם מצווה זו שאינה מעכבת, מ"מ מבררת לנו את החפצא שמקיימים בו גם את שאר מצוות הקורבן. וכגון בילה, שגם כשבא לעשות הגשה וקמיצה עומד ומצווה עדיין לבלול. אבל ככה"ג שצוותה התורה לקבל את כל דם הפר, על הצד דבעינן כל דם הנפש שיש לקבל אחר השחיטה (דלא כסברת הכס"מ), אם לא קבל את כל הדם ונשפך מקצתו תו אינו ראוי אותו מקצת לקבלה. וכיוון שהכשירה התורה בדיעבד מצב שלא התקבל כל הדם, ע"כ אין לומר דעכ"פ בעינן ראוי מצד שהוא גדר בשאר המצוות המעכבות, שהרי הכל תלוי בקבלה לבדה, ואם לא התקבל כל הדם למעשה, תו גם ראוי אינו.

ואין לומר דעכ"פ לקבלה בעינן שיהיה ראוי לקבל את כולו. דמנלן לחלק בין הקבלה לשאר העבודות לעניין גדר החפצא של עבודות הדם, ולא שמענו לומר סברא זו דבעינן ראוי, אלא ככה"ג ששייך בכל

שהוא שלמים נמצא שלא קיים מצוות קבלת כל הדם, משום תקוני גברא התיירו (ונתבארו דבריהם לעיל). והתם הא לא מקרי ראוי לקבלת כל הדם מחמת הספק שמא הוא אשם וצריך לעשות בו גם קבלה ביד. וגם בכה"ג שאינו יכול לקיים המצוה מחמת ספק, חשיב אין ראוי לבילה, כמו שכתבו התוספות זבחים ע"ד: ד"ה 'והא', ע"פ הגמ' ב"ב פ"א: עיי"ש. ומוכח אם כן דעת התוס' דקבלת כל הדם אינה מעכבת גם באופן שאינו ראוי לה.

כסברת הכס"מ בגדר המצוה, וע"כ לדידהו לא בעינן בזה 'ראוי לבילה'. ולשיטתם י"ל דהכא ליכא למימר הסברא דמסתמא להכי אהני הא דכתביה קרא - דבעינן ראוי לבילה וכו', דמאחר דלא אמר קרא בהדיא, אלא למדנו דין זה 'באם אינו עניין לדבר זה תנהו לעניין אחר', דילמא להא כתבו בעניין אחר ולא להדיא בעניינו, לומר דאינו מעיקר המצוה כלל ואפילו ראוי אינו לעיכובא"י.

ויש להביא ראיה שאפילו ראוי אינו מעכב, מדברי התוס' זבחים ע"ו: שכתב גבי ספק אשם מצורע ספק שלמים, דאע"ג שעל הצד

יב. ובעיקרא דהאי מילתא, אי בעינן 'ראוי לבילה' בכל מצוה שאינה מעכבת, עיין כללי התלמוד לבעל כנסת הגדולה, אות קע"ד, שכתב בשם שו"ת הרד"ך (בית א', חדר כ"ב), שאין ראוי לומר 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו' אלא בדברים המפורסמים בגמ'. עכ"ל. משמע לכאורה דלא בעינן 'ראוי' במלתא דאינו לעיכובא אלא היכא דנתבאר כן להדיא. ונראה שכן הביין בכוונתו הרב המגיה במשנה למלך הלכות ביכורים פ"ג ה"ד.

אמנם בתוס' יבמות ק"ד: ד"ה 'דאמר', מבואר דהוא כללא והוצרכו ליישב כל היכא דמצינו דאינו מעכב (וכ"ה בתוס' חולין פג: ד"ה אין ובעוד מקומות).

וכן נראה לפי מה שביארו התוס' דהא דראוי לבילה מעכב, הוא משום סברא כנ"ל, דטעם זה שייך לומר על דרך כלל בכל המצוות.

וגם בדברי הכנה"ג נראה לכאורה דאין הביאור כנ"ל, אלא כוונתו דאין לומר בסתמא בכל דבר שלא נתפרש להדיא שהוא מעכב, דסגי בראוי ואין קיום המעשה מעכב בו. ולכן כתב דלא אומרים **אין בילה מעכבת בו** אלא היכן שביארו כן להדיא בש"ס. וכמבואר בדברי הרד"ך דעל עניין זה נסובים דבריו שם, דלא בכל דבר סגי בראוי. ועיי"ש שצ"ן כסיוע לדבריו דדברי התוספות שכתבו בכמה מקומות שקבלה היתה בידם וכו', והתוס' לא כתבו כן אלא על מה שאין בילה מעכבת, כמבואר בדבריהם. אבל לא מיירי בהא דבמצוה שאינה לעיכובא בעינן עכ"פ ראוי לעיכובא. ולכן נקט הכנה"ג רק את החלק של דברי ר"ז שאמר 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', ולא קאי על המשך הדברים שיכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ועיין טהרת הקדש זבחים ב: על תוד"ה זבחים, שכתב שהיא מחלוקת ראשונים, דרש"י והתוס' בכמה מקומות, ס"ל דאמרין 'כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו', בכל מצוה. והתוס' קידושין כ"ה. ד"ה 'כל' וכן התוס' בזבחים הנ"ל ובסוכה כ"ט: ד"ה 'לולב', ס"ל דלא אמרינן כן בכל מקום, עיי"ש (אומנם בדף י"ח. פירש הסוגיא שם בסתמא ע"פ התוס' ביבמות הנ"ל, דבכל הדינים בעינן עכ"פ ראוי לעשות וצ"ע).

ועיין לח"מ הלכות בכורים פ"ג ה"ד גבי אלם, דנשתפק אי מעכבת בו קריאת ביכורים מדין 'כל הראוי לבילה וכו'.