

הרב אהרן ליכטנשטיין

בעניין מחשבה ודיבור בקדשים

א

בעולם הלכות קדשים, מהווה מחשבה אחת מאבני היסוד המרכזיות. כך לגבי הכשר הקרבה לכתחילה: "לשם ששה דברים הזבח נזבח",¹ וכפי שניסח הרמב"ם:

וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים... ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו, והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו (הל' מעשה הקרבנות פ"ד, הי"א).

וכך לגבי כישלונה, אם בגין מחשבה לאכול או להקריב חוץ וזמן - המפגלת, באופן שמתחייב אוכל הפיגול כרת, ואם בגין מחשבה מקבילה ביחס לחוץ למקום, שאינה אלא פוסלת, וכמבואר במשניות, לגבי זבחים ומנחות כאחת.² אלא שבהגדרת המושג התחבטו הראשונים - בעיקר, סחור סחור סביב ציר אחד: האם מדובר במחשבה צרופה וערטילאית, כדעת המאירי (פסחים סג), החינוך (מצווה קמ"ד), וכנראה הרמב"ם;³ או שמא משקלה מותנה בהיותה מתבטאת או מלווה בדיבור פה כדעת רש"י (זבחים מא: ד"ה כגון), תוספות (בבא מציעא מג: ד"ה החושב), רבינו ישעיה,⁴ ספר האשכול (הלכות שחיטת חולין, סי' י"ג מהדורת אויערבאך), והסמ"ג (ל"ת של"ז)?⁵ וכך חותם התוספות הראשון בזבחים:

ובפ' המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים אי בדיבור הזבח נעשה [שלא] לשמה או אפילו במחשבה.

- 1 זבחים מו: ועיין להלן.
- 2 עיין זבחים כט: ומנחות יא:יב.
- 3 ברמב"ם הדין לא מופיע בפירוש, אך כך משמע מדבריו בהל' פסולי המוקדשין פ"ג, ה"א; ועיין במשנה למלך ובספר המפתח במהדורת פרנקל שם.
- 4 תשובה החתומה, "ישעיה בי רבנא מלי זכור לטוב", שנדפסה באור זרוע, התשובות שבח"א, סוף סי' תשנ"ד.
- 5 רוב הראשונים המצויינים כאן הובאו בכנסת הראשונים לר' מרדכי אילן, זבחים, עמ' ה-ז. יש להוסיף כי סביר להניח כי לדעת רש"י ודעימיה, דיבור פה לאו דווקא, דאטו נקבעה כאן גזירת הכתוב דביטוי שפתים, אלא שהכוונה היא לכל אמצעי תקשורת שיהא, דרכו ניתן לשדר מסרים. והרי פשיטא שאף לדעת השוללים חלות שבועה בכתב, שבתחומים הנידונים כאן כתיבה תספיק. והוא הדין לגבי אמצעי תקשורת מקבילים.

ב

לפום ריהטא, ניתן לבחון את הספק משלשה כיוונים. דיעויין בשלהי המפקיד, שם נחלקו תנאים לגבי חיוב שליחות יד בפקדון:

החושב לשלוח יד בפקדון - בית שמאי אומרים: חייב; ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר 'אם לא שלח ידו במלאכת רעהו' (בבא מציעא מג:).

בביאור שיטת בית שמאי, מובא שם בגמרא (מד:): "מנהני מילי? דתנו רבנן: 'על כל דבר פשע' - בית שמאי אומרים: מלמד שחייב על המחשבה כמעשה". והעירו על זה בתוספות על אתר:

הך מחשבה הוי דיבור כדיליף מ'על כל דבר' וכן מחשבת פגול נמי הוי בדיבור ולא בלב כדמוכח בפרק ב' דזבחים (ל.) ובפ"ק דמנחות (ג:) ובפרק תמיד נשחט (פסחים סג.) ובפרק הנזקין (גיטין נד:), ובמקומות אחרים פירשתי (מג: ד"ה החושב).

והנה, הוכחתם מלשון הפסוק לכאורה אינה מוכרחת. אמנם בהקשרים מסוימים המונח 'דבר' נדרש כשם נרדף לדיבור. כך, למשל, במשנה בשביעית:

המחזיר חוב בשביעית, יאמר לו: 'משמט אני'. אמר לו: 'אף על פי כן' - יקבל ממנו, שנאמר 'וזה דבר השמטה'. כיוצא בו, רוצח שגלה לעיר מקלט, ורצו אנשי העיר לכבדו, יאמר להם: 'רוצח אני'. אמרו לו: 'אף על פי כן' - יקבל מהן, שנאמר 'וזה דבר הרוצח' (פ"י, מ"ח).

סביר להניח שהוא הדין בריבית דברים, לגביה דורש רבי שמעון בר יוחאי (בבא מציעא עה:): "מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום? ת"ל 'נשך כל דבר אשר ישך' - אפילו דיבור אסור".

ברם, גם ברור שבמקורות למכביר ההיבט הזה נעלם, ופשר 'דבר' אינו אלא נושא או עניין, התואם הגיון לב לא פחות מאשר אמרי פה. כך, לדוגמה, בפניית כנסת ישראל לאדום (במדבר כ', יט): "רק אין דבר ברגלי אעברה"; ואבוהון דכולהו, הנאמר בפרשת יוסף ויעקב (בראשית ל"ז, יב): "ואביו שמר את הדבר"⁶. אך, בכל אופן, לגופו

6 על ההיבטים המחשבתיים והפילוסופיים של המונח והמושג - כולל השוואה בין 'דבר' בעולמנו לבין ה'לוגוס' שבתרבות יון - נשברו הרבה קולמוסים; ואכמ"ל.

של עניין, ברור שהתוספות בחנוהו באספקלריא לשונית, כמשתקף מצירוף שליחות יד ופיגול בחדא מחתא.

לחילופין, ניתן להתעלם מן הפן הסמנטי ולבחון את השאלה מזוית הלכתית גרידא; וייתכן שכך הבין רש"י. דלגבי שליחות יד פירש על אתר (בבא מציעא מג: ד"ה החושב): "אמר בפני עדים אטול פקדונו של פלוני לעצמי"; אך הב"ח שם הפנה את תשומת הלב לדברי רש"י בקידושין (מה: ד"ה לחייב על המחשבה), שם כתב: "לחייב על המחשבה או על הדיבור, שאם אמר או חשב לשלוח יד בפקדון הרי הוא ברשותו מאותה שעה ואילך להתחייב בו בכל אונסין⁷ שיעלו בו אפילו היה שומר חנם שלא היה חייב עד עכשיו אלא בפשיעה". והנה, אשר לסתירה לכאורה בדבריו, אם באנו להכריע, סביר לקבל את דבריו המפורשים והברורים ב'האיש מקדש' ולהניח שאיזכור האמירה ב'המפקיד' לא בא להגדיר תהליך שליחות יד אלא להתייחס לשאלת הברור שאמנם הוא התרחש, שכן אם רק חשב מנין לנו לחייבו על כך. ואם כי ניתן להתגבר על משוכה זו באמצעות הודאה, שהרי מדובר בממון ולא בקנס, מכל מקום אם באנו, כאמור, להכריע בין הפירושים, אפשר להתלות בגורם הברור ולראות את דבריו בקידושין כשיטתו המוסמכת. וכך הביא הרמב"ן (בבא מציעא מג: ד"ה מתני' החושב) בשמו: "ור"ש פירש בשאמר או שחשב ואע"ג דכתיב 'דבר', מחשבה ודיבור שוין הן כל זמן שלא עשה מעשה".

7 יש לתהות על הדגשת חיוב אונסין ברש"י, האם אגב שיטתיה דן בנפקא מינה המיידית והמרקזית של שליחות יד או שמא דייק וצמצם בכך. דיעויין בסוגיה בהגוזל עצים (בבא קמא קז:), בה נאמר: "אמר רב ששת: הטוען טענת גנב בפקדון, כיוון ששלח בו יד פטור", ואילו "הטוען טענת אבידה בפקדון ונשבע, וחזר וטען טענת גניבה ונשבע ובאו עדים - פטור, הואיל ויצא ידי בעלים בשבועה ראשונה". הרי שבמקרה השני נפטר רק בגלל השבועה, ואין הכפירה בפקדון כשלעצמה, אף שרב ששת סובר שגם היא מחייבת באונסין, כמבואר שם לעיל (קה:), פוטרת מטענת גנב בהמשך. והסבירו התוס' (ד"ה ושלח בו יד): "ונראה דדוקא קאמר ושלח דגזירת הכתוב היא כדקאמר 'אם לא שלח - הא שלח פטור', אבל כופר בפקדון - אע"ג דאמר רב ששת לעיל הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן - כפל מיהא מיחייב, דהא דקאמר נעשה עליו גזלן, היינו להתחייב באונסין". פירוש לפירושם, שאין כאן עניין לגזירת הכתוב כשלעצמה, אלא שבגינה שולח יד זוכה בקנייני גזילה ולכופר בפקדון יש רק חיוב גזילה, ואין אלו מבטלים מעמדו כשומר, ובכן כשטען טענת גנב חייב כפל; והשווה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנידון, הל' גניבה פ"ד, ה"ב. ובכן, ייתכן שלרש"י ניתן לפצל, ששליחות יד במעשה תעניק קנייני גזילה ולא רק חיוב אונסין, ואילו בדיבור, אפילו לבית שמאי אין מחשבה כמעשה ממש, ואין כאן אלא חיובי גזלן.

אם דיוק זה נכון, יש לבחון, לאור חילוקים שיתבארו להלן בהקשרים אחרים, האם ניתן לחלק מעבר לכך, ולהציע שדיבור יעניק קנייני גזילה ומחשבה צרופה רק תחייב באונסין.

ברם, אם כך, שומה עלינו להשוות את דברי רש"י עם קביעתו הגורפת בפרק בית שמאי (זבחים מא: ד"ה כגון): "וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא". והנראה בזה, שרש"י חילק בין שליחות יד לפיגול; וכן מדויק בלשונו שצמצם, בציינו: "וכל מחשבה דקדשים". בביאור הדבר ניתן לשער כמה הצעות, ויש להיעזר בנידון במה שיוצע להלן. אך יהיה ההסבר מה שלא יהיה, ברור שלא סבר שבכל הקשר הלכתי מחשבה פירושה דיבור. הווה אומר, שבניגוד לתוספות, לא נקט בתפישה לשונית צרופה, אלא בנה על היבטים הלכתיים, העלולים להיות שונים מתחום לתחום. גישה זו כשלעצמה מתפצלת לשני ראשים: אפשר לדון במחשבה בקדשים באמצעות הפעלת עקרונות ומושגים השאובים ממקורות אחרים והתקפים במרחבים שונים בכל התורה כולה ולדון ביישומם לענייננו; לחילופין, ניתן להתמקד בנתונים המעוררים בהלכות קדשים ולנתח את שאלתנו לאורם - אם כי, כמובן, גם אז יש להיעזר בתחומים אחרים כדי לדמות מילתא למילתא.

ג

ברישא דסיפא, הפעלת יסודות כלליים לשם הסקת מסקנות לגבי שאלתנו, אנו אמנם נתקלים פעמיים - ולא עוד, אלא שהדברים הוצעו לכיוונים הפוכים. דיעויין בספר האשכול, שקבע:

והא דאמרינן מחשבה פוסלת לאו מחשבה גרידא, דדברים שבלב אין דברים, אלא דיבור, דבלישנא מחשב דיבור משתמע כדתנן: 'החושב לשלוח יד בפקדון - ב"ש מחייב, מדכתיב על כל דבר פשע'

(הל' שחיטת חולין, סי' י"ג, מהדורת אויערבאך).⁸

והנה, ממה שצירף שליחות יד לפיגול לכאורה משמע ששיטתו תואמת את של התוספות. אך לאמיתו של דבר, נראה שדבריהם שונים. התוספות בנו על שליחות יד, והפסוק המצוטט בהקשרה, כמקור; הרב אב ב"ד, מאידך, רק סילק אבן נגף, בבואו להוכיח כי "החושב" יכול להתייחס לדיבור, ואילו את שיטתו כשלעצמה בנה על יסוד 'דברים שבלב אינם דברים'.

מן הכיוון ההפוך, גייס הרמ"ע מפאנו יסוד אחר לאשש את דעתו דבמחשבה גרידא סגי. אחרי שציטט את מהלך התוספות, הגיב:

8 במהדורת אלבק, גוש הלכות זה חסר לחלוטין.

אבל הרמב"ם וכל הראשונים פשיט להו דמחשבה בלבד מפגלת בקדשים ומהא דפקדון לא איריא כיוון דבית הלל אינן מחייבין עד שישלח בו יד... ואשכחן דהרהור כדיבור דמי לאסור דברי תורה במקום מטונף, אלמא קדושה חלה עליו אפילו למי שיחוש לדעת ר"י וכשר בדיעבד⁹
(שו"ת הרמ"ע מפאנו, סי' צ"ד).

הרי שלדעתו יישום עיקרון כללי סולל את הדרך למסקנה הפוכה, שלגבי עבודה בקדשים מחשבה מספיקה ואין צורך בדיבור, ורק הותיר פתח דחוק להצריך דיבור לכתחילה לחוששים לשיטת התוספות.

אמנם, אשר לשני היישומים - של 'דברים שבלב אינם דברים' לשלול מחשבה גרידא, ושל 'הרהור כדיבור' כדי להכשירה - יש כאן מקום עיון, שכן הם אינם חלקים כל צרכם. במקרה הטוב, הם אינם שווים לכל נפש, ומתוך בחינת הסוגיות אף מתקבל הרושם שהפעלת שני העקרונות מוגבלת. דהנה, לגבי דברים שבלב, סוגיית האם נמצאת הלא בפרק האיש מקדש (קידושין מט:), כאשר נקודת המוצא הינה סיפור: "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי". בהמשך, נאנס ולא עלה וביקש לבטל את המכירה, אלא שרבא חידש שאין לאפשר מהלך זה היות שדברים שבלב אינם דברים. לאורך הסוגיה, המתאמצת להתחקות אחרי מקור שיטת רבא, לא נידונית כלל ועיקר שאלת היכולת לבצע מהלכים ולקבוע חלויות הלכתיות על ידי הגיון לב. כחוט השני עוברת דרכה נקודה אחת: במישור קביעת דעת והסכמה - וממילא, לגבי הזכות לטעון טעות - כאשר לא מדובר בתכסיסי הבעה אלא בתקשורת ושידור מסרים ותנאים סמויים, באיזו מידה, ואם בכלל, יש להתחשב בדברים שאולי עלו במחשבה או משוערים שהם תואמים את רצונו אך לא נאמרו, ומכאן שהם מנוגדים לתכנים הנראים לעין ולהסכמה שלכאורה מונחת על השולחן. כך בהסתייגות כבושה, כבמקרה ההוא גברא, וכך בהסכמה כבושה, כבדין המשנה בקידושין שהגמרא מציינת כמקור אפשרי לדברי רבא, הדנה באשה שהוטעתה לגבי פרטי זהות המקדש ונקלעה לקידושי טעות, והמסיקה: "ובכולם, אף על פי שאמרה 'בלבי היה להתקדש לו' - אף על פי כן אינה מקודשת, וכן היא שהטעתו".

הבנה זו, המתמקדת במידת ההתחשבות ההלכתית במחשבות לבו של אדם, אף משתקפת בסוגיה בנדרים (כז-כח.). במשנה נאמר:

9 הביטוי "אלמא קדושה חלה עליו", קצת תמוה. השאלה איננה האם מחשבה תורנית נתפסת בקדושה, אלא מה השלכות מעמד זה ומה הן אמות המידה הקובעות ביחס למרחבים שונים.

נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא של תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך (נדרים כז:).

הגמרא מסבירה שמדובר: "באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך", אלא שהשלה את המוכס האנס¹⁰ על ידי תרגיל מסייג: "באומר בלבו 'היום' ומוציא בשפתיו סתם"; ולסיום, מקשה הגמרא ומתרצת: "ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים, לגבי אונסים שאני".

כמו כן, יסוד זה כמעט מפורש בדעה אחת בתוספות (גיטין לב. ד"ה מהו), שבמקום שאילוצים מנעו הבעת דברים שבלב אמנם מתחשבים בהם; והוא גלום גם בשיטת הרמב"ם, שכנראה חילק בין מכר למתנה בנידון. דיעויין בדבריו בהלכות מכירה שכתב:

אבל המוכר סתם, אע"פ שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר ואע"פ שמראין הדברים שאינו מוכר אלא לעשות כך וכך ולא נעשה, אינו חוזר, שהרי לא פירש ודברים שבלב אינן דברים (פי"א, ה"ט).

ואילו בהלכות זכיה ומתנה פתח את פרק ו', העוסק, בין היתר, בהתחשבות באומדנא, בקביעה גורפת:

לעולם אומדין דעת הנותן, אם היו הדברים מראין סוף דעתו עושין על פי האומדן אע"ג שלא פירש (פ"ו, ה"א).

החילוק המשוער, שאף צויין להלכה על ידי הרמ"א (חו"מ ר"ז, ד),¹¹ בנוי מן הסתם על השוני ברמת המחויבות כלפי הצד השני, וברור שהוא מתאפשר רק אם אנו מתמקדים במידת ההתחשבות בדברים שבלב ולא בהגדרת דרכי הבעה.

10 המדובר, כמובן, במוכס בלתי מוסמך ושאינו פועל לפי חוקי המלכות, אשר נתפס כגזלן. עיין סנהדרין כה:; ובאוצר הגאונים סי' ת"מ-תמ"א.

11 מי שצייין את המקור לא הזכיר את הרמב"ם אלא הפנה ל"הגהות אלפסי פ' אלמנה ניוזנת", אך נראה לי שהדיוק ברמב"ם ברור למדי. אשר לנימוק, כתב בסמ"ע (סק"י): "הטעם דדווקא במכר דקיבל מעות מסתמא גמר ומקני אם לא דפירש, משא"כ במתנה דהוא בחנם דאומדן דעת כל דהו מבטל המעשה ואמרינן ביה דלא גמר בדעתו ליתנו לו בחנם". הוזה אומר, שהחילוק איננו הלכתי, בקביעת אמות מידה שונות לרמת גמירות הדעת הנדרשת, אלא עובדתי, ביחס לכמה גמירות דעת, פסיכולוגית, קיימת. ברם, יעויין בהגהות אלפסי (הלא הוא שלטי הגיבורים) שם (נו. מדפי האלפס, אות ח'), שכתב: "ולא אמרן דברים שבלב אינם דברים אלא במכר, הואיל ומכר לו לזה במעותיו אין לנו שילך אחר דבריו שבלב, אבל במתנה אנו הולכים אחר דברים שבלב, שאם אנו מכירים דעתו שאינו גומר ומקנה בלבו אין מתנתו מתנה". כסימוכין, הביא

אמנם, אין הבחנה זו מוסכמת ויש שכנראה שללו את הצמצום הנ"ל. כך, לדוגמה, ר' עקיבא איגר (גליון הש"ס, נדרים עט.) הקשה על מאי דקיימא לן לגבי זיקת בעל לנדרי אשתו: "קיים בלבו - קיים; הפר בלבו - אינו מופר". מדוע הקיום תקף, והרי "בקיים בלבו שאינו גלוי לכל הוי ככל דברים שבלב דלא מהני, וצע"ג".
וגדולה מזו, הערת הרשב"א בשולי הסוגיה בקידושין:

ועוד קשיא לי נידוק מתרומה דקי"ל דניטלת במחשבה כלומר שיתן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר אלמא דברים שבלב ישנן דברים... אלא דכל כי האי לא דייקי כלל לדברים שבלב דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו... אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין... הוו דברים ואין זה בכלל דברי רבא כלל (נ. ד"ה ואסיקנא).

הרי שעצם קושייתו סותרת את ההנחה שהוצעה לעיל. ואף שייתכן כי ניתן לדחוס את הבחנתנו לתוך תירוצו, דבר זה נראה דחוק למדי, שהרי הוא מציע חילוק אחר. עם זאת, נראה שמעבר למה שכבר צוין, סביר להניח כי ההבחנה הנ"ל נתקבלה על ידי הרבה ראשונים; ושתיקתם תוכיח. הלא שאלת היכולת להחיל חלויות ולבצע היגדים בהגיון לב גרידא מתעוררת בכמה הקשרים, ולא שמענו ולא ראינו שימוש רווח במושג 'דברים שבלב' תוך כדי ליבונה. לגבי הפרשת תרומה במחשבה, שנידונית ברשב"א הנ"ל, נחלקו ראשונים.¹² אך דיוניהם - כולל זה של הרשב"א בריש 'האיש

את ביטול מתנת שכיב מרע כאשר קם מחליו; עיין בזה, בבא בתרא קמו: וגיטין עב; ובראשונים. דבריו ברור מיללו שהחילוק נעוץ במידת הנכונות ההלכתית להתחשב ברצון המקנה בכגון זה ולא בשוני המשוער במציאות. אין ספק שכך צריך להבין גם את הרמב"ם, שהרי יסוד גדול בהלכות גמירות דעת הוא ששני המרכיבים קובעים ולא בכל מקרה מכריעים לבטל עיסקה ומחויבות מפני שאדם השלה את עצמו. בהקשר של הרמב"ם, מסתבר שלא הרי עיסקה המלווה במחויבות כלפי הצד השני, כגון מכר, כהרי עיסקה שהינה ביסודה יוזמה חד-צדדית, כגון מתנה. ויש להשוות לשיטת הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ה, ה"ד) שמודעא ללא אונס מועילה במתנה אך לא במכר; ואכמ"ל.

12 עיין, בין היתר, בכורות נט. תוד"ה במחשבה; ובמקביל, גיטין לא. תוד"ה ובמחשבה; מנחות נה. תוד"ה ובמחשבה. לדעת המשנה ראשונה (מעשר שני פ"ד, מ"ז), נחלקו בנידון תנאים, שכן שנינו בתוספתא (מעשר שני פ"ד, ה"ז): "הפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ולא קרא להן שם - ר' יוסי אומר: נתקדשו; ר' יהודה אומר: לא נתקדשו". אמנם, למיטב ידיעתי, מקור זה לא צויין בדיוני הראשונים, ודומני שיש להבין שלא נחלקו ר' יוסי ור' יהודה לגבי חלות ההפרשה והיתר הטבל, אלא בתחולת קדושה על התרומה המופרשת ללא קריאת שם. ועיין בתוספתא כפשוטה על אתר (עמ' 775), שהציע לחלק בין רמות שונות של 'אמר בלבו' והפנה

מקדש' (מא:): - לא התמקדו בסוגיית דברים שבלב. רבינו תם - ובעקבותיו, הר"י - אמנם עימת את עניין הפרשת תרומה עם סוגיית דברים שבלב, אך זאת ביחס למשנת "המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה... לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין" (תרומות פ"ג, מ"ח), ולא לגבי עצם היכולת להפריש על ידי מחשבה.¹³ בהיקף נרחב יותר, כמה ראשונים ציטטו בשם רבינו תם חידוש מרחיק לכת, שנדר - כנראה, לדעתו, לא רק נדרי הקדש וצדקה אלא כל נדר, כולל נדרי איסור - חל ללא דיבור, וזאת בהיותו סבור שהפלות נדר שונה משל שבועה המצריכה ביטוי שפתיים. גם מדויק זה נעדרה התייחסות לדברים שבלב: "ומעשה באדם אחד שעשה כמה תעניות בלא קבלה מאתמול ואמר ר"ת שלא הפסיד תעניות... משום דגמר בלבו להתענות אע"פ שלא הוציא בשפתיו מדכתיב 'נדיב לב'".¹⁴ אך לא הוא ולא המחמירים בנידון הקבילו לסוגיה בקידושין.

ובכן, אם באנו לדון בהגדרת מחשבה בקדשים, נתקשה להסתפק ביישום יסוד 'דברים שבלב אינם דברים'. ודומני שניתן, במקביל, להביע הערה דומה לגבי הפעלת דין 'הרהור כדיבור'. ראשית, הדין כשלעצמו שנוי במחלוקת, הן בין אמוראים,¹⁵ והן, במישור הפסיקה, בין ראשונים.¹⁶ שנית, היקף הדין אף הוא מוגבל. הוא מופיע, בעיקר, לגבי תחומים בהם נקבע, עקרונית, יסוד של דיבור, והשאלה המתעוררת הינה האם ניתן לראות בהרהור תחליף נאות, בהיותו זן של דיבור. כך, במישור האיסור, לגבי 'ממצוא חפצך ודבר דבר' בשבת,¹⁷ וכך, במישור קיום מצוות, לגבי קריאת שמע וברכת

למקורות במדרשי הלכה ובירושלמי בנידון. ועיין גם באפיקי ים (ח"ב, סי' כ"א), שדן בעניין הפרשה במחשבה לגבי מעשרות לעומת תרומה.

13 עיין ספר הישר, חלק החידושים, סי' קנז; פסחים סג. תוד"ה המתכוין; וביתר הרחבה, בתוס' הרשב"א שם, ד"ה המתכוין. כמו כן, יעויין ביראים, סי' ז', דף יא-יב.

14 תוס' הר"ש משאנץ, הובא בשיטת הקדמונים, בעריכת הרב מ. בלוי, ע"ז לד. ד"ה ומעשה.

15 יעויין בסוגיה, ברכות כ-כא. ובירושלמי שם על המשנה, ובסוגיה דברכות טו. דהשמעה לאזניו.

16 יעויין בראשונים בסוגיה הנ"ל; רמב"ם, הל' קריאת שמע פ"ב, ה"ח, וכן הל' ברכות פ"א, ה"ז; שו"ע, או"ח ס"ב, ב-ג, וכן קפ"ה, ב ובשאלת אריה סי' ו'. ייתכן שתפילת שמונה עשרה חורגת מקריאת שמע וברכות מפאת הגדרתה כעבודה שבלב, עיין במגן אברהם ק"א, סק"ב. אך ברמב"ם (הל' תפלה פ"ה, ה"ט) מפורש שאין לחלק: "ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש". ברם, ביתר דיוק, נראה שניתן להבין כי לדעת הרמב"ם אולי תפילה בלב באמת כשרה, שהרי לא נימק את דבריו בנידון בכך שהרהור כמאן דליתיה אלא שילבם בדרישה להשוויית הקול - הכוללת, לכיוון הפוך, הנחיייה ש"לא יגביה קולו בתפלתו", ואשר כל כולה אינה אלא לכתחילה, כמבואר בראשית הפרק.

17 עיין שבת קנ. וברמב"ם הל' שבת פכ"ד, ה"א.

המזון, ואולי תפילה. אין במושג כדי להכריע האם, שורשית, דיבור בצורה זו או אחרת, נדרש כלל ועיקר. ואם כי ייתכן כי הרמ"ע מפאנו התכוון לקבוע, על דרך ממה נפשך, כי אפילו אם דיבור נדרש, הרי שבאמצעות הרהור הוא אף קיים, בבואנו ללבן את הנושא מצידנו, מחובתנו לדייק בהבנתו. אמנם, בעל ספר האגור הרחיב את היריעה במידה, בצינו יישומים שאינם מעורים בחז"ל:

ומי שמהרהר בלבו תורה קודם שבירך בבית הכנסת אינו צריך לברך כי הרהור אינו כדיבור לענין ברכה כמו שהוא הדין לענין ק"ש ותפלה שצריך הוצאה בשפתים... ואע"ג דרז"ל פסקן דהרהור בתורה אסור בט' באב דהיינו מטעם דהוי שמח ולא מטעם דחשוב כדיבור (ספר האגור, סי' ב').¹⁸

אך גם דיונו רחוק מתחום יצירת חלויות באמצעות מחשבה אילמת.

ד

ובכן, להמשך דיוננו, עלינו לעבור ללבן את נושאנו לאור היבטים המעורים בהלכות קדשים ויסודותיו. מן הראוי לפתוח במיפוי קצר של הנקודות העומדות לדיון, והינן שתיים שהן ארבע:

- א. תהליך ההקרבה, והוא מתפצל לשני ראשים: המצווה והקיום כהלכתו, לצד איסור מחשבה שאינה נכונה, מפאת חובת הגברא.
- ב. הכשר ופסול הקרבן, היכול להתפצל אף הוא לשני ראשים: פיגול ופסול בגין מחשבת הזמן ומחשבת המקום, לצד שלא לשמן, אם מפאת שינוי קודש ואם מפאת שינוי בעלים.

והנה, אשר לקיום ההקרבה כמצוותה, לכאורה אין כאן מקום ספק, שהרי אם חשב ולא דיבר לא גרע מלא חשב כלל, דקיימא לן (זבחים ב:): ד'סתמא לשמה קיימא', ולית דין צריך בשש. אך, לאמיתו של דבר, לא כך פני הדברים. דיעוין ברמב"ם, שכתב:

כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו, בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר 'ובשר זבח תודת שלמים' - שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמים וכן שאר הקרבנות. ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים - הרי הן כשרים ועלו לבעלים. וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים: לשם הזבח, ולשם הזבח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו

18 ועיין בשו"ע או"ח מ"ז, ב ובביאורי הגר"א ובביאור הלכה שם, וכן תקנ"ד, ב.

לאשים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני השם. ואם שחט סתם - כשר, כמו שביארנו. והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו (הל' מעשה הקרבנות פ"ד, ה"י-יא).

הרי שקבע מסמרים, ראשית, שסתמא כשר רק בדיעבד, ואילו לכתחילה יש צורך - כנראה מדאורייתא, שהרי ציטט פסוק בנידון, וכן, במקביל, בגמרא בזבחים (מו:): צוטט מקור מקראי לכל שש הכוונות - במחשבה חיובית מפורשת. שנית, אף יוצא מדבריו שסתמא מועיל רק לגבי עולה ושלמים ואילו בקרבנות הבאים על חטא אינו תקף, ואפילו ייתכן שנדרשת - אולי, אפילו בדיעבד - מחשבה ממוקדת לשם מעשה העבירה שהקרבן בא לכפר עליו.¹⁹ ומכאן, שיש מקום לדון בנושאנו לגבי מחשבה המכשירה כלגבי מחשבה הפוסלת.

והנראה בזה, שיייתכן וניתן לחלק בין הכוונות. דהנה לגבי שש הכוונות הנדרשות בכל הקרבנות, אף שכולן מן התורה, פיצלן הרמב"ם ופסק כי שש הכוונות דרושות רק בשעת שחיטה ואילו בשאר העבודות אין לנו אלא לשם הקרבן ולשם הבעלים. ונראה שהשוני בהיקף משקף שוני במעמד. דהנה בהלכות לשמה נאמרו שני דינים: יש והמחשבה, אפילו אם היא נחוצה בדיעבד, מלווה את המעשה גרידא, ותו לא נחוצה. ויש ששמור לה תפקיד יצירתי, בהיותה קובעת חלות שם בחפצא המתחדש באמצעותה, ומעצבת אופיו וצביונו.²⁰ לא הרי כתיבת סת"ם כהרי מילה, ואף באותו מרחב ניתן לחלק בין שלבים. כך, לדוגמה, כתיבת הגט יוצרת חלות לשמה בחפצא ואילו למאי דסליק אדעתיה דרבי ירמיה דלר' אלעזר, הסובר דעדי מסירה כרתי, דבעינן נתינה לשמה (גיטין פו:), ברור שהמחשבה נתפסת רק במעשה הנתינה ולא בעיצוב הגט. והנה, לגבי מעמד ארבע הכוונות, לעומת לשם הקרבן ולשם הבעלים, נחלקו אחרונים. הגר"ז (חידושי מרן הר"ז הלוי, הל' מעשה הקרבנות פ"ד, ה"א) הבין, שהעדר אחת משש הכוונות יפסול את העבודה ממנה היא נעדרה, אם כי לא את הקרבן כולו, אלא שבפועל דבר זה לא קורה מפני שהכוונות קיימות, הלכתית אף כי לא מעשית, מדין 'סתמא לשמה', התקף לגבי כולן. החילוק בין שתי קבוצות הכוונות נעוץ בכך ששינוי קודש או שינוי בעלים מהווה פסול חיובי, חרף נוכחות סמויה של

19 עיין במשנה בכריתות (כז:): "לא יביאנו מחטא על חטא, אפילו הפריש על חלב שאכל אמש לא יביאנו על חלב שאכל היום, שנאמר 'קרבנו על חטאתו' - עד שיהא קרבנו על חטאתו". ברם, נראה שאין לדין המשנה קשר ישיר לדיוק ברמב"ם כאן. שם מדובר בהפרשת והבאת הבעלים, ואילו כאן מדובר על כוונת הכהן העובד.

20 בהקשר אחר דנתי בהבחנה זו, במאמרי "לשמה בגט ובשאר מקומות", בית יצחק, תשכ"ז, עמ' 84-115.

הכוונה הנדרשת מצד סתמא, ואילו ביחס לארבע הכוונות אין לנו גזירת הכתוב ששינוי בהן פוסל. לעומת זאת, הרב אפשטיין (ערוך השלחן העתיד, דיני קדשים ע', כב) הטעים בתוקף שכוונות אלו דווקא חמורות יותר וכל שינוי בהן פוסל ממש בדיעבד, ורק בשינוי קודש ובעלים נאמר שהקרבת כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה. ובכן, יש מקום לבעל דין לטעון שלדעת שניהם תפקיד כוונת קבוצת הארבע אינו נופל משל השתיים.

ברם, האמת תורה דרכה שלא כך הבינו ראשונים. דיעוין בתוספות ריש זבחים, שקבעו שאפילו חל שינוי באחת מכוונות הקבוצה השנייה אין הקרבן נפגם: "אבל הנך כשרין ומרצין ועלו לשם חובה"; וזאת, מן הסתם, לא בגין 'סתמא לשמה' - אשר, לדעתם, מושתת על מציאות פסיכולוגית, וממילא חסר משמעות כשיש שינוי מפורש - אלא מפאת המעמד הקלוש של כוונות אלו. ונראה שהקלישות היא בכך שהן אמנם מלוות את הקרבן אך אינן מעצבות ומגדירות אותו. מעמדו נקבע על ידי מחשבות לשם קודש ולשם בעלים המגדירות את זהות הקרבן. מכיוון שכך, סוברים התוספות כי רק שינוי קודש או שינוי בעלים פוגם בקרבן ומסיטו מייעודו, ואילו מעולם לא נתקלנו בגמרא בפסול מפאת שינוי לשם ריח או לשם אישים.

אם כך, ייתכן שבהתאם לשינוי במשמעות המחשבה יחול הבדל אף באופן התגשמותה. ולגבי נושאנו המיוחד, ייתכן - אם כי ברור שאין שום הכרח בכך - שיידרש דיבור לגבי שם הקרבן וזהות הבעלים, אך לא לגבי שאר הכוונות.

אמנם, יש להציע שגם לגבי קביעת זהות הקרבן עלינו לבחון מה פשר הלכתחילה שמעבר לסתמא, שכן בהלכות קדשים ניתן להבחין בין שתי רמות שונות של לכתחילה. האחת, המתייחסת לגורמים שאמנם אינם מעכבים, היות ולא שנה עליהם הכתוב, אך אשר נוכחותם או העדרם בהחלט משפיעים על איכות הקרבן וקימו. כך נראה ברור בסמיכה בזבחים, בבליה במנחות, בהגרלת שעירי יום הכפורים, או בהקטרת אימורים כמתירה אכילת בשר. מאידך, יש כאלו הנדרשים כמהלך מצד עצמם, אך אינם משפיעים על טיב הקרבן. כך, לדוגמה, ביחס להקדמת תדיר או מקודש, וכך, דומני, לגבי שירה בקרבנות מסוימים. אם ניווכח שכוונה מפורשת שייכת לקבוצה השנייה, הפער בין קבוצות הכוונות מצטמצם למדי, ופחות סביר לחלק כנ"ל. מאידך, אם נניח שתוספת פירוש הכוונה לעומת הסתמא נותנת אותותיה בקרבן עצמו, נראה שבהחלט ניתן לחלק בין לשם קודש ולשם בעלים, שיזדקקו לדיבור, לבין הכוונות האחרות, שיסתפקו במחשבה גרידא.

יסוד זה, שאופן יצירת כוונות לשמה יכול להיות תלוי בשורש הצורך בה, מתורת רבינו הגדול, ר' חיים, למדנו. דיעוין בחיבורו, שבמרוצת דיון בלשמה בכתובת סת"ם

ובכתיבת אזכרות, עמד על מה שהטור הכריע שהכותב ספר תורה צריך להביע בפה שכותבו לשם קדושתו, ואילו בכותב שמות הסתפק במחשבה גרידא:

וכבר הקשו דמאי שנא כוונת קדושת אזכרות דסגי במחשבה לחוד מדין כוונת כתיבת כל הס"ת דצריך דווקא שיאמר ולא סגי במחשבה בלבד, עיי"ש בב"י ובט"ז, ולפי דברינו נראה דהיינו טעמא דפטור, דשאני דרך לשמן של סת"ם דהוא דין כוונה ומחשבה נוספת על לשמן, ועל כן בעינן בזה דיבור כדילפינן לה מפיגול, מה שאין כן לענין דין כוונה המיוחדת בכתיבת אזכרות וקדושתן דהוה רק שיכתבם בתורת השם ושיהו מעשיו וידיעתו מכוונים שכותב את השם ונמצא דהוא זה רק כוונת וידיעת מעשה הכתיבה בלבד שהוא זה כתיבת השם, ולא חלות דין נוסף של כוונה ועל כן סגי בזה במחשבה בלחוד
(חידושי רבנו חיים הלוי, הל' תפילין פ"א, ה"ט"ו).

והנה, אשר לפרטי הדברים, ברור שניתן לחלק בין הנ"ל לבין ספק דידן, שכן משתמע שדין ר' חיים בזה נבע מרצונו לצמצם את מעמד הכוונה לכתיבת אזכרות, עד כדי טיעון שאין האדם מחיל קדושה על השם ומדביק לו תוית של אחד משבעת השמות, אלא רק מגדיר את תוכן ופשר המילה והקדושה חלה מאליה. בנידון דידן לכאורה ברור שאין לצמצם את תפקיד המקריב עד כדי כך. עם זאת, העיקרון כי יש להבחין ביחס לאופן המחשבה בהתאם לתפקידה ומשמעותה ברור בדבריו, ולאורם ניתן להרחיב את יישומו גם בהקשר לשאלתנו.

ה

אם באנו לדון בעניין האיסור שבמחשבת פסול לעומת קיום מחשבה נכונה, ניתן להציע חילוקים מקבילים, אם כי די שונים.

האיסור כשלעצמו מוזכר בגמרא בשני הקשרים:

- א. בקביעה כי אף לאחר ביצוע עבודה שבמחשבת שלא לשמה, על כל ההשלכות הכרוכות בכך, עדיין קיימת חובה להקפיד על מחשבה נכונה בשאר העבודות מפני שאף כי הזבח או המנחה הפכו למעין נדבה (מכיוון שאינם עולים לבעלים לשם חובה) - "ונדבה מי שרי לשנויי בה" (זבחים ב:).²¹
- ב. בציון מקור האיסור ומעמדו (זבחים כט:): "אמר רבי ינאי: מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה? ת"ל לא יחשב", ופירש"י: "לא יִחָשֵׁב - קרי ביה לא יִחָשֵׁב".

21 ועיין בזבח תודה שבלקוטי הלכות לחפץ חיים, לגבי דין זה ביחס לאשם, שאיננו בא בנדבה.

ברם, אין הגמרא דנה בהגדרת אופי האיסור ומוקדו; ובנקודה זו, נחלקו ראשונים. הרמב"ם, שאמנם לא מנה האיסור במנין המצוות, פסק:

כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה, שהרי הוא אומר 'לא יחשב' - מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים (הל' פסולי המוקדשין פי"ח, ה"א).

הרי שהתמקד בעצם המחשבה ובהשפעתה על רמת הכשר הקרבן. בהתאם לכך, כתב לעיל:

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 (שם פט"ו, ה"ג).

ואף שלהלן ביאר שהלאו נעוץ בהפסד הקדשים, והרי כבר נפגם הקרבן במחשבה הראשונה, ומה לנו להשלכות השנייה, יש להבין שאין זה דומה למטמא קרבן שכבר נטמא שמותר לכתחילה, ואפילו כשמשדרגים את רמת טומאתו, כמבואר במשנת רבי חנינא סגן הכהנים (פסחים יד).²² דשאני טומאה שפוסלת את הקרבן החלטית, ומפקיעתו מכל הקרבה עתידית, מה שאין כן מחשבת שלא לשמה ברוב הקדשים, פרט לחטאת ופסח, שאמנם פוגמת את הקרבן אך אינה פוסלתו. ופוק חזי, שהרמב"ם דימה מחשבה שאינה נכונה להטלת מום, והרי פסק (הל' איסורי מזבח פ"א, ה"ח): "הטיל מום בקדשים ובא אחר והטיל בה מום אחר - השני אינו לוקה",²³ ודייקו אחרונים,²⁴ שאף שאינו לוקה כנראה יש איסור דאורייתא, ויש להניח (אם כי אפשר גם לטעון שעצם מעשה ההטלה אסור מן התורה, ללא כל קשר עם תוצאותיו), שאף כי המום הראשון פוסל ואוסר החלטית להקרבה, מכל מקום היות וקיימת קדושה מסוימת אף בפסולי המוקדשין, והינם עושים תמורה אפילו לאחר פדיונם (בכורות טו:), שכל מום

22 וכן הוא ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין פי"ח, הי"ב.

23 יש לעיין האם מדויק מלשונו שדווקא אחר אינו לוקה אך עובר על איסור תורה, ואילו הראשון אף לוקה; או שהראשון אף אינו עובר על איסור תורה כשמטיל מום שני. ועיין בערוך השלחן (נ"א, ו), שהבין ש"אחר" לאו דווקא, וקל וחומר שהראשון אינו לוקה על המום השני. בכל אופן, בסוגיה בבכורות (לג:) לא מוזכר "אחר" כלל. ועיין גם בחידושי הגר"מ והגר"ד, עמ' מג.

24 עיין ברשימת המקורות המצויינים בספר המפתח, במהדורת פרנקל.

נוסף מעצים ומעמיק את הפסול. ובכן, קל וחומר לזבח שנשחט שלא לשמה, שרק נפגם חלקית, שיש איסור בפגימה נוספת. אמנם, הרמב"ן - רוח אחרת עמו. דיעויין ברשימת מצוות הלא תעשה אשר, לדעתו, שכח הרמב"ם למנותן, שכתב:

המצווה הדי' שנמנענו מלשחוט הקדשים על מנת לאכול בשרם או לזרוק דמם ולהקטיר חלבם חוץ למקומם וחוץ לזמנם וכן השוחט חטאת בדרום עובר בלאו, והוא אמרו יתברך 'לא תזבח לה' א-להיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' א-להיך הוא'. שפירושו, לא תזבח לה' א-להיך קרבן אשר יהיה בו מום או כל דבר רע והוא השוחט ואומר על מנת לאכול ולזרוק חוץ למקומו ולזמנו, שזה דיבור רע הוא אצל התורה שכבר פסלה בו הקרבן... ולשון ספרי: מנין לקדשים ששחטן חוץ לזמנם וחוץ למקומם עובר בלאו? ת"ל 'דבר' - שתלוי בדיבור (השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצוות לא תעשה ד').

הרי שלא התמקד במחשבה כשלעצמה אלא בהקרבה של קרבן בפסול, בין אם קדם הפסול להקרבה בין אם בא כאחד עימה, ומכאן הכללת שוחט קדשי קדשים בדרום או שחיטת רובע ונרבע כלאים וטרפה באותו לאו. איברא, שבסוף דבריו הוסיף הרמב"ן: "וכבר בא בזה המחלוקת שם שר' אלעזר מוציא המניעה הזאת ממקום אחר", וציטט את ילפותת ר' ינאי מ'לא יחשב', מה שמושך, כמובן, לכיוון הרמב"ם. אך לא ברור האם התכוון לציין מקור חלופי לאותה תפישה או הבנה שונה ביסוד האיסור. בכל מקרה, ברור שלפי ראשית ועיקר דבריו, הדגש מוטל על מעשה ההקרבה ולא על תהליך החשיבה. ויש כאן מקום לבחון האם השוני שבין הרמב"ן לבין הרמב"ם יכול להשפיע על שאלת הצורך בדיבור לגבי הקרבה במחשבה פסולה. ויעויין בהערות הרב מרדכי אילן לכנסת הראשונים שאמנם הבין כך, והציע שהברייתא בספרי, עליה התבסס הרמב"ן, חולקת על הסוגיה בזבחים שציינה את 'לא יחשב' כמקור לאיסור מחשבה שאינה נכונה; ולאור הצעתו, העיר:

ונראה דמחלוקת הראשונים הנ"ל אם מחשבת פגול ושלא לשמה בעיא דיבור או סגי במחשבה כל זה הוא להגמרא דילן דיליף מ'לא יחשב' אבל להספרי דיליף מ'כל דבר רע' הרי להדיא נאמר דיבור (ב: מדפי הספר, אות כא).

ברם, נראה לעניות דעתי, שאם באנו לחלק מסברה - ולא מדיוק מהמלה "דבר" בפסוק ו"דיבור" בספרי - שעדיף לחלק לכיוון הפוך. ככל שאנו עוסקים במחשבה בבדידותה, כמוקד האיסור, סביר שיש להעלות את רף הגדרתה, בהיותה ישות וחלות עצמאית, ואילו כשאנו דנים בה כמנוף הקובע את מעמד ואופי מעשה העבודה, וממילא, את דין

הקרוב, יש יותר מקום לגמדה ולהסתפק במחשבה צרופה. ואשר ללשון הפסוק ודרשת הספרי, אין מהם הוכחה מכרעת. בנוסח הספרי ישנן גירסאות שונות: הרמב"ן גורס, "דבר התלוי בדיבור"; אך הגר"א, וכן בהרבה מהדורות מדויקות, גורס "דבר שתלוי בדבר". ובר מן דין, הרי הרמב"ן עצמו, ביחס לפסוק מקביל (דברים כ"ג, י): "ונשמרת מכל דבר רע", ציטט בחדא מחתא את דרשת הספרי - "כשהוא אומר דבר אף על לשון הרע", את דעת רבי נתן - שכאן המקור לאיסור מוציא שם רע, ואת דברי ר' פנחס בן יאיר - "אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה"²⁵. הרי התקפלו הגיון לב ואמרי פה לביטוי אחד.

1

עסקנו עד הלום במחשבה ודיבור ביחס לתהליך ההקרבה, אם לגבי הקיום הנדרש, כמצוותו, ואם לגבי איסור מחשבה שאינה נכונה. שומה עלינו לעבור, כעת, לדון בהכשר ופסול החפצא של הקרבן. במעבר זה, כבר אין אנו עוסקים בהשערות מסברה אלא ניצבים מול דעותיהם המוצקות של הראשונים: רש"י ובעלי התוספות (כולל תוספות שאנן,²⁶ הסמ"ג, ורבינו ישעיה) שצימצמו מחשבה לדיבור; ומאידך, ספר החינוך, המאירי, ומן הסתם, הרמב"ם, שתפסו מחשבה כפשוטה, והסתפקו בהגיון לב. והנה, אם נכון קו חשיבתנו, ניתן להסביר את המחלוקת בשתי דרכים. אפשר, כמובן, למקדה בשאלה כוללת לגבי מעמד הגיון לב לעומת אמרי פה; ואז אפשר להקיש, כפי שעשו התוספות, לשליחות יד אליבא דבית שמאי, וכדומה. לעומת זאת, במידה ונאחזנו קובעים משתנים מסוימים כמכריעים לגבי מעמד מחשבה צרופה, ניתן לנעוץ את המחלוקת בסיווג פסולי קדשים בנידון; ואז, אף נפתח צוהר לחלק בין פסולים.

הגישה הראשונה כשלעצמה מתפצלת לשתיים:

- א. האם, ובאיזו מידה, הלכה מסוימת תלויה במצבו הנפשי של האדם, או שמא נדרש - מפאת מקורות, בגזירת הכתוב או בחז"ל - ביטוי חיצוני, שאף אם אינו נשמע על ידי אחרים, ראוי להישמע, ובכך יוצאים הדברים לאויר העולם הרחב.
- ב. לחילופין, אפשר להציע שאף אם הכל תלוי במחשבה הפנימית, מחשבה זו תופסת תאוצה ומשודרגת בהיותה קורמת עור וגידים מן השפה ולחוץ. כך, לכאורה, צריך להבין את שיטת הרמב"ם לגבי תשובה. דיעויין בפתיח להלכות

25 עיין בהשגות הרמב"ן הנ"ל, מצווה יא. מקור הציטוטים, כתובות מו. .

26 הובא בשיטה מקובצת, בבא מציעא מג; ומשם בכנסת הראשונים, עמ' הו.

תשובה (פ"א, ה"א), שם קבע, שאם עבר אדם עבירה כל שהיא "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר 'איש או אשה כי יעשו', 'והתודו את חטאתם אשר עשו' - זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה". ניסוח כולל זה יכול להתפרש כקביעה שוידוי פה הינו מצווה המתחייבת בעקבות התשובה אך איננה חלק הימנה. אך ידוייק, בלשונו בפרק ב', בו הוא מתאר את תהליך התשובה ומונה את מרכיביו: "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו וכו'", "כאשר סיום ההלכה הינו, 'וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו' (פ"ב, ה"ב); ודומני שפישרו שלא מדובר בקיום נפרד אלא - או, לפחות, גם - בהשלמת הגמר שבלב. ומעין זה, ביחס לשאלתנו, ניתן לדייק מלשון רבינו ישעיה: "דודאי לא הוי מחשבה עד שיוציא בשפתיו ויגלה מחשבתו בחוץ".

הגישה השנייה, כאמור, מתייחסת לטיב פיגול ומחשבת העובד בהקשרו. דהנה פשוט שלא הרי פסול פיגול כהרי החלת לשמה. הכותב סת"ם מתכוון בפירוש לכך שהפרשה הנכתבת תתקדש בקדושת אותו שם. ואף אם נבין, ברמה העיונית, שלא הוא המקדש אלא שהוא יוצר חפץ שרווי תוכן וצביון מסוים והקדושה חלה מאליה אף שאינו בעלים על חלותה - ולפיכך אינו יכול לקדש על מנת שירדו גשמים למחר או להגביל שהקדושה תחול לאחר שלשים - מכל מקום, מוקד תשומת לב הסופר הינו עיצוב קדושת החפצא. מה שאין כן בפיגול, לגביו אין העובד נותן דעתו על השלכות כוונתו לאכול או להקטיר חוץ לזמנו, ואף ייתכן שאיננו מודע להן כלל ועיקר, אלא שההלכה קבעה שאם העבודה לוותה במחשבת הזמן - הקרבן מתפגל, ואם במחשבת המקום, הוא נפסל. ומכאן, על פי הקו שהותווה לעיל, שאפשר לסבור כספר התרומה (הלכות ספר תורה, ס' קצ"ב) ודעימיה, שהחלת קדושת סת"ם מצריכה דיבור פה אף אם פיגול אינו זקוק לכך. ואם כי ספר התרומה עצמו ציין פיגול כמקור לשיטתו, היינו על דרך קל וחומר, אך לכיוון הפוך אין חובה להקיש בין התחומים.

על רקע נקודה זו, אפשר להציע כי מחלוקת הראשונים בעניין הצורך בדיבור לגבי פיגול נעוצה במשמעותו ובמשקלו. ככל שנרחיק את העובד מעיצוב הפסול ונראה את המחשבה כמרכיב שאמנם משתחל לתרחיש הפיגול אך אינו יוצרו במישרין, יקטן הצורך בדיבור כגורם מעצב. וכך הבינו המאירי, ומן הסתם, הרמב"ם. מאידך, בעלי התוספות סברו שאף כי אמנם, אם באנו לתאר, עובדתית, את המתחולל בתודעת העובד בשעת הפיגול, לא נבחין בכוונה להדיא להחיל ישות של פיגול, מכל מקום הוא

- או לדעת רבי אלעזר בר' יוסי (זבחים מז). הבעלים - נתפס כמפגל ישיר, ובהיותו מדביק תוית הפסול על הקרבן, יוזמה זו טעונה דיבור.²⁷

ז

השתא דאתינן להכי, ניתן, לסיום, להציע חילוק נוסף ביחס להשוואת מחשבה ודיבור. התמקדנו בעניין החלת פיגול, אך יש לבחון, במקביל, מחשבת שלא לשמה, בנידון. והנה בראשונים שהתייחסו לנקודה זו להדיא די ברור ששללו חילוק זה, וזאת, משני צידי המיתרס. המאירי (פסחים סג. ד"ה כל מה) כתב בהכללה: "כל מה שביארנו במחשבת קדשים אינה צריכה הוצאת פה הן מחשבת פיגול הן מחשבת פסול"; ואז הוסיף: "וכן שינוי בעלים דיו במחשבה".²⁸ ואילו, רבינו ישעיה אף הוא השווה: "אלא ודאי כל המחשבות שפוסלות בקדשים בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושלא לשמו אין פוסלת אלא כשיוציא בפיו".²⁹

עם זאת, נראה שמבחינת הסברה, אם כנים דברינו, ניתן, בתוספת נקודה אחת, לשקול לחלק. דהנה ביחס לשאלת מידת היוזמה החיובית בהחלת הפסול, ניתן להפריד בין הדבקים ולהציע שאף לסוברים שהיא קיימת בפיגול - ומשם ילפינן לקידוש סת"ם, ובלשון ר' חיים: "דהוא דין כוונה ומחשבה נוספה של לשמן, ועל כן בעינן בזה דיבור, כדילפינן לה מפיגול" - אין תוספת מעין זו קיימת בשינוי קודש או שינוי בעלים, אשר על ידם רק מופקע הלשמה האמור לייעד את הקרבן, ואף גרע מסתמא. ולמחיקת הלשמה, שאיננה נלווית ביוזמת פגימה חיובית אלא מתגשמת בעקיפין, אין צורך בדיבור.

ברם, יעויין בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' מעשה הקרבנות פ"ד, הי"א), שדן בהשוואת יסוד מחשבות פיגול ושלא לשמה - בעיקר, במסגרת הרמב"ם - והעלה שאין לחלק ביניהן שורשית, בהיות אף שלא לשמה מחשבת פסול חיובית. בליבון שיטת הרמב"ם, שכתב (הל' פסולי המוקדשין פי"ג, ה"א): "שלוש מחשבות הן שפוסלין את

27 אם באנו לחדד, מעבר לכך, יש מקום לשקול, מבחינת הסברה הצרופה, הניתן לחלק גם בין מחשבת הזמן למחשבת המקום, אם נניח שההבדל ביניהם איננו נוגע אך ורק לחומרת איסור האוכל, וכמו חמץ נוקשה לעומת חמץ גמור או דם הנפש לעומת דם התמצית, אלא שהוא נעוץ בשוני שורשי בין המחשבות והתהליכים. כמו כן, ניתן לבחון הבדל אפשרי בין שינוי קודש לשינוי בעלים ואף לשאול מה הדין ביחס למחשבת הינוח אליבא דרבי יהודה (זבחים לו.), אך זה היה מצריך ליבון יסודי של ערוצי המחשבות האלה, ואכמ"ל.

28 מרשימת דוגמאות המאירי הושמט שינוי קודש, אך אינני רואה שום סיבה לחשוב שהוא איננו כלול בפתחי הגורף.

29 הציטוט מרבינו ישעיה נמצא בתשובתו באור זרוע הל"ל.

הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן,³⁰ דבריו כקילורין לעינים; ואשר לפשר דין 'סתמא לשמה' בהקשר זה הם ברורים ומשכנעים. אך ספק גדול אם בעלי התוספות סברו כך. הם הלא בעקביות פירשו דין סתמא במונחים פסיכולוגיים, שכך אנו אומדים את דעת האדם;³¹ ומכיוון שכן הרחיבו את המושג למילה, וכדומה. מסתבר שהם הבינו שלא לשמה כהעדר לשמה גרידא. אי לכך, הם משוחררים מן האילוץ להגדיר מחשבת שלא לשמה, במיתווה של הבנת הגר"ז ברמב"ם, ומתקבל הרושם שהם ראוה אך ורק כמוחקת את מחשבת ההכשר המתבקשת, ושונה ביסודה ממחשבת הזמן והמקום.

על רקע אימוץ תפישתם, נראה שאמנם ניתן לשקול את ההבחנה שהוצעה לעיל - שאין פיגול אלא בדיבור פה אף שלפגם שלא לשמה, שבגיננו לא עלה הקרבן לבעליו לשם חובה, מחשבה צרופה תספיק. אך מהפניית התוספות בסיום דיבורם הראשון במסכת זבחים משמע שלא חילקו ככה:

ובפרק המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים אי בדיבור הזבח נעשה [שלא] לשמה או אפילו במחשבה.

ברם, ברור שהנאמר לעיל בהקשר זה לא בא לטעון שלאור הנחותינו, ההבחנה הנ"ל הכרחית, אלא, שמצד הסברה, היא אפשרית, ונקודה זו, במסגרת דעות ראשונים אחרים, עומדת בעינה, למרות דברי התוספות, וכפי שנתבאר.³²

הערה ותוספת

כעבור פרק זמן משמעותי אחרי תום כתיבת המאמר הנ"ל, אונו לידי תשובות הפותחות את ספר "מנחת ברוך" (להלן: מ"ב), לר' ברוך מקרינקה, העוסקות בהרחבה בעניין הצורך בדיבור לעומת מחשבה גרידא, בתחומים שונים.³³ הדברים ראויים למי

30 למונח 'שינוי השם' יש כאן משמעות נרחבת, כאשר, בניגוד לשימושו הרווח, הוא כולל שינוי קודש ושינוי בעלים כאחד.

31 עיין בדבריהם בזבחים ב: על אתר; עבודה זרה כז. ד"ה וכי, וביתר הרחבה, בתוס' רבינו אלחנן שם; גיטין כג. ד"ה עובד; מנחות מב. ד"ה ואל; ועוד.

32 מאמר זה בא לבחון הגדרת מחשבה בקדשים, תוך כדי הקבלה מוגבלת לכמה תחומים אחרים. מיצוי של הנושא במלוא היקפו אמור לכלול דיון במחשבה במרחבים נוספים - הורדת כלים לטומאה, קביעת שם אוכל, ניחא ליה בכלאים, וכן במלאכה בפרה אדומה ועגלה ערופה, הכשר זרעים וכו' - והצעת חילוקים בינם לבין עצמם. לגבי חלק מן הנושאים יש לי נטיות ברורות, אך לא העליתים כאן על הכתב; ועוד חזון למועד.

33 עיין שו"ת מנחת ברוך: חלק אמרי חיים, סימנים א'-ב'.

שאמרם, והיה מקום להתייחס אליהם במרוצת המאמר דלעיל. עם זאת, לא מצאתי לנכון לכלול בגוף המאמר לפרטיו, היות והקו בו דוגל המ"ב נוגד הנחות יסוד במאמרי בשתי נקודות מרכזיות:

א. בתשובות מזוהה סוגיית 'הרהור כדיבור' עם שאלתנו, ודלא כהבנתו.³⁴
 ב. במהלך התשובות האלו, נוטה ר' ברוך לכלול אוסף נרחב ומגוון בחדא מחתא, תוך כדי הכרה שניתן לחלק בין יישומים שונים, אך במגמה של דחיית כיוון זה, ואילו, לדידן, המאמץ לציין אפשרות להפריד בין הדבקים ולבחון השערות בנידון - כמובן מבלי לקבוע מסמרים החלטיים בכל מקרה - מאפיין את ציר הדיון.
 ברם, פטור בלא כלום אי אפשר, ואוסף כאן הערה אחת כוללת. אם אמנם נחתור ליישור הידורים, ייתכן שמן הראוי להרחיב את היריעה עוד מעבר למימדי התשובות הנ"ל ולמצות את הדיון בחבילה שלימה של חלויות הטעונות כוונה ברמה זו או אחרת, כדי להחיל הועדה, ייחוד וביטול לגוניהם; והאמנם נסיק שבכולן יש להכריע לטובת הצורך בדיבור? כך, לדוגמא, יש לציין:

א. ייחוד אוכל, של אדם או של בהמה, אם לגבי קבלת והעברת טומאה,³⁵ ואם לגבי הפרשת תרומות ומעשרות³⁶ או קדושת שביעית³⁷ מכאן ומאכלות אסורות מכאן.

ב. ייחוד כלי, אם לגבי ירידה לטומאה במחשבה בכלל ואם לגבי מעמד מדרס בפרט.³⁸

ג. הכנה המיוחדת ומפקיעה מעמד מוקצה, על ידי ייעוד לתשמיש או לאכילה, בין כשמדובר בכאלה שעצם זהותם וסיווגם זקוקים לו, ובין ככאלה שזהות זו כבר קיימת בהם, וטעונים הכנה להכשירם בשבת ויום טוב.

ניתן להאריך את הרשימה בקלות. האם פטור עיסת הכלבים מחלה, למאן דאמר שהוא תקף אף ללא סטייה בצורת או הרכב העיסה, תלוי בהצהרה לגבי עתידה?³⁹

34 עיי"ש, סימן א' ענף ב'.

35 עיין טהרות פ"א, מ"א; עוקצין פ"ג, מ"א; כריתות כא.:-; רמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ב, ה"ד וה"ט ובראב"ד; בכורות כג.:-; חולין עא., וברמב"ן ד"ה טומאה חמורה; כן עיין בפסחים מד.; תד"ה כופת; סוטה כט., בתוס' שאנץ, "אבל ק'... וקא פסיל תרומה".

36 עיין מעשרות פ"א, מ"א; נידה נ.נא.; רמב"ם הל' תרומות פ"ב, ה"א-ב; שם, ה"ז-ח; שם פ"ב, ה"ז.

37 עיין שביעית פ"ח, מ"א.

38 עיין קידושין נט.; כלים פכ"ה, מ"ט; שם פט"ו, מ"ב, ובמשנה אחרונה שם; לגבי מדרס, עיין בבא קמא סו.; רמב"ם הל' כלים פכ"ד, ה"ז, ובמשנה למלך שם.

39 ביצה י.; שם לד., ובירושלמי שם; שבת קכד-קכה.; ובבעל המאור ורמב"ם במלחמות ה' שם.

האם פטור נוטע לסייג, ולא לאכילה, בעורלה, זקוק לה?⁴⁰ ברם, לחידוד השאלה הכללית, אציין נקודה אחת, אשר, בניגוד לרבות מן המצוינות לעיל זכתה להתייחסות הראשונים לגבי נושאנו. ביחס לביטול מעמד חפץ מסוים באוהל או בכלי, אם על ידי פגיעה באופיו היסודי ואם על ידי הסנפתו למסגרת מצמצמת, לא מבואר בגמרא, ובהרבה מקרים, אף לא בראשונים, האם ביטול כזה טעון הבעה בפה, או שמא מחשבה צרופה מועילה. אמנם לגבי ביטול חמץ הרי שנינו במפורש (פסחים לא:), "וצריך שיבטלו בלבו". אך דווקא במקרה מפורש זה נחלקו ראשונים. הר"ן על אתר העיר: "איכא מאן דפירש דלבו לאו דווקא אלא לומר שאינו צריך להשמיע לאוזניו אבל שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינן דברים" (ט: באלפס); ואילו הרמב"ן קבע, "ונראין הדברים שהביטול כל דהוא ואינו צריך להוציאנו בשפתיו וזהו ששנו חכמים בכל מקום מבטלו בלבו".⁴¹ אולם בהקשר מקביל אך שונה מתעוררת השאלה לגבי הסוגיה בריש סוכה, הדנה, על רקע היגד המשנה כי סוכה אשר מרחק הסכך מקרקעה עולה על עשרים אמה, באפשרות צמצום המרחק הזה על ידי הכנסת חפצים שונים לתוכה. בין היתר, מוזכר בסוגיה צמצום על ידי הכנסת קש, תבן או עפר, ובתנאי שהיא תהיה מיועדת להיות של קבע. תנאי זה, לגבי זיקת התבן או העפר לסביבתו, מופיע גם ביחס לסתימת פותח טפח, באופן שאם נותר חלל של פחות מטפח על טפח ברום טפח, אינו מוגדר כאוהל לגבי טומאת מת; וכן, במישור שונה לגמרי, לגבי עיצוב מחיצה שבין שתי חצרות הסמוכות זו לזו, אשר לגבי שנינו שאם בוטלו הקש או התבן, והפכו את הערימה למחיצה מפרידה, עם התוצאה שבני החצרות יכולים לערב שתיים או אחד כחבורה מלוכדת או כשתי קבוצות מפולגות, כפוף לרצונם. לגבי כל הנ"ל, לא מצוין בסוגיות, סוכה ד. ועירובין עה-עט, דבר ולא חצי דבר לגבי תכסיס ומסלול הביטול. אך רש"י בסוכה (ד. ד"ה תבן וד"ה מחלוקת) כתב פעמיים, "וביטלה בפיר", ושוב: "ומיהו לא בטלו ממש בפיר". וכן כתב הראב"ה (סימן תקצ"ט): "וכל הני בטולים נראה לי שמבטל בפיו עד עולם וכן פירש רבנו חננאל ורש"י ז"ל פירש לשבעת ימי החג". לעומת זאת, רבנו חננאל בנדפס לפנינו, רק כתב ש"הסכים שלא ליטלו משם". הרי שלפי הגרסה הזאת נחלקו רש"י ורבנו חננאל בהבנת אופי ותוכן הביטול. ואם כי המונח 'שהסכים' קצת מעורפל: האם, בשימוש הרווח כיום, פשרו שהגיע לעמק השווה עם אדם אחר, מהלך שמן הסתם מזוהה עם תקשורת - אם כי לא בהכרח מילולית; או, מאידך, האם הוא מתייחס לקבלת רצון הזולת ודעתו, ומעין

40 עיין חלה פ"א, מ"ח, ובירושלמי שם; רמב"ם הל' בכורים פ"ו, ה"ב; הל' חמץ ומצה פ"ו, ה"ה; חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, שם.

41 עיין ערלה פ"א, מ"א.

דברי הרמב"ן בהסבר תועלת בטול חמץ - "לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה לבטלו ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו"⁴² וללא מפגש והידברות. הרי שביחס לביטול פן המחיצה קיימת מחלוקת בין הראשונים, המקבילה לזו שלגבי ביטול חמץ. ברם, ברור שאין הכרח לקשר בין הדוגמאות, שכן בכל תחום יש לבדוק את שורש וכיוון המהלך. לא הרי ביטול חמץ (אשר, לפחות, גובל בהפקר, אם כי לא לדעת הרמב"ן), כהרי ליבון אופי עצם נוכחות חפץ ומשמעותה. יתירה מזו, יתכן שלגבי צמצום גובה סוכה קיימים שני ערוצי ביטול. שהרי ראשונים העלו שתי נקודות לדיון: האחת, משך הביטול, האם הוא מיועד לעולם או לפרק זמן מוגבל. והשניה, אופן הביטול. מסברה, אפשר להבין שאין לשאלת משך הביטול ולא כלום עם השאלה האם יש צורך באמירה מובהקת ומילולית. ברם, גם ניתן - שוב, מסברה, לקשר ביניהם, ולהבחין, מתוך כך, בשני ערוצי ביטול.⁴³

מסלול אחד מתווה יוזמה שמחוללת מהפכה בזהות החפץ, במעשה בעלים המוסמכים להובילה וליישמה. השני, מתייחס למציאות העובדתית אשר, במישרין או בעקיפין, שינויה משפיע על המצב ההלכתי בזירה ומשנהו. מסתבר שהבחנה בשטח זו תלויה בנקודת זמן הביטול - הערוץ הראשון, אם לזמן קצוב, והשני, אם דווקא לצמיתות. ובכן, ייתכן, שאף בכל הקשור לזיקת מהלך הביטול לסוגיה זו, יש לחלק בין הערוצים. סביר להציע שביטול כיוזמה חייב להיעשות על ידי צעד מוצהר ומבורר, הכולל הצהרה מפורשת מצד אחד, אך אשר, מצד אחר, אינה שואפת לעיצוב המציאות לעולם. לעומת זאת, עקירת המצב הרווח, דורשת שינוי קבוע; אך, בהיות התהליך טבעי ביסודו, אינו זקוק להתגלמות בהצהרה מילולית מפורשת.

חילוק זה נעוץ בסוגיה בסוכה, וישים לגבי ההלכות והתחומים הנידונים בה,⁴⁴ אך ברור כי, במידה ופרטי התנאים בשטח יאפשרו זאת, ניתן להציעו אף לגבי מרחבים נוספים. אם כך, יתכן שהתשובה לשאלתנו הכוללת, האם מחשבה בקדשים טעונה הבעה בפה, תהיה מפוצלת, ויש לבחון אפשרות זו לאור בדיקה מדוקדקת.

42 עיין ערלה פ"א, מ"א.

43 שאלת הצורך בבעלים לייחד ולהועיד מקבילה לשאלת הצורך בדיבור, אך שונה הימנה. עיין רמב"ם הל' טומאת אוכלין פי"ב, ה"א, ובמשנה למלך שם; משנה אחרונה עוקצין פ"ג, ה"א ד"ה מחשבה. ועיין עוד מכשירין פ"א, מ"א, ובמשנה אחרונה שם ד"ה שתחילתו. אמנם, מובאות שתי דעות לגבי הצורך בדיבור לעניין רצון לגבי הכשר זרעים.

44 עיין עירובין עו. .