

הרב מיכאל אברהם

## למשמעותו של הציווי בקודשים בעניין 'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב'

א. מבוא האם חילוק הריטב"א הוא בין לאו לעשה?

ב. כוונה ודין 'לשמה' בקרבנות ד. הקדמה נחוצה בהלכות תפילה

כוונה ו'לשמה'	מבוא
דין 'לשמה' בסוגיית סוף פרק רביעי	סוגיית ראש פרק רביעי בברכות: תפילה
זבחים	שלא בזמנה
דין 'לשמה' בסוגיה בריש זבחים	הסבר החילוק לאור מחלוקת הרמב"ם
האם דין 'לשמה' מעכב	והרמב"ן לגבי תפילה
סוגי מחשבות 'שלא לשמה' הפוסלות	שיטת הרמב"ן
תוכחת הנביאים והכוונה בהקרבה	

ג. מחשבת שינוי קודש: 'שנה עליו הכתוב לעכב' בלאוין

'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב' בדין 'לשמה'	ה. מהותו הייחודית של תחום הקודשים
	מבוא
	תפילה וקרבנות כ'עבודה'
	'שנה עליו הכתוב לעכב'
	ההבדל בין עשה לבין לאו: הריטב"א
	והסתייגויות הקהלות יעקב
	פסול 'לשמה'
הבחנה בין לאו לעשה	
האם יש איסור במחשבת 'שלא לשמה'	
שיטת הרמב"ם באיסור "לא יחשב"	

א. מבוא

כידוע, ישנו כלל בתורת הקודשים שבעינן 'שנה עליו הכתוב לעכב'. בכל התורה, כאשר יש ציווי, הוא נתפס כמחייב ומעכב; אם הוא לא קיים - לא יצאנו ידי חובה. לדוגמא, דיני הציצית והתפילין הם לעיכובא, אלא אם יש מקור וסיבה מיוחדת לכך שהם לא יעכבו. לעומת זאת, בתחום הקודשים מוסרים לנו חז"ל בכמה וכמה

מקומות<sup>1</sup> שציווי בעלמא חזקתו שהוא אינו מעכב, אלא אם יש מקור מיוחד המלמד אותנו שהוא לעיכובא. כיצד התורה מלמדת אותנו שציווי מסוים מעכב? ישנן כמה צורות לעשות זאת. לדוגמא, אם התורה חוזרת פעמיים על הציווי (=משנה עליו). מכאן נובע הכלל שבקודשים 'בעינן שְׁנָה עליו הכתוב לעכב'. ישנן צורות נוספות לעשות זאת, כגון כתיבת המילה 'חוקה' בפרשה הנדונה, שגם דבר זה מלמד אותנו שהציווי המופיע שם הוא לעיכובא.

לכאורה, התופעה הזו תמוהה מאוד. אמנם לפעמים ישנם חילוקים בין תחום הקודשים לבין תחום החולין (לדוגמא, באכילת קודשים היום הולך אחרי הלילה בניגוד לחולין, ועוד), אך חילוקים אלו ככל הנראה קשורים לתכנים המעורבים בעניין. לעומת זאת, הכלל 'שנה עליו הכתוב לעכב' הוא כלל פרשני. במושכל ראשון, כללי הפרשנות לא אמורים להיות שונים בין קודשים לבין חולין, שכן התורה נקראת באותה דרך בכל מקום. אם ציווי מקראי אמור לעכב, זה אמור להיות בכל תחומי ההלכה, ואם נדרשת חזרה כדי ללמד שהוא מעכב, אזי גם הדרישה הזו הייתה צריכה לחול בכל תחומי ההלכה שבמקרא.

אמנם, יש מן האחרונים שטענו שהכלל הזה תקף בכל תחומי ההלכה במקרא.<sup>2</sup> אך קשה לקבל את הטענה הזו, כנגד מה שאומרים כל המפרשים. גם הראיות שהם מביאים לטענתם זו אינן מוחלטות, ואכ"מ. בכל אופן, לפי רוב המפרשים ככולם, הכלל הזה חל רק בתחום הקודשים.

ובאמת הוא אומר דרשני. מדוע שונה הכלל הפרשני לגבי פרשיות הקודשים מהכללים הנהוגים בשאר הפרשיות ההלכתיות במקרא? יתר על כן, לא מצאתי שמובא, בחז"ל או בראשונים, מקור כלשהו לכלל הזה. היינו מצפים שזו תהיה הלכה למשה מסיני, או מסורת כלשהי, אך ככל הידוע לי אין רמז במקורות חז"ל למקורו של הכלל הזה. לכאורה, משמעות הדבר היא שיסודו של הכלל הזה בסברה, ולכן אין צורך במקור עברו. אך לא מצאתי במפרשים סברה שתבאר את משמעותו ותקפותו של הכלל הזה, ובפרט את יישומו הייחודי דווקא לגבי תחום הקודשים.

במאמר זה ננסה לבאר את עניינו של הכלל הזה, ומתוך כך להבין מדוע הוא ישים רק בתחום הקודשים.

---

1 ראה לדוגמא זבחים כג ע"ב ובמקבילות.

2 ראה לדוגמא חזון אי"ש נגעים סי' יב סק"כ ד"ה וזה דבעינן; קהלות יעקב זבחים סוס"י ה ד"ה השתא.

## ב. כוונה ודין 'לשמה' בקרבנות

### כוונה ו'לשמה'

כידוע, בקרבנות יש דין שהם צריכים להיות מוקרבים 'לשמה'. מסכת זבחים, שפותחת את סדר קודשים, מתחילה במשנה ובסוגיה שעוסקות בדין הזה, וכך עושים גם רבים ממפרשי הש"ס.

אמנם דין 'לשמה' מופיע גם בכמה הקשרים הלכתיים נוספים (כמו טוויית ציצית, עיבוד עורות לתפילין ולסת"ם, כתיבת גט, כתיבת סת"ם, מילה ועוד). ישנה נטייה לקשור את דין 'לשמה' לדין 'כוונה' במצוות,<sup>3</sup> אך די ברור כי אלו הם שני דינים שונים בתכלית. דין 'לשמה' אינו תלוי במחלוקת שקיימת בחז"ל ובפוסקים האם 'מצוות צריכות כוונה' (ראה עירובין צה ע"ב ומקבילות).

כפי שכותב הרב ליכטנשטיין בספרו על זבחים, ניתן לראות את ההבדל בין שני הדינים הללו משתי בחינות עיקריות:

1. מבחינת ההקשר ההלכתי - דין כוונה מלווה את הפעולה של עשיית המצווה. ואילו דין 'לשמה' מלווה את הכנת החפץ למצוותו, עוד לפני ביצוע המצווה עצמה. מכאן מקובל שדין 'לשמה' הוא דין בחפצא, כלומר חלק מאופי החפץ המיועד למצווה, בעוד הכוונה רק מלווה את המעשה של הגברא ואינה נוגעת לחפצי מצווה (דרושה כוונה גם במצוות שאינן נעשות על חפצים או באמצעותם).

2. מבחינת תוכן הדין - דין כוונה הוא להתכוון שאנו עושים את פעולת המצווה מפני שנצטוונו על ידי הקב"ה, כדי לצאת ידי חובה. המוקד הוא הסיבה והמוטיבציה שלנו בעשיית המעשה. לעומת זאת, דין 'לשמה' פניו לעתיד: אני מעבד את העור לשם תפילין. כלומר המוקד הוא המטרה של החפץ הנדון.

אם כן, דין 'לשמה' הוא דין מיוחד, והוא קיים בחלק מחפצי המצווה, בהם ההכנה כרוכה בייחודם למצווה. לא כל דיני 'לשמה' זהים. לדוגמא, דין 'לשמה' בכתיבת גט הוא חריג מעט, שכן פירושו שם הוא כתיבה לשם האישה המתגרשת (ולא לשם גירושין באופן כללי). המושג 'לשמה' מופיע גם ביחס לתלמוד תורה ('תורה לשמה'),

---

<sup>3</sup> ראה בפתחת הקרן אורה למסכת זבחים, וחיידושי הגר"ז ריש זבחים. ודבריהם צריכים עיון גדול, וכבר עמד על כך הרב ליכטנשטיין בתחילת שיעוריו למסכת זבחים (ראה שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין זבחים, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 41).

וגם שם נראה כי זהו מופע חריג שלו. גם דין 'לשמה' בקרבנות הוא חריג מכמה בחינות, שכן אין הוא עוסק בהכנת חפץ כלשהו למצווה, אלא במחשבות שמלוות את ההקרבה עצמה.

### דין 'לשמה' בסוגיית סוף פרק רביעי דזבחים

דין 'לשמה' בקרבנות מפורט במשנה בזבחים:

לשם ששה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זבח, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח. והחטאת והאשם - לשם חטא (פ"ד מ"ד).

המקור לרוב הדינים הללו הוא הפסוק העוסק בהקרבת העולה:

וְקָרְבוּ וְקָרְעוּ יָרֵחַץ בְּמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַפֶּלַח הַמִּזְבֵּחַ עֲלֵה אִשָּׁה רִיחַ נִיחֹחַ לַה' (ויקרא א', ט).

הגמרא (שם, מו ע"ב) לומדת מכאן חמש כוונות, דין אחד של 'לשמה' מכל אחת מחמש המילים שבסוף הפסוק (הדין של לשם הזבח נלמד ממקור אחר):

אמר רב יהודה אמר רב: עולה - לשם עולה, לאפוקי לשם שלמים דלא; אשים - לשם אשים, לאפוקי כבבא דלא; ריח - לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא, דאמר רב יהודה אמר רב: אברים שצלאן והעלן - אין בהן משום ריח; ניחוח - לשם הנחת רוח לה', לשם מי שאמר והיה העולם.

למדנו מכאן שדין 'לשמה' בקרבנות כולל ששה מרכיבים: לשם זבח - לשחוט עולה לשם עולה ולא לשם קרבן אחר. לשם זבח - לשחוט לשם הבעלים ולא אדם אחר (זה נלמד מפסוקים אחרים בזבחים ד ע"א-ע"ב). לשם ה' - ולא לשם מישהו אחר. לשם אשים - לשם הקטרה על המזבח, ולא צלייה בגחלים. לשם ריח - צלייה על המזבח ולא העלאה אחרי צלייה (שאז אין כבר ריח על המזבח). לשם ניחוח - לעשות נחת רוח לקב"ה שנעשה רצונו. ובחטאת ואשם שהם קרבנות הבאים על חטא - יש להתכוון לכפר על החטא עליו בא הקרבן.

### דין 'לשמה' בסוגיית בריש זבחים

הגמרא בזבחים ד ע"א-ע"ב מאריכה לדון בדין 'לשמה'. נידונות בה שתי מחשבות בלבד: לשם זבח ולשם זבח. שאר המחשבות, אינן מופיעות בסוגיה זו כלל. בסוגיה שבפרק רביעי (מו ע"ב) לא מובא מקור לדרישה 'לשם זבח' (שחיטה לשם בעלים אחר מכונה בלשון חז"ל 'שינוי בעלים'), אך מחשבת 'לשם זבח' (שהפגיעה בה מכונה בלשון

חז"ל 'שינוי קודש'), נלמדת שם מהמילה 'עולה'. לעומת זאת, בסוגיית זבחים ד מובא מקור אחר לדין שינוי קודש.

כמה ראשונים ואחרונים ראו סתירות בין שתי הסוגיות הללו, והציעו חילוקים שונים בכדי ליישב אותן. נעיר כאן כי מלשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ד הי"א), עולה כי שש הדרישות הללו נאמרו רק לגבי עולה ולא בשאר הקרבנות.<sup>4</sup> נראה מלשונו שרק שתי הכוונות של שינוי קודש ושינוי בעלים קיימות בכל הקרבנות. בתוספות בתחילת זבחים עולה אפשרות שסוגיית זבחים מו עוסקת בהקטרת האימורים, ואילו סוגיית זבחים ד עוסקת בשאר עבודות הדם, עיין שם.

### האם דין 'לשמה' מעכב

דין 'לשמה' נוגע רק לכוהן המקריב, ולא לבעלים.<sup>5</sup> מה קורה אם הכוהן לא חשב 'לשמה'? האם זהו איסור? האם הקרבן נפסל כתוצאה מכך?

המשנה הראשונה בזבחים קובעת:

כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת.

המשנה אומרת שמחשבת 'שלא לשמה' אינה פוסלת את הקרבן, והוא קרב כדרכו (ובגמרא מבואר שאף אסור לשנות בו, כלומר עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק את דמה שלא לשמה), אך הוא אינו עולה לבעלים לשם חובה. שני החריגים הם הפסח והחטאת, שם אם הוקרבו שלא לשמן הם נפסלים מלהיות קרבנות. בהמשך המשנה מובא שלפי רבי אליעזר גם האשם נפסל כמו פסח וחטאת.

אם כן, יש זבחים הנפסלים בהיעדר 'לשמה', ויש זבחים שבהיעדר 'לשמה' אינם עולים לבעלים לשם חובה (לא מרצים ולא מכפרים). ניתן להבין את הבעיה במחשבת 'שלא לשמה' בשתי צורות:

---

4 למיטב ידיעתנו, רק הרדב"ז על אתר מעיר זאת, אך גם הוא דוחה את החילוק הזה על הסף, ודוחק את לשון הרמב"ם.

5 ראה פירוש המשנה לרמב"ם סוף פרק ד' מזבחים, שהבין שנחלקו בזה תנאים. רש"י ורוב הראשונים שם פירשו את המשנה אחרת. וראה להלכה ברמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פ"ד ה"א.

1. הזבחים נפסלים או שאינם מרצים מפני שחסרה מחשבת 'לשמה' בהקרבה. זהו המצב בשאר ההקשרים ההלכתיים בהם ישנה דרישה של 'לשמה', וכשהיא אינה מתמלאת המצה או התפילין נפסלים.

2. הזבחים נפסלים מפני שמחשבת 'שלא לשמה' פוסלת אותם באופן אקטיבי. כלומר לא רק שחסר ה'לשמה' אלא יש מחשבת 'שלא לשמה' שפוסלת את הקרבן (או מונעת ריצוי) באופן אקטיבי.

**הגרי"ז** מוכיח ששני ההיבטים הללו גם יחד קיימים.<sup>6</sup> להלן נעסוק בקיומו של איסור במחשבת 'שלא לשמה'.

מעבר למחשבת 'שלא לשמה' ישנה מחשבת פיגול, שהיא ודאי פוסלת את הקרבן. כאן מדובר על מחשבה שמתקשרת בצורה זו אחרת לזריקה, ומעידה על כוונה לזרוק את הדם אחרי זמנו או מחוץ למקומו. לא נעסוק כאן בדין זה.

### **סוגי מחשבות 'שלא לשמה' הפוסלות**

יש להעיר כי הרמב"ם פוסק שמחשבת שלא לשמה הפוסלת את הקרבנות, היא רק שינוי קודש או שינוי בעלים (אלו המופיעות בסוגיית זבחים ד). שאר המחשבות הן רק דרישות לכתחילה (אולי רק בקרבנות עולה), והיעדרן אינו עושה מאומה לקרבן. וכך הוא כותב בהלכות פסולי המוקדשין:

שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים, או ישחטנו לשם עולה ושלמים, או לשם שלמים ולשם עולה, או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, זו היא מחשבת שינוי השם (פי"ג ה"א).

כך גם מוסכם על כל הפוסקים.

### **תוכחת הנביאים והכוונה בהקרבה**

הנביאים מוכיחים את העם במקומות רבים ביחס לקרבנות. חלק מהתוכחות עוסקות בכך שהעם מקריב קרבנות, אבל פושע בשאר מעשיו. אך חלק אחר של התוכחות עוסק במשמעות הקרבנות עצמם. הנביאים קובעים שאין משמעות להקרבת קרבנות

---

<sup>6</sup> בחידושו למסכת זבחים ב ע"א ד"ה במתניתין; ובחידושו על הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א (בעיקר בד"ה והנראה לומר). ראה גם בשיעורי הרב ליכטנשטיין, זבחים, עמ' 53 והלאה.

ללא כוונה (ראה ירמיה ו', כ; שם ז', כב; ישעיה א', יא; הושע ו', ו; ועוד). אם כן, המחשבה וההתכוונות הם היבטים מרכזיים בעבודת הקרבנות.

מהי אותה 'כוונה' שהנביאים מצביעים על היעדרה? לכאורה זהו דין 'לשמה', שהיא המחשבה העיקרית המלווה את ההקרבה. אך כפי שראינו, דין 'לשמה' בדרך כלל אינו מעכב, גם אם לפעמים הוא פוגע בכפרה. יתר על כן, כבר הזכרנו שדין 'לשמה' נאמר על הכוהן ולא על הבעלים, ואילו תוכחת הנביאים סביר יותר שהיא מתייחסת לבעלים.

מסתבר, שכוונתם היא להיעדר כוונה ולא להיעדר 'לשמה'. אם כן, הכוונה בהקרבה מחייבת גם את הכוהן וגם את הבעלים (=המתכפר), לפחות לדעת הפוסקים שמצוות צריכות כוונה. ייתכן שתוכחת הנביאים מלמדת אותנו שבקרבנות הכוונה מחייבת לכל הדעות, גם לאלו הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה (כלומר שהכוונה לא מעכבת בדיעבד).<sup>7</sup>

נציין כי הכוונה לצאת ידי חובה אינה כלולה בשש מחשבות ה'לשמה' שמנויות במשנה. זוהי מחשבה שתוכנה שונה, וכפי שראינו היא פועלת באופן אחר מאשר מחשבת 'לשמה'. לכן היא גם יותר יסודית: בלי שיש כוונה להקריב קרבן כחלק מעבודת השם שלנו, הקרבן כלל אינו קרבן.

## ג. מחשבת שינוי קודש: 'שנה עליו הכתוב לעכב' בלאוין

### 'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב' בדין 'לשמה'

בסוגיית ד ע"ב אחרי שלומדים את דין שינוי קודש מקשה הגמרא: "ואימא היכא דשחיט שלא לשמן ליפסלו?", כלומר שהיעדר ה'לשמה' יפסול את הקרבן (בעוד שכפי שראינו למעלה ברוב המקרים הקרבן אינו נפסל במחשבת 'שלא לשמה'). **התוספות**<sup>8</sup> מקשים כיצד הגמרא רצתה לפסול את הקרבן בגלל היעדר 'לשמה', הרי בקודשים ישנו

---

7 יש בהלכה כמה כוונות ייחודיות שמעכבות: כמו כוונה בישיבת סוכה ("למען ידעו דורותיכם") לשיטת הטור באורח חיים תרכה (ראה גם בבית חדש סק"א ובמשנה ברורה סק"א שם), וכוונה בתפילה לפי הגר"ח בשיטת הרמב"ם (ראה חידושי ר' חיים הלוי על הלכות תפילה לרמב"ם, פ"ד ה"א) וכדומה.

8 שם ד"ה ואימא. וראה גם בשיטה מקובצת על הדף שם סק"י בשם תוספות הר"פ.

כלל ש'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב', ואם כן, במחשבת שינוי קודש הקרבן אינו צריך להיפסל שהרי יש רק מקור אחד שדורש זאת?<sup>9</sup>

התוספות מיישבים זאת דרך דיון בפרטי הסוגיה, ואכ"מ. אנו נדון כאן ביישוב אחר שמובא בשו"ת **חת"ם סופר**<sup>10</sup> בשם ר' **דוד דייטש** (=להלן: הרד"ד), אשר מבוסס על דברי הריטב"א במסכת יומא.

### הבחנה בין לאו לעשה

הריטב"א במסכת יומא<sup>11</sup> מסביר שרבא סובר שישנה אזהרה שלא יביא קטורת בלא מעלה עשן, ולכן לא צריך עוד פסוק כדי ללמד שזה מעכב. כוונתו לומר שבאזהרות, כלומר במצוות לא תעשה, אין הכלל "בעינן שנה עליו הכתוב לעכב". כלל זה קיים רק במצוות עשה ולא בלאווין.<sup>12</sup>

לפי דברי הריטב"א מסביר הרד"ד, שמכיוון שיש איסור לחשוב מחשבת שלא לשמה (כלומר לעשות שינוי קודש) - הרי מדובר כאן במצוות לא תעשה, ולכן לא צריך עוד מקור כדי ללמד שזה מעכב. אמנם האיסור לחשוב מחשבת שינוי קודש אינו מוסכם, וכבר ה**חת"ם סופר** שם מעיר על כך. בשיטת ה**תוספות** כאן נראה שלא כדברי הריטב"א, שהרי הם מניחים ש"בעינן שנה עליו הכתוב לעכב" גם באיסור של שינוי קודש; אמנם ייתכן שלדעתם אין איסור לאו בזה, ולכן הם מקשים את קושייתם.

### האם יש איסור במחשבת 'שלא לשמה'

הרד"ד טוען שיש איסור לא תעשה לחשוב מחשבת שלא לשמה. הוא מביא לכך מקור מה**רמב"ם**, שכותב:

כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים, הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר  
"לא יחשב" (הלכות פסולי המוקדשין פי"ח ה"א).

---

9 קצת יש להעיר מסוגיית מו ע"ב, שם מובא מקור נוסף לדין זה (מהמילה 'עולה'). וראה **תוספות** בזבחים ב ע"א, ד"ה כל הזבחים.  
10 חלק חושן משפט, בהשמטות סי' רד.  
11 נג ע"א ד"ה חד לעונש וחד לאזהרה.  
12 **בקהלות יעקב** זבחים בהערה לסי' ה, הביא ראייה נוספת לכך מסוגיית מנחות נט ע"ב: "ת"ר: לא ישים עליה שמן' - ואם שם, פסל". וראה **שער המלך** (הלכות קרבן פסח פ"א ה"א, בעיקר ד"ה ועיין חידושי הריטב"א) שדן בזה באריכות, ובשו"ת **בית הלוי** ח"א סוס"י ל (ד"ה וראיתי לשער המלך).



הרמב"ם רואה את הפסוק "לא יחשב" (ויקרא ז', יח) כאיסור לאו לחשוב מחשבה שאינה נכונה.<sup>13</sup> מקורו של הרמב"ם הוא בסוגיית זבחים כט ע"ב:

אמר ר' ינאי: מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה? ת"ל - "לא יחשב"

מסקנת הגמרא שם שלא לוקים על לאו זה כי אין בו מעשה. בסוגיה שם לא ברור באיזו מחשבה מדובר, אך מההקשר נראה קצת שמדובר במחשבת פיגול. הרד"ד מניח שהמחשבה בה מדובר היא גם מחשבת 'שלא לשמה' (כלומר שיש לאו גם על מחשבת 'שלא לשמה'), ולא רק במחשבת פיגול. כך אכן נראה מלשונו של הרמב"ם, שמדבר על כל 'מחשבה לא נכונה', ולא דווקא על פיגול. כך גם ניתן לראות ברש"י זבחים ב ע"ב (ד"ה ונדבה), שמיישם את איסור 'לא יחשב' על מחשבת 'שלא לשמה'.<sup>14</sup>

אמנם כבר הרד"ד עצמו מעיר שמהמשך דברי הרמב"ם משתמע שאותה 'מחשבה לא נכונה', אינה כל מחשבת שלא לשמה, שכן בה"ב הוא כותב:

מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים, ואע"פ כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה.

נראה מדבריו כאן שהמחשבה האסורה בלאו ד'לא יחשב' היא רק מחשבה שפוסלת את הקרבן ולא כל מחשבה לא נכונה. מחשבה כזו היא רק מחשבת פיגול, או מחשבת 'שלא לשמה' בפסח וחטאת.

כך גם עולה מדברי הרמב"ן.<sup>15</sup> במסגרת המצווה הזו הוא מונה גם איסור של דיבור רע שפסל את הקרבן. לכן הוא גם מצרף את הנעבד, אתנן וכדומה, שכל אלו הם קרבנות פסולים. אמנם המוקד אצלו הוא איסור לפסול את הקרבן, ולא איסור על מחשבה. בכל אופן, ברור שהוא רואה איסור רק במה שפוסל את הקרבן ולא בכל מחשבה לא נכונה.

---

13 אמנם איסור זה אינו נמנה במניין המצוות, וכבר ביאר זאת בספר החינוך (מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' צ) סוף מצווה קמד, ד"ה וכן מעניין.

14 אמנם כבר העירו האחרונים על סתירה לכך מרש"י מנחות ב ע"ב (בסוגיה המקבילה) ד"ה ונדבה. שם מובא לכך מקור אחר (ראה בחידושי הגר"ז על הרמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"א). ובבית הלוי (הנ"ל) כותב כדבר פשוט שהאיסור ד'לא יחשב' מדבר גם על מחשבת 'שלא לשמה' (וראייתו מרש"י בריש זבחים), ואחר כך מעיר מלשון הרמב"ם שנביא להלן.

15 ספר המצוות לרמב"ם, שכחת הלאוין (המצוות שהוא מוסיף על מניינו של הרמב"ם), מצווה רביעית.

## שיטת הרמב"ם באיסור "לא יחשב"

החת"ם סופר שם דוחה את דברי הרד"ד בדיוק מכוח הדיוק מלשון הרמב"ם בה"ב, משם עולה לדעתו שיסוד האיסור הוא לפסול את הקרבן ולהפסיד את ההקדש, וזה לא קורה במחשבת 'שלא לשמה' (פרט לפסח וחטאת).

אמנם בכוונת הרמב"ם עצמו יש מקום להתלבט, שכן ניסוחו בהלכה א מורה בבירור שכל מחשבה לא נכונה מהווה עבירת לאו, ובה"ב הוא רק מוסיף הלכה נוספת מפי השמועה. על כן נראה שכוונתו היא דווקא להבנה הראשונית שהעלה הרד"ד, שלפיה יש לאו גם במחשבת 'שלא לשמה', אלא שלמדנו מפי השמועה שכל מחשבה שפוסלת את הקרבן נאסרה גם היא מכוח אותו לאו.

ואכן מצאנו ברמב"ם שכתב זאת במפורש:

אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, כמו שיתבאר. לפיכך, זבח ששחטו שלא לשמו, או מנחה שקמצה שלא לשמה, בין בזדון בין בשגגה - חייב להשלים שאר עבודות לשמן. אפילו שחט וקבל והוליך במחשבת שינוי השם, חייב לזרוק במחשבה נכונה (הלכות פסולי המוקדשין פט"ו ה"ג).

הרמב"ם כותב שיש איסור לחשוב מחשבה לא נכונה. כל ההקשר שם הוא מחשבת 'שלא לשמה' (כמו שניתן לראות מלשון ההלכה הזו עצמה, ובכל הפרק שם). בלשון 'כמו שיתבאר' הוא מפנה כנראה להלכה שראינו למעלה בפ"ח, שמביאה מקור לאיסור מכוח הפסוק "לא יחשב". אם כן, מוכח מכאן בבירור שהרמב"ם רואה איסור גם במחשבת 'שלא לשמה'.<sup>16</sup>

המסקנה היא שככל הנראה צודק הרד"ד, ולפחות לשיטת הרמב"ם אין צורך בחזרה על דין מחשבת 'לא לשמה' כדי שהיא תפסול את הקרבן.<sup>17</sup>

---

16 נעיר כי **הקהלות יעקב** (שם ד"ה והחת"ס) מסביר שהעובדה שבמחשבת 'שלא לשמה' הקרבן לא עלה לבעלים לשם חובה, זה גופא נחשב כהפסד הקרבן, ולכן הוא נכנס לגדרי האיסור של 'לא יחשב'. ולדברינו אין צורך לכך, שכן גדר האיסור אינו דווקא הפסד לקרבן - זהו רק הגדר של התוספת מפי השמועה לאיסור. עוד נעיר שמתוך דברינו עולה כי אין מקום לקושייתו בד"ה אלא שעדיין, ולכל הדיון שהוא עורך שם.

17 ובבית הלוי הנ"ל (ד"ה זה אינו) יישב את קושיית התוספות עם שיטת הרמב"ם, באמצעות חילוק בין ההוה אמינא למסקנת הגמרא.

## האם חילוק הריטב"א הוא בין לאו לעשה?

הקהלות יעקב (שם ד"ה וחזינן) דן בכמה קושיות על דברי הריטב"א, ומגיע מכוחן לשתי הסתייגויות:

1. ישנם לאוין שכל מהותם היא אזהרה לקיים מצוות עשה.<sup>18</sup> לגבי לאוין כאלה דרושה כפילות גם לפי הריטב"א. במצבים אלו גם הלאו יצטרך שינוי לעכב.
2. לאו הבא מכלל עשה, אף שלהלכה הוא נחשב כעשה, לא נדרש לגביו שינוי כדי שהוא יעכב.

המסקנה היא שהחילוק של הריטב"א אינו חילוק בין מצוות עשה לבין לאוין. להלכה לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, ובכל זאת לענייננו הוא נחשב כלאו. לעומת זאת לאו שתומך בעשה להלכה הוא לאו, אך לענייננו הוא נחשב כעשה. כיצד ניתן להסביר את שתי החריגות הללו?

בעל **קהלות יעקב** (ד"ה ולפ"ז) טוען שיסוד החילוק של הריטב"א נעוץ בשאלת תוכנו של הציווי: אם זוהי מניעה, אזי לא צריך שינוי כדי לעכב. אך אם התוכן הוא עשייה, שם כן נצטרך שינוי לעכב. המסקנה היא שהחילוק אינו בין לאו לבין עשה (כלומר במעמד ההלכתי של המצווה הנדונה), אלא בין מניעה לבין ציווי על עשייה (כלומר בתוכן המעשי שלה). כעת מובנים היטב שני החריגים: לאו הבא מכלל עשה הוא במהותו מניעה. היא אמנם קלה יותר, ונחשבת כמצוות עשה, אך התוכן הנורמטיבי-הלכתי שלה הוא מניעה. לעומת זאת לאו שתומך בעשה התוכן הנורמטיבי שלו הוא עשייה ולא מניעה (למעשה, זוהי מניעה מהימנעות).

בפרקים הבאים נציע הסבר גם לחילוק של הריטב"א, וגם לשתי הסתייגויות הללו.

---

18 מקור ההבחנה בסוג לאוין כזה הוא הרמב"ן בחידושו לקידושין לד ע"א, לגבי מצוות מעקה. נציין כי האחרונים השתמשו ביסוד שלו כדי ליישב כמה וכמה קשיים בהקשרים שונים - ראה לדוגמא **דברי יחזקאל**, לר' יחזקאל ברנשטיין (נדפס בישראל. לא מופיעים פרטי הוצאה), סי' טו ענף ג (עמ' 152), לגבי האכלת קטנים ביום הכיפורים, ועוד.

## ד. הקדמה נחוצה בהלכות תפילה

### מבוא

כדי להבין את יסוד העניין, עלינו להקדים ולבחון היבט מקביל שעולה בהלכות תפילה. בפרק זה נצא מאבחנה שעושה הגמרא לגבי תפילה אחרי הזמן, ומתוכה נעמוד על מאפיין יסודי של תחום ה'עבודה', שכולל הן את התפילה והן את הקודשים. בפרק שאחריו ננסה להבין מתוך כך מדוע רק בקודשים קיים הכלל 'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב', ומתוך כך נציע גם דרך להבין גם את חילוקו של הריטב"א שראינו לעיל.

### סוגיית ראש פרק רביעי בברכות: תפילה שלא בזמנה

המשנה והגמרא בתחילת פ"ד דברכות עוסקות בזמני התפילה. המשנה בראש פ"ד דברכות כותבת:

תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. תפלת המנחה עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע; ושל מוספין כל היום, (רבי יהודה אומר: עד שבע שעות).

### ובגמרא שם מקשים:

וכולי עלמא עד חצות ותו לא? והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים, שחרית - מתפלל במנחה שתיים! - כולי יומא מצלי ואזיל (ברכות כו ע"א).

הגמרא תוהה מדוע מותר להתפלל עד חצות ותו לא, הרי כבר נפסק שיש אפשרות לתשלומין גם בזמן התפילה הבאה.<sup>19</sup> הגמרא מיישבת:

עד חצות - יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך - שכר תפלה יהבי ליה, שכר תפלה בזמנה - לא יהבי ליה (שם).

כלומר עד חצות נותנים לו שכר תפילה בזמנה, ומכאן ואילך יש לו שכר תפילה אך לא שכר תפילה בזמנה. כלומר אפשר להתפלל גם אחרי הזמן, אך התפילה הזו אינה מושלמת, ולכן גם השכר שניתן עליה אינו מלא.

---

<sup>19</sup> לא ניכנס כאן לערוב התמוה שיש בגמרא בין תפילת תשלומין לבין תפילה שלא בזמנה. בשלב זה, נראה שהיא מזהה את שני המושגים הללו; יש ראשונים שנראה מדבריהם כי הזהות הזאת נותרת בעינה גם למסקנת הסוגיה, ואכמ"ל בזה.

כיצד עלינו להבין את החילוק הזה? לכאורה גם כאן ישנו ציווי (אמנם מדרבנן) שאינו מעכב. מנין הגמרא שואבת את ההנחה שהציווי לגבי תפילה אינו מעכב? במה הוא שונה מכל ציווי אחר?

### הסבר החילוק לאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי תפילה<sup>20</sup>

כדי להבין זאת, עלינו להקדים כאן את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצוות תפילה. כידוע, הרמב"ם מונה מצווה דאורייתא להתפלל (**ספר המצוות**, עשה ה). אמנם כל פרטי ההלכות (כגון זמנים ונוסח ומספר התפילות וכדומה) הם תוספת מדרבנן גם לדעתו. לעומתו, הרמב"ן בהשגותיו שם רואה את התפילה על כל פרטיה כמצווה דרבנן שאין לה שורש מדאורייתא (פרט לתפילה בעת צרה). נשוב כעת לחילוק העולה בסוגיית ברכות הנ"ל.

לפי הרמב"ם הגמרא מתפרשת בצורה פשוטה למדי. לשיטתו ישנה חובת תפילה מן התורה, ולא קצוב לה זמן. לכן מי שמתפלל אחרי הזמן שקבעו חכמים קיים את מצוות תפילה דאורייתא. אמנם את הדינים מדרבנן שקובעים זמנים לתפילה הוא לא קיים. לכן הוא מקבל שכר על מצוות תפילה דאורייתא, אך לא שכר מושלם על תפילה בזמנה כפי שחייבים להתפלל מדרבנן.<sup>21</sup>

מה יאמר על כך הרמב"ן? כיצד הוא מפרש את החילוק בגמרא? אם אכן כל מושג התפילה הוא מדרבנן, הן עצם החובה להתפלל והן פרטי הדינים, אזי מה מקום לראות את המתפלל שלא בזמן כמקיים משהו? מדוע לחשוב שהזמנים שקבעו חכמים אינם מעכבים?

בדוחק אפשר היה לפרש שלפי הרמב"ן, במישור דרבנן עצמו יש שתי רמות של תקנה: ראשית ישנה חובה להתפלל, ללא כל פרטים מחייבים (כמו הגדר של הדאורייתא לפי הרמב"ם). שנית, יש חובה לעשות זאת לפי פרטי הדינים שקבעו חכמים. אך זהו דוחק. מדוע חכמים קבעו תקנה באופן כזה? מניין שאבה זאת הגמרא, ומדוע לא מפרשים כך את כל התקנות מדרבנן? על כן פירוש זה לא נראה סביר.

### שיטת הרמב"ן

על כן נראה שגם הרמב"ן מכיר בקיומה של תפילה מדאורייתא. גם הרמב"ן מסכים שיש מושג של תפילה מדאורייתא (=חפצא של תפילה), ומחלוקתו עם הרמב"ם היא

20 ראה על כך ביתר פירוט במאמרנו **במידה טובה** לפרשת תולדות, תשס"ז.

21 כל זה תלוי בהגדרות שהצענו במאמרנו הנ"ל לפרשת תולדות, ועיין שם.

רק ביחס לשאלה האם אנו מצווים מדאורייתא להתפלל או לא. הרמב"ן גם הוא מסכים שמי שהתפלל לפני מעמד הר סיני עשה פעולה של תפילה, כחלק מעבודת השם.<sup>22</sup>

ישנם כמה אחרונים שכתבו זאת במפורש. לדוגמא, בחידושי הגר"ח<sup>23</sup> מחלק בין קיום מצוות תפילה לבין חפצא של תפילה בשיטת הרמב"ם, ובתוך דבריו הוא מוסיף וכותב:

ואפילו להחולקים על הרמב"ם, היינו רק בחיובה. אבל קיומה ועניינה הוי לכו"ע מדין תורה.

מה הוסיפו חכמים על המצב מדאורייתא? לא סביר שאחרי שניתנה תורה, ובודאי אחרי שיש תקנת חכמים להתפלל, נעקרה התפילה הטבעית הראשונית. עדיין מי שמתפלל, בכל צורה שהיא, עוסק בפעולה של תפילה. כאשר חכמים הוסיפו את פרטי הדינים בהלכות תפילה הם וודאי לא התכוונו לעקור את התפילה הטבעית והרגילה שלנו, אלא לקבוע חובה מחודשת שגם מי שאינו רוצה להתפלל (ומדאורייתא הוא אינו חייב לפי הרמב"ן), יהיה חייב לקיימה. אם כן, מי שהתפלל לא על פי פרטי התקנות של חכמים, ודאי מצבו אינו יותר גרוע מאשר מי שמתפלל תפילה מדאורייתא. הוא וודאי לא עשה איסור, וסביר שלמעשיו יש ערך של עבודת השם. אמנם את ההלכה הספציפית מדרבנן הוא לא קיים.

דברים אלו אמורים הן לשיטת הרמב"ם והן לשיטת הרמב"ן. כפי שראינו, גם הרמב"ן מסכים שיש מציאות של תפילה, גם לפני תקנות חכמים. לשיטתו אין חובה להתפלל מדאורייתא, אך מי שמתפלל תפילתו תפילה. מעבר לזה, כקומה שנייה, ישנה תקנת חכמים להתפלל בדפוס שהם קבעו, אך הקומה הראשונה נותרה בעינה.

כעת כאשר אנחנו שואלים מה דינו של מי שהתפלל שחרית אחרי הזמן, התשובה היא ברורה: תפילתו היא פעולה בעלת ערך, ובודאי שהיא מהווה עבודת השם. תקנת חכמים לא עקרה זאת. הוא אמנם לא קיים את מצוות תפילה דרבנן (שחרית, במקרה זה), שכן הוא לא עשה את מה שהם ציוו, אך ברור שהוא התפלל. לכן הגמרא אומרת שהוא קיבל שכר תפילה, אך לא שכר תפילה בזמנה.

---

22 על ההבחנה בין קיום לבין חובה במצוות, ראה מאמרי במידה טובה לפרשת וישב, תשס"ז.

23 על הלכות תפילה, פ"ד ה"א.

נעיר כי ניתן לראות את היסוד הזה בבירור מניתוח מפורט של מהלך הסוגיה בברכות, ואכ"מ. כעת נוכל לשוב לדיון בשאלת 'בעינין שנה עליו הכתוב לעכב'.

## ה. מהותו הייחודית של תחום הקודשים

### מבוא

השאלה היסודית ששאלנו הייתה מדוע באמת דווקא בתחום הקודשים המקרא נדרש בצורה כה חריגה? מדוע בשאר תחומי ההלכה, הכלל הוא שאם אין נסיבות מיוחדות כל דין שמופיע בפסוק הוא מעכב, ודווקא בקודשים לא? כדי להבין זאת, נקדים מעט על הקשר בין תפילה לקרבנות, ובין שני אלו לבין המושג 'עבודה'.

### תפילה וקרבנות כ'עבודה'

לפי הרמב"ם, מצוות תפילה היא ביטוי יסודי של המושג 'עבודה', וכך הוא כותב בספר המצוות:

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (שמות כ"ג, כה): "ועבדתם את ה' א-להיכם" ואמר (דברים י"ג, ה): "ואותו תעבדו" ואמר (דברים ו' יג): "ואותו תעבדו" ואמר (דברים י"א, יג): "ולעבדו". ואעפ"י שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי, הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי: "ולעבדו" זו תפילה". ואמרו גם כן: "ולעבדו" זה תלמוד". ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (פרשה יב עמ' רכח) אמרו: "מניין לעיקר תפילה בתוך המצוות? מהכא: 'את ה' א-להיך תירא ואותו תעבד'". ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה): "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". כלומר, ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה עליו השלום (מל"א ח', דה"ב (מצוות עשה ה)).

הרמב"ם חוזר כאן כמה וכמה פעמים, ומקורותיו נעוצים היטב בחז"ל, שעבודה שבלב היא תפילה. תפילה מהותה עבודה. מסתבר שגם הרמב"ן אינו חולק על כך. בהמשך הסוגיה הנ"ל (ראש פרק ד' מברכות) הגמרא עצמה מביאה שתפילות תוקנו כנגד הקרבנות.

העובדה שראינו, שלפיה תפילה שלא על פי הנחיות חכמים גם היא תפילה (אמנם לא מושלמת), מבוססת על ההנחה שעבודת ה' היא מציאות עובדתית ולא רק תוצאה של ציווי. אם אדם עובד את ה' אז הוא עבד את ה'. עניין זה תלוי רק בכוונתו ולא במעשיו. ההנחיות המעשיות המפורטות בהלכה לא באו לעקור את העבודה הטבעית, אלא לתעל ולכוון אותה - לכל היותר להוסיף עליה, אך לא להחליף אותה. לכן פרטי

הדינים במצוות תפילה לא באו להפקיע את שם תפילה מתפילה שנעשית כמו שהיא נעשתה לפני הציווי, אלא רק להוסיף עליה.

מכאן נוכל ללמוד גם לגבי עבודת הקרבנות. מסתבר שגם בזה, אם אדם הקריב קרבן באופן אינטואיטיבי, מתוך רגש טבעי שלו, הרי יש כאן עבודת השם. גם אם הוא עשה זאת שלא על פי ההלכה, סוף סוף הוקרב כאן קרבן ונעבדה כאן עבודה. ניתן לכנות זאת 'חפצא של עבודה' (כמו 'חפצא של תפילה' לפי הרמב"ן). בפועל הייתה כאן עבודה, גם אם לא בדיוק לפי הכללים. לאור הגמרא בברכות, נוכל להסיק ששכר הקרבה הוא יקבל, גם אם לא שכר הקרבה לפרטיה ודקדוקיה.

המסקנה היא שכאשר התורה קובעת פרטי הלכות לגבי קרבנות היא לא באה לעקור את עבודת השם הטבעית. הרי עוד הרבה לפני הציווי כבר הקריבו האבות (וגם גויים) קרבנות לקב"ה. בדיוק כמו שהם התפללו עוד לפני הציווי של חכמים. בשני המקרים הציווי ההלכתי לא בא במקום הרובד הטבעי הפשוט, אלא בתוספת אליו. לכן גם אם אדם עשה את הדברים שלא על פי פרטי ההלכה, סוף סוף במציאות יש כאן עבודה, והוא יקבל עליה שכר.

### **'שנה עליו הכתוב לעכב'**

תורף הצעתנו הוא שזה שורשו של העיקרון 'בעיני שנה עליו הכתוב לעכב'. בתחום הקודשים (ומדרבנן גם בתפילה), פרטי ההלכה אינם מעכבים בדיעבד. אם מישהו הקריב ללא אחד הפרטים, זוהי אמנם עבודה לא מושלמת, אך זו עדיין חפצא של עבודת השם.

מכאן נולד הכלל, שבקודשים 'בעיני שנה עליו הכתוב לעכב'. כל עוד לא נכתבו דברים מפורשים אין סיבה להניח שפרט הלכתי שלא קויים עוקר את המשמעות האינטואיטיבית של עבודת השם שבהקרבת הקרבן. רק אם התורה אומרת במפורש שהיא עוקרת את העבודה (כאשר היא חוזרת על הציווי עוד פעם, או כשהיא כותבת את המילה 'חוקה' וכדו') רק אז היא נעקרת. במקרים אלו, התורה מחדשת שהעבודה שנעשתה באופנים הקודמים היא פסולה (ולא רק לא מושלמת). אך לשם כך נדרש מקור מיוחד, וברירת המחדל היא שלא זהו המצב.

ומכאן שדווקא בקודשים צריך אינדיקציה מיוחדת כדי לומר שפרט הלכתי כלשהו הוא לעיכובא. הסיבה לכך היא שקודשים שייכים לתחום ה'עבודה', ועבודה קיימת גם אם היא לא נעשית בדרך ההלכתית המושלמת, וכנ"ל.



מסיבה זו גם לא נדרש מקור לכלל הזה, והוא אכן עולה מסברה. בדיוק כמו שהמושג 'חפצא של תפילה' לשיטת הרמב"ן, נוצר מסברה ללא כל מקור. אנחנו מבינים בעצמנו, שאם אדם עובד את ה' בדרכו שלו, יש בכך ערך. אנחנו גם מבינים שהתורה אינה באה לשלול את הערך של המעשה הזה, אלא במקום שבו היא עושה זאת במפורש.

חשוב להדגיש שאין מדובר כאן רק בסברה על תוכן העבודה. כלומר הסברה שאנו עוסקים בה אינה אומרת לנו שראוי להקריב קרבנות. הסברה הזו אומרת לנו שגם אם אדם מקריב קרבנות באופן לא מושלם יש בכך ערך של עבודת השם. סברות כאלה שייכות רק במצוות פולחניות, כמו קרבנות ותפילה. לעומת זאת, מצוות מוסריות, שגם ביסודן ישנה סברה, אינן שייכות למשפחה הזו. כאן הסברה אינה מורה לנו בהכרח שיש בכך עבודת השם אלא רק שחשוב לעשות זאת.<sup>24</sup> לעומת זאת בקרבנות ותפילה הסברה הזו מלמדת שזוהי עבודת השם, ולא רק שחשוב לעשות זאת.<sup>25</sup>

### **ההבדל בין עשה לבין לאו: הריטב"א והסתייגויות הקהלות יעקב**

ראינו שיסוד הכלל 'בעינין שנה עליו הכתוב לעכב' הוא בכך שאם התורה מצווה אותנו לעשות משהו בעת הקרבת הקרבן, אזי גם אם לא עשינו אותו - הקרבן הוא עדיין קרבן, והעבודה עדיין עבודה. כאשר יש מצוות עשה לעשות משהו בעת ההקרבה, גם הקרבה בלי הפרט הזה תיחשב כעבודה, שאמנם אינה מושלמת.

אולם מה קורה כאשר מדובר באיסור לאו? במקרה כזה הרי התורה עצמה מצווה עלינו במפורש לא לעשות משהו, ובזאת היא מודיעה לנו שהפעולה הזו היא פעולה פסולה (ולא רק לא מושלמת). כלומר כאן ברור שכוונתה הייתה לעקור משהו מן הפעולות הטבעיות והאינטואיטיביות שהיינו עושים אולי קודם לכן. לכן היא הטילה על כך לאו ולא הסתפקה בציווי של עשה (שבקודשים הוא נתפס כדין לכתחילה בלבד).

---

<sup>24</sup> לכן עשיית מצוות כאלו שלא מתוך ההכרה שהקב"ה ציווה אותנו בהן יש לה ערך מוסרי אך לא ערך דתי. ראה על כך במאמרי 'בענין הכשלת חילוני בעבירה', **צהר** כה, עמ' 11-13 (מכוח דברי הרמב"ם סוף"ח מהלכות מלכים).

<sup>25</sup> ולכן במצוות פולחניות לא שייך מצב של ביצוע שלא מתוך עבודת השם (השווה לדברי בהערה הקודמת). חילוק דומה מופיע במאמרי, 'מצוה, סברא ורצון ה' (עיון בשיעור ואופן הפרשת תרומה). עתיד להופיע בעז"ה **בצהר** ל.

לדוגמה, אם הייתה הוראה של חכמים לא להתפלל אחרי הזמן, אז מי שהיה עושה זאת לא היה מקבל שכר כלל; זו הייתה מצווה הבאה בעבירה. אך מה שיש בהלכות תפילה הוא הוראה להתפלל בזמן, ולכן גם מי שלא עשה זאת - עדיין התפלל ועבד את ה'.

מכאן עולה בבירור ובאופן טבעי החילוק של הריטב"א. רק במצוות עשה, בעינן 'שנה עליו הכתוב לעכב'; אבל בלאווין, ברור שהם מעכבים גם אם הכתוב לא שנה אותם שוב. לאו מעכב מעצם הגדרתו.

מכאן נוכל להבין היטב גם את שתי ההסתייגויות שראינו למעלה בשם בעל **הקהלות יעקב**. ראינו שם שהחילוק של הריטב"א אינו מכוון לציר ההלכתי-פורמלי של לאו מול עשה, אלא לציר המעשי של מניעה מול עשייה. אם הציווי הזה מורה לנו שפעולה כלשהי היא פסולה, אז אין לה ערך גם אם הכתוב לא חזר על כך. אבל אם הציווי מורה לנו לעשות משהו, אז גם אם לא עשינו אותו לפעולתנו הנותרת יש ערך של עבודה, אלא אם הכתוב מפרש לנו (על ידי כך שהוא חוזר על הציווי) שלא. אין זה משנה אם מדובר בלאו הלכתי או בעשה, השאלה היא מה תוכן הציווי.

### פסול 'לשמה'

כעת נוכל לחזור שוב לנקודה שעלתה בה השאלה. ראינו שהתוספות מקשים מדוע הגמרא חושבת שדין 'לשמה' יעכב גם בלי שהכתוב חוזר עליו. לפי דברינו עולה פתרון פשוט מאוד, גם בלי להזקק ישירות ליסוד של הריטב"א (שכפי שראינו, אולי אינו מוסכם). העובדה שתפילה שלא כתקנה גם היא תפילה, נעוצה בעובדה שהאדם מתכוון לעבוד את ה'. אם ישנה כוונה, אז גם אם המעשה אינו מציית לפרטי ההלכה, סוף סוף בפועל הוא עבד את ה'. אבל הנעת שפתיים בלי כוונה ובלי מוטיבציה של עבודת ה', ברור שלא תועיל מאומה. לדבר כזה אף אחד לא יקרא עבודת ה' בלי שהיה על כך ציווי. לכן כוונה כזו מעכבת. מאותה סיבה שבדרך כלל 'בעינן שנה עליו הכתוב לעכב', ממנה עצמה עולה שבעניין המוטיבציה היסודית לא נדרשת חזרה של הכתוב כדי שזה יעכב.

נעיר, כי דווקא אחרי תקנת חכמים, אולי יכולה להיות לפעולה כזו משמעות - שכן אחרי שהתפילה הפכה לפעולת מצווה פורמלית, יכול אולי להיות ערך כלשהו גם לתפילה ללא כוונה (אמנם זה כבר תלוי בשאלה אם מצוות צריכות כוונה או לא,

ובכוונות הייחודיות בתפילה).<sup>26</sup> עבודת ה' במובנה הטבעי, אין לה כל משמעות ללא כוונה. מהי המשמעות של מלמול מילות התפילה, אם אין כאן כוונה לעבוד את ה' ואין ציווי לעשות זאת?

מסיבה זו עצמה כותב הגר"ח<sup>27</sup> שהכוונה הבסיסית הזו בתפילה מעכבת לכל הדעות (גם למאן דאמר מצוות לא צריכות כוונה). בלי הכוונה הבסיסית לעבודת ה' אין לעבודה כזו כל משמעות.<sup>28</sup>

סביר להניח שגם בקרבנות המצב הוא דומה. ראינו שקרבנות שהוקרבו לא לפי ההנחיות של התורה הם עדיין עבודה בעלת ערך (אם כי לא מושלמת). אבל זה רק אם הם הוקרבו 'לשמה'. אך קרבן שהוקרב 'שלא לשמה', אין בו כל ערך מצד עצמו ללא ציווי.<sup>29</sup> לכן הגמרא קובעת (בקושייתה) שאם יש מקור שמצווה להקריב 'לשמה' היה עלינו לפסול עבודה שנעשתה שלא לשמה. כאן לא נחוץ שהתורה תחזור על הציווי כדי ללמדנו שהציווי הזה מעכב. עבודה שלא לשמה אינה יכולה להיות בעלת ערך של עבודת השם מצד עצמה, ולא צריך מקור מיוחד לכך. נציין כי דווקא לאחר שהקרבנות הם מצווה במובן הפורמלי (מה שקורה לתפילה במישור דרבנן, לאחר התקנות), אולי יש ערך גם להקרבה 'שלא לשמה' (כמו לתפילה בלי כוונה).

ניתן היה להבין שזה גם מה שעומד מאחורי מהות תירוצו של הרד"ד, שקובע שיש כאן לאו. טענתו היא שעבודה שלא לשמה פסולה מתוך הגדרתה, גם אם אין על כך חזרה בכתובים. כפי שראינו, זה בדיוק מה שקרוי 'לאו', ולכן בלאו לא צריך חזרה בכדי ללמד על עיכוב.

אך כעת נוכל ללכת צעד אחד הלאה, ולדחות את טענות החת"ם סופר נגד הרד"ד. טענתו של הרד"ד הייתה שבמחשבת 'שלא לשמה' יש לאו ד"לא יחשב", ולכן אין צורך בכפילות מקראית כדי ללמוד את העיכוב. ראינו שכפי שטוען נגדו החת"ם סופר, טענה זו היא בעייתית, שכן לא כולם מסכימים שיש לאו ד"לא יחשב" במחשבת 'שלא

---

26 והאריך בזה בעל נפש החיים, בשער ג.

27 בהלכות תפילה שם.

28 אמנם כוונה בסיסית כזו יכולה להתקבל גם מתוך מכניזם של 'סתמא לשמה', כבסוגית ריש זבחים, ואכמ"ל בזה.

29 דומה כי הסברא הזו נכונה דווקא למחשבות של ריח (נחת רוח) וניחות, ופחות לשינוי קודש ושינוי בעלים.

לשמה' שאינה פוסלת את הקרבן (אפילו בהבנת שיטת הרמב"ם הדעות חלוקות, אף שראינו כי כוונתו בהחלט נראית כך).

ברם לפי דרכנו הדברים מתיישבים היטב. גם אם צודק החת"ם סופר ואין לאו פורמלי על מחשבת 'שלא לשמה', עדיין ברור שהדרישה ל'לשמה' מעצם מהותה היא מעכבת. כפי שראינו בקהלות יעקב, בכל מקום שיש ציווי שהוא מניעה, גם אם אינו לאו, הוא מעכב גם בלי חזרה. בדומה לזה נאמר גם כאן: גם אם לא יהיה פסוק נוסף שמצווה אותנו להקריב 'לשמה', ברור שמי שלא הקריב 'לשמה' לא עבד עבודה, ולכן זה מעכב, בדיוק כמו בתחומי החולין.

אמנם כל זה הוא הסבר בקושיית הגמרא ששחיטה שלא לשמה תיפסל. אך למסקנה דין 'לשמה' אינו מעכב, והגמרא לומדת זאת מנדר ונדבה, שהקרבן אינו נפסל ורק הריצוי נפסל. מסתבר שזה גופא היסוד שראינו: כאן הרי לא מדובר בכוונה הבסיסית שמתנה את עצם המשמעות של ההקרבה, שהרי מדובר בדין 'לשמה' ולא במחשבה לשם קרבן. אמנם לגבי הכפרה ברור שבלי מחשבת 'לשמה' אין מקום לכפרה, ולכן להלכה זה לא מכפר. וכנראה זה גופא מה שנלמד מהפסוק שהגמרא מביאה לגבי נדר ונדבה. כדי לפסול את הקרבן עצמו היה צורך בציווי נוסף שיישנה לעכב.