

נִיּוֹת בְּרֵמָה

ז

סוגיות במסכת מנחות
פרקים א-ה
תשע"ה-תשע"ו



חוברת זו מוקדשת

לעילוי נשמות

אברהם בן יונה ודבורה

לאה מלכה בת חיים וחנה

מרדכי בן מיכאל ונחמה

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

Printed in Israel

תוכן העניינים

א.....	הקדמה
ב.....	מה נוצר ממחשבת לא לשמה / הרב עובדיה גודמן
ח.....	קומץ החסר והיתר / הרב יעקב וולף
יג.....	הציץ מרצה / הרב משה לין
כז.....	סתמא לשמה, לשמו ושלא לשמו, בקדשים ובציצית / ר' עמיחי מרקוס
מא.....	מדידת המנחות / הרב עובדיה גודמן
נא.....	בגדר איסור עריכת ואפיית מנחת חמץ ודין מחמץ אחר מחמץ / הרב אברהם עמית

"אמר ר' יצחק, מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש? אמר הקדוש ברוך הוא: מי דרכו להביא מנחה, עני; מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני. א"ר יצחק מה נשתנית מנחה שנאמר בה חמשה מיני טיגון הללו? משל למלך בשר ודם שעשה לו אוהבו סעודה ויודע בו שהוא עני, אמר לו עשה לי מן חמשה מיני טיגון כדי שאהנה ממך".

[מנחות ק"ד:]

יהי רצון שעמל התורה בליבון ובירור הסוגיות בלינה בעומקה של הלכה הנעשה בבית מדרשנו, יחשב לפני ה' כאילו הקרבנו את נפשנו, ויעלה לרצון לזכות את כל השותפים ואת כל כלל ישראל כאילו הקרבנו מנחה חדשה לפניו, ונתחדש בתבואה חדשה, תבואת שעורים ותבואת חיטים, בהתחדשות נפש הבהמי והשכלי לעבודתו יתברך, ולהתרוממות כולנו לגאולה השלימה במהרה.

מוגש לפני הלומדים קצת מפרי עמלינו בשנים תשע"ה-תשע"ו בחציה הראשון של מסכת מנחות.

הערות והארות יתקבלו ברצון כדרכה של תורה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בחיפוש האמת לשמה, להופיע את דבר ה' בהארה שלמה.

ביהמ"ד 'זכרון משה' מעלה הזיתים 3/1 ירושלים 9719701 טל. 054-5464408 .

בשור"ת צמח צדק (הקדמון) סימן ב' ביאר: "והיינו משום שעני צריך לטרוח בנפשו להשיג מה שיביא למנחה, לכך כתיב נפש. וכדכתיב נמי בשכר שכיר: 'כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו', מה שאין כן עשיר, מביא מן המוכן בידו בלי טורח".

מתבאר בדבריו שהלשון נפש היא נאמרת על המאמץ והעמל הנדרש להביא את המנחה.

ובאמת מיוחדת היא המנחה ומיוחדים דיניה, המפורטים בהכנתה ועשייתה עוד לפני ההקרבה – "כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה" [מנחות ע"ו.], "טעונות שלוש מתנות שמן", "קופל אחת לשניים" ועוד ועוד. העמל הזה הוא חלק מהמנחה. אם בקרבן בהמה האדם מביא את 'נפש החי' ואת 'דמיו', במנחה הרי הוא מביא את נפשו ודמו גופו, ורצון ה' הוא 'כדי שאהנה ממך'.

מה נוצר ממחשבת לא לשמה

הרב עובדיה גודמן

א. שינוי של לא לשמה

חדש שאינו מרצה כלל והתורה רק נתנה היתר לזרוק ולאכול, או שנהיה נדבה ומרצה כמו כל נדבה. ובפשוטו אפשר לומר, שכל קרבן הנידר (עולה שלמים וכו'), אם אדם נודרו הרי פשיטא שאינו קרבן אחר משכשהוא נדבה, אלא שהאדם התחייב ולקח אחריות להביא נדבה, דהיינו קרבן בתבנית של עולה ושלמים²; וממילא אפשר שאף בציוור שחובה להביאו, כגון יולדת, אינו קרבן אחר אלא שחובה עליה להביא קרבן נדבה, ובשלא לשמה אינו יוצא ידי חובתו אף שהנדבה נדבה! ומשמעות הדרשה נראה שהקרבן עושה ריצוי ככל נדבה, וממילא בנדבה לא הפסיד כלום במחשבת לא לשמה, רק יש איסור לחשב בו. וכן מלשון המשנה 'אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה', נראה שהועיל להם לנדבה ורק לא הועיל להם לשם חובה. אלא שקשה לי מסברא, אם עשתה ריצוי של נדבה – למה לא יצא ידי חובת נדרו, הרי התחייב לעשות ריצוי של נדבה וכך עשה. ונ"ל שחלק מחיוב הנדר הוא גם התחייבות ממונית, ולא רק שיעשה ריצוי, וכאילו התחייב להביא קרבן בכשרות עד הסוף, ולכ' אם אדם יביא קרבן לרצוי נדרו של חבירו – לא נפטר חבירו מנדרו בלי שיזכה לו גם הממונות³.

איתא במשנה בריש זבחים: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת, הפסח בזמנו, והחטאת בכל זמן"; וכמו"כ כתוב בריש מנחות: "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן - כשירות, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות."

והנה איתא בגמ' בתחלת זבחים: "למה לי למיתנא: אלא שלא עלו? ליתני: ולא עלו לבעלים לשם חובה! הא קמ"ל, לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה, אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו, וכדרבא, דאמר רבא: עולה ששחטה שלא לשמה - אסור לזרוק דמה שלא לשמה. איבעית אימא: סברא, איבעית אימא: קרא. איבעית אימא סברא, משום דשני בה, כל הני לישני בה וליזיל? איבעית אימא קרא, מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' א-לקיך נדבה – האי נדבה, נדר הוא! אלא, אם כמה שנדרת עשית – יהא נדר, ואם לא – נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשנויי בה."

ומבואר שאף כשעבד שלא לשמה אינו יוצא מקדושתו הראשונה, ולכן, עולה ששחטו לשם שלמים – צריך להקריבו כעולה ולא כשלמים והבשר אסור באכילה וכדו'.

ויש לחקור מה נהיה לבסוף, האם זה קרבן

1. יסוד דבר זה שמעתי מהרב שגיב אלטמן שליט"א.

2. לאורך כל המאמר כשאני אומר נדבה פירושו תבנית של הקרבן שלא משתנה.

3. כן נ"ל מסב' שלא גרע מהנודר כסף לצדקה אלא שקשה לי מהגמ' בתמורה ב: שהמקדיש בהמה לחבירו המקדיש מוסיף חומש והמתכפר עושה תמורה שמשמע שהבעלות הממונית

ואיתא נמי במנחות (פ"ט: ז-צ): "א"ר יוחנן: אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו." ולכאורה ר' יוחנן בא לבאר הברייתא, שודאי אשם זה כשר בתור אשם מצורע ולא בתור אשם נדבה, שאילו היה כשר בתור אשם נדבה, לא היה טעון נסכים (כרוב האשמות), ולפי מה שהעמדנו לעיל, יצא שבאלא לשמה רגיל עושה ריצוי כעולת נדבה ורק לא מכפר ולא יוצא ידי נדרו.

בהמשך שם הגמ' חילקה בין אשם לעולות ושלמים: "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 (צ"ל רבא) אמר: בשלמא הנך עולות נינהו, אי לא חזו לעולת חובה קרבי לעולת נדבה, אלא הכא אי לא מוקמית ליה במילתיה, אשם נדבה מי איכא?"

ובהשקפה ראשונה נראה שלפי אביי באמת

באשם מצאנו שכשר לא לשמה, וזה ודאי חידוש, שאין אשם בא בנדבה וכלשון ר"ל בזבחים ה. 'אם אין מרצין למה באין' ועונה שם שנלמד מהפסוק. וצריך להבין מה נהיה לנו לבסוף, האם זה קרבן חדש של אשם נדבה, או שזה אשם ורק חל עליו דין שלא מרצה (מכפר). ולכאורה זה יהיה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם נאמר שקרבן לא לשמה לא עושה ריצוי כלל אפ' כנדבה, מסתבר שאף האשם כן דהוי קרבן חדש שאינו אפילו נדבה⁴ [ועיין בחזון יחזקאל (קרבנות א א סוד"ה אלא) שאף ר"ל שבכלל לא לשמה לא שייך בו אח"כ שינוי בעלים], אבל אם נאמר שבד"כ עושה ריצוי כנדבה, יותר נראה שבאשם הקרבן כשר רק יש דין שלא מכפר, מאשר לומר שהתורה המציאה קרבן חדש של אשם נדבה⁵.

במנחות ה. איתא בברייתא "אשם מצורע שנשחט שלא לשמו, או שלא ניתן מדמו ע"ג בהונות - ה"ז עולה לגבי מזבח, וטעון נסכים, וצריך אשם אחר להכשירו". ולכאורה מבואר להדיא שאינו נהיה קרבן חדש, אלא שלא נתכפרו וכמו בלא נתן מתן בהונות שהאשם ודאי כשר משעת זריקה אלא שהכפרה והטהרה לא חלה, כך גם בלא לשמה.

נשאר של המקדיש וקשה לי לפרש שדוקא אם הקדיש לחבירו קרבן שלא היה חבירו מחויב בו וכעת צ"ע (עצם הדבר שאפשר להקדיש אף לפטור חיובו של חבירו מצאנו בפא: לגבי נזיר ע"ש)

4. אף שכמובן ניתן לחלוק על כל האמור ולומר שדוקא בגלל שנשאר בשמו הראשון אינו מרצה כנדבה אלא או שמועיל או שלא אבל אינו יכול להיות נדבה בלי ליעקר ולעשות קרבן חדש.

5. רש"י ב: ד"ה ואם לאו אומר "כאילו התנדבת לזה נדבה אחרת". נראה מצד אחד שעושה ריצוי כנדבה, אולם מאידך גיסא משמע שהוי קרבן חדש. אולם הרב שגיב פירש שכונת רש"י לפרש, שעולה לשם שלמים לא נפסל כי כאילו התנדבת שלמים ולא עולה ואין כונתו כלל למה שיוצא בסוף. [ובלמדות ביאור הדבר היא שעיקר הקדשת קרבן היא שתעשה כפרה/ריצוי ואילו סוג הריצוי הוא כדבר שולי וממילא אף אם חשב ריצוי אחר הוי כאילו הקדישו אף לריצוי זה. ועיין].

מה שבאו או לא כיפרו? אמר רב ששת בריה דרב אידי: מסתברא דלא כיפרו, דאי סלקא דעתך כיפרו, שני למה הוא בא? ואלא מאי, לא כיפרו? למה הוא קרב? אמר רב אשי: רב שישא בריה דרב אידי הכי קא קשיא ליה, אי אמרת בשלמא לא כיפרו, שלא לשמו מכח לשמו קאתי, ושני למה הוא בא לכפר, אלא אי אמרת כיפרו, שני למה הוא בא?

ופירש רש"י (ד"ה 'כיפרו'): "קדשים שנזבחו שלא לשמן יקרבו ותנן לא עלו לשם חובה וצריך להביא אחר, מיהו מבעיא ליה אם כפרו על החטא שהופרשו עליו, ונפקא מיניה שלא ידאג מן היסורין בינתיים." ולכאורה כוונת רש"י, כגון מי שהפריש עולה באחריות לכפר על עשה והביאו לא לשמה, והביא אחר, באיזה אחד נתכפר העשה. והיות שמסקנת הגמ' שלא כיפר, נראה שלא עשה ריצוי אפילו כנדבה. אולם תוס' בסופו מפרש (מחמת קושיות אחרות), שקאי דוקא על אשם שלא כיפר לגמרי, וממילא אפשר שסתם ריצוי כנדבה עושה. ואף ברש"י אינו מוכח שאפשר שכונתו דוקא לאשם, ואפילו נאמר שכונתו לעולה, אולי אינו מועיל לרצות על העבירה שעליה הופרשה ובכל זאת נחשב נדבה לרצות על שאר דברים⁶ (ולפ"ז הוי גדר ביניים בין שתי האפשרויות הנ"ל).

הקרבן נשאר בשמו הראשון ורק אינו מרצה, ואילו לרבא נראה שהעולות ושלמים נעקרים ונהיים קרבן אחר של נדבה. אלא שאחר העיון נראה שאינו כן, שהרי רבא עצמו סובר (ג: לגירסא דידן), שחטאת חלב ששחטה לחטאת נזיר נחשב לא לשמה ופסול, ונראה מזה שכל מטרה שאליה נועד הקרבן – נחשבת כסוג קרבן אחר, וממילא כבש הבא עם העומר אמור ליחשב קרבן אחר מעולות רגילות, ודאי שהיה פסול בתור נדבה, וכמו שאין התורה עוקרת אשם ועושהו שלמים, כך גם בכבש של העומר לא שייך לעוקרו ולעשותו עולת נדבה. אלא שהביאור הוא כדלעיל, שעולות שונים מחטאות, שאף עולת תמיד פירושו שהתורה חייבה את הציבור להביא עולת נדבה, וחלק מחיוב זה היא להביא עמה שני גזרי עצים, וממילא בלא לשמה הרי היא נשאת בחלק הנדבה שלה ואינו יוצא בה ידי חובתו אולם אינו חייב בחיובים שלה, משא"כ באשם שלא בא בנדבה כלל – כל אשם יש לו את תבניתו ולא שייך להכשירו בתבנית אשם אחר⁶.

ולענ"ד זוהי כוונת התוס' [ד' פט: ד"ה שאם] שלא מצאנו שלמי ציבור נדבה, היינו שבעצרת ודאי אינו חיוב להביא נדבה של שלמים (כי אין נדבה), אלא הריהו חיוב וקדושה בפני עצמו⁷.

ובגמ' זבחים ו. "איבעיא להו: כיפרו על

6. ובמיוחד שדיני אשמות משתנים בהרבה אחד מחבירו, ובחטאת אף במקרים שאפשר ג"כ לומר שיחזור לתבנית הרגיל של חטאת כגון שמחויב חטאת, לא אמרינן כן מגזה"כ ששלא לשמה פסול בחטאת, שמשם למדנו גם למקרה הנ"ל של חטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר (עיין זבחים ז: ט:).

7. אולם ר' יעקב טען שמלשון התוס' נראה שסבירא להו שנעקר הקרבן ונהיה נדבה גמור של הבעלים והיות ולזה אין בעלים כיצד יעקר להיות קרבן חדש של נדבת הציבור והמעין יבחר.

8. וכן הוא משמעות רש"י הנ"ל בזבחים ג.

ב. קרבנות שמשתינים בלא לשמה

עלו לבעלים לשם חובתה) נאכלין ליום ולילה, ואין טעוניהן לא לחם ולא זרוע. "רש"י פירש שני פירושים, הראשון שלא כמצוותן ר"ל 'לא לשמה', והשני שלא כמצוותן פירושו בן שנה והביא בן שתיים. וצ"ע למה נאכל רק ליום ולילה, ואם נאמר שהווי קדושה לעצמה כמו אשם שלא לשמה, א"כ למה לא חייב זרוע ולחם.

והרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק ט"ו הלכה כ' כתב: "וכן שלמי נזיר ששחטן שלא לשמן, אף על פי שלא עלו לבעלים הרי הן נאכלין ליום ולילה ואינן טעוניהן לחם, וכן אשם נזיר ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן, אף על פי שלא עלו לבעלים הרי הן נאכלים". ולא הביא הדין של הזרוע ואין לומר שלא גרס לה דהא הביאו בהלכות נזירות (פ"ח, הי"ב) לגבי שלא כמצותן. אלא נראה שסבר כי שלא כמצותן היינו בן שתיים, ורק זה לא טעון זרוע מדין מיוחד שהווי 'משונה ביותר', וכדאיאתא בתוס' ד: (ד"ה ואין), אך שלא לשמה טעון זרוע⁹. ומ"מ רואים להדיא כצד הראשון שהרמב"ם משהו אותו לאשם, שכבר הוכחנו לעיל שאין שום פסול באשם ולא נהיה קרבן חדש, רק אינו מועיל לכפרה (ועיין לקמן ביאור לכונת הגמ' מח: שנלמד משלמים).

הנה מצאנו כמה קרבנות שמשתינה דינם כשמקריבם שלא לשמם, והם אשם שנתכפרו בעליו וכדו"ק⁹ ואח"כ שחטו לשם עולה, ותודה שנפסל הלחם אחר שחיטה¹⁰ ואיל נזיר ששחטו שלא לשמו, ופסח שלא בזמנו או בזמנו ועברה שנתו או נתכפרו באחר¹¹, שהרי אינו יכול לעשותם לשמה ושייך לעשותו רק שלא לשמה, ובחלקם אף אמור לעשותם שלא לשמה.

והאשם ודאי שנהיה עולה גמור וקרב כעולה, ואין זה דומה לשלא לשמה הרגיל, אלא דין מחודש שנהיה קרבן חדש של עולה. אולם בתודה ואיל נזיר ופסח יש לחקור אחת משלש אפשרויות:

- א. האם הם קדושה לעצמם ואינם משתינים (כמו אשם לא לשמה)¹².
- ב. שהם משתינים ונהיים שלמים (כמו אשם ועולה).
- ג. שהם סוג של שלמים ופשוט חוזרים לתבניתם המקורית.

לעניין פסח מצאנו בפסחים ד' צ"ו: שדינו לענין סמיכה ומתן דמים כמו שלמים ומוכח שלא כאפשרות הראשונה, אולם עדיין יש מקום לדון מה דין תודה ואיל נזיר. במנחות ד' מ"ח: "תני לוי: ושאר שלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן - (כשרין, ולא

9. כמובן למ"ד בעי עקירה (ועיין בליקוטי הלכות פסחים עג: שהבין שכך פסק הרמב"ם, אולם עיין חזו"א בליקוטים (א,א) שחלק עליו בהבנת הרמב"ם).

10. מו. ומז: ברש"י ותוס'

11. כמובן למ"ד בעי עקירה.

12. אפשרות זאת אפשרית באיל נזיר ששחטו לא לשמו אבל בתודה שנפסל הלחם ובפסח צ"ב בסב' כיצד ע"י שישחט לשם שלמים יתכשר הקרבן בשמו הראשון

13. עצם דברי התוס' קשים לי שאם זה משונה שייפסל הקרבן, ואם לא, צריך להתחייב בזרוע? ואולי כוונתם, שאין זה נקרא זרוע כמו שאמרו על הלחם שאין כפי נזיר, וממילא אף שמחויבים א"א לקיימם.

שנאכלים ליום ולילה ולא דווקא אפסח. וע"ש שדן בשאלה דידן אף לגבי תודה, ונוטה בדבריו לומר, כפי שאמרנו ברמב"ם, שיש איל נזיר ותודה עם לחם שמרצה, ויש איל נזיר ותודה שאינו מרצה¹⁶. ונראה לי בדבריו, שהלימוד של איל נזיר משלמים נצרך למקומות שלא שייך להקריבם בכשרות, כמו מת הבעלים, שלא נגיד רועה אלא נאמר שיש איל נזיר כזה שלא כמצותה¹⁷, אבל לגבי לא לשמה לא חידש כלום, שאף לולי שאיקרי שלמים היינו מבינים שיש קרבן כזה, איל נזיר שלא מרצה, כמו באשם¹⁸.

ולגבי מותר פסח, כתוב בגמ' שנאכל רק ליום ולילה, דהיינו לכ' כנ"ל באיל נזיר שנהיה שלמים של יום ולילה, ומ"מ נתחדש דין זה אף בפסח. אולם הרמב"ם לא הביא דין זה שנאכל ליום ולילה, ואף כתב (הל' קרבן פסח פ"ד ה"ז): "פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח הרי הם כשלמים לכל דבר, טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, מה שאין כן בפסח." ובהלכה ח': "פסח שנתערב בשלמים יקרבו כולן שלמים, נתערב בזבחים אחרים ירעו עד שיפול בהן מום ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן שלמים ויפסיד המותר מביתו כמו שביארנו בפסולי המוקדשין, נתערב בבכורות, ירעו הכל עד

אולם בתוס' ד' פ"ט: כתבו בהדיא, שלרובא אף בשלמי נזיר לא לשמה נהיים שלמי נדבה, כצד השלישי שחוזרים לתבניתם המקורית ולכן לא צריכים זרוע¹⁴, וממילא חזרת הקושיא למה נאכלים רק ליום ולילה (והיינו בין נאמר כדרכנו בחלק א' שחזרו לתבניתם וכ"ש אם נאמר שכל לא לשמה נעקר ונהיה קרבן חדש). וי"ל שהיות ומצאנו בזבחים לו, שדרשנו מהפסוק 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל' לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח, ולפי רוב הראשונים פירושו מותר פסח, ולפי רש"י פירושו חגיגת י"ד ע"ש, מ"מ מצאנו שלמים שנאכלים ליום ולילה, לכן אין לנו להעמיד שלמי נזיר בקדושה בפני עצמו אלא חייבה התורה להביא שלמים של יום ולילה (וביחוד שתודה באה בנדבה וממילא מצאנו שלמים של יום ולילה שבאים בנדבה). ובתוס' שם בסופם חילקו להדיא בין דברים עקרוניים לדברים פחות עקרוניים, וממילא נראה לומר עוד ששייך שיחזור חציו לתבניתו הרגיל וחציו לא. אולם לגבי שלמי ציבור, מבין התוס' שלא שייך שיחזור כלל לתבניתו, היות שאין מציאות כלל של שלמי נדבה בציבור.

ועיין בחזו"א (מנחות ל"ב, ט"ז¹⁵) שתירץ שנאכל ליום ולילה מגזה"כ הנ"ל, שקאי על כל שלמים שבאים מחמת קרבן אחר

14. וכן לכאורה הפשט שם (ד':) בסוגיא, ובתוס' לגבי מת הנזיר שמקריבים אילו, שאילו היתה קדושה עצמאית אחרת משלמים היתה צריכות לרעות כמו אשם.
15. וע"ש בס"ק ל' שהאריך עוד בזה.
16. וז"ל: 'והווי כב' תודות בתורה אחת כמצותה ואחת שלא כמצותה'.
17. וכמו"כ יש נ"מ בתודה ששחטה לשם שלמים שכשרה, כדאיתא בזבחים ז., ופירושו היות וקיים תודה שלא כמצותה בשם שלמים, אף שאינו השלמים הרגילים, ממילא לא נקרא לא לשמה וכמו"כ נ"מ כששחט עם לחם ונאבד הלחם שיכול להקריבו בלי לחם עיין מנחות ד' מ"ו. שזהו חידוש גדול יותר מאשם שאף שלא כשר לשמו כשר לא לשמו
18. אולם ניתן לומר שלולי הלימוד משלמים היינו אומרים שדוקא אשם גזה"כ שכשר כשחשב שלא לשמה אף אם אינו מכפר אבל לא איל נזיר.

ועיין במפרשי הרמב"ם שם שהאריכו הרבה למה פסק שלא כגמ'. ולשיטתו נראה שסובר שממש נעקר ונהיה קרבן חדש כמו אשם ועולה.

ולסיכום, יוצא שפסח ודאי דינו כשלמים, באיל נזיר שחישב לא לשמה – ברמב"ם נראה שנשאר דינו כאיל נזיר, אולם בתוס' מבואר שדינו כשלמים, ולגבי תודה מצאתי רק בחזו"א שנוטה לומר שדינו כמו תודה.

שיפול בהן מום ויאכלו כבכור בעל מום, ויביא בהמה שהיא יפה כיפה שבתערובות ויאמר כל מקום שהוא הפסח קדושתו תחול על זו, ויקריבנה שלמים אם קרב פסחו. והרמב"ם הרי פוסק שאסור להביא קדשים לבית הפסול, וממילא אם דינו שנאכל רק ליום אחד היה אסור להקריב כולם שלמים, ועל כרחינו סבר שנאכל ליומיים. וכן הוכיח המשל"מ (תו"מ פ"א, ה"ג בסופו) בתוס',

קומץ החסר והיתר [י"א]

הרב יעקב וולף

קומץ החסר

סתם לך תנא דלא כוותיה, אי נמי יש לחלק בין קמיצה פסולה לקמיצה הנעשית מפסולין.

פשוט לתוס' שלרבנן גם בחסר נחשב 'קומץ', וב'אי נמי' משמע שאפילו לב"ב נחשב 'קמיצה פסולה' ועדיף מפסולין שקמצו. דבפסולין היה לימוד 'וקמץ משם ממקום שקמץ כבר', ושתי האפשרויות בתוס' נחלקו אי קאי הלימוד גם על קמיצה פסולה או לא, אך לא נסתפק כלל בכך שנחשב 'קמיצה'!

הקר"א תמה, דהסברא נותנת הפוך מתוס', שבקמיצה פסולה גם רבנן יודו, כי אין כאן כלל קמיצה, ושאל עוד מתוס' שביאר לעיל ט. ד"ה 'ער', גבי הקדים מתן שמן למתן דם דיכול לחזור ולמלא: "דהואיל ובפסול נעשית לא שמה מתנה... אפילו לת"ק דיציקה הנעשית בפסול לא שמה יציקה". א"כ מצינו פסול בעבודה שאין נחשב כלל שעשה.

אמנם הקר"א עצמו חילק שם בין מחו"ז לבין 'פסול בעלמא' שקובע, אך נראה שסבר שחסר הוא מחוסר בעצם המעשה [כמו מחו"ז]¹

ואכן השפת אמת תמה יותר על תוס': "צ"ע דלכאורה נראה דבהנך דלא הוי קמיצה כלל לכו"ע יכול לחזור ולקמוץ, דהא בקמץ בראשי אצבעותיו נראה דלאו שם קמיצה

שנינו: "אחד מנחת חוטא ואחד כל המנחות שקמצן זר, אונן, טבול יום, מחוסר בגדים, מחוסר כיפורים, שלא רחץ ידיו ורגליו, ערל, טמא, יושב, עומד על גבי כלים על גבי בהמה ע"ג רגלי חברו - פסול. קמץ בשמאל - פסול, בן בתירא אומר: יחזיר ויחזור ויקמוץ בימין."

ובגמ' ביארו מחלוקת רבנן ובן בתירא: "ותניא: וקמץ משם - ממקום שרגלי הזר עומדות; בן בתירא אומר: מנין שאם קמץ בשמאל שיחזיר ויחזור ויקמוץ בימין? ת"ל: וקמץ משם, ממקום שקמץ כבר; וכיון דקרא סתמא כתיב בה, מה לי שמאל ומה לי שאר הפסולין!"

וצ"ב בסיפא דמתניתין: "קמץ ועלה בידו צרור או גרגר מלח או קורט של לבונה - פסול, מפני שאמרו: הקומץ היתר והחסר - פסול. ואיזהו היתר? שקמצו מבורץ, וחסר? שקמצו בראשי אצבעותיו." האם גם שם נחלקו?

ולכאורה מדהובאה בבא זו אחרי דברי בן בתירא, משמע שאין בזה מחלוקת. ובפשטות הלשון 'פסול' היא כלשון ת"ק, שאין תקנה וא"א להחזיר ולחזור ולקמוץ, אף לבן בתירא!

וכך סבר התוס' (דף י: ד"ה 'קמץ ועלה בידו צרור' ששאל): "ואם תאמר ולרבי יהודה בן בתירא נימא דיחזור ויקמוץ ושמא

1. הרא"ל רודנסקי בהערות על הקר"א חילק, בין מחו"ז שאין ראוי כלל לעבודה, לבין כהן כשר שחיסר בקמיצה. אך נראה שהקר"א סובר שאין לחלק בין מחו"ז לבין חסרון שיעור שגם הוא אינו כלל ראוי לעבודה [כעין השפ"א] ואולי כל פסולי הקמיצה מצד עצמה סבר שהם כמו אין ראוי כלל.

שנלמד בזבחים כ"ד, אלא מדין שמעשה הקמיצה צריך להיות ביד, וכשחוצץ זהו פסול במעשה הקמיצה עצמו. ולפי"ז ניחא טפי ההשוואה ל'חסר' אליבא דקר"א והשפ"א, דהכא ג"כ ניתן לומר שלא הייתה כלל קמיצה. [וכך לשונו שם: 'אינה קמיצה']. אמנם מקור דבריו שזהו דין ביד, צ"ב דלא כתוב 'יד', ולכאורה כוונתו ל'ימלא כפו ממנה' שמשם למדו ג"ש שהוא בימין, וסובר שגם לעניין חציצה נלמד ממצורע [צ"ב לפי"ז ד'ערבך ערבא צריך']. או שכוונתו מהא דילפינן ביומא 'בקומצו' שלא יעשה מידה לקומץ – היינו שיהיה דווקא בקמיצה ביד וכשיש חציצה חסר בקמיצה. ועכ"פ רש"י לא ביאר כך. לכאורה דברי תוס' אינם אלא בעלה בידו צרור, דסו"ס נעשה כאן קמיצה ויש כאן קומץ, אלא שיש כאן פסול 'חסר' כיוון שיש משהו שלא שייך. אך בסיפא במשנה 'קמץ בראשי אצבעותיו', לכאורה לא נעשתה כאן כלל קמיצה ואינו נחשב קומץ כלל. וכן משמע מתמיהת השפ"א הנ"ל, דפשוט שראשי אצבעותיו אינה קמיצה כלל וע"כ תמה על ההשוואה לעלה בידו צרור. אמנם לולא דבריו נראה לדקדק להיפך שתוס' סובר בכל המשנה שאין יכול להחזיר, דבפשטות בכולן הלשון 'פסול' שווה. וכן לשון המשנה 'מפני שאמרו... איזהו... והחסר שקמצו בראשי אצבעותיו' – משווה בין כל המקרים. וכן משמע בתוד"ה 'חסר' בד' 1. ואולי תוס' סובר שכל המתכוון להפריש אזכרתה של המנחה להעלותה – נחשב השאר שיריים וא"א להחזיר לדעת רבנן

עלה כלל, וה"ה בעלה בידו צרור כיון דתלה המשנה זה בזה וצ"ע לדינא:" [ברש"י ד"ה 'מלח בת הקרבה' ששאל מדוע לא די היה ללמד על קורט לבונה ונלמד בק"ו על מלח וצרור, ראיתי מי שדקדק דאם רש"י היה סובר שאי אפשר להחזיר ולחזור ולקמוץ, היה מקום לומר שדווקא לבונה יש שם קומץ אך בצרור אינו נחשב כלל ואפשר להחזיר. ולענ"ד אינו מוכרח, דאם לבונה פוסלת, אין הבדל בינה לבין צרור. לכאורה ניתן להביא ראיה לתוס' משאלת הגמ': 'מפני שאמרו: הקומץ החסר או היתר - פסול. מאי איריא משום חסר ויתר? ותיפוק ליה משום חציצה!' דלכאורה 'חציצה' היא פסול בעובד כשמאל², ואם כדברי הקר"א ושפ"א דבחסר אינו נחשב כלל קומץ ואפשר להחזיר, לא קשה קושיית הגמ', דאע"פ שיש חציצה אך סו"ס אין כאן כלל קומץ ושיריים דלא נעשתה כאן קמיצה כלל, וע"כ בדווקא נקטה המשנה חסר, שישנו בחזרה! אמנם סו"ס קשה על תירוצו האחרון של תוס'! שהיינו יכולים לומר שלב"ב הוצרכנו דווקא לחסר כדי לומר שלא יכול להחזיר, דחציצה יכול להחזיר? אמנם כל זה לא אמור אלא לפירוש הראשון ברש"י, שחציצה פירושה בין ידו לקמת, אך לפירוש השני שהוא חציצה בתוך הקומץ עצמו, זהו פסול בקומץ עצמו כחסר. [ויתכן שכך מפרש תוס' הא"נ – ושתי הלישונות בתוס' מקבילות לשני הסברים ברש"י]. הגרי"ז (חי' הגרי"ז עמ' ס"ב), ביאר [דלא כרש"י ד"ה פסול משום חציצה שהשווה ל'חציצה פוסלת בקדשים כדמפ' במס' זבחים] שחציצה כאן אינה מדין עבודה

2. חזו"א קמא כ"ח ז' כ' משמע דאם קמץ בחציצה לא מהני חזרה, ולכאורה כוונתו ע"פ שיטת התוס' [ע' הע' הרב רודנסקי הנ"ל], וכן צ"ב מה ההו"א שתועיל, לכאורה כגרי"ז שאין כאן כלל קומץ וצ"ב..

אצבעותיו' לא הביא ולכאורה היה ניתן לחלק [כדברי השפ"א] שזה לא נחשב כלל קמיצה.

אמנם הרמב"ם כתב דין דראשי אצבעותיו בהלכות מעה"ק פי"ג הי"ג. ושם הנושא הוא מעשה הקמיצה גופו, משמע שהוא ספק אי הוי מעשה קמיצה כלל. ואמנם שם כתב שלא יקטיר אך אם הקטיר הורצה, ופשוט שאם בדיעבד הורצה נחשב קומץ [עכ"פ מספק] לעניין שלא יכול לחזור ולקמוץ [וגם סתם הלשון לא יקטיר כך משמע שלא מהני חזרה – כמו שלא מהני ב'מ'ן הצדדים' שהוא ספקו של ר"פ]. אמנם רש"י ביאר דתרי גווני ראשי אצבעותיו, אך ברמב"ם לא ציין שני דברים [וצ"ב אולי לקמן].

עכ"פ יתכן שהרמב"ם מחלק בין עשה מעשה קמיצה מועיל אלא שחסר כי יש צרור, לבין ראשי אצבעותיו שהספק אם בכלל נעשה כאן מעשה [ועל הצד שלא נעשה מעשה ניתן לומר שיחזור]. אך לא מצינו שחלק במפורש על תוס'.

[ולתירוץ השני גם לב"ב, בכהן כשר], אף שאינו כלל קומץ, וצ"ב עד כמה נאמר את זה. בחזו"א קמא כ"ח ז' כתב שב' אצבעות או ד' אין זה כלל קמיצה ויחזור ויקמוץ, ולדבריו אולי נאמר שמה שקרוי קומץ הוא האחיזה בג' אצבעות בין בראשי אצבעותיו בין מבורץ כדלקמן ואז הוי קמיצה פסולה, אך שנים או ארבע אינו קמיצה כלל. מדבריו משמע שאין ללמוד מתוס' על כל המשנה, דפשוט שראשי אצבעותיו אינה קמיצה כלל. אמנם לולא דבריו יתכן שתוס' סובר בכל המשנה שאין יכול להחזיר, דבפשטות בכולן הלשון 'פסול' שווה. וכן לשון המשנה 'מפני שאמרו... איזהו... והחסר שקמצו בראשי אצבעותיו' משווה בין כל המקרים. וכדמשמע בתוד"ה 'חסר' בד' ו'!

ברמב"ם ריש פי"א מפסוה"מ, הביא בזא"ז דין קמיצת פסולין ו'עלה בידו צרור' ונקט בשניהם 'פסל', לעו"ז בה"ד כתב: "קמץ עד שהוא בחוץ ונכנס לפנים, יחזור ויקמוץ בפנים", משמע ש'בעלה בידו צרור' אין תקנה, כדברי תוס'. אמנם את 'קמץ בראשי

קומץ היתר

להיפך, שכיוון שזה דרכו, א"כ לא נגמרה הקמיצה ויכול להחזיר לביסא [כמו שחזור מה שמוחק בזרת ובגודל].

וממ"נ בציור זה יש לדון מתי נפסל? החזו"א סובר שצריך למחק קודם שהופך ידו, והגרי"ז מבאר דמוחק קודם שמוציא מהביסא. ובקר"א משמע שתמיד בר תיקון ומתבאר [כהסבר בשם כתבי הגרי"ז] שכל עוד שעומד להשוות לא נגמרה צורת הקמיצה, ולפי"ז מה שנאמר קומץ היתר פסול, הכוונה רק כשהקטירו שביטל בזה היכולת לתקן. הפירוש השני ברש"י, שנראה קמח חוצץ

גם כאן יש לשאול אי הוי פסול במעשה הקמיצה או שכלל לא נחשב קומץ. לכאורה כאן יש יותר מקום לומר שסו"ס היתה כאן קמיצה אלא שיש כאן תוספת הפוסלת וע"כ לא תועיל חזרה. אמנם לכאורה יש הבדל בין 'יתר' השונים: רש"י במשנה פירש 'מבורץ' בב' אופנים. הפירוש הראשון הוא: 'גדוש'. לכאורה נראה דכיוון שסו"ס היתה כאן קמיצה ראויה אלא שיש קצת מעבר, ובאמת כן הוא בכל קמיצה קודם שמוחק בגודלו ובאצבע קטנה, יחשב שמעשה הקמיצה הוא שלם, ועל כן אין אפשרות להחזיר לביסא. אמנם הקר"א נקט

מבורץ, הי' מוחק בגודלו מלמעלה ובאצבע קטנה מלמטה, ואינו אלא פסול בהקטרה שפסול להקטיר יתר, א"כ גם בבין הביניים ליכא פסול, אם יקטיר הקומץ לבר, ואח"כ הבין הביניים וצ"ע."

בפשטות נתקשה בשאלת האחרונים הנ"ל [וגם על מבורץ של הרמב"ם!] וביאר כקר"א שאכן לא נפסל עד ההקטרה, והסיק שהפסול הוא בהקטרת יתר.

לפי"ז וודאי א"א כלל להחזיר את הקומץ אפילו לב"ב כיון שהקומץ היה כשר, אלא רק צריך להוריד את היתר!

האם לפי"ז יבאר גם את קומץ החסר? ולפי"ז יבאר כתוס' שאינו יכול להחזיר. וצ"ב א"כ אם אפשר להוסיף ולהשלים כדי להכשיר את ההקטרה?

אמנם לשון המשנה 'מפני שאמרו הקומץ החסר והיתר פסול', וכן ההשוואה לחציצה בגמ', וכן לשון הרמב"ם בפ"ג ממעה"ק הי"ג שדן באופן מעשה הקמיצה, משמע שזהו פסול במעשה הקמיצה או בגדר 'קומץ', ולא בשיעור ההקטרה.

ובקר"א הנ"ל, אף שאמנם לא יתברר שיש כאן קומץ יתר עד ההקטרה, אך לא ההקטרה פוסלת אלא מה שהתברר שהיה כאן 'קומץ יתר'.

לולא שאלת הגבול"א, היה נראה לומר דפסול 'יתר' אינו במה שיש כאן שיעור גדול או דברים הנוספים על הקומץ, אלא זהו פסול במעשה הקמיצה, ובוודאי לביאור הרמב"ם ש'הרחיק אצבעותיו' ורש"י בפירוש השני ש'נראה קמח חוצץ בין ראשי אצבעותיו לפס ידו', יש כאן חסרון במעשה הקמיצה עצמו, מה שאין כן כשקמץ כדרכו, אין זה נוגע כלל ל'קומץ היתר' כלל, אלא שלנו יש ספק מה כלול בקומץ³.

בין ראשי אצבעותיו לפס ידו – היינו שלא סגר עד הסוף – ולכאורה אינו קומץ כלל. וכן לרמב"ם (י"ג ממעה"ק הי"ג): "כגון שהרחיב אצבעותיו וקמץ" – יש מקום לומר שאינו קומץ כלל, ולכאורה יכול לחזור ולקמץ. אלא שמלשון הרמב"ם 'פסול' משמע שא"א בחזרה.

וע"פ הביאור לעיל בתוס' שכל מה שיש לו שם של הפרשת האזכרה פוסל, מסתבר שפסול, וא"א להחזיר.

ולפי"ז במוחק, יתכן שכל עוד שלא הקטיר לא נפסל כיוון שעומד למחיקה – כהבנת הקר"א, ואין זה כלל פסול של מבורץ. אמנם אחר הדברים האלו, יתכן שגם הפירוש הראשון ברש"י 'גדוש' אין הכוונה שהוי קומץ שלא מיחקו, אלא שמלכתחילה צורת הקמיצה היא גדושה מהרגיל.

ביומא מ"ז: "בעי ר יהושע בן עזא, בין הביניים של מלא קומצו מהו... הדר פשטה בין הביניים ספק נינהו, היכי עביד, אר"ח מקטיר קומץ לחודיה תחילה והדר מקטיר בין הביניים" וכו'.

ותמה הגבול"א: "קשה לי, כיון דמספקא לן דילמא בין הביניים לאו שם קומץ עליהם, אם כן הוה ליה קומץ זה יתר על ידי בין הביניים הללו, והא קומץ יתר פסול לגמרי כדאמרינן בפרק קמא דמנחות (דף ו'): קומץ היתר והחסר פסול, ואיזה יתר שקומצו מבורץ".

נראה שביאר מבורץ כרמב"ם, וכן הוא ברש"י (יומא שם עמ' א'): "מבורץ מבצבצין מכל צד ויוצא".

האפיקי ים [ח"ב בקו"א על סימן ל'] כתב על שאלת הגבול"א: "ובעניי לא זכיתי להבין דבריו ז"ל, הלא יתר בקומץ אינו פסול במעשה הקמיצה עצמה, והראיה דכשקמצו

3. בח"י הגרי"ז כאן תירץ את שאלת הגבול"א ש'יתר' אינו אלא כשהוא חלק מהקומץ בפועל,

סיכום:

לדעת התוס' והרמב"ם, אף ש'חסר' הוא חסרון בגוף הקמיצה, א"א לחזור ולקמוץ, אמנם עד היכן נאמר כן צ"ב, ויתכן שבציור של 'ראשי אצבעותיו' שבמשנה, שלא חפה פס ידו, לא יחשב כלל קמיצה. וכן נסתפק בחזו"א בפחות מג' אצבעות וכדו'. גם יתר לפי"ז הוא חסרון בגוף מעשה הקמיצה, ובכ"ז נראה שלרמב"ם ולתוס' לא יועיל לחזור ולהחזיר ולקמוץ. אמנם דעת הקר"א והשפ"א שהסברא היא הפוכה, שבגלל חסרון בגוף הקמיצה היה מקום לומר שהוי כקמוץ בחוץ, שאין כלל שם של קמיצה. לדעת הגבו"א משמע שהחסרון ביתר, ולכאורה גם בחסר, הוא לא במעשה קמיצה, אלא בכך שאין כאן שיעור נכון בקומץ, וזה מגדיר את הקמיצה כפסולה [ומובן יותר שלא יוכל להחזיר].

האפיקי ים מחדש שאין הפסול כלל בקמיצה ובקומץ, אלא בכך שכשמקטיר מקטיר שיעור גדול, ולשיטתו נראה פשוט שא"א לחזור ולקמוץ. אך צ"ב מדוע א"א לתקן. [ובפשטות לשיטתו בכל קומץ יתר ניתן לתקן, וצ"ב אם ניתן להוסיף על החסר.]

אמנם לא ברור ההגדרה מה נחשב 'חלק מהקומץ ומה נחשב 'בחוץ', ולדברינו מבואר שכמשנה את מעשה הקמיצה כלול מה שבא מכח שינויו.

הציץ מרצה. [כ"ה].

הרב משה לין

מסקנת הסוגיה מוסכמת שהציץ מרצה רק על עון טומאה. ובספר אבן האזל¹ ביאר שילפינן מהפסוקים שני דינים בריצוי ציץ: (א) "ונשא אהרן את עון הקודשים", נשיאת עון משמעותה לכפר על העברה של המקריב בטומאה שלא יחשב לו עון. (ב) "והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'", לרצון להם לפני ה' הכוונה להכשיר את הקורבן שהוקרב בטומאה.

ויש מספר סוגיות מרכזיות בביאור ופרוט מתי ועל מה הציץ מרצה.

- א. האם דווקא בעודו על מצחו?
- ב. בקורבן יחיד ובקורבן ציבור?
- ג. טומאת הקורבן וטומאת הגוף?
- ד. לכתחילה או בדיעבד?
- ה. האם יש הבדל בין שוגג למזיד?
- ו. האם מרצה על אינו יהודי?
- ז. האם מרצה רק על טומאת מת או גם על שאר טומאות?
- ח. האם מרצה רק זריקת הדם? על העולין? על אכילות?

"ועשית ציץ זהב טהור... והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל... והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה' " (שמות פרק כח פסוק לו).

פשט הפסוקים, הציץ מרצה על עון הקודשים ומועיל להם לרצון לפני ה', אך לא מפורש בפסוקים על איזה עון מרצה, האם על כל העוונות?

שנינו במשנה מנחות כ"ה., "נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה, יצא והקריבו אין הציץ מרצה, שהציץ מרצה על הטמא ואינו מרצה על היוצא". ובברייתא שם, "ת"ר ונשא אהרן את עון הקודשים, וכי איזה עון הוא נושא? אם תאמר עון פיגול, הרי כבר נאמר לא יחשב, אם תאמר עון נותר, הרי כבר נאמר לא ירצה, הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור". ובגמ' שאלו אמוראים, אולי עון אחר שהותר מכללו? עון יוצא? עון שמאל? עון בעל מום? וילפינן מהפסוקים שאינו מרצה על העונות האחרים.

האם דווקא בעודו על מצחו

הכהן, אלא שיש מצווה שהכהן גדול יתקשט בו. ולרבי יהודה הציץ הינו בגד מבגדי הכהן גדול, ולכן הציץ מרצה דווקא כשהכהן לובשו.

ב. פליגי מה מרצה, הציץ או הכהן גדול שלובשו. לרבי שמעון הציץ עצמו הוא המרצה, ולרבי יהודה הכהן גדול הנושא את הציץ מרצה. ומשמעות הפסוק "ונשא

חלקו? רבי יהודה ורבי שמעון האם הציץ מרצה דווקא כשהוא על מצחו של הכהן גדול, או גם בזמן שאינו על מצחו, ולכו"ע אם נשבר הציץ אינו מרצה.

ונראה לפרש מחלוקתם בשני אופנים.

א. פליגי בהגדרת החפצא של הציץ. לרבי שמעון הציץ הינו כלי מכלי המקדש, והציץ מרצה כשלעצמו גם ללא

1. הלכות ביאת מקדש פ"ד הלכות ז-ח.

2. יומא ז'.

על הכהן³ ומכאן יש ללמוד שהציץ הוא המרצה ולא הכהן שנושאו. והרמב"ם פסק כרבי יהודה דדווקא על מצחו של הכהן גדול הציץ מכפר⁴.

אהרן את עון הקודשים", כרבי יהודה שאהרן הנושא את הציץ הוא המכפר. ורבי שמעון דריש שהפסוק "והיה על מצחו תמיד", אינו בא ללמד שלובשו תמיד, אלא שתמיד מכפר אפילו שאינו

בקורבן יחיד ובקורבן ציבור

והגמ'¹⁰ הקשתה למ"ד טומאה הותרה בציבור, מהברייתא: "על מה הציץ מרצה? על הדם, ועל הבשר, ועל החלב, שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור", וא"כ גם קורבן ציבור בעי ציץ. ומסקנת הגמ' דלמ"ד טומאה הותרה בציבור, רק פר העלם דבר של ציבור, ושעירי עכו"ם של ציבור, שאע"פ שהינם קורבנות ציבור, הואיל ולא קבוע להם זמן לא הותרו בטומאה, ולכן בעי ציץ בדיעבד, אך קורבן ציבור שקבוע לו זמן, מותר לעשות בטומאה ולא בעי ציץ¹¹.

במסכת פסחים⁵ ילפינן דקורבן ציבור דוחה שבת וטומאה, דדרשינן "במועדו" האמור בפסח⁶, שפסח דוחה שבת וטומאה, ומפסח ילפינן לשאר קורבנות ציבור שדוחים שבת וטומאה. ופליגי תנאים ואמוראים⁷ מה למדנו מדרשת "מועדו", האם טומאה הותרה בציבור, או דחוייה בציבור. ומבואר בגמ'⁸ שלמ"ד טומאה דחוייה בציבור, טומאה נדחית רק כשיש ציץ, וללא ציץ גם כשאין אפשרות להקריב בטהרה, גם ציבור אינו יכול להקריב בטומאה⁹. ולמ"ד טומאה הותרה בציבור, ציבור לא בעי ציץ, וניתן להקריב מלכתחילה בטומאה גם ללא ציץ.

3. כדברי אביי יומא ז', ועי' רש"י בחומש שמות פרק כח' פסוק לח'.
4. הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ח, ועי' כ"מ, מהר"י קורקוס, ורדב"ז שם.
5. עז' ועי' שם סו'. ובתוס' ד"ה מה מועדו.
6. במדבר פרק ט' פסוק ב'.
7. פסחים עז', יומא ו'.
8. פסחים שם, וביומא שם.
9. לכאורה בסוגיות יותר פשוט, שלמ"ד טומאה דחוייה בציבור, ללא ציץ לא רק שלא מקריבים מלכתחילה, אלא שגם בדיעבד הקורבן נפסל, וכ"כ המאירי פסחים עז'. ובגבורות ארי יומא ז': ד"ה "אמר לו רבי שמעון". אך בתוס' יומא ז': ד"ה מכלל כתב שכמו שקורבן ציבור דוחה טומאת הגוף, למרות שהציץ לא מהני לשיטת תוס' לטומאת הגוף, גם טומאת הקורבן נדחית בציבור ואינה מעכבת בדיעבד גם ללא ציץ, שטומאה דחוייה בציבור. ורק לכתחילה הואיל והציץ מהני לטומאת הקורבן, לכן אם טומאה דחוייה בציבור בעי ציץ. והמהר"י קורקוס פ"ד מביאת מקדש ה"ח, כתב שללא ציץ, הקורבן בדיעבד ריצה אך חשיב שיש בזה עון, ואם יש ציץ הציץ מכפר על העון.
10. יומא ז'.
11. בערוך השולחן העתיד סימן מ' סעיף י" כתב, דאע"פ דמרגלא בש"ס שקורבנות ציבור דוחים את השבת ואת הטומאה, במשנה תמורה יד'. וכן בסוגיה מסכת יומא נ', מסקינן כר"מ שקורבן שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה, אפילו שהינו קורבן יחיד, וקורבן שלא קבוע לו זמן אינו דוחה אפילו קורבן ציבור, אלא שבד"כ קורבנות ציבור קבוע להם זמן, ורוב

הקדשים.. והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה' , שגם בקורבן יחיד שזרק את הדם או שהקטיר את קומץ המנחה, ללא היתר, בדיעבד הציץ ריצה.

וא"כ לציץ שני תפקידים: (א) בקורבן ציבור – לאפשר להקריב קורבן ציבור בטומאה כאשר אין אפשרות להקריב בטהרה.

(ב) בקורבן יחיד – לרצות בדיעבד גם על קורבן יחיד שהוקרב בטומאה.

ובקורבן ציבור, כאשר יש מספיק טהורים וניתן לעשות בטהרה, קיי"ל טומאה דחוייה בציבור ואין היתר לכתחילה לעשות בטומאה¹², אך בדיעבד הציץ מרצה.

ולהלכה פסק הרמב"ם¹³ שטומאה דחוייה בציבור, ולכן גם כל קורבנות הציבור בעו ציץ.

ציבור שקבוע להם זמן אינם זקוקים כלל לציץ, וציץ אינו מועיל להתיר לכתחילה בשום מצב, שציבור לא בעי ציץ. וציץ מהני רק בקורבנות יחיד, שאינם דוחים מלכתחילה טומאה, אך בדיעבד אם זרק בטומאה הציץ מרצה, ולא צריך להביא קורבן אחר.

אך למ"ד טומאה דחוייה בציבור, הציץ נצרך גם לקורבן ציבור וגם לקורבן יחיד. לקורבן ציבור הציץ מהני, להתיר לכתחילה להקריב בטומאה קורבנות ציבור שקבוע להם זמן.

ולקורבן יחיד, אע"פ שלא ילפינן מדרשת "מועדו" לקורבן יחיד, ואין לנו היתר לכתחילה להקריב בטומאה, שנינו בברייתא שהציץ מרצה גם על קורבן יחיד, וחז"ל למדו את הפסוק "ונשא אהרן את עון

טומאת הקורבן וטומאת הגוף

טומאת האדם.

ויש בזה הבדל בין קורבן ציבור שדוחה טומאה מדרשת "במועדו ואפילו בשבת, במועדו ואפילו בטומאה"¹⁶, לקורבן יחיד שיש בו רק את ההיתר שהציץ מרצה. שההיתר לציבור הינו גם בטומאת הגוף, שדרשינן איש נדחה ואין ציבור נדחה, גם כשציבור עצמו ניטמא, ולא רק בטומאת קורבן. אך קורבן יחיד שאינו דוחה טומאה מדרשת "במועדו", ויש לו רק את הריצוי של הציץ, הואיל ודרשינן על ריצוי הציץ עון קודשים ולא עון מקדישים, אם הקריב בטומאת הגוף, הקורבן נפסל. שהציץ אינו

שנינו במשנה¹⁴, "הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה, נטמא הגוף אין הציץ מרצה, מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח, הציץ מרצה על טומאת הדם, ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף".

המשנה חילקה בפסח שבא בטהרה כאשר רוב ישראל טהורים, בין טומאת הגוף שהציץ אינו מרצה, לטומאת הקורבן שהציץ מרצה. והחילוק בין טומאת הגוף לטומאת הקורבן נלמד מהדיוק בפסוק: "ונשא אהרן את עון הקודשים", ודייק רב אשי¹⁵: "עון הקודשים ולא עון המקדישים". ומכאן שהציץ מרצה על טומאת הקורבן ולא על

קורבנות היחיד לא קבוע להם זמן. וכן בתוס' סנהדרין יב: ד"ה שטומאה, וברמב"ם פ"ד מביאת מקדש הלכות ט-י.

12. יומא ו: .

13. ביאת המקדש פ"ד ה"ז.

14. פסחים פ: .

15. מנחות כה. מנחות טו. תוד"ה והכא, רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ז .

16. פסחים עז.

ולתוס' דרשת הפסוק לימדה שציץ לא מהני לטומאת הגוף, לכן גם בציבור שלמדנו שטומאת הגוף נדחית, זה גם ללא ציץ. והנפ"מ בין תוס' לרמב"ם, האם ללא ציץ ניתן להקריב קורבן ציבור בטומאת הגוף, כאשר ניתן לעשות באופן שהקורבן עצמו לא יטמא.

וצ"ב במאי פליגי תוס' והרמב"ם?

ואולי ניתן לפרש שלתוס' הציץ מרצה על החפצא, ולרמב"ם על מעשה ההקרבה. כלומר בלשון תוס' משמע שעל טומאת הגוף הציץ לא מרצה, שהציץ מחשיב את הדבר הטמא כטהור לעניין הקרבה בדיעבד, ולכן אם אינו מכפר על טומאת הגוף, גם אינו מועיל לגוף, ובציבור התורה חידשה שמקריבין גם בטומאה.

אך לרמב"ם התורה אסרה את המעשה של הקרבת קורבן בטומאה, ובקורבן יחיד בטומאת גוף החמורה, הטמא שהקריב קורבן יחיד חילל את העבודה והקורבן נפסל¹⁷. ולגבי טומאת הקורבן, התורה לימדה שהציץ בדיעבד מרצה על מעשה ההקרבה בטומאה. ומכאן יש ללמוד לקורבן ציבור שאם הציץ נצרך להתיר את מעשה ההקרבה בטומאת הקורבן הקל, ק"ו שנצרך לטומאת הגוף החמורה.

מרצה על טומאת הגוף וחייב מיתה בידי שמיים¹⁷. ולכן רק אם נטמא הקורבן ולא האדם, בדיעבד הקורבן כשר.

ומצינו מחלוקת בין התוס' לרמב"ם, האם טומאת הגוף שנדחית בקורבן ציבור בעי ציץ? שיטת התוס'¹⁸, שהואיל ולמדנו שהציץ אינו מרצה על עון המקדישים, א"כ למרות שכלפי טומאת הקורבן, גם קורבן ציבור בעי ציץ, כלפי טומאת הגוף לא בעינן ציץ, שהציץ אינו מרצה על טומאת האדם, והתורה לימדה שציבור מקריב גם בטומאת הגוף.

אך הרמב"ם¹⁹ כתב שהציץ אינו מרצה על טומאת האדם בקורבן יחיד, אך בקורבן ציבור הציץ מרצה גם על טומאת האדם. וכתב בספר מנחת אברהם בשם הגר"ח הלוי זצ"ל²⁰ שלשיטת הרמב"ם, אע"פ דדרשינן "עון הקודשים ולא עון המקדישים", שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, זה דווקא בקורבן יחיד שאנו סומכים על הציץ בלבד, לציץ בלבד אין כח לרצות על טומאת הגוף והקורבן נפסל. אך בקורבן ציבור שלמדנו מדרשת "במועדו", שדוחה גם טומאת הגוף, כמו שלגבי טומאת הקורבן למ"ד שטומאה דחוייה בציבור אנו נזקקים לציץ, ק"ו טומאת גוף שחמורה יותר נזקקת לציץ.

לכתחילה או בדיעבד

קודם זריקת הדם – הקורבן נפסל וא"א לזרוק את הדם. שאם הקורבן נטמא, יש לחלק בין קורבן ציבור לקורבן יחיד, בין

הסוגיה במסכת פסחים²², פירשה את שיטת רבי יהושע, שאמר: אם אין דם אין בשר, כלומר שאם הבשר והחלב של הקורבן אבדו

17. רמב"ם ביאת מקדש פ"ד הלכות א-ז.

18. מנחות טו. תוד"ה והכא.

19. ביאת מקדש פ"ד ה"ז.

20. מנחת אברהם מנחות יב: בעניין "בדעת הרמב"ם אם ציץ מרצה על אכילות" ד"ה "והנה הלח"מ".

21. הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"א.

22. עז-עח.

מהירושלמי, שגם בטומאת הקורבן הציץ מרצה רק בדיעבד מדאורייתא, ומלכתחילה אסור לזרוק דם קורבן יחיד בטומאה ולסמוך על הציץ, ומשמעות הכתוב כן: "ונשא אהרן את עון הקודשים", משמע שיש עון בהקרבה בטומאה אלא שהציץ מרצה. וכתב שאין הכרח שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, וכתב ראיות לשיטתו גם מהבבלי להקשות על פירוש תוס'. ולפ"ז כתב לבאר את הדין שכתב הרמב"ם, שאם נודע שהפסח היה טמא קודם שזרק את הדם, הפסח נפסל, הואיל ומדאורייתא אינו יכול לזרוק את הדם.

ונראה שגם לתוס' הואיל וקיי"ל טומאה דחוויה בציבור וזו סברא דאורייתא ולכן בעי ציץ²⁵, אם ידוע שהקורבן יטמא, אין היתר לכתחילה להקריב בטומאה גם קורבן ציבור אם ניתן להקריב בטהרה. אך כשאין אפשרות להקריב בטהרה חשיב כבדיעבד ולכן מקריבין מלכתחילה. ובקורבן יחיד שלא קבוע לו זמן²⁶ הואיל ולא חייב בקורבן עכשיו, לא חשיב כבדיעבד ולכן לא יקריב בטומאה מלכתחילה גם לתוס'. והמחלוקת בין התוס' לאו"ש הינה דווקא בקורבן שלא קבוע לו זמן לאחר שחיטה לפני זריקה, שלפי תוס' חשיב בדיעבד, שאם לא נזרוק את הדם, הקורבן יצא לבית השריפה, ולכן מדאורייתא הציץ מרצה, וניתן לזרוק לכתחילה את הדם. אך לפי האו"ש התורה לא התירה להקריב בטומאה קורבן יחיד בשום מצב גם לאחר שחיטה, אלא שבדיעבד כתבה דהציץ מרצה, ורק קורבן ציבור התורה התירה מלכתחילה מדרשת

מלכתחילה לבדיעבד, שקורבן ציבור שניטמא יזרוק לכתחילה את הדם, וקורבן יחיד לא יזרוק לכתחילה, אך אם זרק, בדיעבד ריצה. וכתב תוס'²³ לבאר, שרבי יהושע סובר שלמרות שטומאה דחוויה בציבור, הציץ מתיר לזרוק לכתחילה את הדם. לכן בציבור זורק את הדם לכתחילה, וביחיד, למרות שמדאורייתא הציץ מרצה וניתן לזרוק לכתחילה את הדם, חכמים החמירו לא לזרוק את הדם מלכתחילה, ולכן זה שהציץ מרצה רק בדיעבד זה מדרבנן. ושאל התוס', א"כ מה ההבדל מדאורייתא בין קורבן יחיד לקורבן ציבור, שהרי בקורבן ציבור דרשינן במועדו, להתיר מלכתחילה, והרי גם קורבן יחיד, הציץ מרצה לזרוק מלכתחילה קורבן שנטמא. ותירץ התוס' דמדאורייתא ההבדל בין קורבן יחיד לקורבן ציבור הנו רק בטומאת הגוף, שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, ולכן לא ניתן להביא קורבן יחיד בטומאת הגוף, אלא רק קורבן ציבור, אך בטומאת הקורבן אין הבדל, וגם קורבן ציבור וגם קורבן יחיד מדאורייתא קריבין לכתחילה, שהציץ מרצה, ורק מדרבנן לא מקריבין מלכתחילה קורבן יחיד שנטמא. וא"כ לכאורה שיטת תוס' שמדאורייתא הציץ מרצה תמיד על טומאת הקורבן להקריב לכתחילה, בין ביחיד ובין בציבור, ורק חכמים אסרו בקורבן יחיד לזרוק את הדם לכתחילה. ועל טומאת הגוף שהציץ אינו מרצה, ביחיד הקורבן נפסל, ובציבור ילפינן מדרשת "במועדו" שמקריבין קורבן ציבור גם בטומאת הגוף. אך בספר אור שמח²⁴ כתב להוכיח

23. שם עח. ד"ה הא לא קשיה, וכן כתב תוס' זבחים צב. ד"ה שלנה.

24. הלכות קרבן פסח פ"ד ה"ב.

25. ואין לחלק שטומאה דחוויה בציבור דווקא בטומאת גוף ולא בטומאת קורבן, שבסוגיה ביומא ז. רב ששת הוכיח מהעומר שנטמא שטומאה דחוויה ולא הותרה.

26. ע' הערה 11.

אך לרמב"ם שהציץ מרצה על מעשה ההקרבה בטומאה, התורה התירה להקריב בטומאה מלכתחילה רק קורבן ציבור, וקורבן יחיד התורה לא התירה להקריב, כלומר לזרוק את הדם, למרות שיש ציץ גם אם הקורבן כבר נשחט, אלא שבדיעבד אם זרק את הדם הציץ מרצה על מעשה הקרבה בטומאה והקורבן לא נפסל.

"במועדו".
ואולי ניתן לבאר מחלוקתם לפי מה שכתבנו לעיל, שלתוס' הציץ מרצה על הקורבן, להחשיב את הטהור כטמא, ולכן אין חילוק בין יחיד לציבור, בין לזרוק את הדם לכתחילה או בדיעבד. אם שחט את הקורבן והקורבן נטמא, **בדיעבד**²⁷ הקורבן חשיב כטהור, ולכן מדאורייתא זורק לכתחילה.

שוגג ומזיד

בשוגג או במזיד, אך מדובר בזריקת הדם היתה בכל מקרה בשוגג.
וכעין זה בסוגיה בפסחים²⁹, ששינו במשנה, "הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא, הציץ מרצה", ודקדקה הגמ' דווקא שנודע לו אחר הזריקה שהפסח טמא הציץ מרצה, אך אם זרק במזיד, הציץ אינו מרצה. והקשתה הגמ' מהברייתא שהציץ מרצה בין בשוגג בין במזיד, ותירץ רבינא, "טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה, זריקתו בשוגג הורצה, במזיד לא הורצה". ולכאורה שני הסוגיות דומות, שהגמ' הקשתה את אותה קושיה, סתירה האם הציץ מרצה רק בשוגג, או גם במזיד, ורבינא תרץ באופן דומה, לחלק בין הזיד בזריקה או הזיד בטומאה. והקשה הלח"מ³⁰, שהרמב"ם בהלכות קורבן פסח³¹, חילק כדברי רבינא בסוגיה בפסחים בנטמא הבשר, שאם לא נודע לו וזרק בשגגה, בדיעבד הורצה ויצא ידי חובת קורבן פסח, אך אם נודע לו שהבשר היה טמא וזרק במזיד, לא הורצה, שהציץ אינו מרצה על הזדון.

בסוגיה במנחות²⁸ הגמ' הקשתה סתירה בין שתי ברייתות. "ת"ר דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, כמה דברים אמורים ביחיד, אבל בציבור בין שוגג בין מזיד הורצה". הברייתא חילקה שבקורבן יחיד הציץ מרצה דווקא בשוגג, ואילו בקורבן ציבור אין הבדל בין שוגג למזיד, והציץ מרצה גם במזיד. ואילו בברייתא אחרת, "על מה הציץ מרצה, על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא, בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור". הברייתא לא חילקה בין יחיד לציבור בין שוגג למזיד, וא"כ גם ביחיד שהזיד הציץ מרצה.
והגמ' הביאה את תרוצו של רבינא, "טומאתו בין שוגג בין מזיד הורצה זריקתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה". כלומר, הברייתא שחילקה בין שוגג למזיד התייחסה לזריקת הדם הטמא בין זריקה בשוגג לזריקה במזיד, שאם זרק במזיד, שידע שהקורבן טמא, לא ריצה, והברייתא שלא חילקה, התייחסה לשאלה איך הקורבן נטמא, האם

27. דווקא בדיעבד כמו שכתבנו שגם בציבור טומאה דחוויה ולא הותרה.

28. כה.

29. פ:

30. הלכות קורבן פסח פ"ד ה"ב.

31. שם.

במזיד אינו מביא קורבן נוסף, שאסור משום חולין בעזרה, והנפ"מ בין שוגג למזיד הינה האם הבשר מותר באכילה³⁵, שאם זרק בשוגג לא אסרו את הבשר באכילה ואם הזיד – הבשר אסור באכילה מדרבנן. אך זה דווקא כאשר רק הדם נטמא והבשר לא נטמא בזה יש חילוק בין שוגג למזיד, שבשוגג הבשר נאכל ובמזיד הבשר אינו נאכל.

אך אם נטמא הבשר פשוט שאינו נאכל, שבכל הקורבנות חוץ מפסח, מפורש במשנה³⁶ שאינם נאכלים, מעיקר הדין ולא מגזרה, ולכן אין חילוק בין שוגג למזיד.

וכיוון שהרמב"ם³⁷ פסק כרבי יוסי בן יעזר איש צרידא³⁸, שדם קודשים אינו מקבל טומאה, לכן לא פסק את הסוגיה במסכת מנחות, שחילקה בין שוגג למזיד.

ומה שפסק הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין שאם נטמא הקורבן הציץ מרצה ולא חילק בין שוגג למזיד, מדובר שנטמאו הבשר והחלב, דקיי"ל כרבי יהושע שאם אין בשר וחלב הקורבן פסול, אך אם נשאר

אך בהלכות פסולי המוקדשין³² כתב הרמב"ם כלפי כל הזבחים, שאם נטמאו החלב והבשר לא יזרוק, ואם זרק בדיעבד הורצה, שהציץ מרצה על הטמא, ושם הרמב"ם לא חילק בין זרק בשוגג לזרק במזיד. והקשה הלח"מ מדוע הרמב"ם כלפי קורבן פסח חילק בין שוגג למזיד, וכלפי שאר הזבחים לא חילק, והרי רבינא חילק באופן דומה בין שוגג למזיד גם בקורבן פסח וגם בשאר זבחים. ונשאר הלח"מ בצ"ע.

ומפרשי הרמב"ם³³ חילקו באופנים שונים בין קורבן פסח שעיקרו לאכילה, לשאר קורבנות.

ולפי פירושם, הברייתא במסכת מנחות שחילקה בין שוגג למזיד בקורבן יחיד, דיברה על ניטמא הדם, והבשר נשאר טהור. ולפי המבואר בסוגיה במסכת יבמות³⁴ מדאורייתא אין חילוק בין אם זרק את הדם בשוגג או במזיד והציץ מרצה גם במזיד, והחילוק בברייתא בין שוגג למזיד הינו חומרא מדרבנן שקנסו אם הזיד. ולכן גם

32. פ"א הלכה ל"ד.

33. בני שמואל ומעשה רוקח על הרמב"ם הלכות קורבן פסח פ"ד ה"ב, ועי' ערוה"ש העתיד סימן לט' סעיף ט'.

34. צ.

35. שיטת תוס' יומא ז. ד"ה דם, שקורבן שבא בטומאה אינו נאכל גם קורבן ציבור וגם אם הבשר טהור, וכך פירש את המשנה בפסחים עו: שקורבן שבא בטומאה אינו נאכל אף שהבשר טהור. אך בדעת הרמב"ם כתב הגרי"ז (סטנסיל מנחות טו) לדייק, שאם הבשר טהור נאכל, והמשנה בפסחים דיברה שלא נאכל בטומאה, כאשר הבשר טמא. וכן דעת ריב"א בתוס' פסחים פ: ד"ה נזרק. ובאג"מ קודשים סימן ה כתב לחלק, שבטומאת הגוף אף בקורבן ציבור שמביאים בטומאה הבשר לא נאכל, גם אם יש כהן טהור, הואיל והציץ לא ריצה על טומאת הגוף. אך בטומאת בשר שהציץ מרצה אם יש כזית בשר שלא ניטמא נאכל.

36. משנה פסחים עו:.

37. פ"א מפסולי המוקדשין הל"ו.

38. פסחים טז. משנה עדויות פ"ח מ"ד, ועי' שם בפרוש המשניות לרמב"ם דמה שנמצא במשנה שדם קודשים מקבל טומאה, זה דווקא למשנה ראשונה, קודם עדותו של רבי יוסי בן יעזר איש צרידא.

זריקה, הציץ אינו מרצה, וחייב פסח שני, הואיל ובשעת זריקת הדם הקורבן לא היה ראוי לאכילה, כמו הדין השני במשנה, שנטמא הגוף. אך אם לא נודע, הציץ מרצה גם על הדם וגם על הכשר.

ולפ"ז מתפרשת המשנה בפסחים (פ:) כפשוטה, שמדובר בין שנטמא הדם בין שנטמא הכשר, כפירוש רש"י. ולהלכה הדם אינו מקבל טומאה, ולכן נפ"מ רק בנטמא הכשר.⁴⁴

ולפ"ז לרבינא, שחילק בין זריקה בשוגג לזריקה במזיד, יש חילוק גדול בין הסוגיה בפסחים, לסוגיה במנחות. דהסוגיה במנחות שבאה להסביר את הברייתא בכלל הקורבנות, ההבדל בין שוגג למזיד הינו מדרבנן, כפירוש הסוגיה ביבמות, ולדינא אין נפ"מ, שדם זכחים אינו מקבל טומאה. אך החילוק במשנה בפסחים, שביאר רבינא את החילוק בין שוגג למזיד, הינו חילוק דאורייתא, האם הזורק זרק על מנת שהבשר יאכל, או שהיה ידוע שהבשר לא יאכל, שנודע לו שהבשר טמא קודם זריקה, והפסח צריך להיות ראוי לאכילה לעיכובא.

כזית בשר או חלב, אפילו טמא, קיי"ל שבדיעבד הקורבן לא נפסל³⁹, ופשוט שאם הבשר נטמא אינו נאכל בטומאה⁴⁰ ואין לחלק בין שוגג למזיד, ואכילת בשר הקורבן אינה מעכבת חוץ מבקורבן פסח ולכן אין לחלק בין שוגג למזיד. וכך פסק הרמב"ם בכלל הקורבנות.

אך בקורבן פסח הרמב"ם פסק כרבנן⁴¹, שאם הבשר אינו ראוי לאכילה בשעת זריקה, לא יצא ידי חובת הפסח. וכשרוב ישראל טמאים, הדין הוא שהפסח בא בטומאה, ולכן גם נאכל בטומאה⁴². אך כשרוב ישראל טהורים, הדין הוא שהפסח בא רק בטהרה, ונאכל רק בטהרה. ולכן אם זרק במזיד לא יצא ידי חובתו, הואיל והפסח בשעת הזריקה לא היה ראוי לאכילה. אך בשוגג כתבו אחרונים לחדש, שאע"פ שלבסוף התברר שבשעת זריקה הבשר היה טמא ולא היה ראוי לאכילה, אך הואיל ובשעה שזרק הבשר היה בחזקת טהור והיה מיועד לאכילה, חשיב שהיה בשר. ואע"פ שלבסוף התברר שהבשר היה טמא בשעת זריקה, הקורבן אינו נפסל למפרע⁴³. ואם נודע קודם

39. פסחים עח: ובתוס' שם ד"ה כי מודה, כתב משום שהציץ מרצה, אך ברש"י שם ד"ה אלא, משמע שגם טמא חשיב שיש בשר, ולא משום ריצוי הציץ, וכן רע"א שם הקשה על תוס', שבברייתא מבואר שגם אם נפסל שיצא חוץ לקלעים, בדיעבד חשיב שיש בשר, והרי הציץ לא מרצה על יוצא. והרמב"ם פ"א מפסולי המוקדשים כתב כתוס' שאם נטמאו הבשר והחלב הציץ מרצה. (ובספר משנת רבי אהרן קודשים סימן ז ובחידושים למנחות סימן ה' פירש את הרמב"ם באופן שונה ע"ש, אך לכאורה יותר פשוט כדכתבנו.)

40. משנה פסחים עו:

41. פסחים עח:.

42. משנה פסחים עו:.

43. בספר בני שמואל על הרמב"ם הלכות קו"פ פ"ד ה"ב, הביא ראיה לחידוש זה מהדין שאם חמישה התערבו עורות פסחיהן ונמצא יבלת באחת מהם, אם נודע לאחר זריקה פטורים מפסח שני, הואיל ובשעת זריקה לפי ידיעתם הבשר היה ראוי לאכילה, ויש לדון בראיה זו ואכמ"ל.

44. הכ"מ הביא את המשנה ופירוש רבינא, כמקור לרמב"ם שחילק בין שוגג למזיד, ולפ"ז הכ"מ פירש את המשנה כרבנן ולא כתוס' שפירשו כרבי נתן, ויש מקור במשנה שאם נודע לאחר זריקה, שהבשר היה טמא בשעת זריקה, חשיב שבשעת זריקה הבשר היה ראוי לאכילה. וע' הערה 43.

ריצוי ציץ לאינם יהודים

הגברא, שזריקת הדם היא הקרבת הקורבן, וע"ז דרשינן "לרצון לכם ולא לעכו"ם"⁵¹. וכן במנחות אם הקומץ טמא, הקטרת הקומץ מרצה על הגברא, שהקטרת הקומץ זו פעולת הקרבת המנחה. אך כאשר רק החלב והבשר טמאים, הציץ שמרצה על הבשר, אינו לרצות על הגברא אלא לרצות על הקורבן, ובזה אין הבדל בין קורבן ישראל לקורבן עכו"ם, וגם בקורבן עכו"ם הציץ מרצה על הקורבן, להחשיבו שיש בשר. וא"כ התנא שמיעט ציץ, מקורבן עכו"ם, מיעט דווקא שנטמא הדם, והרמב"ם שפסק שהדם אינו מקבל טומאה, אין בזה נפ"מ.

ולחסבר זה יוצא שלדעת הרמב"ם לדינא ציץ מהני גם לקורבן אינו יהודי, שדם אינו נטמא ולא בעי ציץ, וטומאת בשר מתייחסת לקורבן ולא לגברא, ובזה אין הבדל בין קורבן של ישראל לקורבן של אינו יהודי, והציץ מרצה על טומאת הבשר גם של קורבן אינו יהודי. והלכה כרבי עקיבא שאינו יהודי אינו מביא מנחה אלא רק קורבן עולה.

שנינו בברייתא⁴⁵, "ובעכו"ם בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון לא הורצה". והקשה הקרן אורה⁴⁶, מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שהציץ אינו מרצה לעכו"ם? וכתב בקרן אורה לתרץ, דהואיל וקיי"ל⁴⁷ דהעכו"ם מביאין רק עולות, והרמב"ם פסק דדם זבחים אינו מקבל טומאה⁴⁸, א"כ אין נפ"מ האם הציץ מרצה על עכו"ם, דדם אינו מקבל טומאה וגם בישראל לא בעי ציץ, ומנחות – עכו"ם אינם מביאים.

והקשו הגרי"ז ובאבן האזל⁴⁹ דעדיין לכאורה יש נפ"מ האם הציץ מרצה לעכו"ם במקרה שנטמא החלב והבשר, דקיי"ל כרבי יהושע שאם אין בשר אין דם, ובישראל מהני ציץ כדיעבד שאם הבשר נטמא חשיב שיש בשר והקורבן כשר, ובעכו"ם אם אין הציץ מרצה לרבי יהושע הקורבן נפסל⁵⁰.

וכתבו לתרץ באופן דומה, דיש חילוק בין ריצוי ציץ על הגברא לריצוי ציץ על הקורבן, דלמ"ד דדם קודשים מקבל טומאה, צריך שהציץ ירצה על הדם, כדי לרצות על

טומאת מת ושאר טומאות

בסוגיה במסכת מנחות⁵² למדנו היתר ציץ דווקא בטומאה ולא בפסול אחר, הואיל

45. מנחות כה, זבחים מה.

46. זבחים שם.

47. מנחות עג: מחלוקת רבי יוסי הגלילי ור"ע, ופסק הרמב"ם פ"ג ה"ב ממעשה הקורבנות כר"ע.

48. הלכות פסולי המוקדשין פ"א הלכה לו', ועי' הערה 37.

49. כתבי הגרי"ז זבחים שם, ובאבן האזל פ"א מפסולי המוקדשין הלכה לד'.

50. עי' הערה 39 שלשיטת רש"י לרבי יהושע בשר טמא חשיב שיש בשר, ללא ריצוי ציץ, וא"כ קושיית הגרי"ז ואבן האזל הינה דווקא לתוס' פסחים עח: "כי מודה", והרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"א הלכה לד', שכתבו שלרבי יהושע בשר טמא חשיב שיש בשר משום ריצוי הציץ.

51. זבחים שם.

52. כה..

חילק בין טומאת מת לטומאות אחרות, אך כלפי טומאת הקורבן לא חילק וכתב בסתמא שהציץ מרצה.

ונראה שכלפי טומאת הגוף שהותרה בציבור, למדנו מקורבן פסח: "איש איש כי יהיה טמא לנפש, איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני", התורה לא לימדה שיש מה שמרצה על הטומאה, אלא שהתירה לציבור את איסור ההקרבה בטומאה. והואיל והתורה חילקה במפורש בין טמא לנפש לטומאה אחרת אין היתר לטומאה אחרת. אך בטומאת הקורבן למדנו: "והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'", התורה לימדה שהטומאה נדחתה הואיל והציץ ריצה על העון, והואיל ואין הברדל בעון להקריב קורבן טמא בין טומאה לטומאה, לכן אע"פ שלמדנו לצמצם את היתר הציץ דווקא למה שהותר מכללו, וזה טומאה שהותרה בציבור, לאחר שאנו יודעים שהציץ מרצה על הטומאה אין לחלק בין טומאה לטומאה, הואיל והעון בהקרבת קורבן טמא שווה בכל הטומאות.⁵⁸

וטומאה הותרה מכללה בציבור. ולכאורה יש ללמוד גם את כל הפרטים, על איזה טומאה הציץ מרצה, לפי מה שמצינו שהותר מכללו בציבור.

ובמשנה בפסחים⁵³ למדנו שדווקא טומאת מת הותרה בציבור, אך טומאת זבים וזבות נדות ויולדות לא הותרה בציבור.

ושיטת הרמב"ם שלא רק טומאה היוצאת מגופו כזבים וזבות לא הותרה בציבור, אלא גם טומאת מגע זב, מגע שרץ, מגע נבלה, לא הותרה בציבור, ורק טומאת מת הותרה בציבור.⁵⁴

ולפ"ז יש אחרונים⁵⁵ שכתבו שגם כלפי טומאת הקורבן, הציץ מרצה רק על טומאת מת, ולא על טומאת מגע זב ומגע שרץ.

ובשו"ת מנחת ברוך⁵⁶ האריך להוכיח מהסוגיות, שלמרות שכלפי טומאת הגוף שהותרה בציבור, דווקא טומאת מת הותרה, ולא מגע זב ומגע שרץ, כלפי טומאת הקורבן – אין נפ"מ ממה הקורבן נטמא והציץ מרצה על כל הטומאות.

וכן משמעות הרמב"ם⁵⁷ שכלפי טומאת הגוף

53. צה: וילפינן בפסחים סז. כהסבר אביי, מדכתיב בפרשת פסח שני "איש איש כי יהיה טמא לנפש..", איש נדחה ולא ציבור נידחה, ודווקא טמא לנפש ולא טומאה אחרת.

54. ביאת מקדש פ"ד הי"ב. ועי' צ"ח פסחים סז. שביאר שלרמב"ם גזה"כ דדווקא טומאת מת הותרה. ויש שיטות נוספות בראשונים בסוגיה זבחים כב: בהבנת שיטת זקני דרום, והאם קיי"ל כמותם ואכמ"ל.

55. הובאו דבריהם בשו"ת מנחת ברוך או"ח סימן קו' ענף א'.

56. או"ח סימן קו'.

57. בהלכות ביאת מקדש פ"ד הי"ז כלפי טומאת קורבן, כתב בסתמא שהציץ מרצה, ושם בהלכה ט' ובהלכה יב' כלפי טומאת הגוף שהותרה בציבור, הדגיש שדווקא טומאת מת הותרה ולא שאר טומאות.

58. עי' הערה 35 בשם האג"מ כעין סברה זו. ואע"פ שהוזכר לעיל שיטת הרמב"ם, שגם טומאת הגוף שנדחתה בציבור בעי ציץ, הציץ כשלעצמו אינו מספיק לטומאת הגוף, שדרשין "עון הקודשים ולא עון המקדישים", ולכן הטומאה נדחתה דווקא בציבור ולא ביחיד. אך על טומאת הקורבן הציץ מרצה כשלעצמו ולכן מהני גם בקורבן יחיד.

על הדם על העולין ועל האכילות.

בברייתא מנחות⁵⁹ "על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא"

על הדם

על זריקת הדם. ולדינא כך כתבו הרמב"ם והתוס'⁶¹, שהציץ מרצה אם החלב והבשר נטמאו להכשיר את זריקת הדם, אך לשיטת רש"י משמע שלרבי יהושע גם בשר וחלב טמאים נחשב כדיעבד שיש בשר, ולא משום ריצוי ציץ, ולכן לרש"י משום רבי יהושע אין צורך בציץ, אם הבשר והחלב נטמאו, לצורך זריקת הדם. אך בקורבן פסח גם לרש"י פשוט שצריך ריצוי ציץ לזריקת הדם אם הבשר נטמא, שצריך שבשעת זריקת הדם הבשר יהיה ראוי לאכילה⁶².

ניתן לפרש שני פירושים: (א) על זריקת הדם אם הדם נטמא, וזה פשוט בסוגיות לכו"ע שאם הדם נטמא הציץ מרצה על טומאת הדם והקורבן כדיעבד כשר. אך חלקו התנאים האם דם קודשים מקבל טומאה, והרמב"ם⁶⁰ פסק כרבי יוסי בן יעזר שהדם אינו מקבל טומאה. (ב) על זריקת הדם, כאשר הבשר והחלב נטמאו: גם אם הדם אינו נטמא, שיטת רבי יהושע שאם אין בשר וחלב, אין דם, אך אם הבשר והחלב נטמאו, הציץ מרצה וחשיב שיש בשר וחלב, ולכן הציץ מרצה

על החלב

טמא, שהסוגיה עוסקת לשיטת רבי יהושע שאם אין בשר אין דם, האם חלב טמא חשיב שיש בשר, וא"כ גם אם הציץ מרצה על העולין, היינו להכשיר את זריקת הדם אך לא להקטיר חלב טמא. אך בסוגיה במנחות כתב רש"י⁶³ שלכו"ע הציץ מרצה על העולין, והביא תו"כ, ובתו"כ⁶⁴ דרשו האמור בציץ, "לכל מתנת קדשיהם", לרבות את כל העולין, הקומץ, והלבונה, והקטורת, ומנחת כהנים, וכו' שעל כולם הציץ מרצה. א"כ לפי התו"כ ורש"י

גם בריצוי הציץ על החלב ניתן לפרש שני פירושים. (א) אם הבשר נשרף והחלב נטמא, לרבי יהושע שאמר אם אין בשר אין דם, הציץ מרצה על החלב להחשיבו קיים, להכשיר את זריקת הדם. (ב) אם החלב נטמא הציץ מרצה על הקטרת החלב הטמא על המזבח. ובסוגיה בפסחים הובאו דעות תנאים, האם הציץ מרצה על העולין ועל האכילות, ובסוגיה היה ניתן לפרש שגם למ"ד שהציץ מרצה על העולין, אין ראיה שמקטירים חלב

59. כה.:

60. פ"א מפסולי המוקדשין הל"ו, ועי' הערה 38.

61. המחלוקת בין התוס' והרמב"ם לרש"י הובאה הערה 39.

62. כדעת רבנן פסחים עח.; ועי' רש"י פסחים פ: ד"ה "הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא", שפירש את המשנה, שגם אם נטמא בשר הפסח צריך ציץ, ובתוס' שם ד"ה "נזרק", ובתוס' רי"ד פסחים עח.:

63. מנחות כה: ד"ה "דמרצה ציץ על אכילות מי שמעת ליה". ועי' תוס' שם ד"ה "דמרצה".

64. דבורא דנדבה פרשתא ג'.

לעיל זה מובן, שבקורבן יחיד הציץ אינו מתיר לכתחילה שום דבר, אלא מרצה רק בדיעבד, ולכן מלכתחילה לא יקטיר. אך בקורבן ציבור דדרשינן "במועדו" שמקריבים אפילו בטומאה, זה כולל לא רק את זריקת הדם אלא גם את ההקטרה על המזבח.

אך לשיטת תוס', שמדאורייתא כלפי טומאת הקורבן אין הבדל בין קורבן יחיד לקורבן ציבור, נראה דגם בקורבן יחיד, אם זרק את הדם, יקטיר את החלב⁶⁵, ואע"פ שבסוגיה ביבמות⁶⁶ מבואר שגזרינן על האכילה אם זרק במזיד, נראה פשוט שגזרינן על האכילה ולא על ההקטרה.

הציץ מרצה על העולין להקטירן, שבמנחות וקטורת אין דם וא"כ הציץ מרצה על ההקטרה, ורש"י לא חילק בין הקטר קומץ שמעכב את המנחה, להקטר אמורים שאינם מעכבים את הקורבן. וכן בסוגיה במנחות טו. מפורש שהציץ מרצה על העולין – הכוונה גם להקטירן⁶⁵.

אך בלשון הרמב"ם⁶⁶ משמע, שאע"פ שהציץ מרצה על העולין, אפילו על ההקטרה, יש חילוק בין קורבן יחיד לקורבן ציבור, שבקורבן יחיד הציץ מרצה רק בדיעבד, ומלכתחילה לא יקטירו חלבים טמאים, אך בקורבן ציבור הציץ מרצה על העולין להקטירן לכתחילה⁶⁷.

ולחסבר האו"ש בדעת הרמב"ם שהבאנו

על הבשר

שיש בשר?
ב. למיקבעיה בשר טמא בפיוגול, ולאפוקי מידי מעילה.
ג. להתיר אכילת בשר טמא⁷¹.
א. כבר הוזכר לעיל מסקנת הסוגיה⁷², שלרבי יהושע בדיעבד זריקת הדם מהני גם אם נטמא הבשר, אך פליגי הראשונים⁷³, האם משום שהציץ מרצה או משום שגם בשר

הגמ⁷⁰ העמידה את הברייתא שכתבה שהציץ מרצה על הבשר, כמ"ד שהציץ מרצה על אכילות, והביאה שפליגי בזה תנאים, האם ציץ מרצה על אכילות. ובמחלוקת האם ציץ מרצה על אכילות ניתן לפרש ג' נפ"מ.

א. לרבי יהושע שאם אין דם אין בשר, האם הציץ מרצה על בשר טמא, להחשיב

65. ועי' יומא מו. תוד"ה תחילתו.

66. הלכות פסולי המוקדשים פ"א הל"ד, הלכות ביאת מקדש פ"ד הי"א

67. במשנה פסחים עו: קורבנות ציבור חוץ מהפסח אינם נאכלים, משמע שמקטירים את האמורים. וכך משמעות הדין שטומאה דחוייה בציבור, זה כולל את ההקטרה.

68. התוס' מנחות טו. ד"ה והא עולין כתב, דאף למ"ד שהציץ אינו מרצה על העולין, בציבור מודה שהציץ מרצה על העולין, משמע דלמ"ד שהציץ מרצה על העולין מקטירין אפילו בקורבן יחיד.

69. צ..

70. מנחות כה:.

71. ע' הערה 35 מחלוקת ראשונים האם בשר טהור של קורבן שהוקרב בטומאה נאכל לטהורים. וחסבר האג"מ שבטומאת הקורבן הציץ מרצה ולכן הבשר הטהור נאכל.

72. פסחים עח:.

73. ע' הערה 39.

אכילות, היינו למיקבעיה בפיגול ולאפוקי מידי מעילה, אך לא להתיר באכילה, שלכו"ע הציץ אינו מרצה על אכילות להתיר בשר טמא לאכילה. ולפ"ז המשנה מוסכמת שגם דרשת "במועדו", וגם הציץ אינם מתירים לאכול בשר טמא חוץ מבשר הפסח שעיקרו לאכילה.

וצ"ע האם בשר פסח טמא נאכל דווקא כשרוב ישראל טמאים, שהפסח בא בטומאה מדרשת "במועדו". או גם כאשר רוב ישראל טהורים, והפסח בא בטהרה ונודע לאחר זריקה שבשר הפסח היה טמא?

דהקשה הלח"מ⁷⁴ על הרמב"ם, שכתב שגם אם רוב ישראל טהורים והפסח בא בטהרה, אם נודע לאחר זריקת הדם שהבשר היה טמא, הציץ ריצה ולא צריך לעשות פסח שני. והקשה הלח"מ שהרי הרמב"ם פסק שהציץ אינו מרצה על אכילות⁷⁵, וכן פסק כרבנן שאכילת הפסח מעכבת, ואם הציץ אינו מרצה על האכילות, מדוע כאשר הפסח אינו בא בטומאה הציץ ריצה על הבשר והרי הבשר אינו נאכל.

ורוב האחרונים ביאר⁷⁶ שמה שכתב הרמב"ם שאין הציץ מרצה על האוכלין, כוונתו שלא נאכל בפועל, אך הציץ מהני גם לאוכלין להחשיב שהקורבן ראוי לאכילה, לעניין ריצוי הקורבן. שלדעת חכמים האכילה בפועל אינה מעכבת אך צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, ולזה מהני הציץ להחשיב שהבשר ראוי לאכילה. ונראה

טמא חשיב לרבי יהושע שיש בשר. ונפ"מ במחלוקת הראשונים, האם במקום שאין ציץ, לרבי יהודה שאינו על מצחו, ולרבי שמעון שנשבר הציץ, ואבדו החלבים ויש רק בשר טמא, האם זריקת הדם מהני לרצות על הקורבן.

ב. בסוגיה בפסחים⁷⁴ משמע, שלמסקנת הסוגיה מחלוקת התנאים, רבי אליעזר ורבי יוסי, האם הציץ מרצה על אכילות, היינו למיקבעיה בפיגול ולאפוקי מידי מעילה. וביאר שם רש"י, למיקבעיה בפיגול – דקיי"ל שיש חיוב כרת על האוכל בשר של קורבן שפיגלו בו, רק אם לא היה פסול אחר בבשר. לאפוקי מידי מעילה – שזריקת הדם מבטלת דין מעילה בבשר קודשי קודשים, משום שמתירה את הבשר לאכילה לכהנים. ואם הציץ מרצה על אכילות גם אם הבשר היה טמא, בשעת זריקת הדם, נחשב כבשר טהור, ואם פיגל בזריקה מתחייבים על אכילתו כרת. וכן גם אם בשר קודשי קודשים היה טמא בשעת זריקת הדם, הציץ מרצה ופקע ממנו איסור מעילה.

ג. במשנה⁷⁵ מפורש שאפילו קורבן ציבור שבא בטומאה אינו נאכל, חוץ מהפסח, הואיל וילפינן שדוחה טומאה, ופסח עיקרו לאכילה, ולכן אם התורה לימדה שאם רוב הציבור טמא, מקריבים פסח בטומאה, המשמעות הינה שגם נאכל.

וכתב העילוי ממיצ"ט⁷⁶, שלמסקנת הסוגיה גם רבי אליעזר שסובר שהציץ מרצה על

74. ע.ח.

75. פסחים עו.:

76. חידושי העילוי ממיצ"ט סימן ב'.

77. הלכות קורבן פסח פ"ד ה"ב.

78. הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ז.

79. ליקוטי הלכות פסחים פ., וכן הביא בספר מנחת אברהם בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל והחזו"א. ובאו"ש כתב שבקורבן פסח שעיקרו לאכילה, לכו"ע הציץ מרצה על האכילות, אך מבואר בדבריו שגם קורבן פסח שבא בטומאה ביחיד, לא נאכל בפועל ע"ש.

בטומאה הקורבן יפסל משום ההקרבה, ולא משום אפשרות האכילה.

ולכן אם לא נודע לו עד אחר זריקה, הרי הזריקה הייתה בהיתר, וכלפי ריצוי הציץ על אכילות אין הבדל בפסח שעיקרו לאכילה, בין טומאת יחיד לטומאת ציבור, ולכן אם זרק בשוגג את דם הפסח הציץ מרצה, ומשמע מדבריו שהפסח גם נאכל בכה"ג בטומאה. ולדבריו, מה שכתב הרמב"ם שהציץ אינו מרצה על האוכלין, זה דווקא בשאר קורבנות, אך בפסח שעיקרו לאכילה הציץ מרצה על האוכלין גם ביחיד, וגם נאכל.

ואם כשנודע קודם זריקה שהפסח ניטמא, הקורבן נפסל וא"א להקריב בטומאה, משום הדין שאין קורבן ציבור חלוק, ולכן אינו נאכל, וחייב בפסח שני.

ולמרות שלכאורה סברת העילוי ממייציט חזקה, בלשון הרמב"ם נראה שפסח טמא אינו נאכל ביחיד, גם אם נודע לאחר זריקה. וצ"ע.

שגם אם נפרש שבקורבנות אחרים אין צורך בריצוי ציץ⁸⁰ להחשיב שיש בשר, זה דווקא בקורבנות אחרים שהאכילה אינה מעכבת כלל, אך בפסח שצריך להיות ראוי לאכילה לכו"ע בעיני ציץ⁸¹, ולעניין זה הציץ מרצה על אכילות.

אך בחידושי העילוי ממייציט⁸² כתב לבאר את הרמב"ם באופן מחודש.

העילוי ממייציט הקשה שהרי גם פסח שבא ביחיד הינו קורבן שקבוע לו זמן, וא"כ קשה מדוע אינו דוחה טומאה⁸³ ונאכל גם ביחיד.

וכתב לבאר על פי הסוגיה בפסחים⁸⁴ שהסיבה שביחיד הפסח אינו דוחה טומאה, הינה משום הדין שאין קורבן ציבור חלוק, ולכן או שהולכים אחר הרוב ומביאים בטהרה בלבד והיחיד נדחה, ואם הרוב טמאים הולכים אחר הרוב ומביאים בטומאה. וכאשר הרוב טהורים הבעיה ליחיד להביא בטומאה אינה בריצוי הציץ, אלא בעצם ההקרבה בטומאה משום הדין שאין קורבן ציבור חלוק, ואם יקריב

80. שיטת רש"י הובאה לעיל הערה 39.

81. כך משמע ברש"י על המשנה פסחים פ: , שביאר את המשנה גם בנטמא הבשר, וכן בתוס' רי"ד פסחים עח: כפי שביאר שם את המשנה פ: לדעת לרבנן.

82. חידושי העילוי ממייציט סימן ב'

83. ע' הערה 11.

84. עט. וע' שם בתוס' ד"ה טמאים.

סתמא לשמה, לשמו ושלא לשמו, בקדשים ובציצית [מ"ב]

ר' עמיחי מרקוס

פתיחה

להם יישום גם בהלכות ציצית. דין 'לשמה' בקדשים הוא מרכזי ביותר, כפי שמבואר בעיקר בפרק הראשון במסכתות זבחים-מנחות, וכן לאורך המסכתות. דין 'לשמה' בציצית הינו מדאורייתא, מהפסוק "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה" [דברים כ"ב, י"ב], שדרשו חז"ל: "לך - לשם חובך" [סוכה דף ט' ע"א]. בהמשך נברר על אלו שלבים בהכנת הציצית נאמר דין זה, ומתי שייך לגביו לומר 'סתמן לשמן'.

חז"ל ברוח קודשם סדרו את מרבית הלכות ציצית וסת"ם בתוככי מסכת מנחות, על אף שעל פי הפשט לכאורה אין קשר ישיר בין הלכות אלו ובין הלכות ה'קדשים', בהם עוסקת מסכת זו. ואעפ"כ, יש לעיתים נגיעה והשקה בין הנושאים, ויסודות מדיני הקדשים מוצאים ביטוי גם בהלכות ציצית וסת"ם. להלן נדגים זאת בהערה קצרה בענייני 'לשמה' המתבררים ביחס לציצית בסוגיין: 'סתמן לשמן', ו'מחשבת לשמו ושלא לשמו', שהם מושגים שמקורם ב'קדשים', אך יש

סתמן לשמן

ש'אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת', אינו משנה זאת, וכפי שמסביר שם תוס' [ד"ה ע"ב], החילוק בין הגט לזבח הוא, שאפי' אם האשה זינתה תחת בעלה, "לאו להתגרש בגט זה עומדת", אין כאן גט ספציפי שיוחד לכך, "וגם, אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה אלא שלא תשמשנו", משא"כ הזבח שכבר הוקדש ויוחד ליעודו המצוותי. והנה, בתוספות - בכמה מקומות בש"ס - מצאנו שהסבו יסוד זה גם למצוות נוספות: מילה וציצית², וכן כתיבת סת"ם³. נפתח אפוא בדיון בשיטת התוס', ובהמשך נברר אם יש דין 'סתמן לשמן' בציצית לדעת הרמב"ם והרא"ש.

דין 'סתמן לשמן' מצאנו בש"ס מפורש רק בקדשים, ומקורו בריש מסכת זבחים [דף ב' ע"ב]. הגמ' מדייקת מלשון המשנה שזבחים שנזבחו "שלא לשמן" לא עלו לשם חובן, שנקטה "שלא לשמן" בדווקא, "הא סתמא עלו לבעלים לשם חובה", כי "סתמא כלשמן דמי". מקשה הגמ' מגט שנכתב שלא לשם האשה, שם מפורש שבסתמא גם פסול, ומתרצת: "זבחים בסתמן לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת"¹. האם משמעות הדבר שזהו גדר ייחודי לקדשים? מההו"א של הגמ' שגדר זה שייך גם בגט, נראה היה שאינו מיוחד דווקא לקדשים, ולכאורה תרוץ הגמ',

1. המושג חוזר בהקשר זה גם ביומא דף ס"ג ע"א, פסחים דף ס' ע"א, חולין דף ל' ע"א.
2. מילה: זבחים דף ב' ע"ב תוד"ה סתם, גיטין דף כ"ג ע"א תוד"ה עובד, עבודה זרה דף כ"ז ע"א תוד"ה וכי. ציצית וגם מילה: מנחות דף מ"ב ע"א תוד"ה ואל. בנוסף, שם בע"ב תוד"ה מה, השווה התוס' במפורש בין מחשבת לשמו ושלא לשמו במנחות ובציצית.
3. גיטין דף מ"ה ע"ב תוד"ה עיבוד, אך בתוספותים מע"ז ומנחות שהוזכרו לעיל פליגי. ויש

שיטת התוספות

בנושא, תוך זיקה לעניין "מצוות צריכות כוונה". לדבריו, 'סתמו לשמו' היינו שהוא "פרטי ומיוחד ועומד למצוותו", וממילא נחשב שכיוונו בו. וז"ל: "דאפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה, ה"מ בדבר שכל המין ראוי למצוותו, כגון מצה ושופר ולולב, דאין חתיכת מצה זו ושופר ולולב אלו מיוחדין למצוותו, דאפשר למצוה זו לקיים ע"י דברים אחרים של מין כמו באלו ואין אלו סתמן עומדין למצוותן, ודמי לסתמא דגט... אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצוותו וא"א לקיימו אלא בגופו, ואפי' במינו א"א אלא בו עצמו, כגון אכילת קדשים ופסח, דמצות אכילתן מיוחד בגופן וא"א לקיים מצוותן אלא בגופן, דמי לשחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדין הואיל ומצוותן מיוחד בגופן". לפ"ז הוא מסביר גם את הדעה שמילה היא סתמא לשמה: "משום דמצות אדם זה מיוחדת לגופו ממילא סתמא לשמה קאי"⁶.

מדבריו נראה ש"לשמה" היינו שיש איזו

תוס' משתמשים בדין זה בקשר לכשרות ציצית שעשאה גוי. בגמ' [דף מ"ב ע"ב] מובאת מימרא בשם רב: "מנין לציצית בעובד כוכבים שכשירה? שנא' 'דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית' - יעשו להם אחרים"⁴. והקשו תוס', איך מתיישבת הדרישה של "לשמה" עם ההיתר שגוי יעשה את הציצית? אלא, משום שסתמא לשמה קאי, הגוי כשר. וכן במילה, לשיטת ר' יהודה המכשיר גוי במילה ומאידך מצריך בה דין 'לשמה' [ראה עבודה זרה דף כ"ז ע"א], שזה משום שסתמא לשמה קאי. מדבריהם עולה, ש'סתמא לשמה' אינו דין מיוחד בקדשים דווקא. השוואה בין גדרי 'לשמה' של קדשים וציצית מפורשת גם בדברי תוס', שהשוו בין פסול 'לשמו' ו'שלא לשמו' של מנחות ושל ציצית [מנחות דף מ"ב ע"ב ד"ה מה]. ואם כן יש להסביר: מתי אומרים "סתמן לשמן" ומתי לא? ויתירה מכך יש לברר: מה המשמעות של 'סתמן לשמן'?⁵

בספר 'טורי אבן' [ר"ה דף כ"ט ע"א] דן

להוסיף שיטת בית שמאי בענין סוכה, דעשייתה צ"ל 'לשמה' [סוכה דף ט' ע"א], וביאר רש"י במשנה שם [ד"ה ב"ש], שמה שהכשירו ב"ש אם עשאה תוך שלשים לחג גם כשעשאה בסתם, דאז הוא משום "סתם העושה לשם חג עושה", וביאר המהר"צ חיות: "כונת רש"י כמו דאמרינן פ"ק דזבחים דגבי זבחים סתמא כשר משום דסתמא לשמה קאי". אמנם בסת"ם לתוס' לא אמרינן סתמא לשמה, ראה בתירוץ השונים בתוס' מ"ב ע"א סוד"ה ואל.

4. אמנם בע"א שם מובאת מימרא הפוכה בשם רב, שציצית שעשאה גוי פסולה, שנא' "דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית" - בני ישראל יעשו ולא העובדי כוכבים יעשו", וכדעה זו נפסק להלכה.

5. וכפי שנראה, אפשרויות ההבנה השונות של דין זה גוררות גם הבדל בהבנת הפסול של 'מחשבת שלא לשמן'.

6. בהמשך דבריו מביא ה'טורי אבן' חילוק נוסף: שבמצוות שאם עשאו שלא לשמן בטל מצותן לגמרי, כגון מילה אם נעשתה שלא כהכשרה א"א לחזור ולעשותה כמצותה ואזדא לה המצוה, וכן קדשים אי עשאו שלא כמצותן בטל מצות קרבן זה, משו"ה סתמא לשמן קאי, משא"כ בשאר מצוות כמצה שופר ולולב אם עשאו שלא כמצותן יש להם תקנה לחזור ולעשותן כמצותן ע"כ אין סתמן עומדות לשמן. ונלע"ד שהסברו זה אינו חילוק אחר אלא כעין המשך הרחבה והסברה לחילוק הראשון, שמצוה שא"א לחזור ולתקנה היא ממילא

אדרבה, לפי מה שהובא מטה"ק, י"ל שסתמא לשמה דציצית דומה ביותר ל"סתמו לשמו" דקרבן.

דהנה בהכנת הציצית מצאנו שלבים שונים שיש לדון אם יש בהם דין 'לשמה': הטויה (שבפשוט כוללת גם 'שזירה')⁸, והעשייה (המכונה גם 'תלייה', היינו תליית והטלת החוטים בבגד, וקשירתם). וביארו בעלי התוספות [בתוס' רבנו אלחנן ותוס' שאנץ בעבודה זרה דף כ"ז ע"א], שבעניין ה'לשמה' חמורה הטויה מהעשייה, כי בשלב הטויה "לא מוכחא מילתא שהיא לשם ציצית", שהרי אין כאן אלא צמר מוכן לטויה, ותיאורטית אפשר לטוותו גם לצורך בגדים שונים, לכן בזה "לא שייך בה למימר דסתמא לשמה קיימא, כמו בהטלת ציצית בבגד", אלא צריך כוונה חיובית של 'לשמה' שתחיל את קדושת המצווה בחוטים. ממילא, צריך שיאמר בפיו בתחילתו הטיווי שעושה כן לשם ציצית [מרדכי סי' תתקמ"ט, וכ"פ השו"ע בסי' י"א, א"א, 10]. משא"כ העשייה, שהיא כבר אחרי המחשבה

'כוונה' הנצרכת במצוה כאשר אין הדבר ברור ומובן שאכן מתקיימת בחפצא המוגדר (=מצה, שופר, לולב, גט) המצוה בפועל, וע"כ כאשר יש ברירות וודאות בייחוד של החפצא למצוה, אזי אנו אומרים שבסתמא זו כוונתו, וסתמן לשמן.

ויש להדגיש, שאין משמעות הדבר שיש זהות גמורה בין כל המקרים שהם 'סתמן לשמן', וכפי שמעיר ב'טהרת הקודש' [זבחים דף ב' ע"ב], שסתמא דמילה שונה מסתמא דקדשים, כי במילה סתמא לשמה קיימא, "דבשעה שהוא מל ליכא למתלי עשייתו בעניין אחר", בעוד שבקדשים הסתמא נובע מהקדשם של הבעלים שגרם לחלות קדושת הקרבן בו, ולא תסתלק מחמת חסרון מחשבת הלשמה בלבד. אך המשמעות הסופית ככולם אחת היא: שהדבר עומד מיוחד למצוותו גם בלי שאמרנו מפורשות 'לשמה'.

ויש להעיר, שהטו"א לא ביאר בדבריו איך חילוקו יתאים עם הנידוד: 'סתמו לשמו' בציצית, ולכאורה יש בכך קושי⁷. אולם

ג"כ "עומדת ומיוחדת למצוותן", אלא שבהסברו הא' הדגש היה על החפצא של המצוה, ובהסברו הב' הדגש הוא יותר על הגברא, שמסתמא הוא יותר עומד ומוכן למה שלא יוכל לחזור ולתקנו.

7. וכן העיר על דבריו בהג' הרש"ש טויבש (נדפס בסוף הגמ' מהד' וילנא) על התוס' דידן, דאמר 'סתמו לשמו' בציצית: "נראה דאישתמיטתיה תוס' זה. דלדבריו מה יענה לציצית".
8. הטויה באה לאחר גזיזת הצמר וניפוצו, עד שמתקבלים גיזי צמר חלקים, שאותם אפשר יהיה לטוות ולשזור. וראה בפתיחה לסי' י"א בספר 'פסקי תשובות', על חומרה שנהגו אפי' לגזוז לשמה, וכ"ש לנפץ. אולם ה'לשמה' מעיקר הדין מדאורייתא הוא מהטויה ואילך.
9. אמנם הביאו הפמ"ג והגר"א (וכ"פ המ"ב בס"ק ה'), שגם בטויה כיון שהתחיל באמירה-מחשבה של 'לשמה', די בזה, "דסתמא תו לשמה קאי". וגם זאת למדו מסוגיית 'סתמא לשמה' דריש זבחים, שם קבעו התוס' [דף ב' ע"ב ד"ה הא] ש"אין צריך לדבר כל שעה, אלא שבתחילת שחיטה יאמר...". וכל העושה על דעת ראשונה עושה, אם לא שאמר אח"כ בפירוש שעושה שלא לשמה. עצה נוספת שמביא שם בביה"ל [ד"ה שיאמר], שאם יאמר מראש שכל הטויה שיטוה תהיה לשם ציצית זה בודאי מהני.
10. וע"ש במ"ב [ס"ק ד'] שבמחשבה בלבד בלא אמירה צ"ע שאולי גם בדיעבד לא מהני. אמנם ראה שם בפסת"ש (העי' 29) שהביא חבל אחרונים (הצמח צדק, הנצי"ב, ערוה"ש, המנח"ב, כה"ח, מנח"ש ועוד) שבדיעבד הקלו.

תוך כדי העשייה - שהמניע של עשייתו היה מצוותי: אכל מצה לשם מצוה ולא סתם כי היה רעב, שמע שופר לשם המצוה ולא סתם שמיעה מוסיקלית וכיו"ב, וממילא אם אינו מכוון יש פה חסרון בקיום המצוה. אולם 'לשמה' מברר את שאלת הייחוד, היעד והמטרה, וזה שייך בעיקר בחפצא דמצוה, הטבעת החלות המצוותית המבוקשת בגוף הדבר¹⁴. זהו דין שפעמים רבות מיושם דווקא בשלב שעדיין איננו קיום המצוה בפועל, אלא שדרוש ייחוד: יש דין לייחד את הקרבן 'לשמה' ולהקדישו, כדי שאח"כ יהיה ניתן לבצע בו את מצוותו, אף שההקדשה עצמה אינה גוף קיום המצווה. 'לשמה' בעיבוד עורות התפילין, אף שהמצוה עצמה היא ההנחה. 'לשמה' בשלבי עשיית הציצית, אף שהמצוה עצמה היא הלבישה של הבגד. 'לשמה' (לדעת ב"ש) בעשיית הסוכה, אף שהמצוה עצמה היא הישיבה בה. 'לשמה' בכתיבת הגט, אף

והאמירה המפורשת, בה אמרינן 'סתמא לשמה'. ולפי הסבר הטו"א יש לפרש כך: אחר שטווה ושזר אדם חוטים 'לשמה', לצורך מצוות ציצית, יש מקום לדמות זאת למי שהקדיש קרבן, שמאחר שייעדו וייחדו, רק בו בעצמו בפרטיותו אפשר יהיה לקיים את תכלית הקידוש, והרי הוא עומד מוכן למצוותו, וע"כ סתמו לשמה. וכן חוטים אלו שכבר יועדו וזומנו ועומדים למצוותם, כאשר הוא בשלב שתולה אותם בבגד, ודאי סתמן לשמן¹¹.

אמנם יש להעיר בדברי הטו"א, שלכאורה שימוש במושג "מצוות צריכות כוונה" כאן שונה מהפירוש הרגיל והמצוי. מדבריו נראה שהשווה והקביל בין המושגים "מצוות צריכות כוונה" ו"לשמה", וצ"ע¹², שהרי לכאורה אלו ב' מושגים שונים¹³. 'כוונה במצוות' באה בד"כ במעשה שעושה הגברא, שיכולים להיות לו מגוון סיבות ומניעים, ובאה מחשבתו וכוונתו לברר -

11. אח"כ מצאתי כעין זה בשו"ת 'כתב סופר' או"ח סי' ב', "הא דמהני סתמא דעשייה בציצית היינו דלאחר דבעי טויה לשמה וכבר עשה הכנה דרבה וטרח לטוות לשמה, כשעושה ציצית מאותן החוטים ותולין אותן על הבגד סתמא לשמה קיימו, ועיין סוג' ריש מס' זבחים דמשו"ה קדשים סתמא לשמה". וע"ע בשיעורי הגרי"ד (זבחים ב' ע"ב) הסבר פשוט ובסיסי יותר, שמהני סתמא בעשיית ציצית בבגד "כי למעשה יש לו ציצית בבגדו ואינו דומה למצה ושופר שעשאן סתמא דנוכל לומר דהוי סתם עשייה ומצוותו יצא באכילה ותקיעה אחרת דהא סו"ס יש לו ציצית בבגדו ונימא סתמא לשמה". והיינו כעין סברת הטו"א הנ"ל.
12. וכפי שהעירו בשיעורי הגרי"ד הנ"ל, ובימנחת אשר, פסחים, סי' פ"א.
13. הסבר החילוק ביניהם להלן בעיקר ע"פ קוב"ש פסחים [אות קע"א], שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, זבחים, עמ' 41, וימנחת אשר' שם.
14. וכפי שהראה בימנחת אשר' שם, יש נפק"מ בין ההגדרות. שהרי בימצוות צריכות כונה, על אף שהמובחר מכל הוא שתהיה לאדם טהרת הכונה בשלמותה (ראה 'מסילת ישרים' פט"ז), כבר פסק המ"ב ש"אם כונתו בעשיית המצוה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצוה, יצא [סי' ס' ס"ק ט']", וכפי שחידד זאת החזו"א: "לוקח אתרוג לשם כבוד ולהתנאות, ודאי יצא מצותו, ואפי' למ"ד מצצ"כ, אינו אלא ידיעה שיצא בזה חוב המצוה, אבל מה שמערב כונות אחרות לכו"ע אינו מעכב, ואף אם כונות אחרות הן העיקר אצלו, מ"מ כיון דידוע גם קיום המצוה, בזה סגי" [אהע"ז סי' קכ"ט, י"ג]. אולם בעניין 'לשמה', הרי בערבוב של מחשבת לשמו ולא לשמו אינו יוצא, שהרי חסר פה הייחוד, וזה לא רק בקדשים אלא גם בציצית, כנזכר בתוסי' (מנחות מ"ב ע"ב ד"ה מה), וכפי שנרחיב לקמן.

שום טעם אחר לקציצת הערלה" [ריטב"א פסחים דף מ' ע"א]¹⁶ ו"סתם תינוק עומד למילה" [מרדכי סי' תקמ"ט], וכגון קשירת הציציות "דליכא מידי אחרינא למתלי בה ולומר שלשם כך הוא מל או עושה הציצית" [טהרת הקדש' דף מ"ב ע"א] ו"פשיטא דלשמו קאי, דאל"כ למה תולה חוטיין בבגד אם לא לשם ציצית, וממילא א"צ לכוין בפ"י לשמו אלא סתמא סגי" [ארצה"ח סי' י"ד]¹⁷ - כל דכעין אלו הרי הוא ממילא מוגדר כ'סתמו לשמו', וכסברת הטו"א.

שהמצוה היא הגירושין בו¹⁵. ובהמשך לכך, בתוך ה'חפצות' שיש בהם דין 'לשמה', יש התפצלות: אם אין ניכר ומוכח במעשה עצמו שהוא לשמה - יש צורך בכונה ואמירה מפורשת: כך הוא בגט, בטוויית הציצית וכד'. אך כשניכר במעשה עצמו שהוא מיוחד ועומד למצוותו, בין אם משום שכבר הקדשתו וזימנתו לכך - הקרבן לאחר הקדשתו, חוטי ציצית הנתלים בבגד לאחר הטויה והשזירה לשמה - ובין שסתם עשייתו מתפרשת בהתייחסות בני אדם אליו כמצוה בבירור, כגון מילה, "דאין

סתמא לשמה ופסול שלא לשמה

אין הכונה דלא בעי' מחשבת לשמה כלל, דהא ילפינן בכולה שמעתא קמייתא דזבחים ובכמה דוכתי דבעי' מחשבת לשמה, ורק הכונה דכיון דגם סתמא לשמן קאי, ע"כ גם סתמא הוי כחישב לשמה, והמעשה עצמה שעושה עומדת גם במקום המחשבה כיוון דלשמה היא עומדת וה"ל כאילו חישב גם לשמה, וא"כ בעצם הרי צריך שפיר מחשבה לשמה" [גבורות שמונים' אות כ"ב]. לשון ה'עמידה' עליה חוזר הגבור"ש מזכירה את דברי הטו"א דלעיל שנקט בלשון דומה, שעצם העמידה והייחודיות של הדבר למצוותו גורם לסתמא, ומייתר את הכרח החשיבה המפורשת.

כאן מקום איתנו לברר מהו הגדר והמהות בקביעה ש'סתמא לשמה', וממילא: כיצד השוו התוס' גדר זה מקדשים לציצית. לכאורה מסתבר הדבר, שכאשר חייבה התורה שמצוה תיעשה במחשבת לשמה, גם אם במצבים מסוימים היא מסתפקת בכך שביכולתנו לקבוע שמעשה זה סתמו לשמה, אין לגזור מכך שאין עוד צורך במחשבת לשמה. ואדרבה, פשוט הדבר שהמובחר מכל הוא שכל המצוות, גם אלו שסתמן לשמן, ייעשו לכתחילה במחשבת לשמה מפורשת, אלא שבפועל לא תמיד יש בכך צורך. וכך כותב הגר"י ענגל: "דהא דסתמא כשר,

15. אכן לפי אבחנה זו שונה מצוות מילה משאר 'לשמה', שהרי בה א"צ שום ייחוד. ומצאתי שהעיר כן הגרשז"א בימנחת שלמה' (תנינא, סי' ד'), שכתב ש'לשמה' דמילה הוא כ'כונה' שבכל המצוות, שצריך האדם לכוין שעושה מפני שכך נצטווה מאת ד', משא"כ 'לשמה' בעיבוד עורות וכד' שפועל בגוף החפצא לעשותו קדוש.

16. לעומת לישת עיסה דאינה בהכרח לשם מצת מצוה בלי הכונה המפורשת.

17. ב'ארץ יהודה' שם ס"ק ב. חילוק זה בין הטויה והעשיה, שהוא בין מה שעוד לא מוכח שהוא לשמו ובין מה שכן מוכח, שיסודו בבעלי התוס' במס' ע"ז הני"ל, מובא ברבים מהאחרונים. מלבד דברי המלבי"ם וטה"ק הני"ל ראה ב'קרוך אורה' דף מ"ב ע"א תנוד"ה ואל וביכתב סופר' או"ח הני"ל, ועוד. להלן נראה שהשתמשו האחרונים בחילוק זה כדי לבאר את שיטת הרמב"ם.

שלא באה ה'סתמא' לעקור את עצם דין ה'לשמה', אלא להחילו לעתים גם במעשה בו לא נתפרש ה'לשמה', כך גם הפסול איננו פסול מחודש כפיגול וכד' - הוא נובע מעצם ההעדר והחיסרון של ה'לשמה' עליו ציורה התורה. אלא שכל עוד לא חשב מפורשות שלא לשמה, היה מונה ב'סתמא' של המעשה שהוא לשמה, מה שלא ניתן להיאמר כשחשב מפורשות 'לא לשמה'. את הספק כיצד לבאר את הפסול של 'לא לשמו' העלה כבר בספר 'טהרת הקודש' [זבחים דף י"ד ע"ב תוד"ה הגה"ה שחיטה]: "והנה בפסול דשלא לשמו לא מצינו מבואר בפירושו אם הפסול נתפס בגוף הקרבן, או אינו נתפס רק הוה כחסר עבודה", ובהמשך דבריו מכריע לצד שאינו נתפס בגוף הקרבן. ואף בזאת נעזרים אנו, להרחבת ההסברה, בדברי הגר"י ענגל, שכתב: [גבו"ש אות מ"ט] ד"כיון שמחשב בהדיא שלא לשמה, והרי עכ"פ עתה לא נוכל לומר דהוי כחישב לשמה מפאת דעומד לכך, דהא אדרבה חישב בהדיא שלא לשמה ואגלאי מלתא דאינו עומד לשיחשב לשמו והרי עוקרו עכ"פ במחשבת שלא לשמה מהך דסתמא לשמן קאי...". וממילא "העדר מחשבת הלשמה בעצמו הוא פוסל ואין כאן פעולה כלל שמחשבת השלא לשמה דכהן פועלת הפסול" אלא "הרי הקרבן מעצמו פסול ומאליו הרי נפל בו המום". "ותדע, דהא אף דסתמא כשר, מ"מ לכתחילה מיהת צריך

והנה, אפשר היה לפרש, שבמעשה הניכר מתוכו והעומד למצוותו, מעשיו מוכיחין עליו שמן הסתם הוא מכוון לשמה, אף שלא גילה דעתו בפועל¹⁸. אך נראה יותר לומר, שאין לנו צורך בהנחה שמסתמא הוא מכוון לכך, אלא עצם העובדה שהדבר 'עומד למצוותו' מאששת שהדבר נעשה 'לשמה', "מאחר שהוא יודע שזה עולה ומתעסק בהקרבנו ודאי ע"ד הכשירא דעולה קעביד, ונהי דמחשבה מפורשת ליכא מ"מ איכא מחשבה נעלמה בפנימיות מחשבתו דאדעתא דעולה קעביד כיון דלהכי קאי" [לשון 'קהלות יעקב' זבחים סי' ב'¹⁹]. ובכיוון זה נתבארו הדברים יפה בספר 'קובץ שעורים' [ח"ב סי' כ"ב], שבכל מקום שצריך 'לשמה' "אין הכוונה שצריך האדם לכוון לזה כמו במצוות צריכות כוונה, אלא דבעינן שיהא הדבר מיוחד לזה", כמו שטר הגט שיהיה מיוחד ועומד לגירושי האשה הזאת, וחוטי הציצית מיוחדין ועומדין למצוה בשעת טויה וצביעה, אבל בקדשים משעה שהקדישין לקרבן הרי הן מיוחדין ועומדין לקרבן "וע"כ לא בעינן מחשבת האדם בשעת העבודה, דממילא הן עומדין לשמן. אבל אם חשב בפירושו שלא לשמן, בזה עקר אותן מייחודן הקודם ושוב אין עומדין לשמן ופסולין משום חסרון לשמן". דברי הקוב"ש מובילים אותנו לנושא הנושק: מה הפסול במחשבת 'לא לשמו'? וגם כאן מתפרשים הדברים כפשוטם: כשם

18. ראה 'חמדת דניאל' בזבחים דף ב' ע"א, ד"ה האופן ה'. אמנם יש קושי בפירושו זה, שהרי הגמרא קובעת [זבחים דף ג' ע"א] שאם שחטה לשם חולין כשירה, אף שאז ברור הדבר שא"א לומר שמסתמא כיון לשמה (וע' שפ"א שם ד"ה קדשים). וראה בהרחבה בחמד"ד שם שתלה את השאלה אם כשירה שחיטת קטן בקדשים, שדנו בה רש"י בחולין דף י"ב ע"ב ותוס' בזבחים דף ב' ע"ב, בנכונות הבנה זו של ה'סתמא לשמה'.

19. וכן: "סתמא אדעתא דבעלים קעביד שלמענן הקרבן כשר ולא אדעתא דאחר שאינו שייך לקרבן זה". אמנם בהמשך דבריו נוקט הקה"י בהסברה אחרת. וע"ע 'אבן האזלי' ה' מעשה"ק פ"ד ה"י ד"ה ובעיקר.

וראיתו, שהרי בעקירה בטעות, כגון קסבר שהוא עולה ונמצא שלמים, קי"ל דכשר ולא הויא עקירה [מנחות דף מ"ט ע"א], וואי נימא דבעינן מה"ת שיכוון לשמה אלא דבסתמא חשבינן כאילו כיוון לשמה, א"כ קשה היכא שכיוון בפירוש שלא לשמה ע"פ טעות הול"ל דפסול, ואע"ג דכוונתו הייתה ע"פ טעות מ"מ סו"ס לא כיוון לשמה". לכן מסקנתו כהקרא"א, שאין שום ציווי שמצריך כוונה, ו"לא ממעטינן אלא היכי שכיוון שלא לשמה במזיד". ומתוך כך הוא מקשה על שיטת תוס' בהשוואת קדשים וציצית, "היכי א"ל [אפשר לומר] דגם עשיית ציצית סתמא לשמה קאי כמו זבחים"²⁰.

והנה, אם אין כלל מצוות מחשבת 'לשמה', ממה בדיוק נובע האיסור של מחשבת ה'לא לשמו'? אם כל הפסול הוא מחמת העדר ה'לשמה', יש בזאת איזה קושי, אך אם נאמר שה'לא לשמו' הוא פסול מחדש, עצמי, בדומה לפיגול - הפסול מובן יותר. ובאמת לעיל ראינו שהטה"ק והגבו"ש דחו הבנה זו, אך בבית 'בריסק' אימצוה, הרחיבוה וביססוה.

בקוב"ש [הנ"ל] הביא בשם הגר"ח מבריסק שפסול דלא לשמו אינו משום חסרון מחשבת הלשמה, "דאין צורך לחשוב לשמה בקדשים", והפסול דלא לשמו הוא מחשבה פוסלת כמחשבת פיגול וחוז' למקומו. ומתוך כך הוא מקשה על השוואת התוס' את ציצית לקדשים, דהרי בציצית (ולכאורה גם בכל שאר מצוות למעט קדשים) לא שייך המושג

הכהן לחשב מחשבת לשמה²⁰, וזה הרי הוא מפאת קראי המצריכים מחשבת לשמה"²¹. ולפי דרך הסברה זו אכן לא מצאנו הכרח שדין ה'סתמא לשמה' יהיה ייחודי לקדשים, שהרי גם בציצית, כפי שהבאנו לעיל, מאחר שטווה את הציצית - הרי היא כבר מוקדשת לתלותה בבגד, עומדת ומוכנת ומיוחדת לכך, כמו הקרבן אחר שהוקדש.

אמנם, יש מהאחרונים שהסבירו את 'סתמא לשמה' ואת הפסול דמחשבת 'שלא לשמו' באופן אחר. ה'קרן אורה' [פתיחה לזבחים] האריך לבאר, שכיוון דזבחים סתמן לשמן קאי, הרי דהקראי ד'לשמה' בקרבנות אין משמעותם שצריך לכוין 'לשמה', ובאמת אין צריך 'לשמה' כלל, וכל מה שנצטוונו הוא רק שלא לחשוב מחשבת 'לא לשמה'. כלומר: כל שלא חישוב לשם זבח אחר הוי כסתם וכשר. וממילא זה לא כ"כ דומה לציצית או גט, בהם משמע במפורש שיש מצווה חיובית של 'לשמה'. ובאמת הקרא"א כותב [שם דף ב' ע"ב בתוד"ה סתם] ד"נראה קצת דלא שייך בשום מצוה לומר סתמא לשמה קאי אלא בקדשים לחוד, דתחילת הקדישה לשלמים או לעולה ובשחיטת סתם עומדת בשמה הראשון, משא"כ בשאר מצוות".

גם ה'מנחת ברוך' [סי' ג' ענף ב'] האריך בדרך זו. הוא שולל את האפשרות לפרש שצריך לכוון לשם שלמים, "אלא כיוון דסתמא לשמה קאי משו"ה חשבינן כששחט בסתמא כאילו כיוון בפירוש לשמה".

20. ע"ש שמדייק זאת מדברי תוס', וכן מדייק זאת הקרא"א מתוס' בריש זבחים. וכ"כ ה'גבורת ארי' ביומא דף מ"ד ע"א ד"ה כפרתו, טה"ק זבחים דף ב' ע"ב תוד"ה זבחים, ובשפ"א שם. ועוד כתב שם השפ"א: "לשון הגמ' הכא בכל הסוגיא דסתמא כשר משמע דלכתחילה צריך לפרש, וכן משמע מדברי הרמב"ם דצריך לחשוב לשמה ואם שחט סתם כשר".

21. וראה עוד כיוון דומה ביאחי'עזרי' ח"ג סי' נ"א אות ד'.

22. ע"ש באורך דבריו שמסיק שבאמת "אין כוונת התוס' לדמות הדרשות להדדי", ומפרט איזה פרט ודין כן אפשר בכל זאת ללמוד מקדשים לציצית.

דהיינו דהוי כאילו חישב מפורש לשמו, ולפ"ז גם במילה, בציצית ובסוכה י"ל להך סתמא. אך בקדשים יש דין נוסף, כמש"כ הגרי"ז.

ומעין זה מצאתי גם בשיעורי הגרב"ד פוברסקי [זבחים דף ב' ע"ב], שהרחיב בכיאור וביסוס שיטת הגרי"ז, ובתוך כך גם הקשה כנ"ל, מה שייך מחשבות פוסלות במילה ובעוד מצוות, וגם איך יהיה שייך בהם 'סתמא לשמה' לפי ביאורו שהוא "חלות דין בגוף הקרבן". ועוד, דמשמע ליה שגם בקרבן וודאי בשאר מצוות, בעינן למצוה לכתחילה לכוון לשמה, וכיצד זה שייך לפי הסברו שאין אפשרות כלל שיעקר מהקרבן ה'לשמה'? מתוך כך מבאר הגרב"ד בדב"ד 'סתמא לשמה קאי' יש ב' אופנים: יש את עיקר דין ה'לשמה' שהוא חלות דין מיוחד בחפצא, ונתחדש בו 'סתמא לשמה', בקרבנות. אך יש דין נוסף של 'לשמה', שהמעשה עצמו צריך להיעשות במחשבת 'לשמה', וגם בזה אמרינן 'סתמא לשמה', במוכן שמסתמא הוא מכוון לשמה, "כעין דעת כללית דמסתמא כל מאי דעביד לשמה הוא", וזה אכן שייך בעוד מצוות. וא"כ, י"ל שעל בחי' זו של 'לשמה' השווה הראשונים את ה'לשמה' של קדשים עם עוד מצוות²⁶.

"מחשבות פוסלות". והוסיף בנו הגרי"ז [מעשה"ק פ"ד הי"א] נפק"מ בהבנה זו, בעבודה שצריכה להיות 'לשמה' שעשאה שלא לשמה ויכול לחזור ולתקן, כגון קבלה. דאם ה'לא לשמו' הוא משום חסרון והעדר ה'לשמה', אזי אם יש עוד מדם הנפש יחזור ויקבל וכשר, דלא היה כאן שום פסול. משא"כ אם זהו פסול, הרי כבר נפסל הקרבן בקבלה הראשונה ואין בידו לתקן. ועוד האריך הגרי"ז לבסס ולהביא ראיות לשיטה זו²³, וחידש לחלק שיש ב' דיני 'לשמה': עיקר הדין, שהקרבנות צריכים להיקרב לשמן (המבואר במשנת 'לשם ששה דברים הזבח נזבח' וכו' בזבחים דף מ"ו ע"ב), ודין נוסף, שמחשבת 'לא לשמו' היא דבר הפוסל, שהוא "דין מחודש בקדשים" (המבואר במשנה בריש זבחים). אמנם את דין ה'לשמה' ביאר "דיסוד דין זה דזבחים בסתם לשמן עומדים הוא חלות דין בגוף הקרבן דהוא קרב ממילא לשמו", כך ש"גם בחשב בהדיא שלא לשמן ג"כ אין חסר תורת לשמן בעשייתו²⁴... ובע"כ דגם בחשב בהדיא להיפוך ג"כ חיל בהו דינא דסתמן לשמן קיימי ונעשין מעצמן לשמן". והעיר על כך הגר"י רוזנטל [משנת יעקב' שם], שזה שייך להיאמר רק בקרבנות, אך לא במילה וציצית²⁵. וכתב ליישב, שאולי גם להגרי"ז "יש גם הדין הפשוט דסתמא לשמו,

23. לדיון נרחב בדברי הגרי"ז ראה 'בית ישי' להגר"ש פ"ש שליט"א, סי' קי"ב. 'מנחת אשר', פסחים, סי' ס"ג. 'ניות ברמה' ג' במאמר הרב יעקב וולף שליט"א, ובספרי שיעורי בית בריסק על אתר. וראה בשיעורי הגרי"ד זבחים ב' ע"ב שישוד דברי הגרי"ז מונח כבר בחי' הגר"ח ה' תפילין ט"ו, א, ע"ש. להבחנה בין דברי הקר"א והגרי"ז ראה מה שהרחיב בזה במהד' קר"א זבחים של הרב רודנסקי שליט"א, מילואים סי' א'.

24. שהרי שחטו לשם חולין כשר אף שחשב בהדיא שלא לשמן, וכפי שהזכרנו לעיל.

25. אמנם הוסיף שהגרי"ז אמר דבריו בדעת הרמב"ם ולא בדעת התוספות. וראה בחי' ר' יחיאל מיכל (זבחים ג') דנשאר בצ"ע על דברי הגרי"ז מהתוס' המשווה מחשבת שלא לשמו דמנחות ודציצית. וע"ע בימנחת אברהם' זבחים א', עמ' לה.

26. ע"ש שהרחיב וחקר האם אפשר שגם בעוד מצוות נאמר שיש דין חלות הלשמה בחפצא

שיטת הרמב"ם

בחוטמים אלו, קוציץ, נימין וגרדין, הוא מצד שהם מעיקרא מחוברים לבגד, בצורות שונות, והוא מעוניין להסב אותם ולקשור מהם ציציות, על אף שלא נחתכו ונתלו במיוחד לשמה, ובלשון רש"י בסוכה שם: "פסולה, הואיל ותלויין ועומדים כל אלה בבגד ולא נתלו בה לשם ציצית, לאו עשיה לשמה היא". זאת לעומת הסיסין, שהם פקעיות צמר שמהם נלקחו החוטמים, ולא היו מחוברים מעיקרא לבגד, ולפיכך בהם הדיון הוא על טווייה ולא על תלייה. לפי פירוש זה, תלייה ועשייה לשמה זו הלכה שאין עליה מחלוקת בגמרא.

ואולם, בעל המאור והמאירי (בסוכה שם) מביאים בשם הגאונים פירוש אחר, לפיו חוטמים אלו הם מפסולת הצמר: חוטי צמר בהמה שעברה בקוצים ונסתבך צמרה (מן הקוציץ), חוטי בהמה שצמרה גס מאד כמו של עיזים (מן הנימין) ומהנשאר מהנגוז לאחר אריגת הבגד (מן הגרדין). והנה, לפי פירוש זה נתנו הראשונים נימוקים שונים לפסול: בעה"מ והמאירי פירשו שהחיסרון הוא מצד שאין מיני חוטמים אלו ראויין לעשות מהם הבגד²⁷, ואילו הכסף משנה פי' שהחיסרון הוא משום ביזוי מצוה. מ"מ, לפי פירוש הגאונים אין לדין זה שייכות לדין 'לשמה' כלל.

ומכאן לשיטת הרמב"ם. כך לשונו בפ"א מהל' ציצית הי"א: "חוטי ציצית בין לבן

הרמב"ם בהלכות ציצית לא הזכיר במפורש דין 'סתמא לשמה'. כדי לברר אם בכל זאת סבר הרמב"ם דין זה בציצית, יש להקדים את התמצית העולה מסוגייתנו. לעיל הזכרנו שעיקר דיוננו על 'לשמה' בציצית מתמקד בב' שלבים: טווייה ותלייה.

בשאלת הטווייה לשמה מבואר בגמרא [מנחות מ"ב ע"ב]²⁷ שנחלקו בה רב ושמואל: "אמר רב יהודה אמר רב: עשאן מן הקוצים ומן הנימין ומן הגרדין פסולה, מן הסיסין כשירה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר: אף מן הסיסין פסולה, בעינן טווייה לשמה". בהמשך מבארת הגמרא שיסוד המחלוקת כבר במחלוקת תנאים לגבי עיבוד לשמה של עור התפילין: "כתנאי: ציפן זהב או שטלה עליהן... עור בהמה טהורה כשירות, ואע"פ שלא עיבדן לשמן. רשב"ג אומר: אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן". הגמרא מבינה שיש הקבלה בין הטווייה בציצית לעיבוד העור בתפילין, ושמואל כרשב"ג. כשיטה זו פסקו רוב ככל הראשונים²⁸, דבעינן טווייה לשמה²⁹. מה לגבי התלייה ויתר שלבי העשייה שלאחריה? בזאת נחלקו הראשונים. בטעם פסול העשייה מהקוצים וכו' שהובא לעיל בדברי רב - המוסכם בפשטות גם על שמואל - מצאנו הסברים שונים בראשונים. רש"י, תוס' והרא"ש פירשו שטעם הפסול הוא משום דבעינן תלייה לשמה. החיסרון

מלבד מחשבת הלשמה, כגון בכתבת סת"ם ובציצית.

27. הסוגיה הובאה גם בסוכה דף ט' ע"א, בהקשר של דין 'לשמה' בסוכה, ושם האריכו הראשונים בפירושה.

28. ר"ת על אתר בתוד"ה עד, וכ"פ הרי"ף והרא"ש, והרמב"ם שיובא להלך.

29. שו"ע או"ח סי' י"א סעיף א'.

30. מה שנדרש להלכה מהלימוד 'הכנף' - מין כנף (מנחות דף ל"ט ע"ב), שהציצית תהיה ממין הכנף, שזה לא אפשרי כשאין החוט ראוי לעשיית בגד. והמאירי למד זאת מ"על כנפי בגדיהם פתיל תכלת", פתיל הראוי לבגד.

לעשותו מדבר המזומן לאותה מצוה, ולכן חוטי הציצית צריך שיהיו נטוויין לשמן ושלא יקח חוטיין מעלמא, דאין זה כבוד המצוה. אבל התליה בבגד, דהיא עשיית המצוה עצמה, אפי' בלא כוונה כשר, "דעשיה עצמה היא המצוה וכוונה אינה מעכבת". אמנם סו"ס יש קושי לומר שבטווייה צריך לשמה ובעשייה כלל וכלל לא, שהרי הפס' ממנו למדנו 'לשמה' בציצית קאי בפשטות אעשיה: "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך", וכפי שהוזכר לעיל³². ואכן, אפשר לפרש שיטת הרמב"ם באופן אחר. בספר 'טהרת הקודש' [מנחות דף מ"ב ע"ב ד"ה בא"ד אלא] ואחריו עוד חבל אחרונים³³ פירשו, שלהרמב"ם אכן בעינין גם תלייה לשמה כמו הטווייה, ומה שכתב שגם אם עשה ישראל התלייה בלא כוונה הציצית כשירה, זה מבוסס על היסוד של 'סתמא לשמה', "דמאחר שתולה אותם בבגד, מסתמא לשמן קיימו", אבל על הטווייה לא שייך לומר זאת, "מאחר דגם לאיזה צורך אחר דרך לטוות חוטים"³⁴. לפי הסבר זה, גם הרמב"ם סובר 'סתמא לשמה' בהלכות ציצית! אמנם גם השו"ע, כמו הרמב"ם, לא הזכיר מפורשות בהל' ציצית 'סתמא לשמה' בטווייה או בתליה, וכדי לברר דבריו יש לבאר תחילה את דעת הרא"ש.

בין תכלת צריכין טווייה לשם ציצית. ואין עושין אותן לא מן הצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצין ביניהן ולא מן הנימין הנתלשין מן הבהמה ולא משירי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד". ובה"ב כתב: "ציצית שעשה אותה גוי פסולה, שנ' דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית, אבל אם עשה אותה ישראל בלא כוונה כשרה". הכס"מ מסביר בפשטות, שהרמב"ם פסק כשמואל שצריך טווייה לשמה, ושמואל מודה גם לדין שהביא רב 'עשאן מהקוצין' וכו', אלא שדין זה מבאר הרמב"ם ע"פ פי' הגאונים שהובא לעיל, לא מדין תלייה לשמה אלא מדין ביזוי מצוה, וממילא א"צ תלייה לשמה. ומה שאם עשאה בלא כוונה כשירה, אין מדובר בטווייה אלא בתלייה, שבה לא מצריך הרמב"ם 'לשמה'³¹. לפי הסבר זה אכן לא מצאנו מקום ל'סתמא לשמה' ברמב"ם, שהרי טווייה בפשטות צריכה להיעשות במפורש 'לשמה', ובתליה אין כלל צורך ב'לשמה'. כמקור לדין זה, ביארו הב"י והט"ז, דמאחר שהתורה מיעטה גוי מעשיית הציצית, כפי שהובא המיעוט "דבר אל בני ישראל" למיעוטי גוי [מנחות דף מ"ב ע"א], הרי שדווקא הגוי פסול אך ישראל כולם כשרים ולא נתמעטו, דא"צ 'לשמה'. ובביאור סברת שיטה זו כתב הקר"א [שם ע"ב ד"ה אמר רב], דס"ל דכל דבר שנעשית בו מצוה צריך

31. וכ"כ בכיוון זה הט"ז, בסי' י"ד ס"ק ב'.

32. וכפי שכותב בנו של ה'כתב סופר' בשאלתו לפניו [או"ח סי' ב'], "וזהו מהיפוך להיפוך משיטת כל הראשונים ומן המושכל, דיותר צריך עשיה לשמה מטווייה לשמה".

33. 'משכנות יעקב' סי' כ"א ואחיו הקר"א מנחות דף מ"ב ע"א בתוד"ה ואל, ארצה"ח סי' י"ד אר"י סק"ב, כת"ס שם, 'בנין שלמה' על הרמב"ם שם, וכן הביא ה'ביאור הלכה' בסי' י"ד ד"ה הטיל ישראל.

34. וכ"כ הכת"ס שם: "ס"ל לרמב"ם דבעשיית ציצית סתמא לשמה, דניכר מתוך המעשה שעושה כי למצוה הוא עושה, דאין עשיה כזו לרשות ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אבל הטויה סתמא לא לשמה קיימא, דאין בטויה הכירא לשם מצוה".

שיטת הרא"ש

אין ציציות אחרים מצויים להכשירו, יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר אבל לא יברך עליו". ונשאל הגרעק"א [שו"ת או"ח סי' ד'], מדוע לא סמך השו"ע להקל גם לברך, וכשיטת התוס' שסתמא לשמה קאי, וביאר שזה משום שהשו"ע הלך אליבא דהרא"ש, דלא אמרינן סתמא לשמה. ומוסיף רעק"א, שתוס' לשיטתם שאין מועיל בעיבוד ע"ג, נתקשו מדוע היה צריך פסוק למעט גוי מעשיית ציצית, הא בלאו הכי היה צ"ל פסול, אלא שנצרך המיעוט כדי שלא נכשירו מטעם דסתמא לשמה. אך להרא"ש דמועיל ע"ג בעיבוד, ברור הצורך במיעוט מהפס', "וא"כ מהיכי תיתי לן להמציא דסתמא לשמן קאי כיון דליכא הכרח לזה". ומלשונו נראה, שהסברא היותר פשוטה לדידו היא שלא להרחיב דין 'סתמא לשמה' להיכא דלא פורש בגמרא, והיינו כדעת הרא"ש. ואולי משום דסברו דהוא יסוד שנתחדש לדיני קדשים בלבד.

אמנם ה'ביאור הלכה' ניסה 'להמתיק' מעט חומרה זו של השו"ע אליבא דהרא"ש. ראשית, הוא פוסק [ד"ה בלא כונה] דבתליית הציצית תועיל מחשבה לשמה אף בלא אמירה, כדי להתיר לו לברך. דאף שבטויה הוא ספק, ונטה להצריך אמירה, כאן הוא ספק ספיקא: שמא אין הלכה כהרא"ש, ושמה סגי במחשבה וא"צ אמירה. ומוסיף הביה"ל, שאף אם לא אמרינן סתמא לשמה קאי, י"ל שמחשבתו מועילה אפי' בהטלת הציצית הראשונה לבדה, שהרי כל העושה על דעת ראשונה עושה, אפי' בפעולות נפרדות - כשם שמועיל הדבר בד' עבודות הקרבן השונות - וה"נ בציצית.

ועוד חידוש 'מצמצם' נוסף מחדש הביה"ל בדעת הרא"ש [ד"ה לא], שכל דבריו שלא מועילה תליית ישראל את הציצית בסתמא,

לעומת התוס', שהזכירו בדבריהם כמה פעמים דין 'סתמא לשמה' ביחס לכמה מצוות, כנזכר לעיל, הרא"ש לא הזכיר זאת כלל, ויש מקום לומר שלא סבר זאת להלכה. בהלכות קטנות של הרא"ש, בהל' ספר תורה [אות ג' ד"ה וצריך] דן בשיטת ר"י שהתיר מילת גוי על אף שהצריך בה 'לשמה', ומבאר ש"כיוון דברגע נעשית ודאי הוא עושה על דעת מה שישראל אומר לו". יסוד זה הוא המשך לשיטת רבנו ברוך שהביא הרא"ש והסכים עימו (ודלא כהרמב"ם), שמועיל הדבר שישראל "עומד על גביו" של הגוי.

רבנו ברוך הביא זאת ביחס לעיבוד העורות לספר תורה שצריך להיעשות לשמה, זאת על אף שבגט אין "עומד על גביו" מועיל. ומסביר הרא"ש את החילוק בין גט למילה ועיבוד: בגט צריך שכל תורף הגט יעשה לשמה, ולזה לא יועיל 'עומד על גביו', אך בעיבוד, שצריך רק שתחילת נתינת העור בסיד תהיה לשמה, וכעין זה מילה הנעשית ברגע - מועיל לעמוד על גביו. אם כן, הרא"ש פתר את הקושי של 'לשמה' בגוי במילה ע"י דין 'עומד על גביו' - בשונה מהתוספות שפתרו זאת ע"י דין 'סתמא לשמה' - ולגבי ציצית סתם ולא פירש. והנה בהלכות קטנות הל' ציצית [אות י"ד] פסק הרא"ש דבעינן הן טווייה והן תליה לשמה - וגם שם לא הזכיר דין 'סתמא לשמה' - וממילא לפ"ז יוצאת להרא"ש חומרה גדולה להלכה, בשונה מהרמב"ם ומהתוס', שאם הטיל ישראל הציציות בבגד בלי כוונה מפורשת, תהא הציצית פסולה, שהרי לא אמרינן סתמא לשמה.

והנה בשו"ע נראה שחשש להלכה לדעת הרא"ש, שהרי פסק [סי' י"ד ס"ב] ש"אם הטיל ישראל ציציות בבגד בלא כוונה, אם

ואולם הגר"א בביאורו למד בפשטות כהשו"ע, דודאי הייתה דעת הרא"ש לכלול גם ציצית עם מילה, וכתב: "ל"ד לגט, דשם בעינן כל התורף לשמה... משא"כ במילה וס"ת וציצית וכיוצא שא"צ אלא בתחילה כיוון דרגע הוא עושה אדעתא דישאל"ל³⁷. ובאמת צ"ע למה בציצית זה רק בתחילה ורגע? מדייק הביה"ל [ד"ה וישאל] מלשון הגר"א, שפי' בדעת הרא"ש ש"רגע" לאו דווקא, אלא כל שאינו נמשך זמן הרבה כעין גט הוא עושה אדעתא דישאל ומהניע ע"ג, ובכלל זה טווייה שהיא "רגעים אחדים"³⁸, לכן מועילה המחשבה ש'בתחילה' כיון שאינו מסיח דעתו ממנה. ולפ"ז הוא מחדש להלכה, שאם הטווייה נמשכת זמן רב לכו"ע לא מהני ע"ג, ועל מצב מתמשך כזה לא דיבר השו"ע, "כעין בזמננו בהפאבריקין". עכ"פ, משמע מהמ"ב [ס"ק י"א] דאין לסמוך על עשיית גוי וישאל ע"ג אלא בשעת הדחק. אמנם בספר 'אמרי בינה' [או"ח סי' ר'] ביאר זאת ע"פ יסוד 'סתמא לשמה', המונח לדעתו גם בדברי הרא"ש. לדבריו, בעיבוד ובטוויית ציצית ענין ה'לשמה' הוא להוציא מה'סתמא', וברגע שהתחלה היתה בקדושת ישראל שע"ג, וק"ו כשמסייע לו (כפי שמוכר ברמ"א שיש לנהוג, הן בציצית הן בסת"ם), הרי שלאחר התחלה אפי' מועטה לשמה מכאן ואילך סתמו לשמה³⁹, וכל העושה ע"ד הראשונה הוא עושה, ועל

זה רק כשמטיל הישראל בכגד חבירו, שאז י"ל שלא כיוון לשם ציצית אלא כדי לקיים בקשת חבירו, אך אם הטיל בסתם לבגדו שלו אפשר דגם הרא"ש יודה דבזה כן אומרים דסתמא לשמה קאי, "דלמה הטיל אלו החוטין בכגדו אם לא לשם ציצית"³⁵. נראה מדבריו, שכשמוכח וניכר בבירור שהוא 'לשמה', קשה לומר שיש מי שיחלוק על סברת הסתמא. אמנם הוא מסיים: "כל זה כתבתי רק להצדיק המנהג שלא נהגו להיזהר בזה, אבל כל ירא שמיים יחמיר על עצמו להיות זהיר להוציא בשפתיו בפירוש שהוא תולה אותן לשם ציצית". והנה יש להעמיק עוד בדעת הרא"ש לגבי ציצית. לעיל ראינו שהוא העמיד בדבריו את העיבוד - בו מועיל ע"ג של הגוי, לעומת גט - בו לא מועיל, והכריע שמילה דומה יותר לעיבוד, דנעשית ברגע, ולגבי ציצית לא גילה דעתו אם דומה יותר לעיבוד או לגט. ובשו"ע פסק [סי' י"א ס"ב]: "טוואן נכרי וישאל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמן, להרמב"ם פסול להרא"ש כשר", וכפי שביאר שם הב"י, הוא למד זאת מדברי הרא"ש לענין העיבוד. והקשו על השו"ע ה'דגול מרובה' והרעק"א בהערותיהם, דלכאורה הא לא דמי, די"ל דטווייה דומה יותר לכתיבת גט, דכל מעט ומעט שטויה הוא מלתא באנפי נפשה שצריך 'לשמה' כמו כל אות ואות בגט, משא"כ העיבוד שהוא רק ברגע אחד³⁶?

35. הוא מוסיף הסבר מציאותי-פרקטי: "ובפרט באלו הטליתים שלנו שהם מיוחדין בעת קנייתן רק לקיים בהם מצות ציצית, בודאי אחר כך כשהטיל בהן חוטי הציצית לשם ציצית הטיל בהן".

36. עיין ב'פסקי תשובות' שם הע' 54 הביא תירוצים שונים שנאמרו באחרונים ליישב קושיית הדגמ"ר והרעק"א.

37. ע"ש בהמשך דבריו שהבחין דברי הרא"ש לעומת תוס' שתירצו סתמא לשמה.

38. מעין זה נראה גם שהבין מרן הרב קוק זצ"ל, ב'אורח משפט' סי' קכ"ב, שהגדר הוא "מידי שאין בו ענינים הרבה", והיינו בציצית וסת"ם לעומת גט.

39. ראה עוד בט"ז ביו"ד סי' רע"א סק"ג.

התחלת הטויה כוללת כל הטויה, ולכן צריך שהכל יעשה לשמה, כמו כתיבת גט, גם ע"פ הרא"ש. והוסיף בנו של הנוב"י בהטעמת הדבר [שיבת ציון' סי' א'], כי בעת נתינת העורות לתוך הסיד בתחילת העיבוד אז מיד כבר נעשה העיבוד, כי הסיד פועל העיבוד מעצמו. משא"כ הטויה, "אין תחילת הטויה גורם סוף הטויה", וממילא זה דומה יותר לכתיבת גט. "ובאמת אם היה אפשר שישראל יעמוד בכל משך הטויה ויאמר בכל רגע ורגע בעת שיהפוך הגלגל לטויות החוט באמת היה כשר אבל זה א"א לצמצם בכל תנועה ותנועה מהטויה כמו שא"א בגט בכל אות ואות שיכוון לשמה", לכן בטויה אין מועיל עע"ג⁴⁰. וכן פסק בשו"ע הרב כאן, וכפ"י שביאר דבריו בקו"א, שהרא"ש ידמה את הטויה לגט, וכל הטויה צ"ל לשמה.

נמצא שהשאלה למה נכון יותר לדמות את הטויה, תלויה בין היתר בשאלה כמה מהטויה צריך להיות לשמה. לדעת הנוב"י ושו"ע הרב כל מעשה הטויה צריך להיות לשמה ולא רק תחילתו, וממילא זה דומה לגט ולא לעיבוד עורות. וכן פי' בדעת הרא"ש בשו"ת רב פעלים [ח"ד או"ח סי' י"ח]. אולם הפוסקים החולקים סוברים שדי בכך שתחילת הטויה נעשית לשמה, על פי הסברות השונות שהזכרנו.

כן דומה ציצית לעיבוד - וכפי שדימתה הגמרא מפורשות ביניהם [מנחות דף מ"ב ע"ב]. אולם בגט משמעות גזירת הכתוב שיהיה 'לשמה' היא על כל התורף, בפרט משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, ולזה באמת לא שייך שיועיל עע"ג⁴⁰. ולשיטה זו י"ל דאפי' בטויה מתמשכת יש לדמות ציצית לעיבוד ולא לגט, ודלא כדברי הביה"ל הנ"ל.

וסברות נוספות יש לדמות ציצית לעיבוד ולא לגט. המהר"ם שיק [או"ח סי' כ"ב] מביא, שבעיבוד ובציצית מעשי הגוי מוכיחין שעושה כמצוות ישראל: הוא מורה לו מה לעשות והוא עושה אחריו, אך בכתיבת הגט א"א לומר כן. וראה עוד ב'חזון איש' [או"ח סי' ו' ס"ק י'] שהטעים יפה את החילוק: בעיבוד ובציצית, לאחר שהתחיל את הפעולה, על פניו אין סיבה לחרטה באמצעה, וממילא הכל הולך אחר ההתחלה, משא"כ בגט בכל רגע ראוי לפיוס ולחרטה מגירושה, לכן צריך שכולו מתחילה ועד סוף יהיה לשמה.

אמנם כאמור יש מהאחרונים שחלקו על הבנת הבי"ב את הרא"ש לענין ציצית, והבינו שהרא"ש ידמה את ציצית דווקא לגט ולא לעיבוד. ה'נודע ביהודה' [תנינא, יו"ד סי' קע"ה], בהמשך להערתו בספר דגו"מ, מכריע כך משום שבעיבוד "התחלת העיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד", אך בטויה "אין

לשמו ושלא לשמו בציצית ובקדשים

ש'טעימה' פסולה. כלומר: אם צובע האדם את הפתילות לשם ניסיון, לבדיקת הצבע וכד' - פסול. ומדגישים התוס' [ד"ה מה],

בהמשך לדיני טויות ותליית הציצית, דנה הגמ' גם בדיני הצביעה בתכלת, שאף בה יש דין 'לשמה'. ובהקשר זה מחדשת הגמ'

40. ראה עוד מה שהרחיב בחילוק זה המהרש"ם [ח"ד סי' ס"ג] בשם ספר 'גור אריה יהודה' [או"ח סי' קט"ו].

41. בהמשך דבריו כותב ה'שיבת ציון' שדווקא בתלייה בבגד יודה אביו שזה דומה לעיבוד, כי זה מעשה אחד. כלומר, דוקא מעשה הטויה נתפס באופיו כמעשה מתמשך, הדומה לכתיבה.

כדין, יצבע ממנו עצמו התכלת לקיום דין התורה, אז מה זה שייך ל'לשמו ושלא לשמו'⁴²?

קושיה נוספת הקשה הקר"א, שיש מקומות שכן הכשירו מחשבה מעורבת של 'לשמה ושלא לשמה', בפסחים [דף ל"ח] בעניין חלות תודה וריקקי נזיר ששמרן לשם מצה ולשם זבח שיוצאין בהם? וכתב ליישב, שבנידו"ד דבטעימה עסקינן, ליכא טעימה כשרה אלא היא תמיד פסולה, "כיון דדרך הצביעה לנסות תחילה עיקרה שלא לשמה היא". אמנם זה לא מסביר את השוואת התוס' לדיני המנחות.

ונראה ליישב ע"פ מה שמבארים ה'אור שמח' [גירושין ריש פ"א] והקוב"ש [פסחים אות קע"א], שכשחושב אדם ב' מחשבות זה פוסל רק כאשר המחשבות הן סותרות. בזבחים: כגון השוחט לשם חטאת ולשם שלמים, דפסול, דחטאת א"א לה להיות שלמים ושלמים א"א לה להיות חטאת. וכן במנחות: אם היא מרחשת איננה מחבת וכיו"ב. וכן בציצית: בטעימה, שהיא לנסיון אם יקלוט הצבע, נמצא דלא צבע בהחלט לשם תכלת, דבדמיונו ומחשבתו היה פן לא יעלה לשם תכלת, ולכן הוא כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה. אך אם אין ב' הדברים סותרים זא"ז, הוי לשמה. ולכן במצה אין סתירה דיכול לקיים שניהם, אחר הזריקה לאכול המצה. ולפי כיוון זה י"ל דכל השוואת התוס' לא מצד שבהכרח זהים גדרי ה'לשמה' של קדשים וציצית, אלא הנידון הוא רק האם המחשבות סותרות⁴³.

שגם אם יחשוב בדעתו תרתי, לשם ניסיון ולשם ציצית כאחד, עדיין יהיה פסול, "והוי כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה".

וכבר הארכנו לעיל מה שמשמע מהשוואה זו של תוס', שיש להקיש בין הפסול של קדשים לפסול של ציצית, ושדבר זה מובן היטב למי שהבין את פסול ה'לשמה' כפשוטו, שאינו אלא משום חיסרון, ואינו פסול מחודש. ובפרט לפי מה שביארנו שענין ה'לשמה' הוא שיהיה הדבר מיוחד למצוותו, מובנת מאד הטענה שכשמצרף האדם מחשבה נוספת, אחרת, למחשבת הייחוד, אין זה הייחוד הראוי, "דבעינן שיהא הדבר מיוחד רק לשם זה בלבד ולא לשני דברים" [קוב"ש שם], ובוזה באמת אין הבדל בין ציצית וקדשים. ואולם, אם נסביר ש"לא לשמה" הוא פסול ממש, כפיגול, זהו פסול מחודש השייך לכאורה רק בקדשים אך לא בציצית, וכך הקשו על שיטתם הקר"א והגר"ח (המובא בקוב"ש), וכבר הצבענו לעיל על אפשרויות שונות שהועלו לתירוץ ולחלק בהסבר הדבר.

אמנם יש שהקשו באופן אחר: איך אפשר לדמות למנחות, בהם קבע הכתוב מיני מנחות נפרדות בפעולותיהן ודיניהן, כך שאם בא להקריב מחבת וחשב לשם מרחשת, אפשר לומר שהוא נגד דעת התורה שהבדילה ביניהן, והוא כמתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל. אבל בציצית, הוא הרי לא רצה לשנות כלום מדעת התורה, אדרבה, בניסיון זה הוא רוצה לברר שתהיה התכלת כדינה, ומתנה שאם הצבע יהיה

ונלענ"ד שהד לסברה זו יש בביה"ל, שלמעשה נטה להסתייג בהיתר עי"ג בטווייה, ודאי זו של המכונות.

42. ח"י 'אור הישר' כאן במנחות, ונשאר בצ"ע.

43. וראה ב'אבי העזרי' בהל' ציצית (פ"ב ה"ג) שכתב ש"היא סברא נכונה", ע"ש בהרחבה בדברי התוס'.

מדידת המנחות [נ"ג- נ"ד]

הרב עובדיה גודמן

א. שיטת רבי יהודה

כיון שהוא צורך המנחה לא חשיב כעיסה אלא כסולת לחה והוא בכלל סולת שאמרה תורה.¹

והנה הגמ' ממשיכה לדון האם אנחנו סוברים "כמות שהן" דהיינו שמודדים אותו איך שהוא עכשיו, או "לכמות שהן" דהיינו מה שהיה פעם². אלא שאינה גומרת לפרש האם זוהי מחלוקת ר"מ ור"י.

והנה התוס' ד"ה 'ת"ש' הקשו, למה לא מוכח מר"מ לכמות שהן, ומתרץ התוס', שאפשר שאף ר"מ סובר כמות שהוא בד"כ, רק כאן א"א להחשיב שאור לסולת, והתורה אמרה עשרון סולת, אבל סתם דבר שהצטמק או תפח הולכים בתר השתא.

אלא שהתוס' לא מבארים למה הגמ' האריכה להוכיח מהברייתא בעוקצין, שהולכים בתר השתא, ולא הקשתה ישר מר"י דידן⁴ ועל כן נראה שניתן לפרש את ר"י באחד משני האפשרויות האחרות שכתבנו, וממילא א"א להוכיח ממנו דאזלינן בתר השתא.

איתא במשנה מחלוקת ר"מ ורבי יהודה כיצד מחמץ המנחות, שלר"י לוקח שאור ושם בעשרון ואז מודד העשרון, ור"מ חולק, שא"כ לא יצא אותו כמות כמו אילו היה סולת. ומדייקת הגמ' שר"מ ודאי סובר שמשערים הדבר לכמות שהיה, ונראה בגמ' שמסתכלים על השאור כאילו הוא סלת מנופח.

אולם הגמ' לא מפרשת במה ר"י חולק ולכך יש שלוש אפשרויות:

א. שר"י סובר בכל התורה שמשערים כמות שהוא עכשיו.

ב. שר"י סובר שהשאור שווה בנפחו לזה של סולת (ואף שכמובן אין זה מדויק, הרי כל מדידה אינו מדויק אליבא דאמת)¹.

ג. שיש דין מיוחד במנחה, שר"י סובר היות ואין דרך אחרת לחמץ המנחה שתהיה מחומצת יפה ודאי כך רצון התורה שימדדו העשרון². וכע"ז בחזו"א (עוקצין ג', ו') "אלא הכא בשאור

1. וז"ל החזו"א (עוקצין ג', ו') דר' יהודה ס"ל דמדקדקין שיהא השאור כמדת הסלת. אולם העיר הרב רודנסקי (העי' לקר"א כאן אות י"ח) שברמב"ם (מעה"ק פ"ט, הי"ח) כתוב שאין צריך לדיוק.
2. ואף שהגמ' מסיקה שיש פתרון שאסור רק מדרבנן צריך לומר שס"ל שהתורה לא מצריכה אותך לעשות פטנטים ובדרך הרגילה אין דרך אחרת לחמצו בלי למדוד העשרון איתו (עיי' השיטה המובא בהמשך המאמר). [ודרך אגב אעיר שמה שכתב הרב רודנסקי [בהערה לקר"א אות י"ח בשם החזו"א "ולכמות שהיו משערינן בכל מקום" היינו דווקא בשאור שאינו סולת, אבל בכל התורה דנצטמק משערינן כמות שהוא עכשיו, כמפורש בחזו"א. וע"ע בהערה 10]
3. כן נראה פשוט גירסת רש"י והגמ' להבדיל בין 'כמות שהוא' ל'לכמות' ולא נצטרך כל השינויי גירסאות.
4. אולם אינו קושיא גמורה; כי ניתן לפרש שאה"נ, אלא שהגמ' העדיפה להקשות מטומאה וטהרה שבהם דיברו ריש לקיש ורבי יוחנן.

שבודאי אין צריך לדחוס, אבל למה אין לדחוס קודם שיתמלא וישוער לפי מה שהוא! ובשלמא לגבי פסח היות שעיקר החשש הוא חימוץ, אפשר שהיות שסולת לא דחוס מחמיץ בעשרון, אף דחוס יש לשער אילו לא היה דחוס, אבל לגבי חלה למה לא יפטור עצמו?

ונוכל לדחוק שכוונת התוס', שהיות שאף לפני שדוחס נחשב שיעור, אין לאדם לפטור עצמו ממצוות חלה. ואפילו תאמר שפירש את ר"י עצמו כאחד האפשרויות האחרות, מ"מ הרי למסקנה וודאי בצמק אזלינן בתר השתא. אא"כ נאמר שדחוס הוי גרע מצמק⁷ וצ"ע.

והנה הגמ' נ"ג: מקשה ונישקול פורתא מיניה וליחמציה, ועונה: גזירה שמא יוסיף על העשרון משאור מבחון, ופירש רש"י בקושיא שני פירושים:

א. למה לא מדדו עשרון סלת ויקחו חלק מהסלת וישימו אותו בתוך עסה מחומצת⁸ ויחזירוהו לסלת.

ב. למה לא נמדוד העשרון עם השאור מבחון ונוציא חלק מהעשרון ונעשהו שאור באותו מידת עובי כמו השאור שהבאנו מבחון, ונחזירו לעשרון ונראה כמה חסר או פחת ולפי"ז נדע כמה חסר או פחת השאור הראשון⁹.

וכתב רש"י [בל"ק ד"ה 'לשון קל והגון']

למסקנת הגמ'⁵ יש חילוק בין נצטמק לתפח, שמדאורייתא הולכים אחרי הצמוק בשני המקרים, ורק מדרבנן בתפח מחמירים כמו התפוח מפני מראית העין⁶. ולפי"ז מובן למה ר"י לא חשש לשיאור צמוק, אבל עדיין צריכים לבאר למה לא חשש שהשאור תפח? ושוב צריך לומר שטעמו של ר' יהודה אינו רק משום כמות שהוא משערין, אלא כאחת משתי האפשרויות האחרות דלעיל. ואף ר"מ אפשר שסבר כרבה, עיין בירושלמי תרומות פרק ב' ה"ב דמשמע התם שניתן לומר שרק חצי מקושינו היא קושיא אמיתית, דהיינו שמה שאמרו 'אף היא היתה חסירה או יתירה', אפשר שעיקר קושינו מחסירה [היינו כשתפח], ומה שאמר יתירה היינו שאם תסבור שהולכים אחר התפוח, אז יש לחשוש ליתירה. והוסיף ר' יעקב וולף, גם אם לא נאמר כירושלמי, לפי דברי התוס' הנ"ל ניתן לומר שאע"פ שבד"כ בצמוק משתער כמות שהוא, מ"מ פה יש דין מיוחד לשער סלת, דהיינו מה הוא היה אילו היה סלת לבד.

תוס' על המשנה בד"ה 'חסרה' אומר שאין לדחוס המדה כשמודדים עשרון לחלה ולמצה, שא"כ נמצאת יתירה. ולכאורה אינו מובן, שהרי המשנה היא דברי ר"מ, אבל אנן דפסקינן כר"י, לכאורה יכול לדחוס המדה, כי 'כמות שהוא' משערין, ואע"פ

5. לפי רוב המפרשים חוץ מהגר"א ס"ס תפ"ו והשיטה אות ד' בשם תוס' חיזונית.
6. ועיין שו"ת הרא"ש כלל ב' י"ד וברשב"א חלק א תס"א נ"מ לדינא במקום שאין חשש מראית עין
7. כן פירש ר' יעקב וולף. ועיין בהמשך שהרבה סוברים אע"פ שאין שבירה לאוכלין לטהרם כגון אם יחתכם מ"מ מועיל צמיקה דהיינו שנשתנה מהותם, וא"כ אפשר שלדחוס הוי כמו לחתוך שאינו משנה שיעורו. והוסיף שלפי מה שכתבתי לעיל [ע"פ הירושלמי וע"פ תוס'] שר' מאיר מסתדר עם רבה לכאורה התוס' הוא דלא כחד וממילא מוכח החילוק הנ"ל.
8. עדיין צ"ב כיצד שומר שלא יתפוס הקודש חלק מהחולין ושלא יתפס חלק מהקדשים בשאור החולין ואפי' יאכלנו בקדושה כיצד יעשה החלות ויהיו ארבע לחם במקום שתיים.
9. רש"י זה כמובן הוא לשיטתו שעבה ורכה תלוי בכמות המים ששמו שניתן לעשות עיסה

השאור וכן כתב החזו"א (עוקצין ג' ר').
הש"מ בד' נ"ג: אות ז' הקשה כעין קושית
הקר"א, אלא שנראה שמקשה גם על הל"ק,
למה לא ימדוד כשהוא שאור. ועונה, שעל
כן נראה שהקושיא רק על ר"מ, א"נ גם ר"י
מודה שבשאר מנחות מודד סלת, רק כאן
אין ברירה כי צריך שאור מעולה ולכן מודד
שאור, אלא שקשה לו א"כ כיצד בגלל גזירה
דרבנן נתיר לו למדוד חסר או יתר, ואומר
בע"כ שצריך בכל המנחות למדוד עיסה.
ונ"ל כוונתו שציווי התורה אינה למדוד
עשרון אלא להקריב עשרון (ודלא כקר"א
הנ"ל) וממילא צריך למדודו כפי גודלו שיהיה
בשעת הקרבה¹¹. לפי"ז חזר לזה שהקושיא
היתה רק על ר"מ. אולם בשיטה מובאת
גירסא בשם כת"י 'בנין שלמה'¹², בשאר
מנחות רצה מודדו עיסה, ולפי"ז אפשר
שרוצה ליישב את שיטת רש"י (שהקושיא
גם על ר"י), ותמיד אפשר למדוד או סלת
או עיסה, אלא ששאלנו אף שמוותר למדוד
עיסה למה לא ימדדנו כשהוא סולת, כמו
שעושה בשאר מנחות, ועונה הגמ' שבגלל
הגזירה אנו עושים כמו האפשרות השניה
למדודו עיסה. ואף עליו קשה לי, כנ"ל,
שבשלמא בנצטמק אפשר למודדו בשעה
שהוא סלת או בשעת עיסה וכפי שכתבנו
בקר"א, אבל בתפח קשה, דאזלינן בתר
מעיקרא, וכיצד מתיר למדודו עיסה. וצ"ל

שהקושיא בין לר"י ובין לר"מ, ומקשה
הקר"א (בתוספת ביאור שלי), שבשלמא
לפי הל"ק אף שלרבי יהודה מותר למדוד
כשהיא שאור הרי ודאי עדיף למדוד כאשר
היא סלת כפשוט הכתוב [ואף שבפועל אתה
מקריב יותר מעשרון, כוונת התורה שתקריב
מנחה שנמדדה כעשרון וזה היה כאן]. ולכן
שאלה הגמ' שיש דרך אף במנחה הזאת
למדוד כאשר הוא סלת, אבל לל"ב שאתה
מודד בשעה שהיא שאור, אם תמדדנו ע"י
שאור אחר ותלך לפי כמות הסלת שבה ולא
לפי השאור, הרי תפסול המנחה לר"י
שהולכים בתר השתא. ולפי מסקנת רבה
שאזלינן בתר הצמוק, כל קושית הקר"א
היא רק בציוור שחסר השאור ואתה בא
להוסיף, שאזלינן בתר השתא והוי ריבה
סלתה, אבל אם תפח השאור אז לא אזלינן
בתר השתא מדאורייתא¹⁰, וטעמו של ר"י
שלא חשש לזה - בע"כ מאחת הסברות
דלעיל, וממילא מובנת קושית הגמ' למה
לא נדייק, אולם רש"י להדיא מפרש הקושיא
לשני הצדדים וצ"ע, אא"כ נאמר שבל"ב
אין הקושיא רק על ר"מ.

ועל כן נראה שאף ר"י מודה לר"מ, שא"א
לקרוא לשאור סלת ולכן מותר וכדאי למדוד
את הסלת שבו אף בצמק, ומה שהתיר
למדודו שאור היינו כאחד האפשרויות
האחרות הנ"ל, וכמו שבארנו לגבי תפח

עם אותו כמות מים אולם למפרשים עבה ורכה שתלוי כמה הוצלח השאור שאם צלח היא
תצא רכה ומנופחת ודאי שהשאור שתעשה היום לא יותפח כמו השאור הישן.

10. והק"א עצמו נראה שמקשה על רש"י משני המקרים ואיני יודע כיצד יתיישב עם רבה ומה
שהביא מתוס' אינו ראייה כי התוס' הולך בה"א לפני שהבאנו את רבה שכו"ע מודים
שהולכים אחרי הצמוק ואולי סבר כחזו"א שהשאור חלק מהעיסה ונמדד עמה וקסבר יותר
ממנו שהוי עדיף מסולת לחה שאז אזלינן בתר השתא רק אם נצטמק אלא כאילו כולו
סולת ממש ואולי אף כונת החזו"א כן.

11. ומ"מ נראה לי שאין השמן מצטרף אליו אלא דוקא המים שהם נחשבים חלק ממנו ורק
שינו את גדלו. עכ"פ לרש"י (עב: ד"ה מנחת סלת) שלישה קודמת לבלילה.

12. הוצאת עוז והדר החדש ובית השיטה אות י"ט

הזה ונראה כמה הופחת או הותיר, וביותר קשה למה לא נמדוד הסלת לפני שנעשה השאור ונדע בדיוק כמה הופחת או הותיר¹³, ומוכח ודאי שיש דין במדידת העשרון שנמדדנו בעשרון של קודש דוקא¹⁴, וממילא צריך שע"י כלי זה דווקא נדע שיש כאן עשרון, וזה שייך רק אם נוציא קצת מהעשרון ונעשה שאור כדוגמת הראשון ונחזירנו לכלי זה ונבחין כמה פחת או הותיר בכלי זה.

ב. רש"י אומר שאם השאור תפח נוסף סלת, ולכאורה קשה שזה לא ייכנס בכלי וכל כלי היבש לא מקדשים אלא מתוכם (דהיינו שיעור שלם)¹⁵. ונראה מזה כמו התוס' במשנה ד"ה 'חסרה' שאין לדחוס הסלת, וע"ש שאפ' דחס משערים לפי אילו לא היה דחוס¹⁶, וממילא אם יראה שתפח השאור יוסיף וידחוס הסלת.

שלר"י אף מדידת העיסה נחשבת כמו מדידת הסלת כיוון שהיא חלק מהמנחה.

שוב ראיתי שהחזו"א הנ"ל הקשה ממש כעין זה על הגמ' והרמב"ם שמנחת חוטא שגבלה במים כשרה שאולינן בתר כמות שהיא, ולא חיישינן לקומץ חסר או יתר שבשלמא אם עשאה עבה הרי צמק ואולינן בתר השתא, אבל אם תפח הא אזלינן בתר מעיקרא ונשאר בצ"ע (וע"ש שהציע פשט חדש בגמ' ועיין בהמשך מה שנעיר בזה).

יש להעיר שמדברי רש"י בקושית הגמ' מתחדש שני דברים:

א. כשהגמ' לפי הל"ב מחפשת דרך לדעת כמה הופחת/הותיר בשאור, למה שלא נשאל למומחים כמה פוחת או מותיר שאור בד"כ (וכמובן זה יתחלק לעובי העיסה). ואפילו תאמר שלא נוכל לדייק, עדיין קשה למה שלא נעשה שאור בחולין כדוגמת השאור

ב. גדר כמות ולכמות והנפ"מ לדינים השונים

- | | |
|--|---|
| ה. כביצה אוכלין שהינחן בחמה/בגשמים. | והנה בסוגיא מצאנו שבעה דברים שבהם יש לזרין 'כמות' או 'לכמות': |
| ו. כזית נבילה או מת וכמו"כ עדשה מן השרץ. | א. שאור בשתי הלחם ולחמי תודה. |
| ז. מעשר של גרוגרות ותאנים. | ב. קומץ דמנחת חוטא. |
| | ג. בשר עגל שתפח וזקינה שנתמעך. |
| | ד. פיגול נותר וטמא ¹⁷ . |

13. כגון שימדוד עשירית עשרון בכלי חול ויעשה שאור ויוסיף עליו עוד תשעה עשיריות העשרון בכלי קודש ולפי הדרכים הנ"ל בפשטות גם אין מה לגזור

14. שמעתי מר' יעקב וולף (בתוספת ביאור)

15. זבחים פח. ומנחות ז.

16. עיין לעיל ומה שהקשיתי עליו ולרש"י ניתן לומר עוד שדוחק השאור ולא הסולת.

17. לפי רש"י שביאור המשנה שעגל שתפח הינו מדאורייתא, כי היה תפוח וצמק וחזר ותפח לכאורה יתפרש פיגול וכו' כפשוטם לענין מלקות. אולם לרש"י, קר"א, וכפי שלמד החזו"א ברמב"ם שכונת המשנה מדרבנן אף פיגול וכו' יתפרש לענין טומאת פיגול, ומה שהרמב"ם עצמו מביא פיגול לענין מלקות הוציא כן מהמשנה בטהרות. אולם לא מצאתי ברמב"ם שבטומאת פיגול מטמא אף אם לא היה כזית מראש ואדרבא בהלי טו"א פ"ד, הי"ו נראה קצת שדווקא אם היה בו פעם שיעור, ואפשר ששם נקט את הדינים מהתורה כמו באוכלים שודאי טמאים מדאורייתא וצ"ע.

תמוהים שאפילו נבילה וכדו', שבמהותו הוא טמא, אינו מטמא אחרים מדאורייתא כיוון שאין כאן באמת כזית²⁰, אז גם באוכלין למה לא נאמר אין כאן באמת כביצה. ותירץ ר' יעקב שמבואר בגמ' בסוכה שהדס שענביו מרובין מעליו בכניסת יו"ט נדחה ממצותו וא"א להכשירו, אבל לפני כן מותר להכשירו, וממילא רואים שהדיחוי מתחיל משעת החיוב, וכן כאן בטומאה הנדון מתחיל משעה שהיה ראוי לטמאות, מאז משערים אם תפח או צמק, וממילא נבילה וכדומה וכן אוכל נטמא בקטנות, שהיו ראויים (לולי שיעורם) לטמאות, מההתחלה נדחו, אבל אוכל שלא נטמא עד אחר שתפח, לא נדחה, ולכן מטמא אחרים²¹. ומ"מ דברי הרש"ש בעיני חידוש גדול, וקשה לי בסוגיא, כשהגמ' הקשתה על ר"ל מהברייתא שכתוב טמא מכאן ולהבא, למה לא נתרץ שהכוונה אם יקבל מכאן ולהבא יטמא אחרים. וכמו"כ לפי דבריו יצא שתפוח שצמק שאמר ר"ל בהו"א שטמא (=מטמא אחרים) היינו רק אם נטמא כשהיה גדול, כי תמיד משערים לפי שעת קבלת הטומאה, אז מה הגמ' מקשה מהברייתא שטהור מכאן ולהבא, למה לא נפרש כנ"ל שאם נטמא עכשיו אינו מטמא. בע"כ צ"ל אחד מאלו:

- א. היה פשוט לגמ' שהביטוי 'לשעבר' ו'מכאן ולהבא' היינו באותו מקרה ממש דהיינו בציור שנטמא מראש.
- ב. הברייתא מפרשת המשנה, וממילא אף אם נפרש הברייתא כך זה לא יישב את ר"ל שגורס במשנה לכמות.

ועליהם הוסיפו לרון הראשונים ח. גרוגרת להוצאת שבת.

ט. שיעור חלה¹⁸.

ועליהם הוסיפו לרון האחרונים י. מצה ומרור.

יא. ברכה אחרונה.

לגבי שאור הרחבנו לעיל למה המחלוקת של ר"י ור"מ לאו דווקא קשורה לשאר הדברים.

קומץ דמנחת חוטא

כבר הבאנו לעיל קושית החזו"א, למה בציור שתפח לא אמרינן שאזלינן בתר מעיקרא מדאורייתא, ותירץ ר' יעקב שכוונת הגמ' כשאמרה כו"ע כמות שהן משערין, היינו שבקומץ אפשר ללכת בתר עכשיו כמו כל קומץ שעושים אחר שמערבים השמן, שודאי צריך שמן, ומה שחשוב זה הגודל של העיסה בשעת הקמיצה.

בשר עגל שתפח

הבשר המדובר לכאורה הינו אוכל לענין שיעור ביצה, שלרש"י¹⁹ והרמב"ם היינו לענין אם הוא מטמא אחרים, ולתוס' (פסחים ל"ג: ועוד) ולרש"י בחולין פב. הינו לענין אם הוא עצמו טמא. וממילא לרש"י ורמב"ם לכאורה הינו בדיוק כמו כזית נבילה וכו' שהרי הם עצמם ודאי טמאים, וכל מה שאמרנו טהור וטמא היינו לענין אם מטמא אחרים (כמו בנבילה). ועיין ברש"ש על תוס' ד"ה דמעיקרא שכתב שכל מה שאמרין שהוא מדרבנן (דהיינו בצמוק שתפח) הינו רק אם נגע בו הטומאה כשהיה קטן, אבל אם נגע בו כשהיה גדול מטמא אחרים (ודלא כרש"י נ"ד: ד"ה 'כי'), ודבריו

18. הרשב"א והרא"ש הנ"ל

19. כן הוא ברש"י ברוב מקומות הש"ס

20. כלשון המ"ב בסימן ר"י ס"ק א' מהראשונים

21. ויש לחקור לשיטתו אם נטמא גם לפני שתפח ועוד פעם אחרי מי חל טומאה טובה על טומאה דחוייה.

דהיינו אם נטמא עכשיו, וכמו"כ ניתן לפרשם לפי התירוץ השלישי דלעיל שרק למס' שנינו את ההבנה בר"ל שטמא מכאן ולהבא מדאו'.

יוצא שיש לנו שתי הבנות בסוגיא עם הרבה נ"מ ביניהם:

א. הדיון בסוגיא היא מה מהותו האמיתית של החפץ [שהתחלק לשלש שיטות, ר"י בהו"א - מה שהוא עכשיו, ר"ל בהו"א - מה שהוא היה במקורו, ורבה - שהצמוק שלו (דהיינו הנטו שלו) זהו מהותו]

ב. מהות החפץ תמיד תלוי במצבו עכשיו, והדיון [לפחות במסקנה] על איזה דברים אמרינן 'דיחוי' שהיות ואיבד יכולתו שוב לא יחזור (כן ביאר הבית יצחק ע"ש).

והנה כבר כתבנו שרש"י (נ"ד: ד"ה כי פליגי) להדיא חולק שאף בנטמא עכשיו אינו אלא מדרבנן, וכצד הראשון שבמהותו הוא קטן. וכן מהתוס' כאן והרמב"ן בשבת (צ.א.), שמקשים מרבה שהסתפק במי שהוציא פחות מגרוגרת לזריעה ותפח ונמלך לאכילה האם חייב, והקשו שאפילו אם העקירה והנחה היו אחר התפיחה עדיין פטור שאזלינן בתר מעיקרא מדאורייתא, ונראה ברור בדבריהם שהדיון כאן כצד הראשון²² על מהות החפץ, והיות ובמהותו אין בו שיעור ממילא פטור. וכן הרשב"א שם, שחילק לענין שבת ואמר שלשבת צריך

ג. ודאי בהו"א הבינו כרש"י ודעימיה, שהנדון על עצם הדבר מהו גודלו האמיתי, ורק ברבה שחידש שתפוח שצמק משערינן בתר השתא, ממילא נראה שאזלינן בתר השתא, אז למה צמוק שתפח הוי רק דרבנן, על זה אמר הרש"ש שדוקא הדינים שהיו בו מראש והיה בהם חסרון אינם חלים אח"כ אבל מכאן ולהבא אה"נ יטמא מדאו'²².

על פי דבריו יש מתרצים [בית יצחק (ל' ה') וע"ע באמרי יושר (או"ח י"ח, ב') וזרע אמת (או"ח כ"ט)] מה שמקשים העולם ברמב"ם בהלכות טו"א (ד, ט), שמביא את המשנה של בשר העגל כצורתו, דקשה שממ"נ אם פירש הסוגיא כרש"י, אז יתפרש המשנה בתפוח שצמק וחזר ותפח, ואף לדברי הסוברים (ש"מ וקר"א) שהמשנה כפשוטו, צמוק שתפח סוף סוף אינו אלא מדרבנן²³. ופירשו הם ע"פ הרש"ש שכוונת הרמב"ם שבשר העגל אם יטמא מכאן ולהבא טמא אפילו מדאורייתא.

וכאמור דבריהם לכאורה תמוהים כי אם אפשר לפרש כן אז מה הגמ' הקשתה על ר"ל, וצ"ל בדבריהם כפי שתירצתי לעיל, שכל הקושיא היתה מלשון הברייתא שמשמע באותו מקרה טהור עד עכשיו ומעכשיו טמא, אבל בלשון המשנה אין הכרח, או שנאמר שכל הקושיא היתה בגלל שר"ל מפרש המשנה וממילא י"ל שלאחר שנדחה ר"ל נחזור לפרש המשנה כפשוטו,

22. המנחה טהורה לא סבר תירוץ זה ע"ש, וכן פשטות הרש"ש שהקשה שכל האוכלין מצטרפין לטמאות הרי זה קשה גם בה"א. אולם בבית יצחק ברור שהבין כן, אולם לשיטתו אפי' אם הדיון במהות החפץ מים מצטרפין, וממילא נצטרך לומר תירוץ אחר.

23. ועיין בגרי"ז שתירץ שכל אוכל שמטמא אחרים אינו רק מדרי' וכעין קושיא זו קשה על כל הראשונים שפירשו המשנה כפשוטו אף שסוברים שרבה לא נדחה (עיין גרי"א בסוף סימן תפ"ו)

24. ומ"מ עדיין יש מקום להתעקש שהתוס' למדו שהנושא זה דיחוי ורק הבינו שתלוי בזמן כניסת שבת ואם אז לא היה בו כגרוגרת נדחה

ור"ל על הדיחוי הרגיל של כל התורה כולה²⁶.

ניתן להבין ברש"ש, שודאי הבין שהדיון על מהות החפץ אלא שקשה לו עד כמה צריך להסתכל אחורה, ועל זה אמר שהדיון מתחיל מאז שחל דין על החפץ, וממילא לר"ל נדון החפץ כפי שהיה אז. ולפי"ז הדיחוי המדובר בסוגיא יכול להיות דיון על מהות החפץ, או הדיחוי של כל התורה כולה וכמו לאפשרות הראשונה.

ולו נראה ברש"ש, שהוא דיבר רק בטומאה ובשבת שמשקין מצטרפין לאוכלין, ונראה ברור שמודה לראשונים שמהות החפץ בתר הצמוק, ורק שיש כאן דבר חיצוני שמצטרף אליו לענין טומאה או הוצאה²⁷.

וכל זה לרמב"ם, אבל לתוס' - אם נגע בו טומאה כשהיה קטן אינו מקבל טומאה, וממילא צ"ל שמ"ש טהור לשעבר וטמא מכאן ולהבא, היינו שעד עכשיו אינו מקבל טומאה ומעכשיו מקבל טומאה (וכלשון טמא וטהור הרבה בסדר טהרות). וכמו"כ הפוך, אם היה בו כביצה ונטמא, לאחר שצמק טומאה שבו להיכן תלך (וכע"ז בתוס' בפסחים הנ"ל מובא תו"כ ששבירה

מלאכת מחשבת ובדעת בני אדם זהו מעשה חשוב, למד שבמהותו אין בו גרוגרת. וכמו"כ בריטב"א, שתירץ שאה"נ בשבת מדובר שהיה תפוח וצמק וחזר ותפח באמצע ההוצאה. וכן מצינו בשו"ת הרא"ש והרשב"א²⁵ לעינן חלה שלא צריך להפריש על דבר שהיה צמוק ותפח, אף שמדרבנן אזלינן בתר השתא היינו רק מפני מראית העין, וזה לא שייך בחלה ע"ש.

לפי האפשרות השניה, כשר"ל ור"י נחלקו למסקנה אם יש דיחוי היינו למרות שבמהותו הוא גדול כמו שהוא עכשיו אבל היות שבאמצעו כבר לא היה בו כח לחייב (ולר"ל עצמו אף מותר מדאו' שהווי רק חצי שיעור), אם יש דיחוי על דבר זה, לא יתחייב לעולם (וכמו בצמוק שתפח). אבל באפשרות הראשונה, שכל הדיון על מהות החפץ, מסתבר לומר שהמחלוקת ביניהם היא, האם מהות החפץ היא הצמוק ומה שתפח בסוף כאילו פנים חדשות באו לכאן, או שאומרים שזה חזר לקדמותו. וכן פירש הקר"א, ונראה בדבריו שהיות שאף פעם לא פקע האיסור לא שייך הדיחוי הרגיל. אולם בגר"א ס"ס תפ"ו נראה ברור שהבין שאף לאפשרות הזאת נחלקו ר"י

25. שם

26. הגר"א מוכיח שיש דיחוי במצות, ומקשה מזה על רבה. אולם לדברי הקר"א אין קשר בין הדיונים, וכמו"כ מיישב הקר"א את המהר"י קורקוס (הובא בכ"מ או"ט ד י"ג) שהקשה משבת צא, שהגמי' שם נשאר בתפק אם יש דיחוי, ומפרש הקר"א שאצלינו הדיון רק על מהות החפץ אבל שם מלבד הדיון על המהות יש גם סיבה לפטרו שבאמצע היה פטור. ולעני"ד אפשר שזוהי גופא כונת הר"י קורקוס, וביאור שיטתו נראה שעל חצי שיעור באיסורים לא הופסק האיסור, רק אין בו מספיק לחייב וכמו"כ בטומאה לא פקע הטומאה, משא"כ בשבת פחות מכשיעור לא שייך לקרוא לזה הוצאה וממילא נדחה.

27. ומאידך לרש"י ולתוס' נצטרך לומר, שהיות והמים וכדו' נבלעו בבשר, אף אם מהות החפץ לא גדל אין אנו מחשיבים את המים כדבר חיצוני, אלא הריהו כאויר שנבלע שאינו כלום. ועיין ברש"י בפסחים ד' ל"ג: שהמים שבפרי מצטרפים לכביצה אפילו אם אינו מקבל טומאה עמו. אבל נראה שזה דוקא בציור כזה שזה תפוח ונחשב חלק ממהות הפרי, אבל נצטמק שבלע מים לא מצטרף. ודברי הבית יצחק שכתב שרש"י דיבר אפי' בציור שנצטמק ותפח לא מצאתי, וזה סותר לרש"י דידן וכדאיתא באמרי יושר.

אינו מועיל באוכליין), אלא ודאי מ"ש טהור מכאן ולהבא היינו שאינו מקבל טומאה מכאן ולהבא, וכן יוצא מחידושי הרשב"א כאן²⁸, וכן הבין המל"מ (טו"א פ"ד, ה"א וכלים פכ"ג, ה"ט). אלא שהקשה מהתוספתא, שכתוב בה: 'תורמסין שהניחן במשקין שהתורמסין אומרים למשקין טמאני וטמאתיו', דהיינו שע"י המשקים תפחו התורמסין ומקבלים טומאה ומטמאים את המשקין, ואילו לא היה בהם כביצה כשקיבלו הטומאה, למה שתחול עכשיו, ואילו היו פעם כביצה ואז קיבלו הטומאה ורק הצטמק, למה שיופקע הטומאה שנאמר שרק אחרי שחזר ונתפח נטמא, ונשאר בצ"ע.

אולם הרש"ש עצמו (שאמר שאם יגע בו טומאה אחר שתפח ייטמא מדאר) קאי על קושית התוס'! וממילא יוצא שאף בשיטת התוס' ר"ל שצמוק שתפח אם קיבל טומאה כשהיה צמוק, טומאה זו קאי ועומד וחל בהו"א מדאורייתא, ולמסקנה מדרבנן, ואם נטמא עכשיו כשהוא תפוח, פשיטא שטמא מדאורייתא. ולפי זה לשון הברייתא כפשוטו 'טהור לשעבר וטמא מכאן להבא', וממילא אף הסיפא כן, שתפוח שצמק פקע טומאתו, ותפוח שצמק ותפח טומאתו מיתלא תלי וקאי מדאורייתא. וכן פירש המנחה טהורה את הסוגיא²⁹.

28. עיין שם שבמפורש פירש שצמוק שתפח וגם תפוח שצמק, איירי שקיבלו הטומאה עכשיו, אולם תפוח שצמק ותפח לא ביאר להדיא מתי קיבל הטומאה, אך ממ"ש שטמא מדרבנן דלא גרע מצמוק שתפח נראה ברור שהבין שנטמא עכשיו. ומתוך זה נראה יישוב לתוס' חיצונית בשיטה שהם למדו שמדובר שנטמא באמצע או כשהיה גדול מראש, ולר"ל אינו טמא עכשיו כלל. ואם כנים הדברים נראה שהרשב"א לא רצה לומר כן, כי היה פשוט לו שאם קיבל טומאה כשהיה קטן שוב לא יקבל טומאה עוד. ומ"מ הקשינו על התו"ח שפיגול לכאורה פשוט שמדובר שקרה כשהיה קטן, ובכל זאת מחייבים אותו כשתפח, אי"כ וכי בגלל שפעם היה גדול מקודם לא יתחייב. ולכאורה, ה"ה בטומאה לרמב"ם שמקבל טומאה בכל שהוא וכל הדיון היא רק לענין לטמא אחרים, וצ"ל שסבר כתוס' שהדיון על עצם קבלת הטומאה וכשצמק נטהר, רק אם חוזר ותופח חזרה טומאתו. וביאור הדבר, שדבר קטן לא מקבל טומאה כלל, וגם מה שקיבל אין לו משמעות אבל אינו נפקע, ואע"פ שזהו חידוש גדול כל זה מונח במל"מ טו"א פ"ד, ה"א.

29. אולם במנחה טהורה לא מבואר שאם יגע בו טומאה עכשיו שיטמא מדאורייתא.

30. התוס' הקשו למה רבה הסתפק בשבת מי שהוציא חצי גרוגרת על דעת לזרעה ותפחה ונמלך לאכילה, הרי אף אם העקירה היתה לאחר שתפחה עדיין ייפטר כי אליבא דאמת אין בו שיעור (רק מדרבנן החמירו), ומתרץ הרש"ש שביחס למה שקורה עכשיו לאחר שתפח ודאי יש בו שיעור וכל הדיון היא רק לגבי דברים שאירעו מקודם, אך עדיין קשה לי מ"ש מפיגול ונותר שכשאוכלם יש בהם כשיעור וכמו"כ קשה שלכאורה כמו שבמצוות, הדיחוי חל בשעת חלות החיוב, אף באיסורים אמור להיות תלוי בזמן כניסת שבת ואם אז לא היה בו כשיעור ממילא נדחה מאיסורו? ותיירץ ר' יעקב שסבר הרש"ש ש'נדחה' שייך רק בחתיכה של מצוה איסור כגון הדס מצה וכדו' וכמו"כ פיגול נותר וכו', אבל חפצים בכניסת שבת אין רואים אותם כחתיכות של איסור, רק יש איסור להוציאם. וכע"ז ממש איתא בבית יצחק. ומ"מ לא נתיישבה דעתי בזה. ולדעתו אף במעשר, שממנו רצתה הגמ' להוכיח שילכמות שהן משעריני, נצטרך לומר שבשעת חלות חיוב מעשר היה תפוח וממילא נחשב אף כשנצטמק, אא"כ נקבל את הפשט השלישי שהסברתי לעיל ברש"ש ועיין. אולם לפי שיטתי ברש"ש אין צריך לכל זה כי משקין לא מצטרפים לשאר הדברים רק לענין טומאה או הוצאה.

כי משקין לא מצטרפין למצה ומרור, ודווקא לגבי שבת או טומאה משקין מצטרפים לאוכל, שהרי כל אוכל מקבל טומאה וחייבים עליו, אבל לא שיקרא מצה או פיגול ע"י זה, ולפי"ז הדיחוי המוזכר בסוגיא הינו דיחוי ממש (שהרי ר"ל אומר שיש דיחוי אף בטומאת אוכלין ושם ודאי משקין מצטרפין), ופוקע הטומאה באמצע, ואפשר שבשאר איסורים פשוט שאין דיחוי, כי האיסור לא נעלם. [וכן ראיתי באמרי יושר או"ח י"ח ב ושמתתי].³¹

לפי הרש"ש, בין ברמב"ם ובין בתוס' יוצא שלגבי הדיונים של עכשיו, מדאורייתא משערין כמות שהוא לכו"ע, וממילא לפי דבריו מצה ומרור שהיו בשעת כניסת החג כשיעור ישתערו כמות שהוא, אף אם פעם היו צמוקים יותר. אולם עיין בגר"א ס"ס תפ"ו, שמבין שהוי רק מדרבנן, ומדאורייתא צריך לשער לכמות שהוא, וממילא נראה ברור שהבין דלא כרש"ש, ושנחלקו אף אם נטמא עכשיו, כן פירש ר' יעקב בשיעור. אולם כבר כתבתי שלענ"ד גם הרש"ש מודה,

שיעור פת לברכה

במ"ב שם³³. ולכאורה סברתו שכל הדין שמשתערים לכמות שהן היינו כשאני רוצה את הדבר המקורי, כגון אם הוא סלת ואני צריך סלת או הוא נבילה ואני צריך נבילה, אבל פת הוי דבר בפני עצמו ומשתער לפי גדלו כאשר נעשה פת³⁴, ולפי מה שביארנו ברש"ש שהוא דיבר רק לענין טומאת אוכלין, שכל האוכלים מצטרפים, אפילו נאמר שהמשנה דאורייתא, אין ראייה למצה ומרור ששם אין משקים מצטרפים [אולם הגר"א והקר"א ודאי לא חילקו בזה]. בסס"ק ז' דן החזו"א שלעירוב משתער בפת כמות שהוא.

במשנה בעוקצין איתא 'פת סופגנית משתערת כמות שהיא' (דהיינו לכמות שהיה), ולכאורה אין הבדל בינו לכל דבר צמוק ותפח, וכן כתב בשו"ת 'זרע אמת' אורח חיים סימן כ"ט [הובא במ"ב בתחלת סימן ר"ל³²] וכן מוכח בגר"א סו"ס תפ"ו, וממילא מדאורייתא מחשבינן לכמות שהיה. ועיין בחזו"א שזה אומר שמשערין לפי אילו היו חיטים [ולענ"ד זוהי שיעור הרבה יותר גדול מללכת אחר פת דחוס. וע"ש בתחלת ס"ק ז' שדן בזה]. אולם עיין קר"א שדייק במג"א וברמ"א בסוף סימן תפ"ו שמשתערת כמות שהיא מדאורייתא, והובא

31. וע"ש שביאר ביאור אחר בגמ', שבשר העגל הכונה לנבילה. ובעיני הדברים דחוקים, אך לא ידעתי למה הוצרך לזה הרי יכול לפרש שדוקא אם תפח מאיליו ולא ע"י גשמים, וממילא אף רש"י הנ"ל לא חולק, ומ"ש רש"י בעמ' א' ימיא בעלמא' אין הכונה מים ממש. אולם כל זה באמרי יושר, אבל ברש"ש אין נראה שמחלק בזה, אלא כל תפיחה נחשב ע"י מים שהתוסף לחלוחית באוכל ופשטות הסוגיא גם לא נראה שחילקה.

32. וע"ש ברע אמת שמאריך למה לא נאמר היות ומדרבנן משתער כמות שהוא למה לא יתחייב מדרבנן בברכה אחרונה/ברכת המזון וכיון מעצמו מאוד קרוב לראשונים שהבאתי לעיל.

33. וכבר הקשה בשונה הלכות שזה סותר את המ"ב בסימן ר"י דלעיל לגבי ברכה אחרונה.

34. שמעתי מר' יעקב וולף (בתוספת ביאור)

במעשר

לעניין מעשר, מסקנת הגמ' אמר רב דימי, שאני גרוגרות הואיל ויכול לשלקן ולהחזירן לכמות שהן. ברמב"ם לא מבואר מה לעשות במעשר, אבל בתרומה [הלכות תרומות פ"ה הי"ח] כתב: 'אין תורמין גרוגרות על תאנים במנין כדי שיתרום בעין יפה'. וממילא נראה שסבר את רב דימי, דלולי כן היה חסרון בשיעור ולא רק בעין יפה, ובתרומת מעשר (ג,י) פסק שאסור מאומד וממילא יצטרך לעשות במנין, וכן כתבו הקר"א והחזו"א. אך אם כן קשה, למה לא כתב מפורש

כדאיתא בברייתא, אבא היה נוטל עשר גרוגרות על מאה תאנים.
 ברש"י בד' נ"ה. שהבין שכל הברייתא מדברת במנין, נ"ל טעמו שאם אדם תורם גרוגרות במידה, פשיטא שיכול לתרום אף שאינו מן היפה, אלא ודאי ברייתא זו ר' אלעזר בר' יוסי, ואין בעיה לעשות במנין רק שאינו מן היפה. אולם קשה לי לשון רש"י, שכתב שהוי ממעט במעשר, ולכאורה א"כ אף שליכא כהן יצטרך לעשות במידה.

בגדר איסור עריכת ואפיית מנחת חמץ ודין מחמץ אחר מחמץ [נ"ה- נ"ו]

הרב אברהם עמית

א.

בתורת שיריים, ורק בעיקר המנחה מצינו חיוב אפיה במנחות הנאפות כמאפה תנור, אבל לא מצינו מצד תורת אפיה בשיירי המנחה, והכהנים יכולים לאכלה גם בצק או סולת, ורק מצד הכשרת האכילה בדרך הראויה "למשתה וגדולה" כדרך כל אכילות הכהנים בקדשים יתכן ענין אפיה, ועל כרחק דאין דין לאסור את "מעשה האפייה" של השירים בדרך חימוץ, אלא הוא מצד הכשרת המאכל שלא כתיקונו, ומה שנאמר בתורה "מצות תאכל" אין הכרח שזה יהא אפוי, דשם מצה נופל גם על בצק.¹

ונראה נפק"מ לפי זה, באופן שהניח במנחה דבר הפוסל מאכילה או מ'דרך אכילה', לא יתחייב על אפייתה מצד עצם החימוץ, כיון שאין הוא מקדם את הכשר אכילתו אלא מפקיעו מאכילה, וכך אם אפאה בחום גדול שבדואי יחרך וישרף - אינו עובר עליו, וכמ"ש הפוסקים גבי בשר וחלב שבאופן שמבשל ועל ידי זה אין זה ראוי לאכילה אין בו איסור בשר בחלב.²

רמב"ם פ"ב ממעשה הקרבנות הי"ד: "כל הקרבנות הקריבות לגבי מזבח, מצה, וכן שיירי המנחות שאוכלים הכהנים, אע"פ שהם מותרים לאכול אותם בכל מאכל ובדבש, אין אוכלים אותן חמץ, שנאמר לא תאפה חמץ חלקם - אפילו חלקם לא יחמיצו וכו'".

הנה הרמב"ם לא הזכיר מקור לאיסור אכילה - אלא מביא רק הפסוק "לא תאפה חמץ חלקם" ולמד ממנו גם איסור אכילה.

ונראה, דלמד הרמב"ם את האיסור "לא תאפה", שהוא כעין האמור בבשר בחלב "לא תבשל גדי בחלב אמו", אף שכתבה תורה בישול מכל מקום עיקר האיסור הוא האכילה, אלא שהבישול נאסר מחמת היותו מכשיר ומתקן האכילה, וכמו כן למד הרמב"ם שאיסור "לא תאפה" עניינו הכשרת ותיקון האכילה.

ונראה עוד, דהנה פשטות הכתוב נאמר ביחס לשיירי המנחה, 'לא תאפה חמץ חלקם וגו'', והנה לא מצינו מפורש בתורה חיוב אפייה

ב.

הלאו של 'לא תאפה חמץ', גם את ביטול עשה של 'מצות תאכל' האמור בפרשת צו

אלא שיש לעיין בדברי הרמב"ם, למה לא הזכיר הרמב"ם באיסור אכילת חמץ מלבד

1. [כ"כ המל"מ בפ"ג הלכה י, אולם עיין קרן אורה דף נה ע"א שחלק עליו]
2. בפסחים ד' ל"ז ע"א מבואר דהאפוי בתנור קרוי לחם ושאיין אפוי בתנור אינו קרוי לחם, ובפסח בעינן לחם עוני וע"כ צריך שהמצה תעשה בתנור ולא מעשה אלפס, אולם במנחות לא נאמר דין "לחם" אלא מצות, וזה יתכן אף כשאינו אפוי בתנור, ולשון חלה נופל גם על בצק כמו שמצינו במצוות חלה שקרויה חלה גם כשהיא עיסה.
3. ע"י פלתי יור"ד סי' פ"ז, וראה בהרחבה בשו"ת הר צבי יור"ד סי' ע"ט.

אכילתה, ואם החמיץ השאר, שפיר קיים כבר העשה ד"מצות תאכל", אבל עבר על הלאו דלא תאפה חמץ. וצ"ע. וגם אי נימא ד'מצות תאכל' קאי אחפצא דמנחה וכפשטות לשון המקרא, יש לדון היכא שנתר פחות מכזית ששוב אי אפשר לקיים מצות "מצות תאכל" בשיעור זה, ששוב לא יעבור על העשה. לפי האמור, יש ליתן טעם להלכה המחודשת בדין חימוץ מנחה שנאסר בה אף 'מחמץ אחר מחמץ', והוא פלא, איך יתכן פסול נוסף אחר שנפסלה, ולהאמור דהאיסור ד'לא תאפה' הוא מחמת הכשרת האכילה, מכיון שכל סיוע בסידורא דפת חמץ נחשב סיוע באכילה ע"כ מחייב על כל חדא וחדא. ומהאי טעמא יובנו דברי הרדב"ז דדוקא מחמץ אחר מחמץ בדרך סידורא דפת מחייב, אבל מטיל שאור אחר מטיל שאור פטור, אף שמוסיף בחימוצו, כיון שהכשרת האכילה הוא רק על ידי הקידום של צורת פת של חמץ, אבל בהוספת שאור אין כאן מענין הכשרה זו ועי'.

שם, וכמו שהאריכו לדרשו בגמרא בריש פרק כל המנחות [נ"ג]. ואפשר, דסבר הרמב"ם דליכא מצות עשה של 'מצות תאכל' רק על 'מצות' - אבל אחרי שהחמיצה המנחה שוב אין ביטול עשה ד'מצות תאכל', דהמצוה היא היכא שיש לפניך מצוות אכילה קיים אותה בדרך של מצות, אבל כאשר אין לפניך מצוות אכילה, כיון שהיא חמץ, אין לך מצוה זו. וביטול העשה שייך רק כשמחמיצו אבל באכילתו לעולם אינו עובר. ובאמת החזו"א [ל"ה סק"א] נסתפק, אם מלבד מצות אכילת מנחה יש גם קיום מצות אכילת מצות בכל מנחה, [ונפק"מ גם לענין ברכות שיברך גם על אכילת מנחה וגם על אכילת מצה] או דזה רק דין האמור כלפי מצות אכילת מנחה שצורת מצות האכילה היא כשהיא מצה, ואי נימא כן הרי כשאין מצות אכילת מנחה כיון שהיא חמץ, שוב ליכא ביטול עשה. עוד אפשר לדון דמשכחת לה שיקיים את מצות "מצות תאכל" ע"י אכילת כזית מן המנחה, שאין החיוב על הגברא לסיים

ג.

קודם השירים] ולדברינו יתבאר היטב, דכל איסור חימוץ אחר חימוץ שייך הוא לאיסור אכילה בחימוץ, וכל הכשר המביא את אכילתה של המנחה נאסר, אבל בקומץ אין האיסור מטעם הכשרת המנחה להקטרה, ולא מבעיא במנחת סולת דאין בה דין אפיה כלל, אלא אף במנחת מאפה תנור, אין דין האפיה בה כקידום ענין ההקטרה, שהרי גם אם יקטירנה בלי אפיה יש בה קיום מצות הקטרה, וכל דין האפיה היא מצד צורת קיום חובתו ולא מחמת עצם צורת ההקטרה, ודו"ק. ולפי האמור נראה לדון דהיכא ש'לש וערך

הגרי"ז [חידושי הגרי"ז נ"ו ע"ב] העלה מדיוק דברי הרמב"ם, דכל דין מחמץ אחר מחמץ נאמר רק ביחס לשיירי מנחה ולא ביחס לקומץ, דהקומץ אחר שנפסל כבר נסתלק תואר מנחה ממנו, ולא שייך עוד שם חימוץ, אולם אחרי שקרבה המנחה נוצר רק פסול אכילה ולא פסול בעצם המנחה ובוה שייכא איסור חימוץ אחר חימוץ. [וקצת סיוע לדבריו, שהמקור לחייב על מחמץ אחר מחמץ הוא מקרא דלא תאפה חמץ חלקם, שנאמר על השירים, והיינו דחילוק מלאכות לחייב מחמץ אחר מחמץ נאמר רק ביחס לשירים ולא ביחס למנחה

אז לוקה על כל מעשה ומעשה, אבל אם הפסיק לפני הסוף לא ילקה כלל, דכיון דלא נגמרה - אין לחייב על כל השלבים ועי'. עוד יש להביא קצת ראיה לדבר, מדברי רש"י דף נ"ז ע"א: 'בעי רב פפא חימצה ויצאת וחזר וחימצה מהו, כיון דיצאת איפסלה לה ביוצאת וכו', ופרש"י: 'וחזר וחימצה, כלומר גמר מעשה חימוצה שאפאה'.

וצ"ב למה פירש 'גמר מעשה חימוצה שאפאה' הא בכל שלב של עשיה מחייב עלה, ואפילו הוחמצה מאליה ויצאת וחזר וחימצה על ידי לישה או עריכה גם יש לדון אי מחייב כהאי גוונא משום מחמץ אחר מחמץ.

ונראה לפרש, דלעולם גם בלש ועורך - גדר החיוב הוא רק היכא שלבסוף נגמר חימוצה, דלאחר שאכן נגמר כל סידורא דפת מחייבים על כל שלב שבה, וע"כ רש"י מפרש ע"פ האמת שדיון החיוב הוא היכא שנגמר אפייתה. וצ"ע.

וקיטף' שירי המנחה שלא לצורך אכילה, לא יתחייב עלה, דרק אחרי שאפאה יש לחייב על כל שלב משלבי העשיה וההכשרה, כיון שנתקיימה מחשבתו, אבל בעריכה לבד לא סגי שילקה [ואין זה נחשב התראת ספק דבעלמא נחשב הדבר כהמשך אחד, ובודאי אדעתא דהכי ערך, כמבואר בתוס' גיטין רפ"ד].

ולפי זה נראה דלכך נקט בקרא "לא תאפה חמץ" ומינה נלמד לחייב על כל חדא וחדא, ולכאורה היה צריך הכתוב להודיענו האיסור כבר בתחילת העשיה ולא רק בסיום, ולהאמור יובן דרק כאשר נאפית חמץ יש לחייב על השאר כיון שהוכשרה לאכילה, אבל בקיטוף ועריכה לחוד ליכא עדיין חיוב עד שיתקיים כל המלאכות, ואז מתחייב למפרע.

וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב פי"ב ממעשה הקרבנות הט"ו - עשה חמץ מתחילה ועד סוף לוקה על כל מעשה בהם, ומשמע דדוקא אם עשה מתחילה ועד סוף

ד.

לפי המבואר בגמ' פסחים ל"ו, דאע"פ שאמרו אין לשין בשמן דבש וחלב [שהם ממהרים לחמץ ע"י הוספתם על המים], מכל מקום מקטפים בהם, הרי דשייך קיטוף בכל הנך, אך אין בהם תוספת חימוץ על ידם.

ומבואר דדין 'מחמץ אחר מחמץ' הוא מטעם שכל אחד מוסיף מעט חימוץ, וכלשון רש"י דף נ"ו ע"ב שכל אחד מסייע בחימוצה, ועל כן קיטוף שאין בו תוספת חימוץ - לא שייך בו חיוב.

ומה דאפייה נחשבת כמסייעת בחימוצה, אף דאפייה כשלעצמה אינה מחמצת, אולי יש לומר, מכיון שעל ידי האפיה נגמר שמה כ'חלת חמץ', ותחת היותה 'חלות מצות'

אולם ברש"י [דף נ"ו ע"ב ד"ה הכל מודים וכו'] כתב - כל המסייעים בחימוצה, ומשמע דאיסור הלש והעורך דכל חד מוסיף דבר בחימוצה, ואין זה מצד התוצאה של קידום 'עשיית הלחם', ובאופן שיש לחקור מהו פירוש 'לא תעשה חמץ' האם הוא לא תעשה כשהיא מחומצת, או לא תעשה היינו עשיית חימוץ כל תיקון ושיפור מצב החימוץ נאסר. ועיין רש"י נ"ה ע"ב ד"ה 'לאתויי קיטוף', 'שמחליק פניה במים אע"ג דלאו מעשה כל כך הוא'. וקצת יש לדקדק דדוקא קיטוף במים הוא דמחייב, משום דמסייע בחימוצה, שעל ידי תוספת מים יש כאן תוספת חימוץ. אבל אם היה מחליק פניה בשמן דבש או חלב, אין זה מעשה המסייע בחימוצה, והיינו

תורה לא תאפה, הרי שצורת האכילה היא בדרך אפיה וכמו שנתבאר, וכן אמרו בפסחים דבר האפוי בתנור קרוי לחם, וצורת מנחה היא להיות 'לחם', וי"ל דהלאו דחמץ הוא דווקא על ידי אפיה ולא ע"י כישול וטיגון, דזה לא צורת הדבר, ושוב לא יתחייב על הלישה ועריכה וצ"ע.

נהפך לחלות חמץ, דבגמ' פסחים דף ל"ו מבואר, דפת הנאפת בתנור קרויה לחם, ושאינה אפיה בתנור אינה קרויה 'לחם', הרי דתורת 'לחם חמץ' מתקבל רק אחר התנור. והנה יש לעיין היכא שערך ולש בחימוץ את שיירי המנחה ואח"כ טיגנה או בישלה, אם עובר עליה, דיתכן לומר דממה שאמרה

ה.

עורכת ואחת לשה ואחת אופה, והלאו ד'לא תיעשה חמץ' פירושו, שלא תעשה כדרך עשייתו על ידי כל עושה ועושה. [וי"ל הלשון תעשה כמו 'ועשתה את צפרניה' שהוא לשון תיקון גידול ויפוי]. ואפשר לסבר הדבר, דמי שעושה כמה פעולות יחד אין זה מתייחד לעשויות נפרדות, אולם כשכל אחד פועל פעולה פרטית נמצאת עשייתו נחשבת כעשיה פרטית ושלימה. [אולם הרדב"ז בפירושו הרמב"ם פי"ב ממעשה הקרבנות פירש איפכא וצ"ע].

רש"י מבאר בגמ' בכמה מקומות ד'מחמץ אחר מחמץ' היינו רק אדם אחר שמחמץ עובר עליו, [בשבת ד' קי"א ע"א בבכורות ל"ג ע"ב ובמנחות נ"ו ע"א, ומש"כ בדף נ"ו ע"א גבי בעי רב פפא יתבאר להלן], וצ"ע למה באדם אחד לא יעבור עליו בשני לאוין. ואפשר שמפרש הברייתא 'לא תויי כל מעשה יחידי שבה' היינו מעשה הנעשה על ידי אדם יחידי. והנה דרך אפיה הוא כמו שאמרו במתני' פסחים, שלוש נשים עוסקות בבצק, אחת

ו.

לקמן להביא מחמץ אחר מחמץ. "וצ"ב בדברי רש"י, דלכאורה אם אפיה נחשבת כעריכה נוספת, למה לא יתחייב אף הוא באפיה גם על העריכה. ובתוס' נדחקו לפרש דבאפיה יש קצת עריכה, ונשאר בקושיא למה הוצרכו לאוקים בערך חבריה היה לתרץ בפשטות הא דערך בהדי אפיה הא דלא ערך, וגם עיקר ביאורו לא נזכר כלל ברש"י וצ"ב. ונראה להציע בביאור דברי רש"י בדרך זו, דהנה נאמר בתורה שני לאוים, "לא תעשה" ו"לא תאפה", ולמדו מינה שכל חלק בפנ"ע נחשב עשיה, ובודאי המלקות בכל חדא הוא מצד "לא תעשה", אולם באפיה יש לומר

והנה בגמ' דף נו ע"א "וחייב על לישתה וכו', אמר רב פפא אפאה לוקה שתים אחת על אפיתה ואחת על עריכתה, והא אמרת מה אפיה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה, לא קשיא, הא דערך הוא ואפה הוא הא דערך חבריה ויהיב ליה ואפה." פרש"י, "אפאה לוקה שתים דאפיה גמר עריכה היא. ... ערך הוא ואפה הוא, ליכא לחיובי תרתי דהא איהו נמי ערכו הלכך ליכא לחיובי [גיר' השטמ"ק], ערך חבריה ואפה הוא מחייב חבריה חדא ואיהו תרתי אאפיה ואעריכה דגמר גמרה, ואע"ג דחייב חבריה אעריכה הוא נמי חייב כדאמר נמי

ואם כן לעולם בערך הוא ואפה הוא, מחייב
חדא על האפיה, שגם האפיה נחשבת
כמעשה ארוך של עריכה, אבל כשערך
חבריה ואפה הוא, נחשבת האפיה גם
כמעשה יחידי וגם כגמר וכמכה בפטיש של
כלל העריכה.

דלוקה גם מצד אפיה וגם מצד עשיה, כיון
שאפיה היא גם גמר העריכה ונחשבת כסיום
ותיקון הפת.
אמנם כל זה הוא רק כאשר הוא רק אופה,
אזי לוקה על האפיה גם מצד עריכה, אבל
כשערך לפני כן, אזי האפיה היא מעשה
יחידי של אפיה ולא נחשבת גם כעריכה,
שהרי אפקיה קרא משאר עשיות.