

עניינים שונים בדין לשמה

מקורות - (א) מחשבה פוסלת בדיבור או אף בלב - זבחים ב. סוף תוס' ד"ה כל,
המצויין בגליון הש"ס על תוס' זה, חידושי רבינו חיים הלוי הלכות תפילין א/טו ד"ה
האומנם "דהנה הטור... דבעינן שיאמר בפיו".

(ב) לא עלו לבעלים לשם חובה - זבחים ב. רש"י ד"ה אלא, בכורים פ"א מ"ח-מ"ט,
תוספתא שם פ"א ה"ז, תוספתא כפשוטה עמוד 828.

(ג) חילוק נדר ונדבה - מגילה ח. "אין בין נדרים... אכתפיה דמי", רמב"ן על התורה
ויקרא כ"ב יח, כ"ב כג.

(ד) עבודת קטן - חולין יב-יג. "א"ר חייא... זבוח", זבחים ב: תוס' ד"ה זבחים, רמב"ם
הלכות פסולי המוקדשין א/ו, הלכות טומאת צרעת ט/ב.

א. מחשבה בקדשים

הנושא של מחשבה לעומת דיבור נידון בכמה הקשרים בש"ס. התוס' בראשית
המסכת קובעים שכל מחשבה בקדשים היא בדיבור, והם מפנים אותנו לסוגייה בפרק
המפקיד. במשנה שם מובאת מחלוקת התנאים הבאה :

"החושב לשלוח יד בפקדון - בית שמאי אומרים חייב, ובית הלל אומרים אינו חייב עד
שישלח בו יד..."

(בבא-מציעא מג:)

לפי בית שמאי, מחשבה גרידא מספיקה כדי להתחייב בשליחות יד, ועל רקע זה
מבררים התוס' אם מדובר גם במחשבה או דווקא בדיבור :

"הך מחשבה הוי דיבור, כדיליף מיעל כל דבר, וכן מחשבת פיגול נמי הוי דיבור ולא
בלב כדמוכח בפרק ב' דזבחים..."

(בבא-מציעא מג: תוס' ד"ה החושב)

התוס' מתייחסים לדין מחשבה בשליחות יד ולדין מחשבה בקדשים בחדא מחתא. אבל ניתן לפקפק בהשוואה הזו, ויש לבחון אותה כמובן על רקע רחב יותר של דינים נוספים בהם נאמרו הלכות של מחשבה.

לנושא זה כמה מוקדים. ישנם תחומים בהם נאמר במפורש שמחשבה מועילה, למשל בהפרשת תרומות ומעשרות, ואף על פי כן נחלקו הראשונים אם הכונה למחשבה ממש או שיש צורך בדיבור. שאלה זו מתעוררת בעיקר באותם תחומים שבהם המחשבה אמורה ליצור חלות.

ישנם תחומים בהם נאמר הדין של מחשבה ולכאורה אין בהם צורך בדיבור. במקרים אלו לא מדובר בהליך הלכתי פורמלי של יצירת חלות אלא בהגדרת סוג של מציאות. למשל מחשבה המורידה כלים לידי טומאתן :

"... כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואינן עולים מידי טומאתם אלא בשינוי מעשה..."

(כלים פכ"ה מ"ט)

משנה זו נידונית במסגרת הסוגייה בקידושין נט-נט: ולכאורה ברור שאין צורך בדיבור אלא מספיקה מחשבת הלב גרידא¹.

ההבדל בין תחומים כמו תרומה ומעשרות ובין התחום של מחשבה בטומאה נעוץ בנקודה אותה הזכרנו. בתרומה ומעשר יש נסיון ליצור חלות (יכול להיות שנחלק בין תרומה ובין מעשר בהקשר זה), ויתכן שכדי ליצור חלות נחוץ אמצעי ממשי כמו דיבור. לעומת זאת, מחשבה בכלים משמשת רק כהגדרת מצב והחלות נוצרת מאליה. אשר על כן מסתפקים במחשבת הלב².

כאמור, התוס' מחברים את הדין של מחשבה בקדשים לדין שליחות יד הנידון בהמפקיד, אבל אפשר לחלק ביניהם ולשם הבנת הדבר ניעזר ביסוד שמעלה הגר"ח בהלכות תפילין. הגר"ח דן ביצירת לשמה בסת"ם, והוא מצטט חילוק שעולה בדברי הטור בין קדושת הסת"ם לבין קדושת האזכרות. מהטור משתמע שהחלת קדושת הסת"ם טעונה דיבור בפה ואילו להחלת הקדושה באזכרות נחוצה מחשבה בלבד.

1 אמנם, התוס' יו"ט חולק, ולדעתו נחוץ דיבור גם כדי להוריד כלים לידי טומאתן. עיין בכלים פכ"ה מ"ט ד"ה ומחשבה, ובפרה פ"ט מ"ד ד"ה החושב. עיין גם בעוקצין פ"ג מ"א ד"ה משיחרה.

2 עיין בשבועות כו: שם קובעת הגמ' שישנם שני תחומים בהם המחשבה מועילה גם בלי להוציא בשפתיו. מדובר בתרומה וקדשים, והראשונים נחלקו אם תרומה פירושה תרומת המשכן או שמא פירושה תרומת דגן תירוש ויצהר. עיין ברש"י ד"ה תרומה, ובתוס' ד"ה משום. עיין גם בשו"ע או"ח סימן תקס"ב סעיף ו', ובט"ז בסק"ח.

הבדל זה תמוה, בעיקר לאור התחושה האינטואיטיבית שקדושת אזכרות גבוהה מקדושת הסת"ם. אם בקדושת הסת"ם מצריך הטור דיבור ממש, היינו מצפים שגם בקדושת אזכרות לא נסתפק במחשבה גרידא. הגר"ח מבאר את ההבדל על רקע האופי השונה של דין הלשמה בקדושת הסת"ם ובאזכרות :

"... דשאני דין לשמן של סת"מ, דהוא דין כוונה ומחשבה נוספה של לשמן וע"כ בעיני בזה דיבור... משא"כ לענין דין כוונה המיוחדת בכתבת אזכרות וקדושתן - דהוא רק שיכתבם בתורת השם..."

(נחידושי הגר"ח בהלכות תפילין א/טו)

הגר"ח מחלק בין שני סוגי מחשבה :

סוג אחד - מחשבה היוצרת חלות.

סוג שני - מחשבה המגדירה מצב.

לשם יצירת חלות נדרש למחשבה גיבוי של ביטוי שפתיים, וזה פשר הדרישה של דיבור ביצירת קדושת הסת"ם. לעומת זאת, מחשבה המגדירה מצב לא מנסה ליצור חלות אלא רק להגדיר הגדרה סובייקטיבית בדעתו של האדם. הגדרה כזו לא זוקקת דיבור, ולכן בקדושת אזכרות די במחשבה גרידא.

כל הרעיון של מחשבה באזכרות נעוץ בנקודה הבאה. כאשר אדם כותב שם, לא תמיד ברור האם הכוונה לשמו של הקב"ה. למשל, אם אדם כותב את האותיות אל"ף למ"ד, הוא יכול להתכוון למילת שלילה או לאזכרה. אשר על כן, נחוצה הגדרה לכוונתו והגדרה כזו יכולה להִנָּצֵר על ידי מחשבה בלבד. אחרי שהאותיות אל"ף למ"ד הוגדרו כאזכרה קדושתן בוקעת ועולה מאליה, ואין צורך ביצירתה והחלתה. לדבר זה תהיה משמעות למשל ביחס לאיסור מחיקת השם. אין צורך בהחלת קדושה בשם כדי ליצור בו איסור מחיקה. ברגע שיהיה ברור לנו שצירוף אותיות מסוים מכוון לשם ה', יחול בו איסור מחיקה.

עניין זה לא שייך בקדושת הסת"ם עצמו, משום שלסת"ם אין קדושה טבעית והוא פרי התוית שאתה מדביק והחלות שאתה יוצר בו. אשר על כן, בהחלת הקדושה בסת"ם יש צורך בדיבור ממש. באופן דומה נצריך דיבור לשם החלת קדושה בציצית ותפילין וכדומה.

על רקע זה נוכל לחזור לשאלת דיבור ומחשבה בקדשים³. ככל שנראה את

3 בשאלה זו נחלקו הראשונים. בשיעור נערך דיון על רקע שיטת התוס' ולפיהם במחשבת פיגול נחוץ דיבור. אבל מהרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין יג/א משתמע שבכל פסולי המחשבה מספיקה מחשבה גרידא (עיי' במשנה למלך שם). בצורה מפורשת מופיעה דעה זו במאירי בפסחים סג. ד"ה כל מה.

מחשבת הפסול כיוצרת חלות בקרבן, סביר להניח שנדרוש דיבור כדי להחיל את המחשבה. לפיכך, אם נקבל את הגר"ז האומר שמחשבת שלא לשמה היא מחשבת פסול בדומה לפיגול, נדרוש בה דיבור כפי שדורשים בפיגול לדעת התוס'. לעומת זאת, אם אין במחשבת שלא לשמה גורם חיצוני הרסני ומדובר בסך הכל בהעדר לשמה או עקירת הסתמא, יתכן שנתייחס לכך בתור הגדרת מציאות ונאמר שאפילו מחשבה גרידא מועילה וזאת גם אם בפיגול מצריכים דיבור.

כל זאת מתוך הבנה שהפיגול הוא החלת פסול בקרבן, חלות שבאה מיוזמת האדם והיא לא נובעת מאליה מתוך מציאות מסוימת. לעומתה, מחשבת שלא לשמה משמשת רק כהגדרת מצב⁴.

ב. לא עלו לבעלים לשם חובה

המשנה קובעת ביחס לרוב הזבחים שנזבחו שלא לשמן שהם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. רש"י על אתר מבאר :

”צריך להביא אחר לחובתו או לנדרו, וישחטנו לשמו”

(זבחים ב. רש"י ד"ה אלא שלא עלו)

רש"י מתייחס לשני סוגי קרבנות, קרבנות חובה או נדרים. בהם יש משמעות לדין של 'לא עלו לבעלים' במובן זה שהבעלים צריכים להביא קרבן נוסף. מרש"י עולה שבנדבה אין לכך משמעות משום שבנדבה אין צורך להביא קרבן נוסף אפילו אם הזבח נפסל לגמרי. כך מדייק רבינו פרץ בצורה מפורשת, והובאו דבריו בשטמ"ק על אתר באות [א].

אבל אף על פי שאין לדין של 'לא עלו' השלכה על נדבה במישור של חיוב הבאת קרבן נוסף, יתכן שיש השלכות ברבדים אחרים. עדיין יש מקום לשאול מה רמת הקיום של אותו קרבן נדבה שהוקרב שלא לשמו, מהי מידת הזיקה שיש לבעלים אל

4 מתוך החילוק המוצע עולה שמחשבת שלא לשמה נעה בִּטְוָח שבין השוואה לפיגול ותביעה של דיבור ממש, ובין חילוק שבו בפיגול נדרוש דיבור ובשלא לשמה נסתפק במחשבה. ניתן גם לחלק בצורה הפוכה, ולומר שהפיגול הוא הגדרת מצב ותו לא. אין החלה של מעמד בקרבן, אלא רק הגדרה בדעתו של האדם לאכול את הזבח חוץ לזמנו. מכאן והלאה בוקע הפסול ועולה מאליו. לפיכך חילוק בין המחשבות אם נחלק ביניהן יהיה לכיוון ההפוך. במחשבת פיגול נאמר שאין צורך בדיבור ואילו במחשבת שלא לשמה שמעניקה זהות חדשה לקרבן כחפצא נאמר שיש צורך בדיבור. עיין בהקשר זה בקהלות יעקב בזבחים סימן א', שהולך באופן כללי בקו מחשבה דומה.

הקרבת בהמשך ואפילו אם אין נפק"מ של הבאת קרבן נוסף. יתכן שגם במעמד של קרבן נדבה יש כרסום מסוים מפאת הפסול של 'שלא לשמה'.

כרסום זה מבוסס על ההנחה שישנם שני מישורים עיקריים בהם אנו צריכים לדון בהקשר של 'עלו לבעלים לשם חובה':

מישור אחד - המישור הממוני.

מישור שני - המישור של יעוד הקרבן.

ניתן לפצל בין שני המישורים הללו, ביחס לדינים שונים. לשם הבנת הדבר נבחן תחום מקביל שגם בו קיים הדין של חיוב אחריות:

"הפריש ביכוריו - נבזו, נמקו, נגנבו, אבדו או שנטמאו - מביא אחרים תחתיהם... ומנין שהוא חייב באחריותם עד שיביאם להר הבית? שנאמר: זראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' א-להיך - מלמד שחייב באחריותם עד שיביאם להר הבית..." (ביכורים פ"א מ"ח-מ"ט)

גם בביכורים יש דין של חיוב אחריות, אבל יש הבדל מהותי בין ביכורים לבין קדשים. חיוב האחריות בביכורים נגמר עם ההגעה להר הבית. בתוספתא מובאת דעת ר' יהודה האומר שחיוב האחריות פג רק עם ההגעה לבאר הגולה. גם בספרי יש דעות שונות באשר למקום שבו פוקע חיוב האחריות בביכורים, האם מדובר בבאר הגולה או שמא בעזרה⁵.

מכל מקום, חיוב האחריות בביכורים מתמצה בהבאה למקום מסוים. כך דורשים מן הפסוק הממקד את החיוב בהבאה. יש כמובן חיוב של הנחה וקריאה בביכורים ואלו דברים שמעכבים לדעות מסוימות⁶, אבל כל אלו הם בבחינת מצוה. ללא הנחה וללא קריאה לא נתקיימה מצוות ביכורים, אבל חיוב האחריות נגמר כבר עם ההבאה למקדש.

לעומת זאת, בקדשים קיים רובד נוסף שאף הוא חלק מחיוב האחריות. בקדשים מעבר לעניין ההבאה למקדש גם עניין ההקרבה כלול בחיוב האחריות. למעשה, בנקודה הזו יש מבוכה סביב דברי רש"י במקומות שונים בש"ס. מרש"י אצלנו משמע שחיוב האחריות הוא עד שיביא קרבן אחר וישחטנו⁷. לעומת זאת, מרש"י בחולין

5 עיין בספרי דברים פרשת ראה פסקה ע"ז, ובתוספתא כפשוטה ביכורים עמודים 828-829.

6 עיין בסוגייה במכות יח-יט.

7 עיין בזבחים ב. רש"י ד"ה אלא. אמנם, אם נלך בקו זה עד הסוף נסיק שחובת האחריות מסתיימת רק סוף תהליך ההקרבה, כאשר הקרבן עולה לשם בעליו, ולא אחרי השחיטה כפי שמשמע מדברי רש"י. במספר ראשונים הדבר מפורש, למשל במאירי בנדרים ט: ד"ה נדרי.

ובמעילה עולה שגם בקדשים נגמר חיוב האחריות עם ההבאה לעזרה :

"... דקסבר דמאן דמחייב חטאת או אשם, לעולם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה, וכיון שהביאו נפטר מאחריותו..."

(מעילה יט. רש"י ד"ה עד שיצא)

כך מסביר רש"י לפחות במסגרת דעתו של ר' שמעון. מרש"י בחולין קלט. עולה דבר זה באופן סתמי ולא דווקא במסגרת דעת ר' שמעון.

הגר"מ הלוי רצה לחלק בנקודה זו בין קרבנות חובה ובין נדרים, על אף שחילוק זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי רש"י אצלנו שמפרט את חיוב האחריות באופן זהה ביחס לחובתו ולנדרו. הגר"מ דיבר על פן כפול של חיוב אחריות. פן אחד הוא במישור הממוני, והגמ' מדברת בהקשר הזה במושגים של שיעבודא דאורייתא. למשל, יולדת שמתה מביאים היורשים את עולתה, וזה פשוט חוב.

מהפן הממוני הזה נפטרים על ידי ההבאה למקום מסוים. באופן מקביל קיים דין בדיני ממונות לגבי אדם שפורע את חובו על ידי שליח, ויש נקודה מסוימת ממנה פוקעת אחריותו וחובו מוגדר כפרוע. כך גם לגבי קדשים, ועל רקע זה אפשר להבין בנושא הביכורים את המחלוקת של הר הבית, באר הגולה והעזרה.

אבל לצד הפן הממוני קיים כחלק מהמושג של חיוב אחריות גם הפן של הכפרה וקיום המצוה. אם למשל אדם חייב חטאת והוא מביא אותה לעזרה, נוכל לומר שמהחוב הממוני הוא נפטר ולא נרד יותר לנכסיו. אבל האם כפרתו הושגה? ברור שלא. לשם הכפרה יש לחכות לתהליך ההקרבה⁸.

על פי הקו הזה חילק הגר"מ בין נדר לבין קרבן חובה. בנדר מסתיים מושג האחריות עם סיום החוב הממוני. בקרבן חובה שלא בא בגין נדר, יש מניע שונה להבאת הקרבן והוא המניע של כפרה או ריצוי. אשר על כן, נאמר שהשגת הכפרה משמשת כחלק מחיוב האחריות, והקרבן 'לא עולה לבעלים' עד שישחטנו. נדגיש שוב שחילוק זה נאמר מסברה, אבל ברש"י עצמו מפורשת ההשוואה בין קרבנות חובה ובין נדרים⁹.

8 עיין בזבחים ה. בתוס' ד"ה הג"ה. יתכן שזו החלוקה העומדת בבסיס מהלך התוס'.

9 לכאורה, הגמ' בראשית המסכת תומכת בהשוואה של רש"י. הגמ' עוסקת בעליל בקרבן שהובא לעזרה ונשחט, רק שהשחיטה היתה במחשבת פסול. לפי הקו של הגר"מ לו היה מדובר בקרבן חובה היינו אומרים שעל אף ההבאה לעזרה הקרבן 'לא עלה' ואילו היה מדובר בנדר היינו אומרים שהקרבן עלה לשם חובה היות שהוא הובא לעזרה. אבל הגמ' עוסקת בנדר ודורשת מפסוק של נדר שהקרבן לא עלה לשם חובה, וזאת אף על פי שהיתה הבאה לעזרה והפסול הוא רק בשעת השחיטה במחשבת שלא לשמה.

ג. החילוק בין נדר לנדבה

הגמ' לומדת מהפסוק בפרשת כי תצא את הלימוד הבא :

"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' א-להיך נדבה וגו' - האי נדבה? נדר הוא! אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לא נדבה יהא, ונדבה מי שרי לשינויי בה?... "

(נבחים ב-ב:)

המשנה במגילה מונה הבדל אחד בלבד בין נדר לבין נדבה :

"אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבות אינו חייב באחריותן" (מגילה ח.)

הניסוח של 'אין בין' מרמז לכאורה על כך שזהו ההבדל היחיד בין נדר לנדבה. אמנם יש לבחון את הקביעה הזו ביחס לכל אותה סדרת משניות של 'אין בין' שמופיעה ברצף המשניות במגילה. למשל, המשנה קובעת שכל ההבדל בין שבת ליום טוב הוא אוכל נפש, ולמעשה הוצאה והבערה אסורות בשבת ומותרות ביום טוב¹⁰. אמת היא שביחס לנדר ולנדבה, בניגוד לשבת ויום טוב, לא מוצאים הבדלים נוספים למעט מקום אחד ברמב"ן על התורה שם הוא מנסה להיצמד לפשט הפסוקים ומעלה הבדל נוסף בין נדר לנדבה¹¹. הרמב"ן מתייחס לפרשייה של מומין, במסגרתה עולה בפשט הפסוקים ההבדל הבא בין נדר לנדבה :

"ישור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אתו ולנדר לא ירצה"

(ויקרא כ"ב כג)

רש"י על אתר מצטט את התורת כהנים, ולפיה נאמר בפסוק חילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית. קדשי מזבח מיוצגים על ידי הנדר ובהם אי אפשר לקבל שרוע וקלוט, ואילו קדשי בדק הבית מיוצגים על ידי הנדבה ולשם אפשר להביא גם שרוע וקלוט. הרמב"ן מבאר בדעת רש"י שקדשי בדק הבית באים בדרך כלל כנדבה וקדשי מזבח באים בדרך כלל כנדר, ולכן נקטה התורה את הדוגמאות הללו. אבל

10 עיין בבא-קמא סב: תוס' ד"ה מרובה. התוס' טוענים ש'אין בין' איננו ניסוח המכריח רק את ההבדלים המנויים בו. יש להעיר שהמקור הטבעי למשנה במגילה הוא במסכת קנים פ"א מ"א, ושם לא מופיע ניסוח מגמתי של 'אין בין', אלא ניסוח רך יותר של 'מה בין'.

11 התוס' במרובה מצביעים על הבדל נוסף כחלק מראייתם לכך ש'אין בין' איננו ניסוח דווקא. וכך כותב התוס' - "... ואכתי הא איכא, שהנדבה באה מן המעשר, ונדר שהוא דבר שבחובה אין באה אלא מן החולין, כדתנן בהתודה... "

להלכה אין הבדל בין נדבה לנדר. אם אדם יקדיש שרוע וקלוט לבדק הבית זה יתקבל אפילו בתורת נדר, ולחילופין אם אדם יקדיש שרוע וקלוט למזבח הוא לא יתקבל אפילו בתורת נדבה.

אחר כך מעלה הרמב"ן אפשרות שונה בפשט הפסוק :

"... ויתכן שאמר כי שור ושה שרוע וקלוט, מותר לעשותו נדבה לאמר 'הרי זה'; אבל אם נדר 'הרי עלי שור או שה', אם יביאנו משחת לא ירצה לו ואיננו פטור מנדרו..."
(רמב"ן על התורה ויקרא כ"ב כג)

הרמב"ן מבחין גם הבחנה הלכתית וגם הבחנה לשונית בין נדר לנדבה. בנדבה נאמר 'תעשה אותו' ואילו לעניין הנדר נאמר שהוא 'לא ירצה'. וכאן מבאר הרמב"ן שאם נודבים כלומר מתייחסים לבהמה באמירת 'הרי זה', אפשר להחיל קדושה גם בשרוע וקלוט, וזו המשמעות של 'לנדבה תעשה אותו'. אבל אם נודרים ורוצים להשיג ריצוי, אי אפשר להביא שרוע וקלוט. אם תביא שרוע וקלוט הוא יתקבל בתור קרבן, אבל 'לנדר לא ירצה'. במילים אחרות, יש שתי רמות של מומין :

רמה אחת - מומין של פסול מוחלט, שאי אפשר להביא מהם קרבן כלל.

רמה שניה - מומין של פסול חלקי. במום כזה החפצא כשר כקרבן אבל הוא כשר

רק ברמה של 'לא עלו לבעלים לשם חובה', כלומר כשר ולא מרצה.

הרמב"ן יצר כאן מודל שדומה מאוד למה שיש בסוגייה של שלא לשמה. אצלנו לא מדובר בפסול פיסי אלא במחשבת פסול, מכל מקום יש משבצת כזו של רמת פסול חלקית המובילה לקרבן כשר שאיננו מרצה, שמתקבל בתורת נדבה אך לא בתורת נדר. במידה מסוימת ניתן לומר שדברי הרמב"ן מאירים את הסוגייה באופן שונה. החיוב להביא קרבן נוסף כדי למלא את הנדר במצב של 'שלא לשמה' אינו פרי ההלכה של 'לא עלו לבעלים לשם חובה'. נקודת המוצא היא הפוכה, וראשיתה בהגדרה של רמות שונות של קרבן. הנדר הוא קרבן מליגה א' ועל כן מופקעים ממנו פסולים שונים כמו שרוע וקלוט וכמו מחשבת שלא לשמה. קרבן שנפגם באחד מן הפגמים הללו אפשר להקריב, אבל רק כקרבן של ליגה ב' דהיינו כנדבה.

הרמב"ן הזה הוא מהפכה אדירה. עצם החילוק בין רמות של מומין הוא חילוק סביר, אבל היישום המפצל בין נדר לנדבה בהקשר זה מחודש מאד. יש להעיר שברמב"ן עצמו קיימות גירסאות שונות, ובמהדורה של ה'תורת חיים' מופיע ניסוח ממותן יותר. לפי מהדורה זו בונה הרמב"ן את החילוק בין נדר לנדבה כהמשך לדרשת התורה כהנים שמביא רש"י.

משמעות הניסוח המתון היא שלקדשי מזבח אין מקבלים לעולם שרוע וקלוט, לא בתורת נדר ולא בתורת נדבה. החלוקה הפנימית ביניהם באה לידי ביטוי בקדשי בדק

הבית בלבד, ושם אפשר לעשות את השרוע וקלוט נדבה, אבל לא ניתן לצאת בהם ידי חובת נדר.

ד. ואסור לשינוי בה

רבא קובע בראשית המסכת, שקרבן הנשחט שלא לשמו נשאר בקדושתו הבסיסית. המשמעות המעשית לקביעה זו היא שאפילו אם שוחטים עולה שלא לשמה, אסור לזרוק את דמה שלא לשמה. הליקוטי הלכות מעלה אפשרות לחלק בדין זה בין קרבן שפסולו היה מחשבת שינוי קודש לבין קרבן שנפסל בגלל מחשבת שינוי בעלים :

”לכאורה סברא זו לא שייך כ”א בשינוי קודש דעומדת עדיין בקדושתה הראשונה למה שהופרשה, אבל לא בשינוי בעלים...”
 (ליקוטי הלכות זבחים ב. ד”ה אבל בקדושתיהו קיימי)

אמנם אחר כך דוחה הליקוטי הלכות את החילוק הזה, מתוך הנחה שדברי המשנה מוסבים הן על שינוי קודש והן על שינוי בעלים. אבל מסברה יתכן שיש לפצל כפי שמציע הליקוטי הלכות.

כאשר הגמ' מביאה את דרשתו של רבא, היא מבארת שעל אף השחיטה שלא לשמה בקדושתיהו קיימי ואסור לשינוי בה. אבל השחיטה שלא לשם הבעלים, אף על פי שהיא לא משנה את נתוני הקדושה של הקרבן, היא מסיטה אותו מבעליו. לפיכך יתכן שכבר אין טעם להמשיך ולעשות את עבודותיו לשם אותם בעלים, פשוט כבר אין בעלים.

בשינוי קודש, למשל כאשר שוחטים עולה לשם שלמים, אפשר לטעון שהקרבן בזהותו הבסיסית נותר עדיין קרבן עולה. אבל בשינוי בעלים ניתן להבין שהשינוי מסיט את הקרבן וזו גם הסיבה לכך שהקרבן לא עלה לבעליו לשם חובה. זאת משום שבעקבות שינוי הבעלים יש לנו קרבן שקרב כהלכתו אבל במנותק מבעליו, ולכן הוא לא יכול למלא את חובת נדרם. ממילא, סבירה הדרישה של המשך עבודות הקרבן לשמו ועל פי זהותו שנקבעה בשעת ההפרשה, אבל אין הגיון לדרוש את המשך עבודותיו לשם בעליו.

יש לציין שגם ההנחה שהנחנו ביחס לשינוי קודש טעונה עיון. אנחנו מניחים כדבר פשוט שעולה לשם שלמים אינה משנה את זהותה הבסיסית וזהו השורש לכך שחייבים להמשיך ולעשות את עבודותיה לשם עולה. עניין זה ראוי להיבחן על רקע הגמ' להלן בדף סז, גמ' שעוסקת בחטאת העוף ועולת העוף ששינוי את מעשיהם.

במסגרת זו עולה גם עניין הזהות הבסיסית של הקרבן ומידת שרידותו על אף השינויים הנעשים בו.

ה. עבודת קטן

התוס' בדף ב: דנים במסגרת הסוגייה של 'סתמן כלשמן' בעבודת קטן. התוס' מקשים מתוך הסוגייה בחולין יג., שם נאמר שעבודת קטן איננה מועילה. אבל אם סתמא כשר, מדוע שעבודת קטן לא תהיה כשרה?

"... וי"ל דסתמא דקטן גרע, דאין לו דעת להבין שהן קדשים וסבור שהן חולין והוה ליה מתעסק ופסול..."

(זבחים ב: תוס' ד"ה זבחים)

התוס' עונים שעבודתו של קטן נכנסת לגדרי מתעסק, ומתעסק בקדשים פסול. את דברי התוס' יש לבחון כמובן על רקע שני תחומים:

תחום אחד - התחום של סתמא כלשמה.

תחום שני - התחום של דיני קטן בכל התורה כולה.

בתחום הראשון נוכל לחזור להבנות השונות שהעלינו בדין סתמא. אם מבינים שסתמן כלשמן במובן זה שלמעשה אין צורך ב'לשמה' אלא רק במניעת הפוסל של 'שלא לשמה', קשה להבין מדוע קטן נפסל. סך הכל גם בקטן אין מחשבת פסול של 'שלא לשמה'. יתכן שזהו הבסיס לקושיית התוס'.

מצד שני, אם מבינים שסתמן לשמן משמש כמעין אומדנא, ברור שקטן מופקע. אומדנא כזו שייכת רק בגדול ובו אנחנו מניחים שאכן היתה מחשבת לשמה בתוככי מוחו אף על פי שהוא לא ביטא אותה במפורש. לפי הבנה זו קשה קצת להבין את קושיית התוס', וגם בתירוצם הם לא משתמשים בהבנה זו.

ההבנה השלישית שהצענו בדין סתמן כלשמן אפשרית בשלב הקושייה של התוס'. דיברנו על דינמיקה פנימית שקיימת בקרבן והיא מובילה אותו ל'לשמה' גם במצבי סתמא. דינמיקה כזו קיימת גם בקטן משום שהיא נוצרה על ידי קדושת פה, ולכן מקשים התוס' מדוע שקרבן כזה לא יהיה כשר גם בקטן. את שלוש ההבנות הללו בדין סתמא יש לבחון גם לאור התשובה שמספקים התוס'.

מנגד, אפשר לדון בדין התוס' על רקע התחום של חסרון קטן. כעיקרון, אם בונים על ההבנה של סתמא כמניעת מחשבת 'שלא לשמה' יש להבין שחסרון הקטן במקרה זה הוא סוג מסוים של 'שלא לשמה'. התוס' מגדירים את עבודת הקטן כמתעסק, וזו כבר רמה מסוימת של הסטת הקרבן לאפיק אחר.

אם מבינים שדין סתמן בנוי על אומדנא מסוימת, החסרון של קטן הוא שאין בו אותה האומדנא. אם מבינים שדין סתמן בנוי על תכונת הקרבן כחפצא, קצת קשה להבין מהו החסרון של קטן. לכאורה אין מקום לכל הנימוקים הסובייקטיביים, והקרבן אמור להיות כשר גם בקטן. אבל עדיין ניתן לומר שהיסוד שמקנה לקרבן את ה'לשמה' האובייקטיבי שלו איננו תכונת הקרבן כחפצא. הנקודה היא שפעולת השחיטה ודומותיה, הן המעניקות את הזהות הקדושתית לחפץ, ופעולת קטן מופקעת מעניין זה.

בכיוון דומה הולך הגר"ח בהלכות תפילין בהקשר של גוי. הגר"ח מבאר שטענת הגמ' 'גוי אדעתא דנפשיה קעביד' איננה טענה לגבי המציאות. מדובר בטענה הלכתית ולפיה גוי מופקע מדין סתמן כלשמן כפי שגוי מופקע מכל עניינם של תפילין. גוי עושה על דעת עצמו, ודעתו של גוי מופקעת מכל העניין של 'לשמה'.

טיעון זה עולה לפי הגר"ח חרף העובדה שה'סתמא' בתפילין הוא תכונה בסיסית של החפץ. הגר"ח מבאר שאותה תכונה אובייקטיבית בחפץ איננה תכונה הגלומה בו כחפצא אלא קדושה הנוצרת בו מכח המעשים שנעשים בו. למעשים אלו יש משמעות דווקא בישראל ששייך בדין לשמה, ולא בגוי.

באופן דומה אפשר לומר בסוגיין ביחס לקטן שעבודתו מופקעת מדין לשמה. ולכן, אפילו אם נאמר שהסתמא נוצר בצורה אובייקטיבית בחפץ ללא קשר עם מחשבת העובד, דרושה תשתית מתאימה כדי ליצור אותו, ולקטן אין תשתית כזו.

יש לציין שההשוואה בין קטן לגוי איננה פשוטה. הגר"ח מתבסס על הנחה פשוטה שהגוי מופקע לחלוטין מדיני לשמה. אבל הקטן אינו מופקע לגמרי והוא לא דומה לגוי במקרים הללו. יש דיני לשמה שבהם הקטן כן בתמונה. למשל, יש דעה שקטן כשר לכתיבת גט כאשר גדול עומד על גביו. אם מבינים שאפשר לצרף את מעשה הקטן לכוונת הגדול, ניחא. אבל התוס' שם מבינים שהגדול פשוט מלמד את הקטן ליצור לשמה, ולפי הבנת התוס' אין אפשרות לומר שקטן מופקע עקרונית מכל המערכת של 'לשמה'.

מנגד, אפילו אם נקבל את הבנת התוס' בגיטין נוכל לומר שבקדשים קטן מופקע לחלוטין על רקע חילוק בין גיטין לקדשים. בגיטין נוכל לקבוע את הגדרת ה'לשמה' כדין בהגדרת החפצא או כאפיון הפעולה. נוכל לומר שעמידת גדול על גבי קטן מועילה לאפיון הפעולה שלו כעשייה 'לשמה', ולכן בגיטין, בהם ה'לשמה' נדרש לאפיון הפעולה, זה מועיל. אבל בקדשים ברור שה'לשמה' הוא דין בהגדרת הקרבן ומזה קטן מופקע. הראיה לייחוד של גיטין בהקשר זה היא הה"א של הגמ' בגיטין פו: שנצריך

לשמה גם בנתינה. ברור אם כן שמשמעות ה'לשמה' בגיטין איננה דווקא החלת תוכן בגט ויתכן שמדובר רק בהקנאת אופי לפעולה הנעשית.

את עצם ההנחה שהקטן מופקע ממחשבת 'לשמה' יש לבחון גם לאור הסוגייה בחולין יב:-ג. מבחינה זו טומנת שם הגמ' מוקש מסוים לקו שלנו. מהסוגייה שם משמע שגם ביחס לשחיטת קדשים אפשר ליישם את קוי החשיבה של דין 'וכי יותן' ודיני מחשבה בכלים. הגמ' מעלה על דעתה שמחשבה הניכרת מתוך מעשה תועיל בקטן גם בתחום של קדשים.

מובן שקשה לחלק ולומר שהקטן מופקע ממחשבת לשמה בקדשים, אבל מחשבת לשמה הניכרת מתוך מעשיו היא ברמה אחרת ובזה גם קטן שייך. לכאורה הדין של מחשבה הניכרת מתוך מעשיו אינו דין המקנה אופי חדש למחשבה. מדובר בסך הכל בסימן לכך שקיימת מחשבה.