



## מחשבת לשמה וסתמא לשמה

### סתמא לשמה

במגוון דינים מחייבת התורה לכוון לתכלית מסוימת במהלך ביצוע הפעולה: בכתיבת ובהכנת ספרי תורה, תפילין ומזוזות, במילה ובכתיבת גיטי נשים.

המשנה בזבחים (פ"ד מ"ו) פוסקת באופן חד משמעי כי דרישות דומות קיימות גם בעבודות הקרבן:

לשם ששה דברים הזבח נזבח: **לשם זבח**, לשם זבח, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח. והחטאת והאשם - לשם חטא.

אמנם מבחינה מעשית, ממתנת הסוגיה בתחילת המסכת (ב:) את הצורך במחשבה לשמה:

תנן: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו': טעמא - דשלא לשמן, הא סתמא - עלו נמי לבעלים לשם חובה. אלמא **סתמא נמי כלשמן דמי**.

הגמרא מסיקה שלמרות החיוב העקרוני לחשוב 'לשמה', אין צורך במחשבה בפועל לשם הקרבן; הקרבן כשר לגמרי גם במצב בו העבודות נעשות בלי שום כוונה מיוחדת - "סתמא נמי כלשמן דמי".

הגמרא ממשיכה ומקשה מכתבת גט אישה, שם קיימת דרישה עקרונית לחשוב לשם האישה במהלך הכתיבה. בנוגע לדרישה זו יש לכוון באופן אקטיבי לשמה ולא מסתפקים ב'סתמא לשמה'. הגמרא מיישבת את הסתירה בין שני הדינים כך:

ושני: זבחים בסתם - לשמן עומדין. אשה בסתמא - לאו לגירושין עומדת.

השוני בין גירושין לזבחים אינו מפורט בגמרא, אך ראשונים רבים הבינו שהיא בנוי על אומדן דעתו של הסופר ושל המקריב. הנחת היסוד של הגמרא היא שתם אישה אינה עומדת להתגרש וממילא 'סתמא' אינו באמת לשמה. תוספת

התקשו בהבנת הנחה זו, שכן לכאורה אישה שזינתה אכן עומדת לגירושין, ובכל זאת לא שמענו שגיטה לא צריך להכתב לשמה!<sup>1</sup>

הגמרא בגיטין (כג.) אומרת שגט אישה שנכתב על ידי נכרי – פסול. לגביו אומרת הגמרא שאף אם ישראל עומד על גביו, הגט פסול – זאת בניגוד לפסולים אחרים שכתבו את הגט שאם ישראל גדול עומד על גביהם הגט כשר. הגמרא מסבירה את הפער הזה באופן הבא:

עובד כוכבים לדעתיה דנפשיה עבד.

והסביר רש"י על אתר:

ואף על פי שזה אומר לו כן, שמא הוא גמר בלבו לשם אחר.

מדברי רש"י משמע שהבעיה בנכרי היא בהערכת המציאות: אין בעיה מהותית בכך שנכרי יכתוב גט, אין כאן חסרון מהותי בדרישת ה'לשמה' שבכתיבת הגט אלא שלא ניתן לסמוך עליו. הבנה זו תואמת את תפיסת הראשונים בגמרא בזבחים לגבי דין 'סתמא' בגירושין, המבוסס על אומדן דעת. גם את הנכרי פוסל רש"י בגלל בעיות מציאותיות באומדן דעתו.

בהסברו של רש"י לפסול הנכרי בכתיבת הגט קיימות מספר בעיות טכניות. הבית שמואל מעלה אחת מהן:<sup>2</sup>

ואפשר אפילו אין ישראל עומד על גביו איכא ספק שמא כותב לשמה!

רש"י בעצמו אומר ש'לדעתיה דנפשיה עבד' הוא ספק בלבד: שמא לא ישמע לקול דברי הישראל העומד על גביו ויכתוב לשם אישה אחרת, אבל אין אנו יודעים בוודאות שכך קרה! מה יהיה הדין אם הנכרי עומד בפנינו ואומר בפה מלא שהתכוון לאישה שאמרנו לו לכתוב לשמה? אמנם, אולי לנכרי אין נאמנות

1 שם ד"ה סתם אשה. תוספות תירצו תמיהה זו אבל שמרו על הבנתם היסודית; בהמשך נציע תירוץ חלופי שמערער על הנחת היסוד הזו.

2 אבן העזר, סימן קכ"ג ס"ק ה.

ולא ניתן לקבל את דבריו, אבל יש לפחות לחשוש להם לחומרא! האם נכרי בהכרח תמיד משקר?

הרמב"ם פסק באופן נחרץ וחד משמע<sup>3</sup>:

ואם כתב הגט אחד מחמשה אלו - אינו גט.

הרמב"ם פוסק שאין זה גט - בין לקולא, בין לחומרא. גם הגמרא אינה מעלה אף סייג, ופוסלת את הגט שנכתב על ידי נכרי באופן קטגורי. רבי עקיבא איגר בתשובותיו מעלה מקרים נוספים בהם אנו נכנסים לדילמה הנובעת משיטת רש"י<sup>4</sup>: נכרי שקשר ציצית בעודו גוי ולאחר מכן התגייר, כעת הוא כשר לעדות ומעיד שבזמנו קשר את הציצית לשמה, ולכאורה אמור להיות נאמן על כך. אותה הדילמה שייכת, כמובן, גם בגט אישה ובספר תורה שנכתבו על ידי נכרי שהתגייר לאחר מכן.

בנוסף לבעיות הללו, ניתן לראות כי גם בדיני שחיטת קדשים עולה שיישום דין 'סתמא לשמה' מתרחש לעיתים במצבים בהם קשה לראות אומדנא ברורה שמוכיחה קיום מחשבת 'לשמה': הסוגיה בזבחים (ג.) מעלה במפורש כי רק מחשבה לשם קרבן אחר פוסלת, אבל אם שחט את הקרבן לשם חולין - הקרבן כשר: "דלאו מינה - לא מחריב בה". קשה להבין איך אומדים את דעת השוחט בהמה במפורש לשם חולין, שמן הסתם שחט אותה לשם חטאת.

כמו כן, הסוגיה במנחות (מט.) מדברת על מחשבה מוטעית לקרבן אחר - 'עקירה בטעות'. לאחת הדעות בגמרא אם חשב בטעות לשם קרבן אחר - הקרבן כשר.<sup>5</sup> הקרבן פסול רק אם שחט שלא לשמה מתוך ידיעה ברורה שמדובר בקרבן מסוים, ובוחר לשוחטו לשם קרבן אחר. קשה כמובן לראות במצב של טעות את האומדנא שחשב לשמה.

3 הלכות גירושין פ"ג הט"ז.

4 מהדורה קמא סימן ד'.

5 כדעה זו פסק הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו הט"ז).

בעיה נוספת עם גישה זו עולה מהסוגיה במסכת פסחים (ס):

אמר רבא: פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו - כשר, דהא סתמו - לשמו קאי, ואפילו הכי: כי שחיט ליה שלא לשמו - כשר. אלמא: אתי 'שלא לשמו' ומפיק ליה מידי 'לשמו'. כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו - אתי 'שלא לשמו' ומפיק ליה מידי 'לשמו'!

רבא סבור שיש להשוות דין מחשבה המעורבת - מחשבת לשמה עם מחשבת שלא לשמה, לדין מחשבת שלא לשמה רגילה, שכן בכל מחשבת שלא לשמה קיים גם 'סתמא'. אם נבין את דין סתמא לשמה כדין באומדנא, דברי רבא תמוהים למדי: איזו אומדנא יש במקרה שהעובד חושב בפירוש שלא לשמה?

מתוך כל הראיות הללו הסיק הגר"ח כי דין 'סתמא לשמה' אינו מבוסס על יסודות פסיכולוגיים ועל אומדן דעת, אלא על בסיס הלכתי עקרוני: דרישת 'לשמה' נועדה לאפיין את עבודת הקרבן. בבהמת קרבן קיים יסוד אובייקטיבי וייחודי המאפיין ומגדיר את הפעולות המבוצעות בה ללא צורך ב'לשמה': עצם קדושתה של הבהמה מעניק אופי למעשים הנעשים בה. בסיס כזה אינו קיים בגיטי נשים וממילא נוצר הפער בין גיטין לקדשים לגבי דין 'סתמא לשמה'. כך מבין ר' חיים גם את פסול הנכרי בכתיבת גיטין כעניין עקרוני - נכרי אינו יכול לספק את המחשבה העקרונית המאפיינת את הפעולה כמעשה כתיבת גט, וכך יש להבין גם את הטענה שדווקא עקירה בכוונה נחשבת עקירה בקדשים. על יסוד זה ניתן להבין גם את דברי רבא: השוחט שלא לשמה פגע רק במרכיב המחשבה המאפיין את עבודתו, אבל המרכיב האובייקטיבי של קדושת הקרבן עדיין מאפיין את אותה הפעולה כעבודה שנעשתה 'לשמה'.<sup>6</sup>

6 אמנם למסקנה, הסוגיה בפסחים דוחה את דברי רבא, אבל ניתן בכל זאת להבין שדוחים רק את היישום ולא את העיקרון. הווה אומר: קדושת הקרבן של הבהמה מועילה כדי להגדיר את מעשי העובד כ'לשמה' בכרירת מחדל, אבל אם הוא חשב במפורש לעבוד שלא לשמה - מחשבתו זו מגדירה מחדש את עבודתו ועוקרת ממנה את המאפיינים הנובעים מעצם קדושת הקרבן שבבהמה. ממילא גישתו של רבא המשווה בין 'שלא לשמו' ל'לשמו' ושלא לשמו אינה נכונה - כיוון שמחשבת שלא לשמו עוקרת את ברירת המחדל, בעוד אופי מחשבת לשמו ושלא לשמו אינו ברור וחד משמעי בהקשר הזה.



דברי ר' חיים מובאים בשני ניסוחים שונים – האחד בחיבורו, והאחר מובא על ידי תלמידיו. ר' אלחנן וסרמן מציג את הדברים באופן הבא:<sup>7</sup>

והא דכשר בלא חשב כלל - היינו משום דסתמא לשמה קאי, ומאליו הוי לשמה. דבכל מקום שצריך לשמה - אין הכונה שצריך האדם לכוין לזה, כמו במצות צריכות כונה, אלא דבעין שיהא הדבר מיוחד לזה - כמו בגט...  
**אבל בקדשים - משעה שהקדישין לקרבן, הרי הן מיוחדין ועומדין לקרבן! ועל כן לא בעינן מחשבת האדם בשעת העבודה, דממילא הן עומדין לשמן. אבל אם חשב בפירוש שלא לשמן - בזה עקר אותן מיוחדן הקודם, ושוב אין עומדין לשמן, ופסולין משום חסרון לשמן.**

ר' אלחנן מעלה את התפיסה ההלכתית של דין לשמה: מחשבת לשמה דרושה לצורך יצירת חלות בחפץ עצמו. אך לדעתו אין זו דרישה במעשה העבודה, ואילו היתה אפשרות להחיל את קדושת הקרבן על ידי הקדש לאחר הקרבתו – היה ניתן להכשיר את החפץ בדיעבד גם אם עשייתו לא לוותה במחשבה לשם קדושתו. הסיבה שתהליך כזה אינו מתאפשר בפועל היא, שהתורה קבעה שאופי החפץ מההיבטים ההלכתיים נקבע בשעת יצירתו ועבודתו.

הבנה זו מסבירה את דין סתמא לשמה באופן מלא: 'יצירת הקרבן' היא בשעת הקדשת הבהמה, ורק אז נדרשת מחשבת 'לשמה' מבחינת החלת קדושת הקרבן עליה, וקדושה זו מלווה אותה עד שיעקרו ממנה את שם הקרבן בצורה אקטיבית, על ידי מחשבה לשם קדושה אחרת.<sup>8</sup> שמעתי בשם מו"ר הרא"ל כי הגרי"ד סבר שהיגיון דומה קיים גם בכתיבת ספר תורה: הסיבה שהרמב"ם אינו

7 קובץ שיעורים חלק ב', סימן כ"ב אות ב'.

8 ניתן להעלות הבנה כזו בדין 'סתמא' גם מבלי לנקוט עמדה בשאלה אם דרישת ה'לשמה' היא מחמת החלת הקדושה בקרבן או מצד הגדרת מעשי העבודה: ייתכן ודרישה זו בהחלת הקדושה על הקרבן מגדירה ומאפיינת את הפעולות שנעשות בשביל לממש את אותה הקדושה, ולא כדין ביצירת ה'חפצא' של הקרבן. כך הבנתי ממו"ר הרא"ל בשם הגרי"ד בשיטת סבו, ר' חיים הלוי. אמנם בחיבורו משתמע כיוון קצת שונה, ונדון בדבריו בהמשך.



מצריך כתיבת ספר תורה לשמה? למרות שבעיבוד העורות הוא דורש לשמה, היא שהעיבוד מכשיר את הקרקע ויוצר חפץ ובו קדושת ספר תורה, והרי זה כקרבן שהוקדש ועבודותיו נעשו סתמא; באופן דומה גם כתיבה בסתמא מועילה, שכן הקלף המעובד לשמה הופך את הכתיבה מאליה לכתיבה לשמה. אמנם דברים אלו אינם פשוטים לגמרי בשיטת הרמב"ם, שכן במזוזה הוא לא מצריך עיבוד קלף או כתיבה לשמה.<sup>10</sup>

בחיבורו של ר' חיים על הרמב"ם משתמע כיוון קצת שונה:<sup>11</sup>

דכתיבה - כיון שבה הוא דנגמר וחל כל דין ושם סת"מ, דפרשה הכתובה - היא היא עצם הסת"מ, ומשום הכי לא בעינן בה כוונת לשמה, **כיון דמעשה הכתיבה היא בעצמותה עצם מעשה הסת"מ, על כן חייל בה קדושת סת"מ ממילא, וסתמא לשטן קאי.**

מה שאין כן בעיבוד, דאכתי לא נעשו סת"מ, ורק מעשה הכשר בלבד הוא דהוי, ועל כן בעינן בו כוונת לשמה, כיון דבלאו הכי - אין בהמעשה שום חלות קדושה כלל!

כאן מחלק ר' חיים בין הכתיבה לעיבוד: העיבוד הוא שלב התחלתי, והדרך היחידה לאפיין ולהגדיר את פעולת העיבוד היא על ידי מחשבה מפורשת. כתיבה, לעומת זאת, היא המעשה החותם את תהליך יצירת ספר התורה, ולאחר סיומה יש כאן חפץ בעל קדושת ספר תורה, וממילא ניתן לומר שסתם כתיבה היא לשמה. בגישה הזאת הקושיה ממזוזה נפתרת, כיוון שלמרות שאין מעשה מוקדם של עיבוד לשמה במזוזה, עדיין כתיבתה היא התהליך האחרון ויוצרת חפץ בעל קדושת מזוזה. אמנם לפי שיטת ר' חיים, לא ברור למה המעשים המוקדמים בזבחים הם בעלי זהות ואופי של שחיטת קרבן מסוים, שהרי

---

9 הדבר אינו מפורש ברמב"ם, אבל הגר"ח הוכיח כן מדבריו בהלכות סת"מ פ"א הט"ו.  
 10 רמב"ם הלכות סת"מ פ"א הי"א; יעויין בכסף משנה שם שמביא דיון בנושא בין הרמב"ם לחכמי לונגיל.  
 11 חידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם, הלכות סת"מ פ"א הט"ו ד"ה והנה בעיקר.

שחיטה ודאי אינה הפעולה האחרונה ביצירת הקרבן! ייתכן ובקרבן קיימים גורמים שונים המאפשרים את קיומו של דין 'סתמא לשמה', כמו סיום יצירת דבר שבקדושה או תשתית קדושה מוקדמת.

לפי גישה זו, דין 'לשמה' לא נועד להחיל חלות בחפץ, אלא לאפיין את הפעולה ההלכתית כמוכוונת מטרה; לא מדובר בדין בתוצאה, אלא בעצם המעשה. אמנם, ישנן פעולות בהן דרישה זו לא קיימת, כיוון שאין להן משמעות אלא בהיותן חלק מתהליך יצירת החפץ והן מיועדות מעיקרן 'לשמה'.

### שלא לשמה

יש ללכך גם את הצד השלילי: פסול מחשבת שלא לשמה. בפשטות, נראה שהמחשבה עוקרת ומבטלת את זהותו הייחודית של הקרבן: מי שלוקח קרבן חטאת ושוחט אותו לשם עולה – מטשטש ומשנה את ייעוד הקרבן. אמנם, ר' חיים ובנו הגרי"ז הלכו בכיוון אחר:<sup>12</sup> לדעתם זהות הקרבן הנובעת מעצם הקדשתו טבועה בבהמה עולמית, ואינה נמחקת על ידי מעשה האדם; מחשבה שלא לשמה בשעת הקרבת הקרבן אינה מבטלת זהות זו, ומדובר בפסול חיצוני וצדדי כמחשבת פיגול.<sup>13</sup> ניתן לבחון את שתי ההבנות בסוגיות שונות.

א. הרמב"ם פותח את סדרת הפרקים המפרטים את הלכות מחשבות הפוסלות בקרבן, בקביעה האוגדת את שלוש המחשבות הפוסלות בחטא: מחתא:<sup>14</sup>

שלוש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן.

12 חידושי הגרי"ז על הרמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ד הי"א, ד"ה והנראה.

13 אמנם יש מקום לדון באופי פסול פיגול, אבל בפשטות פסול זה שייך גם במחשבה הנוגעת לאכילה או להקטרה – שהן עצמן אינן פעולות המעכבות את הקרבן, וקשה לראות כיצד מחשבה אודותן תפקיע את זהותו הבסיסית של הקרבן. אם כן מדובר בפסול צדדי, כדבריני בפנים.

14 הלכות פסולי המוקדשין פ"ג ה"א.

היה מקום להבין שהמכנה המשותף בין שלוש המחשבות הללו רופף: בעוד מחשבת פיגול ומחשבת שינוי המקום פוסלות, הרי שמחשבת שלא לשמה משנה את זהות הקרבן. אך ר' חיים והגרי"ז הסבירו כי לדעת הרמב"ם יש דמיון מהותי בין המחשבות השונות, ואופי פסולן זהה.

ב. ניתן לתמוך בשיטת ר' חיים בהבנת פסול 'שלא לשמה' מדיון הגמרא על המשנה הראשונה במסכת זבחים. המשנה מגדירה את פסול הזבחים במחשבת שלא לשמה בצורה מורכבת:

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

הגמרא (ב) מדייקת בלשון זו, ולומדת שהקרבן לא באמת 'נפסל', ושההשפעה היחידה של מחשבת שלא לשמה היא שהקרבן לא עולה לבעלים לחובתם. מכאן נובע כי חייבים להמשיך ולהקריב את הקרבן כסדרו וכהלכתו, כולל מחשבת לשמה בשאר העבודות:

הא קא משמע לן: לבעלים הוא דלא עלו לשם חובה - אבל בקדושתיהו קיימו, ואסור לשנויי בהו! וכדרבא, דאמר רבא: עולה ששחטה שלא לשמה - אסור לזרוק דמה שלא לשמה.

אם היינו מבינים שקדושת הקרבן וזהותו נפגעו בעקבות מחשבת שלא לשמה, היה מקום לומר שמחשבת דומה בעבודה נוספת אינה מזיקה יותר. אולם בעקבות שיטת ר' חיים, שמדובר בפסול צדדי הנובע מפגם בפעולה מובן מדוע אין להתיר לחשוב מחשבות פסול דומות בהמשך תהליך ההקרבה. קדושת הקרבן וייעודו לא נפגמו, וממילא הסיבה שאסרה את מחשבת הפסול הראשונה תאסור גם את מחשבת הפסול השנייה.

אמנם, ניתן להבין שגם אם זהות הקרבן נפגעה היא לא נמחקה והופקעה לגמרי, ועדיין במקומה עומדת: הפגיעה בזהות הקרבן באה לידי ביטוי בכך שהבעלים אינם יכולים לצאת ידי חובתם בקרבן הפגום, אבל עיקר זהות הקרבן וקדושתו נשמרים, ואותה זהות כסיסית אוסרת שינויים נוספים בהמשך העבודה בקרבן.





## מחשבת לשמה וסתמא לשמה

ג. במשנה השנייה במסכת זבחים מובאת מגבלה לפסול 'שלא לשמה':

שמעון אחי עזריה אומר: שחטן לשם גבוה מהם - כשרין, לשם נמוך מהם - פסולין. כיצד? קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים - פסולין, קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים - כשרין.

נראה כי לדעת שמעון אחי עזריה מחשבת שלא לשמה מחללת את קדושת הקרבן ופוגעת בה, ושלא כשיטת ר' חיים. הקרבן נפסל רק במידה והמחשבה עוסקת בקרבן בעל קדושה נחותה המחללת את הקדושה הגבוהה; אם היה מדובר בפסול צדדי, לא היה מקום לחלק בין רמות שונות של קדושה.

יש מקום לבחון מהי עמדת חכמים, החולקים על שמעון אחי עזריה:

1. ייתכן וחכמים סבורים כר' חיים, שמחשבת שלא לשמה פוסלת כמחשבת פיגול, מבלי להתייחס לרמת קדושת הקרבן.

2. לחלופין ניתן לומר כי חכמים מסכימים עקרונית עם שמעון אחי עזריה בהבנת אופי הפסול של מחשבת שלא לשמה, אלא שלדעתם לא רק שינוי בדרגות הקדושה השונות פוסל, אלא ייעודו המיוחד של כל קרבן הוא שצריך להישמר במחשבת העובה. קדושת קדשים קלים ושלמים פחותה מקדושת קדשי קדשים, אך עדיין יש להם ייחוד וייעוד משלהם, ומחשבת המתעלמת מייעוד זה - מטשטשת את זהותם ופוגעת בקרבן.

קשיים בשיטת ר' חיים

ניתן למצוא מספר סוגיות מהן משתמע שמחשבת שלא לשמה פוגעת ומטשטשת את זהות הקרבן, בניגוד לשיטת ר' חיים.

א. בדברי הגמרא בזבחים (ג.) מופיע דין ייחודי:

אמר רב יהודה אמר רב: חטאת ששחטה לשם עולה - פסולה, שחטה לשם חולין - כשירה. אלמא: דמינה - מחריב בה, דלא מינה - לא מחריב בה.

דין זה נשמע קצת פרדוכסלי, ובמובן מסוים הוא ההיפך הגמור מעמדת שמעון אחי עזריה בה דנו קודם: שמעון אחי עזריה הגביל את פסול שלא לשמה רק למצבים בהם המחשבה שינתה מקדושת הקרבן לקדושה נחותה יותר. כאן חידש רב שרק מחשבה לשם קרבן יכולה לחלל קדושת קרבן אחר, אבל לא מחשבה לשם חולין. דין זה ודאי מחודש, ומצד הסברה היה מקום לחלוק עליו דווקא מנקודת המבט המבינה את פסול מחשבת שלא לשמה כפגיעה בזהות הקרבן. אבל לאחר שדין זה נאמר על ידי רב, נראה שדווקא הוא עצמו מגבה גישה זו ותומך בה: לפי רב, רק זהות תקפה של קרבן בעולם הקדשים יכולה לבוא ולסתור זהות אחרת מאותו העולם. לזהות סתמית של בהמת חולין, אין משקל המספיק כדי לפגוע בקדושת הקרבן או לשנותה. גם הביטוי 'מינה מחריב בה' בו משתמש רב תומך בהבנה זו של פגיעה בזהות הקרבן ובהסבר שהצענו להבנת הדין, ולכאורה מתנגד לכיוון המחשבה של ר' חיים הפוסל מצד גזירת הכתוב צדדית, לפיו לא ברור מדוע להגביל את גדרי המחשבה שלא לשמה לתחום מסוים של מחשבות.

השקלא וטריא בהמשך הסוגיה סותר גם הוא את הכיוון של ר' חיים:

והתניא 'תוכו': ולא תוך תוכו, ואפילו כלי שטף מציל!

הגמרא משווה בין דין מחשבת שלא לשמה ובין דין טומאת תוך בכלי חרס. כלי חרס מקבל טומאה ומטמא אחרים מתוכו ומאווירו, כלומר: בנוסף לשרץ הנוגע ישירות בדפנותיו הפנימיות של הכלי, אף שרץ התלוי בחללו של כלי חרס – אף על פי שאינו נוגע בדפנות הכלי – מטמא אותו. זאת לעומת שאר סוגי הכלים, בהם רק מגע בדפנות הכלי מטמא.

אך גם 'טומאת תוך' בכלי חרס מוגבלת: במקרה בו השרץ נמצא בתוך כלי פנימי שנמצא בתוך כלי החרס החיצוני – הכלי החיצוני נשאר טהור, שכן השרץ שבכלי הפנימי לא נכנס ל'תוך' כלי החרס החיצוני. הבריייתא מסבירה שמגבלה זו קיימת גם במקרה בו הכלי הפנימי אינו עשוי מחרס ('כלי שטף'), זאת למרות שכלי פנימי כזה אינו נטמא ב'טומאת תוך' והוא אינו מינו של כלי החרס החיצוני; אף על פי כן – כלי זה מציל את כלי החרס החיצוני מטומאה.



הגמרא שואלת מדוע לא יחול כאן הכלל שהעלה רב לגבי מחשבת שלא לשמה, שדווקא מחשבה שהיא 'מינה' מחריבה.

אמנם היה מקום רב לחלק בין דיני כלים לדיני קדשים, אך המכנה המשותף ביניהם הוא התנגשות של זהויות שונות הסותרות זו את זו. הגמרא מנסה להשוות בין כלי שטף, שאינו מטמא מתוכו אלא רק במגע, ויכול להפקיע את 'שם תוכו' של כלי החרס, ובין מחשבת חולין שאמורה להפקיע את זהות בהמת הקדשים. אמנם לפי דברי ר' חיים והגרי"ז, כל מהלך הסוגיה תמוה: וכי מה בין מחשבת פסול צדדית ובין טומאת כלי חרס?

הקושי תקף אף למסקנת הגמרא. למסקנה, הגמרא מערערת על ההשוואה המדויקת בין המקרים, וטוענת שיש לדמות מחשבת שלא לשמה למקרה אחר בדיני טהרות; אולם עדיין ההשוואה העקרונית בין התחומים עומדת בתוקפה:

ושני: עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור: מה מחיצה אצל תנור לא מהניא לה כלל - אף חולין אצל קדשים לא מהניא ליה כלל.

הגמרא מתרצת שכלי שטף נחשב לכלי לעניין קבלת טומאה, וממילא הוא ממינו של כלי חרס;<sup>15</sup> אך מחיצה בתנור אינה נחשבת למינו של התנור, ובאמת אינה מצילה אותו מטומאה שבתוכו. הגמרא טוענת שהשוואת מחשבת חולין אצל קדשים צריכה להיות למחיצה בתנור ולא לכלי שטף בכלי חרס.<sup>16</sup>

ב. ראייה נגד הבנת ר' חיים עולה אף מהסוגיה במנחות (מט.) שהזכרנו. הסוגיה שם מביאה מחלוקת אם עקירה בטעות נחשבת עקירה או לא.<sup>17</sup> כלומר: מה

15 יש מקום לדון למה כלי שטף נחשב למינו של כלי חרס: האם בגלל היותו כלי, או בגלל שהוא מקבל טומאה? השלכה של דיון זה תהיה על כלי אבנים בתוך כלי חרס.

16 ההשוואה לחלוקת אוהלים בעייתית ביותר, שכן באוהל - המת מטמא את הכלים ואת האוכל, בעוד בכלי חרס - השרץ מטמא את הכלי, והכלי הוא שמטמא את האוכל. אמנם, השאלה היא בדיני טהרות, ואינה נוגעת למהלך שלנו בעיון זה, ונישאר בצריך עיון.

17 הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"א) פסק שעקירה בטעות לא נחשבת עקירה.

הדין במידה והעובד חשב לשם קרבן אחר כיוון שבאמת סבה בטעות, שמדובר באותו הקרבן? האם מחשבתו פוסלת את הקרבן?

היבטים רבים בסוגיה זו אינם תואמים את הבנתו של ר' חיים שמחשבת פסול אינה משנה את זהות הקרבן, אלא מהווה פסול בעלמא. ראשית, עצם השימוש בביטוי 'עקירה' מלמד שמדובר בשינוי של זהות הקרבן, ולא סתם מחשבה הפוסלת. מעבר לכך, קשה להבין במה פחיתותה של מחשבה מוטעית; בדין פיגול למשל, לא ידוע לנו על מגבלה כזאת. אולם אם נבין שמדובר בשינוי זהות, ייתכן ששינוי כזה יכול להתרחש רק באופן מודע. בנוסף, הגמרא מביאה שתי נפקא מינות לעקירה בטעות: (1) עבודה שלא לשמה הפוסלת בקרבנות (שם; 2) שחיתת פסח לאחר זמנו (פסחים עב.), בה דווקא מחשבת שלא לשמה מכשירה את הקרבן. במקרה זה נדרשת מחשבה שלא לשם פסח, כדי להפקיע מהבהמה את שם פסח שחל עליה בשל הקדשתה לקרבן פסח. במידה ועדיין יחול עליה שם פסח, הקרבן ייפסל מצד היותו פסח שקרב לאחר זמנו. בכל אופן, מהעובדה שהגמרא מזהה בין שתי הנפקא מינות הללו, עולה שהציר המרכזי בשתייהן הוא שינוי זהות הקרבן, ולא פסילה צדדית שלו.

ג. ראייה נוספת ניתן להביא מהסוגיה בפסחים (ס): בה עסקנו בתחילת העיון:

איבעיא להו: פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו - מהו? מי אתי 'שלא לשמו' ומפיק ליה מידי 'לשמו' ומכשיר ליה, או לא?  
 כי אתא רב דימי, אמר: אמריתא לשמעתיא קמיה דרבי ירמיה: הואיל ו'לשמו' מכשירו בזמנו, ו'שלא לשמו' מכשירו שלא בזמנו, מה 'לשמו' המכשירו בזמנו - אין מוציאו מידי 'שלא לשמו', אף 'שלא לשמו' המכשירו שלא בזמנו - אין מוציאו מידי 'לשמו', ופסול.

עולה מכאן שלפי רב דימי מחשבת לשמה בקרבן פסח שלא בזמנו משפיעה כמחשבת שלא לשמה בפסח ובחטאת בזמנם - ופוסלת. בהמשך הגמרא מובאת דעת רבא, החולק על רב דימי:

אמר רבא: פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו - כשר, דהא סתמו - לשמו קא, ואפילו הכי: כי שחיט ליה שלא לשמו - כשר. אלמא: אתי



**'שלא לשמו' ומפיק ליה מידי 'לשמו'. כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו - אתי  
'שלא לשמו' ומפיק ליה מידי 'לשמו'!**

לפי רבא, אם כן, מחשבת שלא לשמה בקרבן פסח שלא בזמנו משפיעה כמו מחשבת שלא לשמה בזמנו ומפקיעה את שם פסח מהקרבן.

אם נקבל את שיטת ר' חיים שמחשבת שלא לשמה פוסלת למרות שאינה מגדירה מחדש את זהות הקרבן, שתי הדעות די תמוהות - שכן לרב דימי אין יסוד להשוות מחשבת לשמה בפסח לאחר זמנו עם מחשבת שלא לשמה בפסח בתוך זמנו, שהרי שתי המחשבות שונות בתכלית, ודברי רבא ודאי אינם מובנים אלא על רקע הפקעת שם פסח מהקרבן.<sup>18</sup> דעות האמוראים מובנות, אם כן, רק אם נבין שלפי שניהם פסול מחשבת שלא לשמה נוגע לזהות ואופי הקרבן או אפיון מעשה ההקרבה.<sup>19</sup>

יש להדגיש שוב, שסוגיה זו סותרת לגמרי את הבנת דין סתמא לשמה כסוג של אומדנא בדעת העובד - גישה שהיא כנראה נחלתם של ראשונים רבים. ברור מסוגיה זו כי דין סתמא לשמה נובע מקדושת הקרבן, וכשיטת ר' חיים. אבל החלק השני של עמדתו, שמחשבת שלא לשמה מהווה רק פסול צדדי - נסתרת מאותה הסוגיה. ברור מהסוגיה שהפסול נובע מפגיעה בזהות הקרבן.

---

18 שמעתי שבבית בריסק היו מודעים לקושיה זו, וסבורים שאין באמת צורך לעקור את זהות הפסח לאחר זמנו ולהגדירו כשלמים כדי להכשירו, אלא די לפסול אותו מדין פסח, וממילא הוא כשר כשלמים. כסיוע לדבריהם הם מנסים לגייס את הספק העולה בגמרא (פסחים ס:) אם פסח לאחר זמנו הוכשר בשינוי בעלים. לדידם, ברור שאין בשינוי בעלים שוני בגוף הקרבן העוקר את זהותו והופכו לשלמים, אלא מדובר בפסול בעלמא. אני נוטה יותר לחשוב שמכיוון שעיקרו של הפסח לאכילה - הרי ששם בעלים הוא חלק מהותי מקדושת הקרבן של פסח. יצוין כי מסקנת הסוגיה שם לגבי דיון זה היא "פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים - נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו, ופסול".

19 בהמשך הסוגיה מובאים דברי רב אדא בר אהבה, המחלק בין שלא לשמה עם 'סתמא לשמה' ובין שלא לשמה ולשמה. אולם דברים אלו אינם משפיעים על הניתוח שלנו: רב אדא בר אהבה סבור שמחשבת שלא לשמה מבטלת לגמרי את הסתמא, והדבר נחשב כאילו כולו נשחט שלא לשמה. אמנם עמדתו משנה את הפסיקה למעשה, אבל ההשוואה בין המחשבות בפסח בזמנו ובין המחשבות בפסח לאחר זמנו קיימת גם לדעתו.

## סיכום

קיימת דרישה עקרונית שהמקריב יתכוון לשם סוג הקרבן שבהקרבתו הוא עוסק. ראשונים שונים שונים הבינו, כנראה, כי הדרישה הזו מבוססת על הצורך בתשומת לב מירבית לעבודת הקרבנות, ובעקבות כך נאלצו להסביר את דין 'סתמא לשמה' כאומדן דעת של העובד שחשב לשמה - כאשר הבנה זו משקפת כי בדיעבד ניתן להסתפק בתשומת לב בסיסית יותר.

ר' חיים, לעומתם, הבין כי הדרישה הזו קשורה להגדרת הזהות של הקרבן, וכזו יש לה גיבוי כבר משעת ההקדשה ובשל כך מעמד המחשבה פחות מרכזי, ודין 'סתמא לשמה' מובן היטב. הבנה זו נתמכת מהסוגיות המדברות על מחשבה פסולה המתקיימת במקביל ל'סתמא לשמה', בהן האומדנא הסתמית אינה לשמה, וה'סתמא' נובע מסיבות עקרוניות.

הבנה זו מובילה אותנו להיבט נוסף של המחשבות בשעת העבודה - פסול 'שלא לשמה' המתקיים כאשר העובד חשב מחשבה שגויה והתייחס במפורש לקרבן אחר. ר' חיים הבין כי מדובר בפסול חיצוני אשר אין לו השלכות בפועל על זהותו של הקרבן - וייתכן והדבר קשור לתפיסתו שלזהות הקרבן יש גיבוי כבר משעת ההקדשה. אמנם, ממספר סוגיות ניתן להוכיח אחרת, כך שאף אם זהות הקרבן נקבעה בשעת ההקדשה והיא מהווה ברירת מחדל - הרי שבמקרה וחשב במפורש לשם קרבן אחר, זהותו של הקרבן נפגעת. רק באופן זה ניתן להבין את השוואת הגמרא בין מחשבת שלא לשמה לדיני תוך בכלי חרס, וכך מובנות גם דעות האמוראים ביחס לפסח שלא בזמנו.

