

חיוב לשמה בקדשים

מקורות - (א) זבחים מו:מז. "לשם ששה... זביח", תוס' ד"ה מנין, פיה"מ לרמב"ם שם בזבחים פ"ד מ"ו.

(ב) זבחים ב-ב: "מוצא שפתיך... נדבה יהא".

(ג) זבחים ב: "זבחים בסתמא כשרים מנלן... דמיפסיל ביה".

(ד) זבחים ד. "מנלן דבעינן... בין שינוי בעלים בעינן לשמה", שטמ"ק ד. אות [א].

(ה) זבחים ב. תוס' ד"ה כל "ואם תאמר והא בפרק... בשעתה".

(ו) רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ד-יא, לחם משנה שם.

(ז) פתיחת הקרן אורה למסכת זבחים "ואכתי איכא למידק... ריש מילין", חידושי הגר"ז על זבחים ב. "... כדמוכח מהרמב"ם כדביארנו".

א. פתיחה

המשנה הראשונה במכילתין והמשנה הראשונה במסכת מנחות פותחות בפסול של 'שלא לשמה'. הדיון בפסול זה בנוי על רובד בסיסי יותר של הבנת הצורך ב'לשמה'. צורך זה נידון בגמ' בשני מוקדים :
מוקד אחד - במשנה בסוף פרק בית שמאי, ובגמ' בדף מו:מז. .
מוקד שני - בסוגיית הגמ' בדף ד-ד: על המשנה הראשונה במסכת.
משנה זו אמנם דנה בפסול של 'שלא לשמה' אבל הגמ' שעליה מתייחסת לעצם הצורך ב'לשמה'.

כפילות זו טעונה הסבר ויש לגביה התייחסות בראשונים ובאחרונים. התייחסות זו תאפשר לנו להבין את היסוד שמאחורי דין 'לשמה'. באופן כללי אפשר לומר שדין 'לשמה' בקדשים ראוי להיבחן כחלק מרצף של שלבים, בעיקר בשני הקשרים :

הקשר אחד - תוך כדי הקבלה לתחומים אחרים בהם נדרשת 'לשמה'.
הקשר שני - תוך כדי בחינת מושגים אחרים הקשורים לטיב מעשיו של האדם, מושגים כמו כוונה, מתעסק וכיוצא בהם.
 אנחנו נתמקד בהקשר השני, ונפתח בהגדרה של 'מתעסק'¹.

ב. מתעסק בקדשים

הסוגייה בדף מז. מתייחסת בין השאר לדין של מתעסק בקדשים :

"... מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול? שנאמר - ישחט את בן הבקר לפני ה' - עד שתהא שחיטה לשם בן בקר..."

(זבחים מז.)

הגמ' מוסיפה ללמוד שדין מתעסק בקדשים הוא לעיכובא.
 בראשונים מופיעות שלוש הגדרות למתעסק בקדשים :
הגדרה אחת - רש"י בחולין. הוא מבאר שמתעסק בקדשים פירושו מתעסק בסכינו להגביהו או לזורקו ותוך כדי כך שחט קדשים².
הגדרה שניה - נתכוון לחתוך סימנים, אבל לא נתכוון לשם זביחה. הגדרה זו מובאת בתוס' בהצעתם הראשונה, והיא דומה להגדרת רש"י אבל בפחות קיצוניות.
הגדרה שלישית - מתכוון לשחיטה אבל סבור שמדובר בחולין. את ההגדרה הזו למתעסק מביאים התוס' בתור הצעה נוספת³.
 מקובל על כולם שבאותו רצף של רמת כוונות, המתעסק נמצא ברמה הנמוכה ביותר של זיקת האדם למעשה שהוא עושה⁴. מהגדרותיהם של הראשונים עולה שהפגם בזיקת האדם למעשהו יכול להתבטא באחד משני גורמים :

- 1 יש לציין שהמושג 'מתעסק' לא קשור דווקא בדין 'לשמה'. יש למשל מתעסק במצוות (ולפי רוב הראשונים העניין לא קשור לדין כוונה במצוות וגם הסבור שמצוות לא צריכות כוונה קובע שמתעסק לא יצא), ויש מתעסק באיסורים כמו חלבים ועריות. כל אלו תחומים בהם אין דרישה של דין 'לשמה'.
- 2 התוס' הבינו בדברי רש"י שמדובר באדם שלא נתכוון לשחוט אלא לשחק עם הסכין. מתוך כך הם מקשים שרמה כזו של מתעסק פסולה אפילו בחולין. אבל ברש"י כפי שהוא מופיע לפנינו הכוונה שונה - "... כגון מתעסק בסכין להגביהו... ושחט בקדשים שלא נתכוין לשום שחיטה אבל נתכוין לשום שחיטה בעלמא..." (חולין יג. רש"י ד"ה מנין).
- 3 עיין ברש"י בזבחים מז: ד"ה משום חולין. הגדרתו למתעסק זהה להגדרה השנייה המובאת בתוס'. עיין גם בדף מז. בד"ה למתעסק בקדשים.
- 4 יתכן שקיימת הגדרה רביעית נוספת בדברי הרגמ"ה במנחות קט: . הרגמ"ה מסביר - "... אף

גורם אחד - פגם הנובע מטעות בזהות החפץ. כך עולה מההגדרה השלישית.

גורם שני - פגם הנובע מטעות במעשה, כפי שעולה בשתי ההגדרות הראשונות.

החלוקה בין שני הגורמים הללו יכולה להשפיע על היחס בין הגדרת מתעסק בקדשים והגדרת מתעסק בכל התורה כולה⁵. לשם הבנת הדברים, נבחן את ההגדרה של מתעסק בתחומים שאינם קשורים בקדשים.

מתוך סוגייה המופיעה בשבת עב:-עג. ובכריתות יט:, עולות ההגדרות של מתעסק בתחומים שונים בהלכה. בגמ' בשבת מובאים שלושה מקרים בהם נחלקו אביי ורבא : מקרה ראשון - נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. לפי אביי חייב משום שהוא נתכוון לפעולת חיתוך. לפי רבא פטור משום שהוא לא נתכוון לחיתוך של איסור. רש"י על אתר מבאר שמצב כזה מוגדר לפי רבא כמתעסק.

מקרה שני - נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע. לאביי חייב משום שנתכוון לזרוק, ולרבא פטור משום שלא נתכוון לזריקת איסור.

מקרה שלישי - נתכוון לזרוק ברשות היחיד ונמצא שזו רשות הרבים. שוב באופן דומה נחלקו אביי ורבא.

הגמ' עושה צריכותא בין המקרים, מכל מקום הצד השווה שבהם הוא הטעות המציאותית בתודעת האדם. בכל שלושת המקרים מגדיר אביי את האדם כשווג ומחייב אותו ואילו רבא מגדיר אותו כמתעסק ופוטר אותו.

התוס' בסוגייה המקבילה בכריתות מעלים שאלה מתבקשת :

האי כשרצה לחתוך דבר אחר ושחט הזבח...". הגדרה נוספת זו חשובה עבורנו בעיקר לאור העובדה שברש"י שלפנינו לא מופיעה ההגדרה הקשה שהתוס' תלו בו. ממילא תופסת ההגדרה של הרגמ"ה את המקום הקיצוני של הגדרת מתעסק כטעות בפעולה. שהרי לפי הרגמ"ה מדובר במצב של נתכוון לחתוך ונמצא שוחט.

5 שאלת היחס בין הגדרת מתעסק בקדשים להגדרת מתעסק בכל התורה כולה, יכולה להשליך על היקף הדין של מתעסק בקדשים. אם זו הגדרה הזוהר לכל התורה כולה ניישם את הדין של מתעסק בקדשים בכל ד' עבודות. אם זו הגדרה יחודית לקדשים יתכן שנצמצם את דין 'מתעסק בקדשים פסול' לשחיטה בלבד, משום שרק היא נלמדת מן הפסוק. בנקודה זו של היקף דין מתעסק בקדשים יש לכאורה מחלוקת ראשונים. הרמב"ן במלחמות בסוף פ"ג בר"ה סבור שמתעסק בקדשים שייך בכל ד' עבודות. לעומתו, מסתימת לשון הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין א/ג נראה שזה דין בשחיטה בלבד. ניתן אמנם להבין שגם לפי הרמב"ם יש להרחיב את היקף דין מתעסק לכל ד' עבודות. לפי אפשרות זו נאמר שהרמב"ם הדגיש דווקא שחיטה היות ששחיטה לאו עבודה היא, אך בשאר עבודות פשיטא שמתעסק פסול. אך ניתן, לחילופין, לומר שלפי הרמב"ם מדובר בדין ייחודי לשחיטה. עיין בנושא זה בשער מרכזי בזבחים פ"ד אות [קמו].

"ואם תאמר - שוגג נמי דכל התורה כולה לא מתכוון לאיסור!..."

(כריתות יט: תוס' ד"ה דהא)

טענת התוס' ברורה. היכן מצינו בכל התורה כולה את הגורם של כוונת איסור ביחס להגדרות של שוגג? מדוע טוען רבא שחסרון כוונת האיסור מפקיע מההגדרה של שגגה ומוביל למשבצת של מתעסק? התוס' מחלקים באופן הבא :

"... ויש לומר - בכל התורה כולה כשאמר 'מותרי' הוא בשוגג בדבר שהוא ידוע לנו שהוא איסור, אבל הכא מתכוון לדבר שהוא היתר לכלי עלמא אם היה כפי מה שהוא סבור, ולכן פטור משום דהוי מתעסק"

(כריתות יט: תוס' ד"ה דהא)

החילוק של התוס' איננו ברור לחלוטין. לכאורה רומזים התוס' לחילוק בין שוגג של אומר מותר ובין שוגג של טעות מציאותית. באומר מותר יש כוונה לפעולה אסורה, אלא שהאדם הפועל חושב שזו פעולה מותרת. מקרה כזה לא מוגדר כמתעסק אלא כשוגג, היות שהאדם מתכוון לפעולת איסור. בשוגג של טעות במציאות האדם מתכוון לפעולת היתר, וטעות כזו מוגדרת בתוס' כמתעסק.

הבנה זו בתוס' נתקלת בקשיים רבים. ניקח למשל את המקרה של שכח עיקר שבת, וחושב שמדובר ביום חול. לכאורה מדובר בטעות מציאותית, ולפי ההגדרות של התוס' אדם שיחלל את השבת בסיטואציה כזו יוגדר כמתעסק ויפטור. אבל ההלכה היא שאדם חייב במקרה כזה.

נראה שיש לחלק בצורה שונה. כאשר אנחנו עוסקים בטעויות, אפשר לדבר על טעות בזהות ואפשר לדבר על טעות במעשה. כל טעות בזהות תוגדר כשגגה, בין אם מדובר בזהות החפץ שבו עוסקים ובין אם זה מקרה של שוכח עיקר שבת. לעומת זאת טעות במעשה תוגדר כמתעסק.

ניקח לדוגמה מתעסק בחלבים ובעריות לעומת שגגה קלאסית של אוכל חלב וחושב שזה שומן. המקרה האחרון מוגדר כשוגג משום שזו טעות בזהות החפץ אבל אין שום טעות במעשה של האדם⁶. הוא כיוון לאכילה ועלתה בידו אכילה. מתעסק בחלבים ועריות יוגדר כמצב בו האדם לא נתכוון לאכול כלל. הוא התכוון לטעום בלי לבלוע ובטעות זה החליק בבית הבליעה. במצב כזה הטעות היא במעשה, וזוהי ההגדרה של מתעסק.

6 עיין בכריתות יט: רש"י ד"ה מתעסק בחלבים. יתכן שלפיו יש להגדיר באופן שונה את הגדרים של שוגג ושל מתעסק.

יש אמנם מקומות בהם דנה הגמ' במתעסק בהקשרים של טעות בזהות החפץ. אבל אין בכך סתירה לחלוקה העקרונית שהצענו. זאת משום שיש מצבים בהם הטעות בזהות החפץ מוליכה להגדרה שונה של המעשה. במקרים כאלו תדבר הגמ' על מתעסק משום שבסופו של דבר נוצרה טעות במעשה עצמו.

לדוגמה, ניתן לבחון פעולה של הולכת סכין והבאתו. את הפעולה הזו אפשר לבצע על בול עץ תלוש או על דבר צומח, על צואר של בהמה או על צואר של אדם. בכל אותם מקרים אין הבדל פסיקלי מצד פעולת האדם, אלא רק הבדל פסיקלי בזהות החפץ. אף על פי כן מדובר מבחינה הלכתית במעשים שונים בתכלית. הגדרת המעשה בהתאמה היא מנסר או קוצר, שוחט או רוצח.

במקרה הזה נחלקו אב"י ורבא. אב"י הולך אחר הנתונים היבשים של פעולת האדם. אדם שנתכוון לחתוך ביצע פעולת חיתוך, ואם היא התבצעה במחובר הוא חייב עליה. רבא מנסה להגדיר מעשה, ולא רק פעולה. להגדרת המעשה חוברים גורמים שונים, ביניהם אופי פעולת האדם וגם טיב החפץ עליו מדובר. ממילא פעולת חיתוך בתלוש ופעולת חיתוך במחובר הן פעולות זהות אבל מעשים שונים. ברגע שהגדרנו טעות במעשה נוכל להצמיד לאדם תוית של מתעסק.

סברה זו באה לידי ביטוי ברור ביחס לדוגמה של תלוש ומחובר. ניתן ליישם אותה במידה מסוימת גם ביחס לשאר הדוגמאות שנקטה הגמ'. למשל, זורק החושב שמדובר ברשות היחיד ונמצא שהוא ברשות הרבים. לפי קו המחשבה המוצע, האדם כיוון למעשה הזזה ועלה בידו מעשה הוצאה.

באופן דומה ניתן להבין לגבי נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, שהאדם כיוון למעשה הזזה והוא ביצע בפועל מעשה הוצאה. אמנם בהקשר הזה החלוקה קשה יותר, ויתכן שנתנה אותה באותן שיטות ראשונים הסוברים שאיסור העברת ד' אמות ברשות הרבים הוא סניף של איסור הוצאה מרשות לרשות⁷.

על כל פנים עיקר חילוקנו קובע שטעות בזהות תוגדר כשגגה. המתעסק שייך לרצף של חסרון בכוונת המעשה, והאדם יוגדר כמתעסק במקרה שבו הוא מתכוון לעשות מעשה אחד ובפועל נעשה מעשה אחר.

על רקע זה נוכל לחזור להגדרות מתעסק בקדשים כפי שהן מובאות בראשונים אצלנו. לפי ההגדרה של רש"י המובא בתוס' ולפי ההצעה הראשונה של התוס', מתעסק בקדשים הוא טעות במעשה. הגדרה זו מקבילה עקרונית להגדרה של כל

7 שיטה זו מופיעה בצורה ברורה בדברי בעה"מ בריש פרק הזורק. עיין בהקשר זה גם ברמב"ם בהלכות שבת יג/ז.

התורה כולה, ועל כן נאמר שלפיה דין מתעסק בקדשים הוא הדין הרגיל של מתעסק בשאר התחומים בהם הוא מופיע⁸.

לפי ההצעה השנייה של התוס', המתעסק נובע מטעות בזהות החפץ. אשר על כן, עקרונית מדובר במצב המוגדר כשגגה בכל התורה כולה. אף על פי כן בקדשים מצב כזה נחשב כרמה נמוכה של כוונה ואנחנו מגדירים אותו כמתעסק. היות שמתעסק בקדשים פסול, רואים שבקדשים הפסול כולל יותר מקרים של מתעסק מאשר בכל התורה כולה. הוא כולל גם מקרים שבתחומים אחרים לא היו מוגדרים כלל כמתעסק אלא כשוגג.

אולם יתכן שניתן לדבר גם על ההצעה השנייה של התוס' במושגי מתעסק של כל התורה כולה כפי שהגדרנו אותם. לשם כך נצטרך להבין מדוע הטעות בזהות החפץ בהקשר של חולין וקדשים משפיעה על הגדרת המעשה.

עניין זה מוביל אותנו לחקירה בסיסית בנוגע ליחס שבין שחיטת חולין ושחיטת קדשים. ניתן להבין שבשני המקומות מדובר באותה פעולה ובאותו מעשה, וניתן להבין שאף על פי שהפעולה זהה מדובר בשני מעשים שונים. הדרך הפשוטה היא לבחון את הדבר על רקע ההבדלים בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים. ההשוואה הבסיסית עולה כבר בגמ' עצמה. הגמ' דנה בדין של רוב סימן בעוף, דהיינו הצורך לשחוט לפחות רוב של אחד מהסימנים (בניגוד לשחיטת בהמה). הגמ' מציינת את הכפילות שנוקטות המשניות בהבאת דין זה :

"רוב אחד בעוף. תנינא חדא זימנא רובו של אחד כמוהו. אמר רב הושעיא - חדא בחולין וחדא בקדשים, וצריכא - דאי אשמועינן חולין, התם הוא דסגי ליה ברובא משום דלאו לדם הוא צריך אבל קדשים דלדם הוא צריך אימא לא תיסגי ליה ברובא עד דאיכא כליה... "

(חולין כט.)

במקביל דנה הגמ' בחולין בצורך לשחוט לכתחילה שני סימנים בבהמה, והראשונים משווים בין מידת הצורך בשני סימנים בחולין ובקדשים. מוקד ההבדל נעוץ בהגדרה של הגמ' לשחיטת קדשים, הגדרה הנוגעת לצורך בדם. לפי הגדרה זו נאמר ששחיטת חולין נועדה להתיר בשר באכילה, ואילו שחיטת קדשים

8 הקבלה זו היא הקבלה עקרונית. אבל יתכן שמבחינה כמותית טעות קטנה כמו טעות בין חתיכת סימנין לשחיטה תוגדר כמתעסק דוקא בקדשים. בחולין נאמר שלא מדובר במתעסק ונכשיר את השחיטה הזו, אף על פי שמהותית זו טעות במעשה. לפיכך, בשורה התחתונה חושבים התוס' שהצעתם הראשונה היא מתעסק מיוחד של קדשים שבחולין הוא כשר, אבל ברמה העקרונית מדובר בטעות במעשה שהיא טעות השייכת לעולם של מתעסק.

משמשת כחלק מעבודות הדם⁹. יתכן שאפשר לדבר גם על מינוח שונה מבחינת טיב המעשה. בקדשים אנחנו עוסקים במונח 'שחיטה' ואילו בחולין מדובר במונח 'זביחה'¹⁰.

עניין זה עולה גם על רקע מחלוקת רש"י והרמב"ן בפירושים לתורה. הם מתייחסים לפסוק הבא :

"... וזבחת מבקר ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך..."

(דברים י"ב כא)

רש"י מבאר ש'כאשר צויתך' מפנה אותנו לציווי של הלכות שחיטה שהוא הלכה למשה מסיני. הרמב"ן מעלה בעקבות דברי הספרי¹¹ אפשרות ש'כאשר צויתך' מתייחס לציווי של שחיטת קדשים. ממילא לפי הרמב"ן שחיטת חולין עומדת בקו אחד עם שחיטת קדשים, ואילו לפי רש"י ניתן לנתק ולומר שאלו שני מעשים שונים¹². אם אכן נקבל את ההפרדה בין המעשים ונאמר שיש לחלק בין שחיטה לזביחה, נוכל לחזור להגדרה של התוס' בזבחים מז. הקובע שמתעסק בקדשים הוא אדם המתכוון לשחוט חולין ושחט קדשים. וכאן למרות שמדובר בטעות הנוגעת לזהות החפץ היא מקרינה על הגדרת הפעולה המתבצעת, ולכן האדם מוגדר כמתעסק על פי הקריטריונים הרגילים של כל התורה כולה.

9 יש לציין שבגמ' בחולין לא נאמר מפורשות שהדין של 'רוב אחד בעוף' בקדשים הוא דין בשחיטה. המהלך המוצע מתבסס על ההנחה שזהו אכן דין בשחיטה, ועל כן ניתן ללמוד שהצורך בדם הוא מרכיב מהותי בשחיטת קדשים. אך אם נבין שאין כאן דין בשחיטה, נוכל לדחות את המקור הזה.

10 כך עולה בצורה ברורה מניסוח הפסוקים בתורה. עיין למשל ביחס לשחיטת חולין בדברים י"ב טו, דברים י"ב כא, ועוד. מנגד, הפסוקים העוסקים בקרבנות בתחילת ספר ויקרא מתנסחים בלשון של שחיטה. ניתן לציין גם את כפילות הלשון המופיעה לאורך פרק י"ז בספר ויקרא, ועיין בפרשנים השונים במקום. מעניין הוא שבלשון חכמים נתהפכו היוצרות. מסכת זבחים היא מסכת מובהקת של קדשים ומשנתה פותחת בלשון של זביחה, ואילו מסכת חולין קרויה בראשונים שחיטת חולין, ומשניותיה פותחת בלשון של שחיטה. מכל מקום, בפסוקים מוסבת לשון שחיטה על קדשים ולשון זביחה על חולין.

11 עיין בספרי בדברים, פרשת ראה פסקה ע"ה.

12 כחלוקה ראשונית הצענו אפשרות המשווה שחיטת חולין לשחטת קדשים, לעומת אפשרות המחלקת ביניהם בצורה חדה. ניתן כמובן להעלות אפשרות ביניים, על פיה יש לשחיטת קדשים אופי כפול. מחד, נתפסת שחיטת קדשים כמעשה נפרד שיש לו יעודים שאינם קיימים בחולין. מאידך, גם שחיטת קדשים אמורה להתיר את הבשר באכילה, בדומה לשחיטת חולין. יתכן שעל רקע חלוקה זו נפצל בין קרבנות שונים בנוגע למעמד השחיטה.

ג. לשמה בקדשים

דיברנו על הרצף של רמת הכוונות של האדם. ראינו את הרובד הנמוך של כוונה, רובד המגדיר מצב של מתעסק. הגמ' קובעת שמתעסק פסול בקדשים, אבל יש לשאול האם דרגת הכוונה הרגילה בכל התורה כולה מספיקה לקדשים או שמא יש צורך ברמה גבוהה יותר של כוונה.

עניין זה עולה כמובן על רקע הצורך ב'לשמה' בקדשים. לפני שנבחן את עצם הדרישה של 'לשמה' כפי שהיא משתקפת בסוגיות, ננסה לדון בהקבלה שהקבילו חלק מן האחרונים בין דין 'לשמה' בקדשים ובין הדין של מצוות צריכות כוונה. ראשית יש לקבוע שלפי רוב הראשונים הדין של מצוות צריכות כוונה מבטא דרישה נוספת של כוונה מעבר לדרישה שעושה המצווה לא יהיה מתעסק. לפיכך סוברים רוב הראשונים שמתעסק במצוות לא יצא ידי חובה אפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה¹³. אבחנה בין ההגדרה של מתעסק ובין הדרישה של כוונה עולה גם בדברי הגמ'.

הגמ' בר"ה דנה בדין המשנה הקובעת שהמתעסק בתקיעת שופר לא יצא :

”והמתעסק לא יצא. הא תוקע לשיר יצא. לימא מסייע ליה לרבא, דאמר רבא - התוקע לשיר יצא. דלמא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה”

(ר"ה לג:)

בשלב הראשוני של סוגיית הגמ' ברור שיש חלוקה בין מתעסק ובין תוקע לשיר. למסקנה לא ברור האם החלוקה נדחית או לא, מכל מקום בשלב הראשוני ברור שישנן לפחות שלוש דרגות :

דרגה אחת - מתעסק, ובו קובעת המשנה שלא יצא ידי חובת תקיעה.

דרגה שניה - תוקע לשיר, ובו סבור רבא שיוצאים ידי חובת תקיעה.

דרגה שלישית - מתכוון, וזוהי הרמה הרצויה בתקיעת שופר ולפי החולקים על

רבא רק בדרגה הזו יוצאים ידי חובה.

באופן דומה לחלוקת הדרגות הזו, יש לדון גם בקדשים. הדרגה של כוונה בקדשים המקבילה לדרגה השלישית של כוונה במצוות, היא הדרגה שבה משלבים את הצורך ב'לשמה'.

13 עיין בר"ה כח: ברש"י ד"ה קא משמע לן. רש"י כתב - "דאע"ג דמתעסק הוא - יצא, דמצות אין צריכות כוונה". כלומר, רש"י מזהה בין הדין של מתעסק לדין של מצוות צריכות כוונה, וכך גם משמע מדברי בעה"מ. אבל כאמור, לפי רוב הראשונים הדרישה של כוונה במצוות היא דרישה מעבר לרמה של כוונה המוציאה מידי 'מתעסק'. עיין למשל ברשב"א בר"ה כח: ד"ה אמר.

הקרבן אורה בהקדמתו למסכת זבחים, וכן הגר"ז בחידושו על הש"ס בראשית המסכת, קשרו בין הדין של מצוות צריכות כוונה ובין הדין של 'לשמה' בקדשים. הגר"ז אף מציע לתלות את בעיית כפילות הסוגיות של דין לשמה בנקודה הזו. הוא טוען שאחת הסוגיות עוסקת בדין לשמה המיוחד לקדשים וחברתה עוסקת בדין לשמה כללי הנעוץ בהלכה של כוונה במצוות.

אך שלא כדבריהם, לכאורה יש להפריד הפרדה מוחלטת בין שני דינים אלו. מדובר במושגים שונים לחלוטין גם מבחינת המינוח שבסוגיות וגם מצד התכנים של המושגים הללו. כשאנחנו מדברים על לשמה אנחנו עוסקים במונחים של יעד ומטרה. השאלה שמעניינת אותנו מכוונת לעתיד - לאן אני חותר? לאן אני רוצה להגיע בסופו של דבר?

אנחנו מנסים ליצור בשלב הסופי גט, ספר תורה, ציצית וכדו', ויש לקבוע כבר עכשיו את צביונו העתידי¹⁴. בהקשר זה מדברים על דין לשמה, ובאופן מובהק מדובר על דין הנוגע לצביון הסופי של החפץ ולא על המניע שלפניו.

לעומתו, המושג של מצוות צריכות כוונה לא מתייחס כלל וכלל לחלות שבסוף, לא מצד החפצא הנידון ולא מצד התהליך בו אנו עוסקים. אין פה התייחסות ל'מה' אלא ל'למה', והתייחסות ל'למה' היא התייחסות לעבר ולנקודת המוצא. כוונה במצוות קשורה לשאלות של מניע - למה אני אוכל מצה, האם בגלל שאני רעב או שמא בגלל שהקב"ה ציווה? למה אני תוקע בשופר, האם בגלל שאני אוהב את הצליל השופרי או שמא בגלל שאני עבד ה'?

תיתכן מבחינה פסיכולוגית חפיפה מסוימת בין השאלות של 'לשמה' והשאלות של 'כוונה במצוות'. סוף סוף אם אדם רוצה להחיל בעתיד קדושה, סביר להניח שהמניע שלו הוא הציווי. אבל מבחינה מהותית אין קשר הכרחי בין המושגים. הטבעת החלות של 'לשמה' מנותקת לחלוטין משאלת הציווי כמניע. יש למשל דרישה של לשמה בעיבוד עורות לתפילין אף על פי שאין שום מצווה בזה.

ניקח כדוגמה הפרדה כזו מחוץ לעולם ההלכה. אם אדם מתבקש לעשות פעולה כלשהי בשכר, אנחנו יכולים לבחון את מעשיו משתי נקודות מבט. אפשר לשאול מדוע הוא עושה את הדבר, והתשובה תהיה בגלל הכסף. ניתן לשאול מה הוא עושה ומה אמור להיות לפנינו בסוף תהליך העשייה, והתשובה היא חליל צד. באופן דומה הכוונה במצוות קשורה לשאלת **המניע** וה'לשמה' קשור לשאלת **התוכן**, ומבחינה לוגית וגם בסוגיות יש להפריד הפרדה מוחלטת בין המושגים.

14 יש לעיין בהקשר זה בדין של מילה לשמה. עיין בע"ז כז. תוס' ד"ה וכי.

אף על פי כן ניתן להציע אבחנה מסוימת בין שתי רמות של 'לשמה', אבחנה שבמובן מסוים מקבילה לדיון של הקרן אורה ושל הגר"ז אם כי ברמה העקרונית היא שונה לחלוטין מן הכיוון שהם ניסו להוביל. לשם הבנת הדברים נדון תחילה בגט, שם מופיע מושג ה'לשמה' בצורה מרכזית.

הגמ' בגיטין דנה במשנה של שני גיטין שנתערבו. במשנה נאמר שנותן את שני הגיטין לשתי הנשים, והגמ' מבררת לשיטת מי נאמר דין זה :

"מאן תנא? אמר ר' ירמיה : דלא כר' אלעזר, דאי ר' אלעזר כיון דאמר 'עדי מסירה כרת'י הא לא ידעי בהי מיניהו קא מגרשה. אביי אמר : אפילו תימא ר' אלעזר, אימא דבעי ר' אלעזר כתיבה לשמה, נתינה לשמה מי בעי?"

(גיטין פו:)

מתוך הדחייה של אביי ניתן לעמוד על דעתו של ר' ירמיה. ר' ירמיה הבין כנראה שלדעת ר' אלעזר יש דרישה של לשמה גם בנתינה. את הנקודה הזו דוחה אביי, ויש להבין את שורש מחלוקתם של אביי ור' ירמיה.

וכאן אפשר להצביע על הבדל מהותי בין הכתיבה לנתינה. בכתיבת הגט אנחנו יוצרים משהו ואפשר לדבר על יעד סופי שאליו מכוונת הלשמה. היעד הוא יצירת הגט והלשמה אמורה ליצור חלות מסוימת בתוך הגט הזה. מה שאין כן בנתינה, משום שבשעת הנתינה הגט כבר עשוי ואנחנו לא יוצרים משהו חדש. ממילא אין משמעות ל'לשמה' בנתינה, לפחות לא ברמה עליה מדובר בדיני גיטין¹⁵.

את האבחנה הזו בין מעשה היוצר חפץ מסוים ולגביו אפשר לדבר על דין לשמה ובין מעשה שמבטא בסך הכל תהליך ולגביו דרישת ה'לשמה' פחותה ובמקומות מסוימים אף לא קיימת, ניתן ליישם גם בסוגיות של קדשים.

השאלה הברורה הניצבת בפנינו בהקשר זה היא שאלת הכפילות של הסוגיות. ההבדל הבולט בין שתי הסוגיות הוא בכך שבדף מו: יש דרישה לשישה סעיפים בדין לשמה ואילו בדף ד. יש דרישה לשני סעיפים בלבד. ההבדל בין שינוי קדש ושינוי בעלים שהם שני הסעיפים בדף ד. לבין שאר הדרישות בדין לשמה ממוקד בדיוק בנקודה המפרידה בין כתיבה ובין נתינה בגיטין.

לשמה בהקשר של שם הקרבן ושם הבעלים מגדירה את החפצא של הקרבן. שאר ארבע הדרישות מגדירות את תהליך עבודת הקרבן. הזביחה לשם עולה קובעת את

15 גם בשלב הה"א שבו דורש ר' ירמיה נתינה לשמה, מדובר דווקא לדעת ר' אליעזר ולשיטתו עדי מסירה כרת'י. נוכל לומר, בעיקר על פי הקו שבונה הגר"ח בהלכות עדות ג/ד, שהנתינה יוצרת חפצא. מה שהופך את הגט לשטר למ"ד עדי מסירה כרת'י, זו הנתינה. אם נלך בקו זה תתחזק התפיסה המוצעת, על פיה עיקר דין לשמה קיים במובנים של הענקת צביון לחפץ.

זהותה של הבהמה שלפנינו, ובאופן דומה הקביעה שמדובר בעולת ראובן ולא בעולת שמעון מגדירה את זהות הבהמה כחפצא. מה שאין כן בדרישה לשם אשים או לשם ניחוח וכיוצא בזה. כל אלו אינן מגדירות את החפצא של הקרבן, שהרי כל הקרבנות אמורים להיות לשם אשים ולשם ניחוח. ההגדרה של אותם סעיפים בדין לשמה מתייחסת לתהליך ההקרבה בכללותו ולא לחפצא של הקרבן.

במידה מסוימת הדבר מזכיר את החילוק של הגר"ז ושל הקרן אורה. גם הם חילקו בין מושג של חלות בחפצא של הקרבן ובין מושג המתייחס לתהליך ההקרבה, תוך כדי תליית כפילות הסוגיות בשינוי המושגים האלו. אבל אנחנו רוצים לנתק בין המושג של 'מצוות צריכות כוונה' ובין הסוגייה בדף מו:, ולומר שגם שם מדובר בסוג מסוים של דין לשמה. אמנם ה'לשמה' שם מתייחס לתהליך ולא לקרבן.

על רקע זה אפשר לחלק למשל בין רובד הלכתחילה לרובד הבדיעבד. אותה דרישה של לשמה בחפצא של הקרבן עצמו היא הכרחית. אשר על כן, אם אין לשמה הקרבן חסר זהות בסיסית והוא לא עולה לשם חובה. לעומת זאת, במה שנוגע לצביון התהליך יתכן שיש דרישה רק ברמת הלכתחילה, ובדיעבד הקרבן כשר ומרצה גם בלי שמולאה אותה דרישה.

לחלוקה זו יש ביטוי בהלכות נוספות. למשל, המשנה בדף קיב-ק"ג. קובעת שאין דין של ריח ניחוח בבמת יחיד. שאר דיני לשמה קיימים בבמת יחיד כפי שהם קיימים בבמת ציבור, משום שלשם קדש ולשם בעלים קובעים את זהות הקרבן ובנקודה הזו אין חילוק בין במת יחיד לבמת ציבור. ההבדל ממוקד בתהליך ההקרבה, ומכיוון שלשם ריח ולשם ניחוח מגדירים את תהליך ההקרבה אפשר להבין שהם נדרשים דוקא בבמת ציבור¹⁶.

את החלוקה הבסיסית בין לשמה כדין בחפץ ובין לשמה כדין בתהליך ההקרבה, הצגנו כמפתח להבנת כפילות הסוגיות. אבל אפשר לדבר על שני ערוצים של לשמה גם בגוף הסוגייה בדף מו: . נפנה לשם כך למחלוקת התנאים במשנה :

לשם ששה דברים הזבח נובח... אמר ר' יוסי - אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר, שהוא תנאי ביד שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד¹⁷

(נבחים מו:)

הראשונים העלו שתי הבנות במוקד מחלוקת התנאים במשנה :

16 הלכה נוספת שניתן לתלות בחלוקה זו קשור לדרישה של דיבור לעומת מחשבה. יתכן שהערוץ של 'לשמה' כיוצר חלות בחפצא יהיה כרוך בדיבור, ואילו 'לשמה' כצביון בתהליך לא יותנה בדיבור. עיין בהקשר זה בראשית השיעור הבא.

הבנה אחת - רש"י. לפיו המחלוקת נוגעת לעצם דין לשמה, כאשר ת"ק סבור שיש חיוב לכתחילה ואילו ר' יוסי סבור שלכתחילה שוחטים בסתמא על רקע תנאי ב"ד לשחוט סתם.

הבנה שניה - הרמב"ם. בפיה"מ הוא מבאר שלדעת שני התנאים יש צורך בלשמה מלכתחילה, והמחלוקת היא ביחס למי מופנה הדרישה הזו. ת"ק סבור שזו דרישה גם בבעלים וגם בעובד ואילו ר' יוסי סבור שהדרישה היא רק כלפי העובד. מצד אחד נתמך הרמב"ם מפשט לשון המשנה, שהרי בפשטות מבארת המשנה שתוכן ה'תנאי בית דין' לפי ר' יוסי הוא שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד. דהיינו תנאי ב"ד היה שאין צורך בלשמה מצד הבעלים. לפי רש"י יוצא שסיומת המשנה אינה קשורה לעיקר המחלוקת בגוף המשנה.

מצד שני, רש"י נתמך מדברי הגמ' בדף ב: שלומדת למסקנה את הדין של 'סתמן פְּלִשְׁמָן' מהמשנה בדף מו: . לימוד זה מסתדר היטב עם שיטת רש"י משום שזהו אכן מוקד הדיון במשנה. לעומת זאת לפי הרמב"ם אין התייחסות לדין סתמא במשנה, וקצת קשה להבין כיצד דייקה הגמ' את הדין הזה מהמשנה בדף מו: 17 .

על כל פנים אם נקבל את קו המחשבה של הרמב"ם ונדון בצורך של לשמה כדין בבעלים, נוכל לשאול האם יש זהות בין דרישת הלשמה המוסבת על הבעלים ובין דרישת הלשמה המוסבת על השוחט. וכאן יתכן שנחלק בין שני ערוצי ה'לשמה' בהם עסקנו, הערוץ של לשמה כדין של זהות הקרבן והערוץ של לשמה כדין בהקרבה. אם מדברים על ה'לשמה' של זהות הקרבן, יש רק כתובת אחת לקביעת זהות זו והיא הבעלים. לעומת זאת הכתובת הטבעית להחלת חלויות בתהליך ההקרבה היא המקריב דהיינו העובד. ממילא החילוק בין שני סוגי הלשמה איננו חילוק המבדיל בין הסוגייה בדף ד. ובין הסוגייה בדף מו: . זהו חילוק שקיים גם כפיצול פנימי בדף מו: בין לשמה כדין בבעלים ובין לשמה כדין בעובד.

17 עיין בדף ב: בתוס' ד"ה קיימי. התוס' דנים בגמ' המחפשת מקור לדין של 'סתמא כשר'. הם עומדים על העובדה התמוהה שדין הסתמא נשנה במפורש, ואף על פי כן מתאמצת הגמ' לדייק אותו מתוך טיעון לוגי במקום לצטט את המשנה כפשטה - "... אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו - כשר...". תירוץ התוס' דחוק, ולכאורה על פי שיטת הרמב"ם הדבר ברור. אין יכולת ללמוד את עצם דין הסתמא מן המשנה משום שלא נאמר במשנה שסתמא כשר. במשנה נאמר בהתאם להבנת הרמב"ם שדין לשמה הוא בעובד ולא בבעלים, אבל מכאן עדיין אין ראיה שסתמא כשר! הראיה מגיעה רק מתוך טיעון עקיף של 'לא קיימי ב"ד ומתני מילתא דמיפסיל ביה', מתוך חשש שתקנת ב"ד עלולה להוביל מצב בו יחשבו שאין צורך במחשבה מפורשת כלל.

את החילוק הזה ניתן להציע כחילוק עצמאי ביחס לכל ששת הסעיפים שמפרטת המשנה ביחס ל'לשמה'. לחילופין, ניתן לבנות אותו על גבי החילוק בין סוגי הלשמה. כלומר, אפשר להבין שדין הלשמה הנדרש בבעלים ממוקד בשינוי קדש ובשינוי בעלים, ואילו דין הלשמה הנדרש מהעובד כולל את ששת הפרטים המופיעים במשנה. את החלוקה העקרונית בין לשמה כדין בחפץ ובין לשמה כדין בתהליך ההקרבה, ניתן ליישם גם ביחס לפתרון שמעלה התוס' לכפילות הסוגיות. התוס' בדף ב. מחלקים בין עבודות הדם ובין הקטרת האמורים, ולשיטתם עיקר הסוגייה בדף ד. מוסבת על עבודות הדם ואילו עיקר הדיון בדף מו: נאמר על ההקטרה. את החלוקה הזו יש לבחון על רקע הבנת המעמד של הקטרת האמורים.

הגמ' בדיונה על קרבן שלא הוקטרו אמוריו מחלקת בין מצב שבו האמורים נשרפו או אבדו ובין מצב שבו האמורים קיימים ועדיין לא הוקטרו. אם האמורים אבדו הבשר מותר באכילה על אף העובדה שלא היתה הקטרה, אבל אם האמורים עדיין לא הוקטרו אסור לאכול את הבשר.

הרי לנו שמצד אחד האמורים מהווים מתיר לאכילת הבשר כאשר הם מוקטרים ומצד שני כאשר הם נשרפים הם לא נחוצים כמתיר. וכאן חקר הגר"ד באופי המעמד החלקי הזה, ושתי אפשרויות בפנינו :

אפשרות אחת - להבין שהאמורים אינם מתיר כלל וכלל. רק הדם מכפר ומתיר בשר לאכילה. קיים איסור צדדי המעוגן בעקרון של 'לא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם' על אכילת הבשר לפני האמורים. אבל כאשר אין אמורים מובן שלא קיים האיסור הצדדי הזה ואנחנו חוזרים להיתר הבסיסי שנוצר על ידי זריקת הדם.

אפשרות שנייה - קיימים במקביל שני מתירים לאכילת הבשר. מתיר אחד הוא זריקת הדם ומתיר שני הוא הקטרת האמורים. ההלכה קובעת שכאשר האמורים נטמאו או שאבדו מסתפקים במתיר של זריקת הדם, אבל כאשר הם קיימים תפקידם הוא תפקיד של מתיר וגם הם חלק מהותי מהקרבת הקרבן¹⁸.

בפשטות, נתלה את הבנת התוס' באפשרות הראשונה. לפי אפשרות זו הקטרת האמורים מנותקת מעבודות הדם. לפיכך אם יש בהקטרה דין של לשמה צריך פסוק

18 עיין בפסחים נט: תוס' ד"ה עשאום. התוס' מתייחס למצב שבו האמורים קיימים וכשרים להקרבה מדאורייתא, אך פסולים מדרבנן. לטענת התוס', הבשר מותר לאכילה במצב כזה. טענה זו מצדדת לכאורה באפשרות הראשונה. שהרי על פי האפשרות השנייה, יש לפנינו אמורים כשרים מדאורייתא, ועל כן הם נחשבים כמתיר וכחלק מהותי מתהליך הקרבת הקרבן. כיצד אם כך ניתן הבשר באכילה בלי להקריב אותם? אם לא נרצה לומר שלפסול דרבנן יש כוח להפקיע את מעמדם כמתיר מדאורייתא, נאלץ להבין שהאמורים ביסודם אינם מתיר כלל וכלל, ורק הדם מתיר בשר באכילה.

מיוחד כדי ללמוד אותו ופיצול הסוגיות ברור. לעומת זאת לפי האפשרות השניה גם ההקטרה היא חלק מעבודת הקרבן. לפיכך אם למדנו דין כללי של לשמה בקרבנות נתקשה להבין מדוע יש פיצול בין היישום של דין זה בעבודות הדם ובין יישומו בהקטרת אמורין.

אולם יש לציין שאפילו אם ננקוט באפשרות השניה ניתן לקבל את חילוקם של התוס'. וזאת משתי סיבות :

סיבה אחת - יתכן שאין דין כללי של 'לשמה' בכל העבודות. הגמ' בדף ד. חורשת עבודה אחר עבודה תוך כדי חיפוש אחרי דין לשמה. ממילא אפילו אם נניח שהקטרת האמורין היא עבודה ככל שאר העבודות, עדיין דרוש בשבילה לימוד מיוחד לדין לשמה.

עניין זה נוגע לשאלה כללית הקיימת בדין לשמה ובדין פיגול וכדומה. בכל אלו מביאה הגמ' ילפותות נפרדות ורבות. לעתים מדובר בילפותות לעבודות שונות, לעתים מדובר בקרבנות שונים. בכל המקרים הללו יש לשאול האם הפיצול הוא רק בשלב הילפותא אבל בסופו של דבר התמונה הכללית מצביעה על ציר אחד שחורז את הפרטים. או שמא נאמר שהילפותות הבודדות מעידות על האופי הפרטני של הדין, ובכל אחד מפרטיו מדובר בהלכה מחודשת.

סיבה שניה - ניתן לומר שההקטרה היא עבודה כשאר העבודות, ודין לשמה נתפס בסופו של דבר כדין כללי לכל עבודות הקרבן, ואף על פי כן דרושה סוגייה נפרדת לדין לשמה בהקטרת אמורין.

הטעם הוא בכך שגם אם אומרים שההקטרה איננה סרח עודף, הכוונה היא שמצד תהליך ההקרבה גם זו עבודה ככל העבודות. אבל מצד הגדרת החפצא של הקרבן יש הבדל מהותי בין ההקטרה לעבודות הדם. הרי 'הוא עצמו שלא הוקטרו אמוריו כשר' כפי שמציינים התוס', ולכן ברור שזהות הקרבן נקבעת ונגמרת בשלב של עבודות הדם.

ממילא דין לשמה בעבודות הדם מתפרש כדין בזהות הקרבן, ואילו דין לשמה בהקטרת האמורים מתפרש כדין בתהליך ההקרבה. עניין זה מחזיר אותנו לחילוק העקרוני שהצענו בין הסוגיות. הסוגייה בדף ד. עוסקת בדין לשמה כדין בזהות הקרבן, ודין זה מוגבל לעבודות הדם בלבד. הסוגייה בדף מו: עוסקת בדין לשמה כדין בתהליך ההקרבה ודין זה זוקק לימוד נפרד והוא מוסב על כל תהליך ההקרבה כולל השלב של הקטרת האמורים.