

פסול שלא לשמה

מקורות - (א) זבחים ב: "אמר ליה רבינא... דמיפסיל ביה", זבחים מו: "אמר רב יהודה... מחללין קדשים".

(ב) זבחים כט: "אמר רבי ינאי... לוקין עליו", ספר המצוות שכחת הלאוין לדעת הרמב"ן לא תעשה המצוה הרביעית, רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יג/א, טו/ד-ה, יח/א.

(ג) פסחים ס: "אמר רבא... ומפיק ליה מידי לשמו", זבחים יג. "וקבלה נמי פסלה... כאן במחשבת שלא לשמה", רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות ד/י-יא, חידושי הגר"ז על הרמב"ם שם, [חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות תפילין א/טו].

א. שלא לשמה בקדשים

עסקנו בפעם שעברה בצורך של 'לשמה' כפי שהוא מופיע בגמרא בראשית המסכת ובסוגייה בדף מו: . הצד השני של המטבע מופיע במשנה הראשונה, והוא הפסול של 'שלא לשמה' :

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

(זבחים ב.)

ביסוד הדין של 'שלא לשמה' עולות שתי הבנות אפשריות :

הבנה אחת - אין פסול אקטיבי של 'שלא לשמה'. מהות הדין היא שכאשר חושבים מחשבת שלא לשמה נעדרת הדרישה של 'לשמה'. ממילא הקרבן אינו מרצה ואולי אפילו פסול לגמרי.

הבנה שניה - ישנו פוסל חיובי בדמות מחשבת 'שלא לשמה'. כפי שיש פסולי מחשבה אחרים כמו פיגול, גם זו מחשבה המחריבה את הקרבן ופוסלת אותו, ולא מפאת העדר הדרישה של 'לשמה'.

ההבנה הראשונה נובעת מתוך הקבלה לתחומים אחרים בהם יש דרישה של לשמה. לא מצאנו בתחומים הללו דין מיוחד של 'שלא לשמה' אף על פי שאם פועלים בהם בהקשר של 'שלא לשמה' הם פסולים. הטעם הוא שיש בהם דרישה של לשמה,

וכאשר האדם חושב מחשבה אחרת נעדרת הדרישה הזו. באופן דומה נוכל ליישר קו בין קדשים ובין כל התחומים הללו.

לחילופין, אפשר לדבר על פסול חיובי, כאשר לפסול זה ישנם שני מרכיבים: מרכיב אחד - במישור של הכשר ופסול. במישור זה קובעת המשנה שחטאת ופסח נפסלים לגמרי במחשבת שלא לשמן (ולפי ר' אליעזר גם האשם), ושאר הקרבנות נפסלים חלקית במובן זה שהם לא עולים לבעלים לשם חובה. מרכיב שני - במישור של איסור והיתר. היות שמחשבת שלא לשמן פוסלת את הקרבן, ניתן לדבר על איסור להקריב קרבן במחשבה כזו¹.

לשאלת אופי הפסול של 'שלא לשמה' משתרבת שאלה נוספת והיא אופי הדין של סתמא. הגמ' בדף ב: קובעת שסתמן כלשמן דהיינו הקרבן כשר בסתמא. לכאורה, המצב של סתמא הוא המבחן לשתי ההבנות שהעלינו בדין 'שלא לשמה'. סתמא בהגדרתו הבסיסית אם לא משלבים גורמים צדדיים הוא מצב שבו מצד אחד אין באופן חיובי תוכן של 'לשמה', ומצד שני אין פסול של 'שלא לשמה'.

את השאלות הללו יש מקום לבחון הן בסוגייתנו והן בתחומים אחרים בהם מופיע הדין של לשמה. בגמ' שלנו יש התייחסות לתחום של גיטין בנוסף לקדשים, והראשונים במקומות שונים הרחיבו את היריעה. הקביעה הבסיסית של הגמ' מחלקת בין קדשים ובין גיטין בהקשר של סתמא. כלומר, סתמא בקדשים כשר ואילו סתמא בגיטין פסול.

לפי המונחים שלנו, ניתן להציע שבגט זקוקים ל'לשמה' בצורה חיובית ועל כן במצב של סתמא נעדרת אותה 'לשמה' והגט פסול. בקדשים אין דרישה חיובית של 'לשמה' והעיקר הוא שלא תהיה מחשבת פסול אקטיבית של 'שלא לשמה'. בסתמא אין מחשבה כזו ועל כן סתמא בקדשים כשר.

אם נלך בקו זה נוכל להניח ברמה הראשונית שבקדשים יש פסול חיובי, גורם מקלקל של שלא לשמה. כפי שיש מחשבת פיגול ולה ודאי יש צביון של פסול חיובי, שהרי גם כאשר כל הנתונים להכשר הקרבן קיימים הכנסת מחשבת פיגול למערכת פוגמת בקרבן², כך גם מחשבת 'שלא לשמה' קיימת כפוסל חיובי.

1 ביטוי לאיסור זה קיים למשל בדין הגמ' בדף ב., שעזלה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה.

2 יתירה מזו, מחשבת פיגול חלה אך ורק כאשר כל הנתונים להכשר הקרבן קיימים. עיין בזבחים כח: ובכלל שקובעת הגמ' שם "... כהרצאת כשר כן הרצאת פסול, ומה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו..."

האפשרות שיש לפנינו פוסל חיובי, באה לידי ביטוי בשני המישורים שהזכרנו. נבחן ראשית כל את המישור של איסור והיתר.

ב. 'שלא לשמה' במישור של איסור והיתר

הגמ' בזבחים לומדת את האיסור הבא :

"... אמר רבי ינאי : מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה? ת"ל - לא יחשב... "

(זבחים כט:)

ברור לגמ' שיש שם לאו, ויש דיון קצר האם לוקים על הלאו הזה. הגמ' מסיקה שלוקים עליו רק לפי שיטת ר' יהודה, היות שמדובר בלאו שאין בו מעשה. בגמ' לא מבואר באיזה סוג מחשבה מדובר, אבל הסוגיות בסביבת הגמ' הזו עוסקות בדיני פיגול וסביר להניח שר' ינאי מתייחס למחשבת פיגול.

הרמב"ם אמנם לא מונה את הלאו הזה, אבל הרמב"ן במנותו את המצוות שהרמב"ם השמיט מפרט :

"המצוה הרביעית - שנמנענו מלשחוט הקדשים על מנת לאכול בשרם או לזרוק דמם ולהקטיר חלבם חוץ למקומם וחוץ לזמנם... והוא השוחט ואומר על מנת לאכול ולזרוק חוץ למקומו ולזמנו שזה דיבור רע הוא אצל התורה, שכבר פסלה בו הקרבן... "

(שכחת הלאוין לדעת הרמב"ן, המצוה הרביעית)

יש הבדל מסוים בין הלאו כפי שהרמב"ן מונה אותו ובין פשט הסוגייה בזבחים כט: עליה הוא מסתמך. הסוגייה מתמקדת בפסול של מחשבה והיא לומדת אותו מהמילים 'לא יחשב'. הרמב"ן לעומת זאת משלב באותה מצוה רביעית פסולים רבים נוספים כמו שחיטת קדשי קדשים בדרום ופסולי רובע ונרבע וכלאיים ועוד. מהרמב"ן עולה גם שעיקר הפסול איננו במחשבה כי אם בשחיטה. פסול זה כולל גם שחיטה במחשבת פיגול, אבל מוקד הבעיה איננו במחשבת הפיגול אלא בשחיטה. בגמ' עצמה מבואר שהלאו הוא לאו שאין בו מעשה. אמת היא שאם אדם יחשוב מחשבת פיגול בלי לשחוט את הקרבן כלל לא נלקה אותו אפילו לר' יהודה ולא נאמר שהוא עבר על הלאו. אבל מהגמ' עולה שכאשר התלוותה המחשבה למעשה שחיטה עיקר הבעיה היא במחשבה, ועל כן מדובר בלאו שאין בו מעשה³.

3 עיין בקהלות יעקב בזבחים סימן א'. הוא דן במחלוקת הראשונים ביחס לטיב המחשבה בקדשים, האם מדובר בדיבור או בהרהור. מהסוגייה בדף כט: הוא מביא ראיה לכך שמדובר

בראשית דבריו מעיר הרמב"ן שהלאו נלמד מ'לא תזבח' ואילו בסוף דבריו אומר הרמב"ן שזו מחלוקת. הוא מפנה לגמ' בזבחים כט: ואומר שלדעת ר' ינאי הלאו הזה נלמד מ'לא יחשב'. מהרמב"ן משתמע שיש זהות בין 'לא תזבח' ו'לא יחשב', וכל ההבדל הוא במעריך הילפותות. אבל לכאורה השוני בילפותות מקרין גם על תוכן הלאו וקובע אם הוא לאו של מעשה או לאו של מחשבה. אם נקבל את הקביעה שיש לאו על מחשבת פיגול, נוכל לשאול האם אפשר ליישם את הלאו הזה גם לגבי מחשבת שלא לשמה. עניין זה עולה בראשית המסכת בדברי רש"י. הגמרא בדף ב.ב: מחפשת הוכחות לדינו של רבא הטוען שעולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה. הגמרא לומדת זאת מן הפסוק המובא בפרשת כי תצא :

"מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה..."

(דברים כ"ג כד)

מכאן לומדים שנדר הנעשה שלא לשמו הופך לנדבה. אמנם, גם אחרי מחשבת 'שלא לשמה', וגם אחרי שהנדר הפך לנדבה, שואלת הגמ' 'ונדבה מי שרי לשינויי בה?' ומסביר רש"י :

"וכיון דרחמנא קרייה נדבה, מי שרי לשינויי בה? הא אמרינן בפרק שני - אסור לחשב בקדשים, וליף מקרא ד'לא יחשב'..."

(זבחים ב: רש"י ד"ה ונדבה)

רש"י מיישם את האיסור של 'לא יחשב' ביחס למחשבת שלא לשמה⁴. גם הרמב"ם פוסק את הגמ' בזבחים כט:; אם כי לא כאחד מהלאוין של ספר המצוות. אמנם הניסוח ברמב"ם איננו מעיד על לאו עצמאי במחשבה, ויתכן שיש כאן כיוון שונה מדברי רש"י :

"כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים, הרי זה עובר בלא תעשה, שהרי הוא אומר : 'לא יחשב'..."

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יח/א)

בהרהור, שהרי לו היה מדובר בדיבור לא היינו מגדירים את הלאו כלאו שאין בו מעשה. ברור אם כן כי לדעתו הלאו איננו ממוקד בשחיטה שהיא מעשה ממש, אלא במחשבה. 4 בראשית מסכת מנחות מובא בגמ' מהלך דומה המסתיים אף הוא בטענה של 'ונדבה מי שרי לשינויי בה?'. רש"י במנחות ב: ד"ה ונדבה איננו מצטט את 'לא יחשב' אלא 'אם זבח שלמים קרבנו', והאחרונים עמדו על כך. עיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ד/יא.

לו היה הרמב"ם נעצר כאן הינו מבינים אותו כרש"י ואומרים שהוא פוסק כמו הגמ' בדף כט: לגבי מחשבת פיגול בתוספת הרחבה לכל מחשבה שאינה נכונה, כמו למשל מחשבת שלא לשמה. אבל הרמב"ם מוסיף :

"... מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים..."

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יח/א)

השוואה למטיל מום בקדשים מובילה לכיוון שונה. לפי הרמב"ם המוקד הוא בהשלכות של המחשבה ולא במחשבה עצמה. הניסוח של הרמב"ם אוסר להפסיד את הקדשים, והדוגמה של בעל מום שהוא מביא היא דוגמה של דין בקרבן. לא עצם המחשבה מטרידה אותו אלא התוצאה.

לפיכך, אם אכן נרצה להרחיב את דברי הרמב"ם גם למחשבת 'שלא לשמה', נאלץ להצמצם לפסח ולחטאת בלבד, משום שרק בהם הקרבן נפסד במחשבת שלא לשמה. מעבר לכך אין לנו ברמב"ם בשלב זה אחיזה להבנת מחשבת שלא לשמה כמחשבה אסורה מצד עצמה.

ג. 'שלא לשמה' במישור של הכשר ופסול

ראינו את הביטוי של 'שלא לשמה' במישור של איסור והיתר, כאשר במסגרת שיטת רש"י יש איסור של 'לא יחשב' ביחס למחשבת שלא לשמה. לצד חקירת המישור האיסורי העלינו שתי הבנות בטיב דין 'שלא לשמה' במישור של הכשר ופסול. על רקע זה אפשר לחזור לדין של 'סתמן כלשמן' בדף ב: . דרך אחת בהבנת הסוגייה מסיקה באמת מתוך הדין של סתמא בקדשים שיש להבין את מחשבת שלא לשמה כמחשבת פסול מובהקת. עצם החסרון של 'לשמה' איננו מטריד אותנו, אלא רק מחשבת הפסול האקטיבית של 'שלא לשמה'. על כן, בסתמא שאין בו מחשבה הפוסלת בצורה אקטיבית, הקרבן כשר. אבל להסבר זה מתעוררות בעיות מסברה ומגמרא :

בעיה אחת - מסברה. קשה להניח שציצית, תפילין ודומיהם מצריכים דרישה חיובית של 'לשמה', ואילו בהקרבת קדשים שמהווה את המוקד של עולם הקדושה אין דרישה חיובית כזו.

בעיה שניה - מגמרא. לשון הגמ' מחלקת בין זבחים לאִשָּׁה ולכאורה מדובר בחילוק מציאותי. הגמ' קובעת שזבחים בסתם לשמן הן עומדין בניגוד לאשה שלא עומדת לגירושין.

פשטות הגמ' היא שאין חילוק הלכתי ברמת הדרישות של 'לשמה'. גם כאן וגם כאן נדרשת לשמה כיסוד נחוץ גם בלי לדבר על גורמים פוסלים. יש אמנם חילוק מציאותי ובגיננו אפשר לומר שבקדשים תמיד קיימת לשמה. מכל מקום, ברור שגם בקדשים יש נחיצות באותה לשמה.

נקודה זו מבהירה היטב את הקשר בין חקירת אופי הפסול של 'שלא לשמה' ובין הבנת מעמד סתמן. אם אנחנו אומרים שסתמן כלשמן משום שכבר יש קרבן על מסלול ההקרבה, סביר להניח שדין 'שלא לשמה' איננו נתפס כפוסל חיובי. את ה'שלא לשמה' נאפיין כהשמטת הקרקע מתחת ל'לשמה'. לעומת זאת, אם סתמן כלשמן משום שבמידה מסויימת אין צורך ב'לשמה' בקדשים, נהיה מוכרחים להבין את הדין של 'שלא לשמה' כפוסל אקטיבי⁵.

הגרי"ז בחיבורו מתייחס לעיקר החקירה באופי דין 'שלא לשמה', והוא קובע באופן ברור שיש פסול חיובי במחשבת 'שלא לשמה'. הדבר מדויק מכמה מקומות בגמ' וברמב"ם. נבחן למשל את ההקבלה הנזכרת במשנה בין מחשבת פיגול ובין מחשבת 'שלא לשמה':

"... שאין המחשבה פוסלת אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו והפסח והחטאת שלא לשמן" (זבחים לו.)

המשנה מגדירה במפורש את 'שלא לשמה' כמחשבה הפוסלת. אמנם במשנה דין זה מובא רק ביחס לפסח וחטאת, ובהם אכן מחשבת שלא לשמה פוסלת את הקרבן לחלוטין. אבל הרמב"ם מרחיב את היריעה:

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

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יג/א)

בהמשך ההלכה מדגים הרמב"ם את מחשבת שינוי השם בעולה לשם שלמים, כלומר גם בקרבנות שאינם פסח וחטאת מאמץ הרמב"ם את ניסוח המשנה וכולל את מחשבת שלא לשמה כאחת ממחשבות הפסול בקרבנות. עניין זה משמעותי משום

5 נקודה זו קשורה גם לניסוחים השונים העולים בגמ' בדף ב: . מצד אחד מרבה הגמ' להשתמש בכף הדמיון - 'סתמן כלשמן'. מהתבטאות זו ניתן להבין שהסתם איננו ממש 'לשמה'. כאשר אתה זוכה בסתם אין לשמה למעשה, אבל מבחינה הלכתית אין צורך בלשמה ועל כן סתמן מספיק, סתמן כלשמן. מאידך, הגמ' מתנסחת בהשוואה לאשה בביטוי של 'זבחים בסתם לשמן הם עומדים'. כאן חסרה כף הדמיון ומהגמ' עולה שבסתם קיימת בפועל לשמה בתוך הקרבן.

שניתן היה לחלק בין הקרבנות ולקבל את היסוד של הגר"ז רק בפסח ובחטאת. ברמב"ם רואים שיש הרחבה גם לשאר הקרבנות.

גם את המקומות בהם מתייחס הרמב"ם למישור האיסורי של מחשבת שלא לשמה ניתן לנצל כהוכחה לכך שמדובר בפוסל חיובי, כטענת הגר"ז. ראינו לעיל שהרמב"ם מיישם את 'לא יחשב' בנוגע למחשבה שאינה נכונה בקדשים, ובמקום אחר מיישם זאת הרמב"ם ביחס למחשבת שלא לשמה :

"אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה... לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו... חייב להשלים שאר עבודות לשמן..."

(ורמב"ם הלכות פסולי המוקדשין טו/ג)

אמנם כפי שהזכרנו לעיל, לא ברור ברמב"ם אם האדם עובר על הלאו בעצם המחשבה או שמא רק בגלל תוצאותיה הדומות להטלת מום בקדשים. על כל פנים, מהרמב"ם עולה שאפילו אם אין עבירה על הלאו במחשבת שלא לשמה אין ספק שזוהי מחשבה אסורה, ומכאן ראייה שמדובר בפוסל חיובי.

עניין זה מוביל אותנו לרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין יג/א. הרמב"ם מונה שם את מחשבת 'שלא לשמה' כמחשבת פסול, לצד מחשבות שינוי המקום והזמן. את העניין הזה מדגים הרמב"ם בעולה לשם שלמים, ומכאן ראייה לכך שהרמב"ם מיישם את הפסול החיובי של 'שלא לשמה' גם במקומות בהם הקרבן לא נפסל ממש אלא רק באופן חלקי של 'לא עלו לבעלים לשם חובה'.

יתכן שהדבר דומה למטיל מום עובר בקדשים. גם מטיל מום שכזה מוגדר כעובר על הלאו, אף על פי שהוא לא שלל מן הקרבן את יכולת ההקרבה. באופן דומה נוכל לומר שגם בשאר הקרבנות מחשבת שלא לשמה נכללת בלאו, אף על פי שהיא לא שוללת את יכולת ההקרבה. לחילופין ניתן לומר שבשאר הקרבנות מלבד פסח וחטאת יש איסור לחשוב מחשבת שלא לשמה, אבל אין עבירה על הלאו.

ד. שני דינים ב'שלא לשמה'

הגר"ז קובע בבטחון, כפי שראינו, כי קיים פסול חיובי של מחשבת 'שלא לשמה'. עם זאת, אין בקביעה זו שלילה של ההבנה האחרת בדין שלא לשמה, והגר"ז מחדש כי 'שלא לשמה' ממלא שתי פונקציות :

פונקציה אחת - 'שלא לשמה' כפוסל חיובי.

פונקציה שנייה - 'שלא לשמה' כהעדר הדרישה של 'לשמה'.

לטענת הגר"ז, שתי הפונקציות הללו לא באות לידי ביטוי בבת אחת בדרך כלל.

הגר"ז מבין שבקרבן קיים תמיד הרובד של סתמן לשמן, ואפילו כאשר האדם חושב

מחשבת שלא לשמה. ממילא, אותה פונקציה שניה של העדר 'לשמה' איננה מגיעה לכדי ביטוי מעשי. תמיד יש 'לשמה' מכח הדין של סתמן כלשמן.

חידוש זה מותנה כמובן בהבנה שעל אף היות ה'שלא לשמה' פוסל חיובי, הוא איננו מצליח לעקור את רובד הסתמא. את ההבנה הזו משתית הגר"ז על סברה ועל שתי גמרות שמאוששות את תפיסתו.

ראשית, נציג את הסברה. ניתן להעלות שלוש הבנות אפשריות בקביעת הגמ' ש'סתמן כלשמן':

הבנה אחת - אין צורך בלשמן. סתמן שאיננו כולל 'לשמה' מצליח להשיג את התוצאות ההלכתיות של לשמן, ולמעשה אין דרישה כזו של לשמה והעיקר הוא שלא יהיה בשטח הפוסל של 'שלא לשמה'.

הבנה שניה - צריך לשמה, אבל ה'לשמה' נובע ממקור סובייקטיבי שהוא דעתו של האדם. אנחנו מניחים שאדם המביא קרבן חושב לשמו, אפילו אם בשעת השחיטה עצמה הוא ביצע את הכל בסתם.

הבנה שלישית - צריך לשמה, והלשמה בוקע ועולה מתוך יסודות אובייקטיביים. יש דינמיקה פנימית שבה עצם העובדה שהקרבן עלה על מסלול של הקרבה מניעה ומאיצה אותו באותו מסלול גם בלי שיחשבו 'לשמה', כלומר גם בסתמא.

אם נבחן את החידוש של הגר"ז, נראה שהוא מבוסס על ההבנה השלישית. הגר"ז חידש שה'שלא לשמה' אינו עוקר את רובד הסתמא. לפי ההבנה הראשונה אין מטען חיובי 'לסתמא', וכל מהותו היא סימון קו הגבול שבין 'שלא לשמה' ובין 'לשמה'. לפיכך ברור שכאשר יש מחשבת 'שלא לשמה' אין משמעות לסתמא.

לפי ההבנה השניה כל יסוד ההנחה שסתמן כלשמן הוא באומדנא הקשורה למחשבת האדם. אומדנא זו נכונה כל עוד האדם שותק ולא אומר כלום. שתיקתו מאפשרת לנו להניח שבמחשבתו הוא מתכוון למה שהוא עושה. אבל אם הוא אומר במפורש שהוא מקריב 'שלא לשמה', הסתמא מאבד את מקומו.

רק לפי ההבנה השלישית נוכל לטעון שמחשבת 'שלא לשמה' אינה עוקרת את רובד הסתמא. זאת משום שמחשבת 'שלא לשמה' היא מחשבה סובייקטיבית, ואילו ה'לשמה' שנובע מן הסתמא מבוסס על יסודות אובייקטיביים שאין לאדם שליטה עליהם. הקרבן הוא קרבן עולה והוא ימשיך להיות כך מכח תכונותיו הוא, ובשלב זה אין למחשבת האדם יכולת להפקיע את הדינמיקה הזו.

הבדל זה בין ההבנות השונות בסתמא נוגע ישירות לשאלת יכולת עקירת הסתמא במצב של שלא לשמה. אבל יש לשונוי בין ההבנות השלכות גם על היקף הדין של סתמא. אם מדברים על אומדנא, ניתן להרחיב את ההיקף כמעט לכל מעשה אותו

עושה האדם. לעומת זאת, אם מדברים על תכונה אובייקטיבית של החפץ שכוללת בתוכה את הפוטנציאל של 'סתמן כלשמן', יש להגדיר באלו חפצים קיימת תכונה זו ובאלו חפצים לא.

יסוד זה מהווה את אחד המוקדים לדברי הגר"ח בחיבורו בהלכות תפילין. הגר"ח דן שם ב'לשמה' הנדרשת בסת"ם. הגר"ח מעמת בין הלכות תפילין א/יא שם פוסק הרמב"ם שעיבוד עורות הסת"ם טעון לשמה, ובין הלכות תפילין א/טו שם פוסק הרמב"ם שכתובת הסת"ם אינה טעונה לשמה⁶. פסיקה זו קשה משתי סיבות :

סיבה אחת - מסברה. כיצד יתכן שקדושת הסת"ם הממוקדת בכתיבה אינה זוקקת לשמה, ואילו עיבוד העורות שהוא רק הכשר מצוה טעון לשמה?

סיבה שניה - מגמרא. הגמ' בגיטין מה: שוללת את האפשרות של הצורך בעיבוד לשמה ללא כתיבה לשמה.

נקודת המוצא של הגר"ח בחיבורו היא שאכן אם נחוץ עיבוד לשמה נחוצה גם כתיבה לשמה, וממילא יש להניח שהרמב"ם דורש לשמה בכתיבה. בפועל, טוען הגר"ח מצריך הרמב"ם לשמה רק בעיבוד משום שבכתיבה קיים הרקע לדין של סתמן כלשמן. את השוני בין הרמב"ם לגמ' בגיטין תולה הגר"ח בכך שהגמ' בגיטין דנה בגוי, ובגוי אין תשתית ל'סתמן כלשמן'. ממילא אי אפשר לומר שבפועל יש סתמא בכתיבה, וחוזרים לנקודת המוצא הבסיסית של פסילת סת"ם שנכתב שלא לשמה. הרמב"ם לעומת זאת דן בישראל, ובישראל מספק הסתמא את הלשמה של הכתיבה.

דברים אלו בנויים כמובן על ההנחה ש'סתמן כלשמן' שייך דווקא בכתיבה ולא בעיבוד, ועל כן גם הרמב"ם שעוסק בישראל ומסתמך בכתיבה על הסתמא דורש בעיבוד לשמה אקטיבי היות ששם אין סתמא. הנחה זו מתיישבת לכאורה רק עם ההבנה השלישית בדין סתמא. אם מדובר באומדנא של דעת האדם, מדוע לחלק בין הכתיבה לעיבוד? לעומת זאת אם עוסקים באופי הפנימי של החפץ אפשר לחלק. בעיבוד מדובר על חתיכת עור רגילה, ואין שום דבר שיהפוך אותה ל'לשם סת"ם'. לעומת זאת בכתיבה מדובר בפרשיית סת"ם ובעור המעובד לסת"ם, ואלו כבר מעניקים דחיפה פנימית של 'לשמה' שאותה אפשר לראות גם בסתמא⁷.

6 מדובר על כתיבת הסת"ם עצמו. לכתובת האזכרות יש דינים מיוחדים ובהם נחוצה מחשבת לשמה לדעת הרמב"ם. ביחס לפרט זה מרחיב הגר"ח בהמשך.

7 לכאורה גם לפי ההבנה של אומדנא ניתן לחלק בין כתיבה לעיבוד. אפשר לומר שאדם המעבד עורות איננו חושב על סת"ם, משום שעיבוד עורות איננו מלאכה הקשורה דווקא לסת"ם. לעומת זאת באדם הכותב סת"ם אפשר להניח שברמה הסובייקטיבית גרידא דעתו היא לכתובת סת"ם היות שלא כותבים סת"ם לצרכים אחרים. מכל מקום, בדברי הגר"ח עצמו משמע שהוא

גם אם לא נקבל את החידוש של הגר"ח ביחס לסת"ם, אפשר לקבל את בן דמותו אצל הגר"ז בנוגע לקדשים. בקרבן יש תשתית בסיסית של קדושת פה, תשתית המייעדת מראש את הבהמה לקרבן. תשתית זו יוצרת בהמשך את אותה דינמיקה פנימית של סתמן כלשמן.

התוס' בכמה מקומות הרחיבו את היריעה בנוגע לצורך בלשמה וליעילות של סתמא. הם דנו בטויית ציצית, במילה ובסת"ם על רבדיו השונים. יישום ה'סתמא' בכל אחד מאלו מנוגד לקו החשיבה של הגר"ח, אבל הוא לא שולל אותו. זאת משום שתמיד נוכל לדבר על שני ערוצים של סתמא. במקומות בהם אפשר לדבר על סתמא כנובע מאופיו הפנימי של החפץ ניישם את הערוץ של הגר"ח, ובשאר המקומות נדבר על סתמן כלשמן מתוך אומדן דעתו של האדם.

מכל מקום, אם נחזור לגר"ז, הבנת הסתמא כגרעין פנימי הטמון בטיבו של החפץ, מאפשרת לנו לחדש ש'שלא לשמה' איננו עוקר את רובד הסתמא לעולם. חידוש זה בנוי על כך שמחשבת שלא לשמה היא פוסל חיובי, ואת העדר ה'לשמה' מספקים תמיד על ידי הסתמא. הגר"ז מאושש את ההבנה של 'שלא לשמה' כפוסל חיובי, בכמה מובאות מן הגמ', ונציג שתיים מהן :

מובאה אחת - הגמ' בזבחים מו: בה נאמר שחטאת הנשחטת לשם חולין כשרה. הגמ' בראשית המסכת מנמקת את הדין הזה באופן הבא :

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

(זבחים ג.)

החילוק בין לשם עולה ולשם חולין מובן רק אם חושבים במונחים של גורם מחריב והורס. אם מדובר בהעדר לשמה, גם כאשר האדם חושב לשם חולין חסר הרובד של ה'לשמה'. קביעת הגמ' שרק 'דמינה מחריב בה' פוסל את הקרבן מעידה על כך שמחשבת שלא לשמה היא פוסל ומחריב, ולא רק חסרון והעדר לשמה.

מובאה שניה - הגמ' בפסחים ס: . מגמ' זו מראה הגר"ז את עצם חידושו ביחס ליכולת של 'שלא לשמה' לדור בכפיפה אחת עם ה'סתמא'. בגמ' נאמר :

"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

בנה על יסוד אובייקטיבי, אם כי לאו דווקא על יסוד הבוקע ועולה מתוך תכונות החפץ אלא על יסוד הקשור לטיב הפעולה הנעשית - כתיבה מול עיבוד.

ליה מיד לשמו, כי שחית נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו... "

(פסחים ס:)

רבא לומד את הדין של פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. לשם כך הוא נעזר במקרה פשוט יותר, מקרה של פסח ששחטו שלא לשמו. כידוע, פסח ששחטו שלא לשמו בשאר ימות השנה כשר, וזאת משום שהפסח בשאר ימות השנה מוגדר כשלמים ושלמים ששחטן שלא לשמן כשרים.

ממשיך רבא וטוען שאם פסח שלא לשמו כשר, גם פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו כשר. הטעם הוא שבעצם כל פסח ששחטו שלא לשמו מוגדר כמקרה המורכב של 'לשמו ושלא לשמו'. שהרי בכל פסח ששחטו שלא לשמו קיים עדיין הרובד של הסתמא, וסתמן כלשמן.

ממילא, אם פסח ששחטו שלא לשמו כשר אפשר להסיק ששלא לשמו בתוספת הלשמו הנובע מן הסתמא יוצר קרבן כשר. מכאן קצרה הדרך להבין שגם מחשבה אקטיבית לשמו (ולא רק הסתמכות על הסתמא) בתוספת שלא לשמו יוצרת בפסח של שאר ימות השנה קרבן כשר.

במילים אחרות, עצם העובדה שהגמ' משווה פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו לפסח ששחטו שלא לשמו, מעידה על כך שגם בפסח ששחטו שלא לשמו קיים הרובד של סתמא. רובד זה איננו מתבטל אפילו כאשר הוא חי לצד מחשבת שלא לשמו, וזהו מוקד חידושו של הגר"ז⁸.

8 יש לציין שקיים הבדל משמעותי בין ההוכחה מזבחים מו: ובין ההוכחה מפסחים ס: . בזבחים מו: רואים שמחשבת שלא לשמה היא פוסל חיובי, ולא רק 'העדר לשמה'. מפסחים ס: אין הוכחה לכך, שהרי בגמ' בפסחים נידונית מחשבת שלא לשמה כמחשבה מכשירה. זאת משום שבפסח הנשחט לאחר זמנו דווקא מחשבת לשמה היא הפוסלת, ואילו מחשבת שלא לשמה מכשירה.

ההוכחה מפסחים ס: באה במגמה להראות שדין סתמא אינו אומדן דעתו של האדם אלא יסוד אובייקטיבי שקיים בחפצא של הבהמה. שהרי במצב של 'שלא לשמו' ודאי שאין אומדן של מחשבת סתמא, ואף על פי כן משמע מהגמ' שגם במצב כזה קיים רובד של סתמא לצד מחשבת ה'שלא לשמה'.

אמנם, בנקודה זו טמון מוקש מסויים בהוכחתו של הגר"ז, שכן ההוכחה מתייחסת לשלב של ה'א' בסוגיית הגמ'. למסקנה, לכאורה, קובעת הגמ' שאין רובד של סתמא בקרבן. הגמ' מסיקה שאתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו (=רובד הסתמא), כלומר מחשבת 'שלא לשמו' מנצחת במאבק ומוציאה ומפקיעה את רובד הסתמא שעליו הצביע הגר"ז בה'א.

לעקרון הזה של שלא לשמה כפוסל חיובי, יש תמיכה מגמרות רבות נוספות. נציין אחת מהן אותה לא מביא הגר"ז בחיבורו :

"... כדתניא - נאמר בפסח 'הוא' בשחיטה לעכב, אבל אשם לא נאמר בו 'הוא' אלא לאחר הקטרת אימורין, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו - כשר"

(זבחים ז:)

הגמ' מוכיחה שדין לשמה איננו מעכב באשם. הנימוק הוא שדין הלשמה כמעכב בקרבן פסח נלמד מן המילה 'הוא', ואף באשם כתובה המילה 'הוא'. אבל בפסח מוסבת המילה הזו על השחיטה ואילו באשם היא מוסבת על הקטרת האימורין. אנחנו יודעים שאשם שלא הוקטרו אימוריו כלל, כשר. ממילא לא יתכן שאשם המוקטר שלא לשמו יפסל, ואת המילה 'הוא' יש לדרוש באופן שונה. התוס' בד"ה וזבחת מפנים אותנו למקור פסול 'שלא לשמה' בפסח, כפי שהוא מופיע בספרי :

"זבחת פסח - שתהא שחיטתו לשם פסח, שאם שחטו שלא לשמו פסול. אין לי אלא שחיטתו, מנין לרבות קבול דמו וזריקת דמו? תלמוד לומר זעשית. יכול שאני מרבה את הקטר חלביו? תלמוד לומר זבחת; וביחה בכלל היתה, ולמה יצאה? להקיש אליה - מה זביחה מיוחדת שמעכבת את הכפרה, אף כל שמעכב את הכפרה, יצאה הקטרה שאינה מעכבת את הכפרה"

(ספרי דברים פרשת ראה פיסקה קכ"ט)

בספרי, בניגוד לגמ', יש הו"א שדין לשמה יפסול בפסח אפילו בהקטרת אימורין. רק בגין גזירת הכתוב של 'זבחת' מסיקים שאין פסול שלא לשמה בהקטרה. נשאלת שאלת הגמ', הרי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, וכיצד יתכן שמחשבת שלא לשמה תפסול בו?

הו"א זו של הספרי בנויה לכאורה על שתי ההנחות הבאות :

הנחה ראשונה - הנחת הגר"ז. שלא לשמה איננו העדר וחסרון אלא פוסל חיובי.

הנחה שניה - פוסל חיובי פוגם בקרבן אפילו בשעת עבודה שאיננה מעכבת.

עשייה בפסול גרועה מאי עשייה.

להנחה השניה יש דוגמאות בתחומים נוספים בש"ס. למשל, יש חמש הלכות הפוסלות בשחיטה. רש"י ושאר הראשונים נחלקו לגבי מצב בו מתבצע אחד מן הפסולים הללו בשחיטת מיעוט בתרא. ההלכה העומדת בבסיס הדין של מיעוט בתרא היא שאחרי שלב מסוים בשחיטה אין צורך להמשיך, ואם יפסקו בו הבהמה תהיה

כשרה. מה קורה אם מישהו המשיך מכאן והלאה וביצע ב'מיעוט בתרא' את אחד מן הפסולים?

לדעת רוב הראשונים דבר זה לא יפסול את השחיטה, אבל רש"י סובר שהפסולים של השחיטה שייכים גם במיעוט בתרא⁹. רש"י מניח שתי הנחות הדומות להנחות שהזכרנו :

הנחה אחת - הפסולים הללו בשחיטה אינם חסרון אלא פסולים חיוביים.
הנחה שניה - פסול חיובי גרוע מאי עשייה כלל.

באותו אופן אפשר לומר ביחס להקטרת אימורי אשם, שהפסול החיובי של שלא לשמה מסוגל לחול בהקטרה אף על פי שהקרבת כשר ללא הקטרה כלל. הו"א זו מאוששת כמובן את הבנת הגר"ז באופי הפסול של 'שלא לשמה'. מנגד, מהגמ' הבאה עולה סימן שאלה מסוים ביחס ליסוד של הגר"ז :

"וקבלה מי פסלה?... אמר רבא - לא קשיא. כאן במחשבת פיגול כאן במחשבת שלא לשמה..."

(ובחים יג.)

בשלב הזה הגמ' סוברת שמחשבת פיגול אינה פוסלת בשעת הקבלה, ואילו מחשבת שלא לשמה פוסלת אף בשעת הקבלה. הבנה זו נדחית בהמשך הגמ', אבל שלב הזה של הגמ' בעייתי לאור היסוד של הגר"ז.

לכאורה ההבנה הפשוטה בחילוק שמעלה הגמ' היא שפיגול זו מחשבה של פסול אקטיבי ואילו שלא לשמה זה בסך הכל העדר לשמה. פוסל חיובי הוא אמנם פוסל בעל עוצמה גבוהה יותר, אבל היקפו מוגבל לנקודות הקריטיות בהן נקבעת זהות הקרבן, דהיינו שחיטה וזריקה. פוסל של העדר הוא פוסל חלש יותר, אבל הוא לא זוקק נקודה מיוחדת להתביית עליה. בכל שלב בו הוא חסר אין לשמה, ולא צריך לחפש דווקא שחיטה או זריקה.

יש להדגיש שגמ' זו לא מקעקעת את היסוד של הגר"ז גם לא בשלב שבו עולה חילוק בין שלא לשמה ובין פיגול. אמנם מגמ' זו עולה ש'שלא לשמה' הוא העדר ה'לשמה', אבל אין בכך שלילה להבנת הגר"ז. נוכל לומר, וכך אכן סובר הגר"ז, שיש שני דינים ב'שלא לשמה'. יש שלא לשמה כפוסל חיובי ובדומה לפיגול הפוסל הזה לא אמור לחול בשעת קבלת הדם, לפחות בשלב זה של הגמ'. אבל קיים גם שלא לשמה כהעדר לשמה, והעדר זה חל גם בשעת הקבלה, ובו עסקה הגמ'.

9 עיין בחולין ל: רש"י ד"ה תיקו [השני] ובתוס' ד"ה החליד [השני].

את היסוד הכפול של 'שלא לשמה' מנצל הגר"ז להבנת דברי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ד/י-יא. הרמב"ם פוסק בה"א שיש צורך בששה סעיפי לשמה (כפי שמובא במשנה בדף מו:): והוא מוסיף ש'סתם כשר בהם'. נושאי כליו של הרמב"ם מקשים, שהרי באותם שישה סעיפי לשמה לכאורה אין צורך בדין סתמא. אפילו אם יחשבו בהם 'שלא לשמה' הדבר לא יעכב.

עניין זה בולט אפילו בדברי הרמב"ם עצמו. הרמב"ם מונה את פסולי המחשבה בהלכות פסולי המוקדשין, והוא קובע ביחס למחשבת שינוי השם שתפקודה כמחשבה הפוסלת מתייחס לשינוי קודש ושינוי בעלים בלבד. מדוע אם כן נחוץ הרובד של סתמא בכל אותם שישה סעיפי לשמה?

כאן מחדש הגר"ז שאכן 'שלא לשמה' כמחשבה הפוסלת שייך רק בשינוי קודש ושינוי בעלים. אבל שלא לשמה כהעדר לשמה קיים בכל אותם שישה דברים, ולהבנת הגר"ז קיום זה הוא לעיכובא. רק בזכות היסוד של סתמן כלשמן אנחנו יכולים לומר שבפועל אין ביטוי מעשי להעדר הלשמה, וזו משמעות פסיקת הרמב"ם.

זהו עיקר חידושו של הגר"ז, ולצידו יש לציין שבלשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות קיימות כמה נקודות נוספות הטעונות הסבר. למשל, מדברי הרמב"ם בהלכה 'משמע שהדין של סתמא כשר ועולה לבעלים, נכון רק בעולה ושלמים. לסתמא בחטאת ואשם אין את דין הכשרות הקלאסי, וכאן עולות מבחינה אפרורית שתי אפשרויות:

אפשרות אחת - בחטאת ואשם הסתמא יוצר מצב של 'כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה'. זאת משום שבחטאת ואשם נחוצה כפרה ממוקדת מעבר להכשר הרגיל של הקרבן, ו'סתמא' אינו מסוגל ליצור כפרה כזו.

אפשרות שניה - הפער קיצוני יותר, ובניגוד לעולה ושלמים שכשרים בסתמא החטאת והאשם פסולים לחלוטין בסתמא.

ניתן גם להפריד בין חטאת ובין אשם, ולומר שהאשם כשר ולא עולה בסתמא ואילו החטאת פסולה לגמרי בסתמא. אבל מדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין משתמע שאפשרות זו דחויה, וגם החטאת כשרה בסתמא. הרמב"ם פוסק בהלכות פסולי המוקדשין טו/ד שחטאת לשם חולין כשרה. לפיכך סביר להניח שבסתמא היא גם כשרה, ואם נשלים את הדיוק מהלכות מעשה הקרבנות נאמר שהיא כשרה ולא עלתה לבעלים.

לו היינו נשארים באפשרות השניה, היתה לנו דחייה לדברי הגר"ז. הגר"ז טען שרובד הסתמא שורד תמיד בקרבן, ואם היינו אומרים שסתמא פסול בחטאת ואשם היינו שוללים את יסוד הגר"ז לפחות ביחס לחלק מן הקרבנות. אבל אם מציבים את

הסתמא של חטאת ואשם במשבצת של כשרים ולא עלו, אין מכאן ראייה נגד דברי הגר"ז.

נקודה נוספת הטעונה עיון היא ההתמקדות של הרמב"ם בעולה. מדברי הרמב"ם בהלכה י"א משתמע שדרישת אותם ששה סעיפי הלשמה המופיעים בזבחים מו: היא דרישה המוסבת דווקא על קרבן העולה. לכאורה ניסוח המשנה בזבחים מו: הוא ניסוח כללי, המשנה עוסקת בששה דברים שלשמה הזבח נזבח ולא רק העולה. אמנם הפסוק ממנו לומדת הגמ' את הדינים הללו עוסק בעולה, אבל לכאורה מדובר בדוגמה בלבד ורש"י על אתר אומר זאת במפורש.

יתכן שהרמב"ם הבין שהסוגייה בדף מו: עוסקת דווקא בעולה. אשר על כן הוא קובע ששינוי קודש ושינוי בעלים הנידונים בדף ד. ביחס לכל הקרבנות דרושים גם בשלמים, ואילו ששת סעיפי הלשמה הנידונים בדף מו: דרושים דווקא בעולה. ניתן להבין דבר זה לפחות ביחס לחלק מסעיפי הלשמה. למשל, יתכן שלשם אשים נחוץ דווקא בעולה שכולה כליל לאשים. בשלמים שרק אמוריהם לאשים אין צורך בכך. אבל הסבר זה אינו עולה יפה בשאר סעיפי הלשמה.

מכל מקום, אם נקבל את היסוד הזה יש לנו פתח נוסף להבנת חילוק הסוגיות, בו דנו בשיעור הקודם.