

מחשבת לשמה בקדשים

- א. פסול 'שלא לשמה' - שתי גישות
בהבנת אופי הפסול
ב. מחלוקת התוספות והרמב"ם
ג. איסור 'לא יחשב'
ד. 'סתמא לשמה' - העדר פסול או מחשבת לשמה חיובית
- ה. לשמה בקרבן - שיטת הקובץ שיעורים
ו. שני מסלולים של פסול לשמה - שיטת הגר"ז
ז. פסול שלא לשמה בקרבן החטאת
ח. סיכום

א. פסול 'שלא לשמה' - שתי גישות בהבנת אופי הפסול

שנינו במשנה בתחילת מסכת זבחים (ב, א):

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

משנה זו עוסקת בשני סוגי מחשבה של לשמה: מחשבה על שם הקרבן, שנקראת 'שינוי קודש', ומחשבה על בעליו של הקרבן, שנקראת 'שינוי בעלים'.¹ המשנה קובעת ששני סוגי המחשבה מעכבים את ריצוי הבעלים, ובקרבנות מסוימים אף פוסלים את הקרבן באופן מוחלט.

בעוד משנה זו עוסקת במקרה השלישי של מחשבת שלא לשמה, זו שפוסלת את הקרבן או מעכבת את ריצוי הבעלים, המשנה בזבחים (מו, ב) מתייחסת לצד החיובי של ההלכה של לשמה, ומונה שש מחשבות שעל הכהן להתכוון בשעת עבודתו:

לשם ששה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זובה, לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח, והחטאת והאשם - לשם חטא.²

1 ראה גמרא זבחים ד, ב ורש"י דף ב, א (ד"ה כל הזבחים). להרחבה בנושא מחשבת בקדשים, ראה מאמרו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל: בעניין מחשבת ודיבור בקדשים, מאמר הזבח, עמ' 15-37 (פורסם גם בספר מנחת אביב, עמ' 543-565). בביאור החילוק בין שינוי קודש ושינוי בעלים, ראה מאמרו של הרב מיכאל רוזנצווייג שליט"א, בעניין שינוי בעלים ושינוי קודש, קול צבי א (תשנ"ט), עמ' 33-47.

2 לדעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות ד, יא), שש המחשבות נאמרו בעבודת השחיטה דווקא (ראה משנה למלך שם), זאת בניגוד לשיטת התוספות (ב, א ד"ה כל הזבחים) שמחשבות אלו נאמרו בכל ארבע העבודות.

המקור לדרישה החיובית של לשמה מופיע בגמרא (שם):

אמר רב יהודה אמר רב: עולה - לשם עולה, לאפוקי לשם שלמים דלא; אשים - לשם אשים, לאפוקי כבבא דלא.³

כיצד מבינים את היחס בין שתי ההלכות האלו של לשמה? ניתן להציע שתי גישות עקרוניות:

א. המשניות עוסקות בהלכה אחת של לשמה, המבוססת על דרישה חיובית של לשמה. המשנה בדף מו, ב עוסקת ברובד הלכתחילה של לשמה, הכולל שישה סוגי מחשבה, ואילו המשנה בדף ב, א עוסקת בשתי המחשבות המעכבות את כשרות הקרבן או את ריצוי הבעלים. לפי הבנה זו, הפסול של 'שלא לשמה' מוגדרת כהעדר מחשבה חיובית של לשמה, בדומה להלכה של 'לשמה' בתחומים נוספים בתורה, כגון עיבוד וכתיבת ספר תורה, תפילין ומזוזה.

ב. המשניות עוסקות בהלכות נפרדות של לשמה. המשנה בדף ב' עוסקת בפסול המחשבה של 'שלא לשמה', המעכב את כשרות הקרבן או את ריצוי הבעלים, ואילו המשנה בדף מ"ו עוסקת בדרישה החיובית של 'לשמה' שאינה מעכבת.⁴ פסול 'שלא לשמה' מוגדר, אפוא, כמחשבה שאינה ראויה, הפוסלת את הקרבן בדומה לפסול המחשבה של פיגול, ולא כהעדר של מחשבה חיובית של לשמה.

ב. מחלוקת התוספות והרמב"ם

שתי הגישות האלו עולות בצורה ברורה בדבריהם של הראשונים. התוספות (ב, א ד"ה כל הזבחים) מבארים את הצורך בדרשות נפרדות כמקור להלכות המזכרות בשתי משניות. דבריהם מבוססים על הנחה שההלכות המזכרות בשתי המשניות נובעות מיסוד אחד משותף, והיינו הדרישה החיובית למחשבת לשמה:

ואם תאמר, והא בפרק בית שמאי (לקמן דף מו, ב) דריש להו מדכתבי: 'עולה אשה ריח ניחוח לה', עולה לשם עולה, והיינו שינוי קודש, ובפירקין בגמ' (לקמן דף ד, א) דריש שינוי קודש מקרא אחריןא. ויש לומר דקרא דהתם בהקטרת אימורים, והכא בעבודת הדם... דהוא קרא כתיב בהקטרת אימורים, והוא עצמו שלא הוקטרו אימורים כשר ולקמן.

תשובת התוספות עשויה להתאים לגישה העקרונית זו, אלא שהיא מחלקת בין עבודות הקרבן השונות. שתי המחשבות המעכבות, שינוי קודש ושינוי בעלים, נדרשות

3 לשון דומה מופיע בגמרא בדף ד, א בקשר לפסול של שלא לשמה: "מגלן דבעינן זביחה לשמה? דאמר קרא: 'זבח שלמים קרבנו', שתהא זביחה לשם שלמים".

4 ראה תוספות זבחים ב, א ד"ה כל הזבחים.

מפסוקים העוסקים בעבודת הדם המעכבת, בעוד ארבע המחשבות הנוספות מקורן בפסוקים אחרים העוסקים בעבודת ההקטרה שאינה מעכבת.⁵ נמצאנו למדים שהתוספות מגדירים את ההלכה של שלא לשמה כפסול 'שלא לשמה', הנובע מהעדר מחשבה חיובית של לשמה.

לעומתם, הרמב"ם מפריד בין שתי ההלכות האלו. ההלכה של לשמה חיובית מובאת על ידו בהלכות מעשה הקרבנות (ד, י-יא):

כל הזבחים - צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו, בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח... וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים: לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני השם.

פסול המחשבה של שלא לשמה מופיע בהלכות פסולי המוקדשין (יג, א), יחד עם פסול המחשבה של פיגול, מה שעשוי להוכיח שמדובר בפסול עצמאי של מחשבת 'שלא לשמה', המנותק מהדרישה החיובית של לשמה.⁶ זאת ועוד, שבהלכה הזאת הרמב"ם מזכיר אף את פסול שלא לשמה בקרבנות העולה והשלמים, ומכאן שאף העיכוב בריצוי הבעלים מוגדר כפסול קרבן לדעתו, ולא כתוצאה מהעדר של לשמה חיובי:⁷

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.

נמצא כי לדעת הרמב"ם, הצורך בדרשות נפרדות כמקור לפסול של 'שלא לשמה' ולדרישה החיובית של 'לשמה' מובן ביותר, שהרי לדעתו מדובר בהלכות ששוונות באופן מהותי, ומתורצת אפוא קושיית התוספות.

5 התוספות מחדשים שלכתחילה אף ההקטרה מחייבת שש מחשבות לשמה, אך שתי המחשבות אינן מעכבות אלא בארבע עבודות הדם (ראה גם רש"י ויקרא א, ט). אך הרמב"ם (מעשה הקרבנות להלן) לא הזכיר דיני לשמה לגבי ההקטרה (ראה לחם משנה למלך שם).

6 כך מוכיח גם הגר"ז בחידושו על הרמב"ם (מעשה הקרבנות ד, יא).
הערת עורך (ה"ד): דרכו של הרמב"ם באופן כללי, לחלק בין דיני לכתחילה - שמצויים בהלכות מעשה הקרבנות, לדיני פסול בדיעבד - שמצויים בהלכות פסולי המוקדשין. ודומני שזה מצוי בעוד דינים רבים, שהלכתחילה בהל' מעה"ק (או תמידין ומוספין או עבודת יו"כ וכד') והדיעבד בהל' פסה"מ.

7 בסוף המאמר נציע הסבר מדוע הרמב"ם אינו מזכיר את קרבן החטאת בהלכה זו.

מחלוקת עקרונית זו עולה בהקשר אחר של לשמה, והוא בעשיית ציצית. התוספות (מנחות מב, ב ד"ה מה) כותבים שעשיית ציצית במחשבה מעורבת של לשם ציצית ולשם ניסיון פוסלת, בדומה לקרבן שהוקרב לשמה ושלא לשמה:

ואפילו לשם ציצית, מכל מקום לשם ניסיון נמי עבידא, והוי כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה.

הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כב) מביא את תמיהת הגר"ח מבריסק על השוואה זו, שכן אינו דומה פסול המחשבה של לשמה בקדשים לדרישה החיובית של לשמה בציצית:

ושמעתי מכבוד מו"ר הגר"ח הלוי ז"ל מבריסק להקשות על דברי תוס', דאין ראייה ממנחה לציצית, דפסול שלא לשמה בקדשים אינו משום חסרון מחשבת לשמה, דאין צורך לחשוב לשמה בקדשים. והא דמיפסל במחשבה שלא לשמה, משום דהיא מחשבה הפוסלת, כמו מחשבת פיגול וחויץ למקומו.⁸

הקובץ שיעורים מבאר את שיטת התוספות על פי הגישה הנגדית, שפסול לשמה בקדשים מבוסס על הדרישה החיובית של לשמה, בדומה ללשמה בציצית:

ולישב דברי תוס', יש לומר בפשיטות דסבירא ליה דגם בקדשים דמיפסלי במחשבת שלא לשמן, הטעם הוא משום חסרון לשמן, ואין הטעם משום דמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת.

נמצא שהגר"ח מצדד בגישתו של הרמב"ם, הרואה בפסול שלא לשמה פסול חיובי, בעוד התוספות סוברים שפסול לשמה נובע מהעדר מחשבה חיובית של לשמה, בדומה להלכה של לשמה בציצית ובתחומים נוספים בתורה.⁹

מוקד נוסף של דיון זה עולה בהצעת הגמרא (ובחים ד, א) שמחשבת שלא לשמה תעכב את כשרות הקרבן בכל סוגי הקרבנות. על הצעה זו מקשים התוספות (ד, ב ד"ה אימא) מהכלל הרווח בקדשים, ש'שנה עליו הכתוב לעכב', דהיינו שרק הלכה שקיימים לגבה שני מקורות נפרדים בתורה - מעכבת את כשרות הקרבן:

תימה, הא בכל דוכתא בעינן בקדשים [שינה] לעכב והכא לא שינה.

הגרי"ז (ובחים ב, א) מיישב את קושיית התוספות לאור עמדת הרמב"ם המגדירה את מחשבת שלא לשמה כמחשבת פסול, בעוד הצורך בשתי דרשות לעכב נאמר דווקא בהלכות 'חיוביות' ולא ב'פסולים':

8 תמיהה דומה עולה בקרן אורה (מנחות שם ד"ה שם גמרא ש"מ תלתא) על דברי התוספות.

9 בדברי הגר"ח מדויק שהבין שאין בכלל דרישה חיובית של לשמה בקרבנות, וזאת בשונה מהבנת הגרי"ז (לעיל הערה 6) שלדעת הרמב"ם ישנם שני דינים נפרדים של לשמה (ראה להלן הערה 27).

ולפי מה שכתבנו דהכא איירי בדין מחשבה הפוסלת, דהתורה גילתה דמחשבת שלא לשמו פוסלת, ומאי שייך שינה לעכב על זה.

אמנם התוספות נוקטים, כאמור, בגישה הנגדית המגדירה את הפסול של לשמה כהעדר של מחשבת לשמה חיובית, ולא כפסול חיובי, ומובן אפוא היישום של הכלל ש'שנה עליו הכתוב לעכב'. ואכן, הגמרא בהמשך הסוגיה בזבחים (דף ז, ב - ח, א) מיישמת את הכלל הזה בצורה מפורשת לגבי קרבנות החטאת והפסח, מה שמוכיח לכאורה את גישתם של התוספות שמדובר בהעדר לשמה חיובי, ועוד נחזור לכך בהמשך.

ג. איסור 'לא יחשב'

המחשב מחשבת פיגול עובר על האיסור של 'לא יחשב' (ראה זבחים כג, ב; כט, ב). מה לגבי מחשבת שלא לשמה? ברש"י ניתן למצוא שתי דעות בנושא זה. בסוגיה בזבחים (ב, א) הוא כותב שהמחשב מחשבת שלא לשמה עובר על האיסור של 'לא יחשב':

ונדבה מי שרי לשנויי בה - וכיון דרחמנא קרייה נדבה, מי שרי לשנויי בה, הא אמרינן בפרק שני (לקמן כט, ב) אסור לחשב בקדשים, ויליף מקרא דלא יחשב.

עם זאת, בפירושו לסוגיה המקבילה במנחות (ב, ב), רש"י מביא מקור אחר לאיסור זה: ונדבה מי שרי לשנויי בה - והכתיב 'אם זבח שלמים קרבנו' (ויקרא ג), שתהא זביחה לשם שלמים.¹⁰

ניתן להציע ששני הדיבורים ברש"י מציגים גישות שונות בהבנת יסוד הפסול של שלא לשמה.¹¹ רש"י בזבחים מגדיר את הפסול של שלא לשמה כמחשבת שאינה ראויה הפוסלת את הקרבן בדומה למחשבת פיגול, ועל כן קיים בו איסור של 'לא יחשב'. לעומת זאת, רש"י במנחות סבור שהפסול של שלא לשמה הוא העדר של מחשבת לשמה חיובית ("שתהא זביחה לשם שלמים") שאינו דומה למחשבת פיגול, ומשכך לא נאמר בו האיסור של 'לא יחשב'.¹²

10 סתירה זו נזכרת אף היא בדברי הגרי"ז בחידושו לעיל (הל' מעשה הקרבנות ד, יא). אך יש להעיר שרש"י במנחות (ב, ב ד"ה מכדי) מזכיר את הפסוק של "לא יחשב" כמקור לפסול של שלא לשמה, אך לא כמקור לאיסור לחשב.

11 אך ייתכן גם ששני הדיבורים נחלקו בהבנת האיסור של 'לא יחשב', האם נאמר בכל מחשבה בעייתית או שמא דווקא במחשבה הפוסלת'.

12 אך ייתכן שבשיטת רש"י טמון חילוק יסודי יותר בין זבחים למנחות. בזבחים, ההבחנה בין הסוגים השונים של קרבנות (עולה, שלמים וכו') היא הבדל יסודי בקדושת הקרבן, ולכן מחשבת שלא לשמה יוצרת פסול של ממש בקרבן. לעומת זאת, הסוגים השונים של מנחות

התלבטות דומה קיימת בשיטת הרמב"ם. ברמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (טו, ג) מבואר שהמחשב מחשבת שלא לשמה עובר על איסור, בדומה לשאר פסולי מחשבה:

אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו, או מנחה שקמצה שלא לשמה, בין בודון בין בשגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן.¹³

היכן ביאר הרמב"ם את האיסור לחשב מחשבת פסול בקדשים? מסתבר שכוונתו לדבריו בפרק י"ח (הל' א-ב), שבהם מבואר שמקור האיסור לחשב מחשבת פסול בקדשים הוא הלאו של 'לא יחשב', שהוגדר על ידו כאדם המטיל מום בקדשים:¹⁴

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, ואף על פי כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה.

אם כנים הדברים, יצא אפוא שהרמב"ם נוקט כאן בעמדתו העקבית שהפסול של שלא לשמה הוא מחשבת פסול לדומה לפיגול, ובשניהם מדובר במחשבה שיוצרת חלות פסול בקרבן, בדומה למום.

(מחבת, מרחשת וכו') אינם חלוקים במהות קדושתם, ומשכך מחשבת שלא לשמה במנחות אינה יוצרת פסול של ממש אלא מהווה העדר של לשמה חיובית המעכבת את ריצוי הקרבן. חילוק זה מודגש היטב בהבדל העולה בלשון הסוגיה עצמה, שאם לגבי זבחים נאמר: "אבל בקדושתיהו קיימי ואסור לשנויי בהו", הרי שלגבי מנחות נאמר: "הא מנחה גופה כשרה ואסור לשנויי". אצל זבחים מחשבת שלא לשמה חלה בחפצא של הקרבן ופוגעת בקדושתו (כלשון רש"י בזבחים שם: "ואסור לשנויי בהו תו שינויא אחרינא"), זאת לעומת מנחות שהפסול שלא לשמה מעכבת את ריצוי הבעלים אך אינה פוגעת בקרבן עצמו. ביטוי אפשרי נוסף לחילוק זה הוא שיטת רבי שמעון במנחות (ב, ב) שמחשבת שלא לשמה במנחות כשרה ומרצה, שכן "אין המנחות דומות לזבחים", ואכמ"ל בזה.

13 כך מבואר מהמילה "לפיכך", ומה עוד שהפרק כולו עוסק בפסול של שלא לשמה.
14 בדבריו בפרק ט"ז מדויק שאיסור זה קיים אף בשאר קרבנות, שבהם מחשבת שלא לשמה אינה פוסלת את הקרבן אלא רק מעכבת את ריצוי הבעלים (א. משמע מהמילה "זבח" סתם. ב. מהמשך דבריו שבהם כותב: "ומפני מה נשתנה דין חטאת ופסח...", ומשמע שעד כה דיבר בכל הקרנות). מכאן שהרמב"ם סובר שאף העיכוב בריצוי הבעלים נחשב כ'פסול קרבן', וכפי שהוכחנו לעיל מדבריו בפרק י"ג לגבי פסול פיגול (ראה גם קהילות יעקב זבחים סימן ה).

ד. 'סתמא לשמה' - העדר פסול או מחשבת לשמה חיובית

עד כה עסקנו בשני סוגים של מחשבה: מחשבת לשמה ומחשבת שלא לשמה. הגמרא (זבחים ב, ב) עוסקת בסוג שלישי של מחשבה: מחשבה סתמית, וקובעת שבמצב כזה הקרבן מרצה על בעליו, כמו במקרה של מחשבת לשמה ממש:

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

ההלכה של 'סתמא לשמה' היא לכאורה נפקא מינה מובהקת בין הגישות השונות שהוצעו עד כה בהבנת הפסול של לשמה, שכן מצד אחד היא אינה כוללת את המחשבה השלילית של 'שלא לשמה', אך מצד שני חסרה בה מחשבה חיובית של 'לשמה'. לכאורה, קביעת הגמרא המכשירה את ריצוי הקרבן במקרה של סתמא לשמה מהווה ראייה משמעותית לגישת הרמב"ם המגדירה את פסול לשמה כפסול חיובי, ויוצרת קושי בשיטת התוספות שמבוססת על הדרישה החיובית של לשמה.¹⁵ אמנם הביאור לשיטת התוספות עולה, ככל הנראה, מלשון הסוגיה עצמה, ש"סתמא נמי כלשמן דמי", והיינו שבניגוד לנאמר לעיל, המקרה של סתמא לשמה אכן כוללת בתוכה את הלשמה החיובית. ואמנם, הוכחה לכך עולה בדברי התוספות עצמם בנוגע לחילוק שמופיע בהמשך הסוגיה (ב, ב) בין קדשים לגט:

ורמינהי: כל הגט שנכתב שלא לשם אשה - פסול, וסתמא נמי פסול! ושני: זבחים בסתם לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת.

הגמרא קובעת שבעוד לגבי קדשים סתמא כשר ומרצה, בגט סתמא פסול. לאור הנאמר עד כה, ניתן להבין את החילוק הזה בשני אופנים:

א. חילוק מהותי בין התחומים: בקדשים מדובר בפסול שלא לשמה ולא בדרישה חיובית של לשמה, ולכן סתמא לשמה מרצה. לעומת זאת, בגט מדובר בדרישה חיובית של לשמה, ולכן סתמא לשמה פסול. ביאור זה מתאים, כאמור, לגישת הרמב"ם בהבנת הפסול של לשמה בקדשים.¹⁶

15 ראה קרן אורה (הקדמה למסכת זבחים ד"ה אמרינן בריש) ומנחת ברוך (סי' א ענף א ד"ה והט"ז ביו"ד). סוג רביעי של מחשבה הוא מחשבה מעורבת של לשמה ושלא לשמה, המהווה אפוא נפקא מינה הפוכה בין השיטות: לשיטת התוספות יש מקום להכשיר את המחשבה הזאת שהרי היא מכילה מחשבת לשמה, ואילו לשיטת הרמב"ם יש לפוסלה שכן היא מכילה מחשבת שלא לשמה הפוסלת. נמצא כי קביעת המשנה (זבחים יג, א) הפוסלת את המחשבה הזאת מהווה אפוא חיזוק נוסף לשיטת הרמב"ם.

16 לפי זה הנימוק "זבחים בסתם לשמן עומדין" איננו סיבת הדין אלא סימן לכך שההלכה של לשמה בקדשים מאופיינת כפסול של ממש ולא כדרישה חיובית של לשמה, זאת לעומת ההבנה השנייה שרואה בנימוק זה כסיבת הדין.

ב. חילוק טכני הנובע מאומדן דעתו של האדם. בקדשים שבו הזבח עומד להקרבה וניתן לשער שכוונת המקריב הוא לשמה מחשבה סתמית מרצה, זאת לעומת גיטין שסתם אישה אינה עומדת לגירושין ולא ניתן לשער שכוונת הכותב לשמה ולכן הגט פסול. נמצא שלפי הביאור הנוכחי ההלכה של לשמה בקדשים וגט אינה שונה במהותה.

ההבנה האחרונה מוכחת בהשוואה שהתוספות (זבחים ב, ב) עורכים בין אישה שזינתה תחת בעלה שמיועדת לגירושין לקדשים העומדים להקרבה, מה שאינה אפשרית אם התחומים חלוקים במהותם:¹⁷

סתם אשה לאו לגירושין עומדת - ואפי' זינתה תחת בעלה מכל מקום לאו להתגרש בגט זה עומדת וגם אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה אלא שלא תשמשנו.

ניתן אפוא לסכם שפסול שלא לשמה בקדשים אליבא דהתוספות נובע מהדרישה החיובית של לשמה, בדומה לדין לשמה בגט. מחשבה סתמית כשרה ומרצה משום שקיים לגבה אומדן דעת שכוונת המקריב למחשבת לשמה.¹⁸

ה. לשמה בקרבן - שיטת הקובץ שיעורים

הבנה חדשה בהלכה של 'סתמא לשמה' עולה מעיון בשתי סוגיות נוספות שמזכירות את הביטוי הזה.¹⁹ הגמרא (זבחים ג, א) עורכת השוואה בין מחשבה סתמית לבין מחשבת חולין, וקובעת שכשם שסתמא לשמה כשרה כך מחשבה לשם חולין כשרה:

ושני: גט דל עובדת כוכבים מיניה הוה ליה סתמא, וסתמא פסול, קדשים דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא, וסתמא כשירים.

השוואה זו אינה מובנת דיה לפי שתי הגישות שעלו עד כה בהבנת הדין של סתמא לשמה. לשיטת התוספות שסתמא לשמה מבוסס על אומדן דעת של המקריב, הרי

17 וגם בתשובתם הם אינם חוזרים בהם מההבנה העקרונית הזאת.

18 הוכחה נוספת עולה בהמשך דבריהם של התוספות בדיבור הנ"ל שבהם הם מיישמים את הדין של סתמא לשמה אף לגבי מצוות מילה, הרמב"ן מסביר שבמצוות מילה קיים אומדן דעת שכוונתו לשמה (גיטין מה, ב ד"ה הא דאמרינן): "משום דארמאי במילה לשמה הוא שהוא יודע שלשם מצוה שנצטיינו בתורה אנו עושין על ידו ומילה לא חזיא למילתא אחריתי דקא חזי דלית ליה מורנא, ולא דמי לגט דחזי לאשה אחרת". אך יש לציין גם לדברי התוספות בדיבור הקודם (ד"ה זבחים סתם) המעלה אפשרות של סתמא לשמה לגבי קטן, מה שאינה מסתדר אם בקטן לכאורה לא שייך אומדן שכוונתו לשמה, ואולי כוונתם דווקא לדין 'סתמא כשר' בקרבנות החטאת והפסח, אך צ"ע בזה.

19 ראה קהלות יעקב (זבחים סי' ב).

במקרה שהאדם מתכוון בצורה מפורשת לשם חולין, אומדן הדעת אינו קיים.²⁰ לשיטת הרמב"ם שסתמא לשמה מבוסס על העדר מחשבה הפוסלת, נמצא שהנימוק של הגמרא התולה זאת בדין סתמא לשמה אינו מובן, שכן ההעדר של מחשבה הפוסלת אינו מובהק יותר במקרה של סתמא לשמה מאשר במקרה של מחשבה לשם חולין. בביאור השוואה זו, נראה להסתייע בגישתו החדשה של הקובץ שיעורים (ב, כב) בדין סתמא לשמה, הממוקדת בחפצא של הקרבן:²¹

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

הקובץ שיעורים נוקט אמנם כעמדה הכללית של התוספות בזבחים, המדגישה את הדרישה החיובית של לשמה, אך בעוד שלשיטת התוספות מדובר במחשבת לשמה של המקריב, הרי שלדעת הקובץ שיעורים מחשבת לשמה נמצאת בקרבן עצמו, וטמונה בו משעת הקדשתו. נמצא שבעוד לדעת התוספות נדרשת לשמה של הגברא, כאשר סתמא לשמה מבוססת על אומדנא שהמקריב אכן מתכוון לשמה, הקובץ שיעורים סבור שנדרשת לשמה בחפצא של הקרבן, וה'סתמא לשמה' מבוססת על אותה לשמה בחפצא.

הבחנה זו משליכה, אפוא, על הבנת הפסול של שלא לשמה. לדעת התוספות, מחשבת שלא לשמה היא העדר של מחשבת לשמה. לעומתם, הקובץ שיעורים סבור שמחשבת שלא לשמה פועלת באופן אקטיבי, בדומה דווקא לגישת הרמב"ם, אך לא כמחשבה הפוסלת אלא כמחשבה העוקרת את הלשמה שמונחת בקרבן.²² סתמא לשמה כשר משום שלא קיימת מחשבה העוקרת, והלשמה הטמון בו משעת הקדשתו עומדת בעינה. זאת בשונה מגט שבו לא מתקיים תהליך הזמנה מוקדם, ולכן כתיבת הגט צריכה להיות מיוחדת לאישה זו.²³

20 ראה שפת אמת (זבחים ג, א ד"ה שם בגמ' קדשים).

21 הקובץ שיעורים מעלה את ההבנה הזו בביאור שיטת התוספות במנחות לעיל.

22 דוגמה קיצונית לסברא זו עולה בשיטת רבי יהושע במשנה (זבחים סו, ב) שעולת העוף שנמלקה כמעשה חטאת לשם חטאת ובמקום חטאת "נמשכת ונעשית חטאת" (לשון הגמרא בדף סז, א).

23 הקרן אורה (זבחים ב, ב שם תוס' בד"ה סתם אישה) מעלה סברא דומה ביישוב קושיית התוספות לגבי אישה שזינתה תחת בעלה: "כבר כתבתי לעיל דאין צריך לזה, דלא אמרינן

לאור זאת, ההשוואה של הגמרא בין מחשבה סתמית למחשבת חולין מתבארת היטב, וכפי שהקובץ שיעורים עצמו מסביר בהמשך דבריו:

וכן בשוחט קדשים לשם חולין, דכשרין מטעמא דלאו מינן לא מחריב בהו, גם כן הטעם כנ"ל, דבמחשבה כזו אינו יכול לעוקרן מיחודן... דדוקא בשוחט חטאת לשם עולה או לשם שלמים, הוא מתפיס על החטאת שם אחר - אז נעקר שם חטאת ממנה; אבל אם לא התפיס עליה שם אחר - אינה נעקרת מיחודה הראשון שנתיחדה לחטאת, והדר אמרינן סתמא לשמה קיימא.

דבריו מתאימים ביותר לדברי רש"י על אותה סוגיה (זבחים ג, א):

דלאו מינה - כגון חולין שאינו מין קדשים לא מחריב בה ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו.

בעוד שמחשבת 'לשם עולה' מחילה על הקרבן שם חדש, ובכך עוקרת את הלשמה הטמון בו, מחשבה לשם חולין אינה משפיעה על זהות הקרבן, וממילה הלשמה שבו עומד בעינה, בדומה למצב של סתמא לשמה. סתמא לשמה היא אפוא דוגמא מובהקת לעיקרון של לשמה בקרבן, ועל כך מבוססת ההשוואה של הגמרא.

סוגיה נוספת התומכת בגישה זו היא סוגיית פסח שנשחט שלא בזמנו (פסחים ס, ב). בשונה מקרבן רגיל, שחיטה לשמה בפסח שלא בזמנו פוסלת את הקרבן, ואילו שחיטה שלא לשמה כשרה.²⁴ הגמרא מסתפקת מה יהיה הדין בפסח שנשחט במחשבה מעורבת, לשמו ושלא לשמו, ומביאה את דברי רבא שמנסה להוכיח זאת מהדין של סתמא לשמה:

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

טענת רבא היא שמכך שפסח ששחטו שלא לשמה כשר, למרות ש"סתמו לשמו קאי", ניתן להוכיח שאף פסח שנשחט במחשבה מעורבת, של לשמה ושלא לשמה, כשר. בדומה לנאמר בסוגיה הקודמת, נראה שאף בסוגיה זו, טענת רבא אינה מובנת דיה לפי

סתמא לשמה קאי אלא בזבחים, דהרי הם קדשים מתחילתן. ובסתם עומדות בחזקתן. וזה לא שייך באשה אפילו זו שמחוייב לגרשה, כגון גירושין של חייבי לאוין דכופין אותו לגרשה".

24 זאת מכיוון שפסח שלא בזמנו דינו כשלמים, ולכן אם נשחט שלא לשם פסח דינו כשלמים וכשר, אך אם נשחט לשם פסח חל עליו שם פסח שנשחט שלא בזמנו שפסול.

שתי הגישות שהוצעו בהבנת הדין של סתמא לשמה. הגישה של סתמא לשמה כהעדר מחשבה הפוסלת (גישת הרמב"ם), אינה אפשרית כאן, שהרי מחשבת לשמה בפסח שלא בזמנו דווקא פוסלת את הקרבן, ומשכך לא ניתן להגיד ש"סתמא לשמו קאי". כמו כן, הגישה שסתמא לשמו מבוססת על אומדן דעת (גישת התוספות), גם כן אינה אפשרית במקרה הנוכחי, שבו המקריב מתכוון בצורה מפורשת למחשבה שאינה לשמה.

מוכרחים אפוא להסביר את דברי רבא על פי הבנת הקובץ שיעורים בדין סתמא לשמה, שלפיה הסתמא לשמה נובע מהלשמה הטמונה בקרבן משעת הקדשתו. בפסח שלא בזמנו, טמון לשמה של פסח, ולמרות זאת השחיטה שלא לשמה עוקרת את שם הפסח ממנו ומכשירה אותו כשלמים. הבנה זו מתחדדת בהמשך הסוגיה (שם):

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר, דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה - פסול. ואמאי? הא סתמא לאוכליו קאי! אלא: שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר. הכי נמי - שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר.

רב אדא טוען שאין מקום להשוות בין המקרה של סתמא לשמו לאמירה מפורשת לשם פסח. תפיסתו של רב אדא מתאימה אפוא לגישת התוספות, שהדין של סתמא לשמה מבוסס על אומדן דעתו של המקריב, ומשכך אמירה מפורשת עדיפה על השערה בעלמא. אמנם, רבא עצמו דוחה את ההסתמכות של רב אדא על המקרה של סתמא לאוכליו:

אמר ליה: מידי איריא? בשלמא התם - כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי. אלא הכא - סתמיה לאוכליו קאי? דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה.

רבינו חננאל מבאר את דבריו:

ודחה רבא ואמר: לא דמי; בשלמא פסח מעת שהקדישו לשם פסח, ודאי נקבע לשם פסח, וסתמו שם פסח עליו, ואי אפשר לו להפקיעו מקדושתו, אבל הני אוכלין, מדבק דביקי ביה, כי ממשכו הני ואתו אחרינא, ונדחו קמאי לגמרי.²⁵

טענת רבא מתבססת ככל הנראה על סברתו לעיל, שלפיה ההלכה של סתמא לשמה בנויה על הלשמה הטמון בחפצא של הקרבן. זהות הקרבן והלשמה הטמון בו הוא דבר קבוע, ולכן כל עוד הוא לא נעקר במחשבת שלא לשמו, "סתמיה ודאי לשמו קאי".

לעומת זאת, אוכליו של הפסח שהוא דבר שעשוי להתחלף אינו דבר הקבוע בקרבן, ומשכך שם אוכליו של הפסח אינו חל על הקרבן, ולא נאמר בו דין סתמא לשמה.²⁶

ו. שני מסלולים של פסול לשמה - שיטת הגרי"ז

הרמב"ם אינו מזכיר את ההלכה של סתמא לשמה בהלכות פסולי המוקדשין לגבי הפסול של לשמה, אלא דווקא בהלכות מעשה הקרבנות (ד, י-יא) לגבי הדרישה החיובית של לשמה. נקודה מחודשת נוספת שעולה בדבריו הוא היישום של ההלכה הזאת לגבי ארבע המחשבות הנוספות המוזכרות במשנה (זבחים מו, ב), למרות היותן מחשבות שאינן מעכבות:

כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו... 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 הזובח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני השם, ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו.

לאור הנאמר עד כה, ניתן אולי להבין שדבריו של הרמב"ם אינם מכוונים להלכה של 'סתמא לשמה' בדווקא, אלא מדובר בקביעה פשוטה יותר, שהדרישה החיובית למחשבת לשמה, בכל ששת המחשבות, היא למצווה בלבד, ומשכך העדרן של מחשבות אלו אינו מעכב. זאת ועוד, ייתכן שהרמב"ם, לשיטתו, כלל לא ראה צורך בהזכרה מפורשת של ההלכה של סתמא לשמה, שכן היא מובנת מאליה. פסול לשמה היא פסול חיובי, לדעתו, ומשכך בהעדר פסול זה, כמו במקרה של סתמא לשמה, הקרבן כשר.²⁷

אולם, הגרי"ז בחידושו על הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות ד, יא) העיר שמפסיקת הרמב"ם המכשירה מחשבה סתמית אף בשאר ארבע המחשבות, ניתן להבין שמחשבת

26 הסבר זה עשוי ליישב את קושיית התוספות (בד"ה סתמא להניא וכלין קאי) ששואלים שאמנם אוכליו של הפסח עשויים להתחלף אך רק באנשים הראויים לאכול, ולא בחולים וזקנים, ואם כן ניתן עדיין להגיד שסתמא אינו עומד לאכילת זקנים או חולים. אך לפי מה שנתבאר נראה שאפשרות ההחלפה איננו סיבה לכך שלא אומרים סתמא לשמה לגבי אוכליו של הפסח, אלא סימן שאין חלות שם בעלים בחפצא של הפסח, ומשכך לא שייך בו דין סתמא לשמה.

27 כך מדויק בדברי הגר"ח מבריסק שהובא בקובץ שיעורים לעיל, שבשונה מבנו הגרי"ז (להלן), נוקט שלדעת הרמב"ם ישנו פסול אחת בלבד של מחשבת פסול הדומה לפיגול, ואילו הדרישה החיובית של לשמה היא למצווה בעלמא.

שלא לשמה פוסלת אף ביחס למחשבות אלו, מה שאינו אפשרי אם מדובר בדין לכתחילה בלבד.²⁸ בעקבות קושי זה, הגרי"ז מציע הבנה אחרת, שלפיה יש שני מסלולים של פסול לשמה:

א. פסול 'שלא לשמה' - מחשבה הפוסלת בדומה לפיגול, שקיים בשתי מחשבות בלבד (לשם זבח ולשם זובח).

ב. פסול 'לשמה' - העדר מחשבת לשמה חיובית, שקיים בכל שש המחשבות.

הגרי"ז טוען שהפסול המבוסס על העדר לשמה חיובית שקיים ביחס לכל ששת סוגי המחשבה הוא תיאורטי לחלוטין. הסיבה לכך היא שבכל מקרה של העדר לשמה מצד המקריב קיימת לשמה בחפצא של הקרבן עצמו מצד 'סתמא לשמה', ואף כוונה מפורשת של 'שלא לשמה' אין בה כדי להפקיע את חלות ה'לשמה' בקרבן.²⁹ אך, כאמור, לולא ההלכה של 'סתמא לשמה', הקרבן אכן היה נפסל מחמת העדר לשמה חיובית. הגרי"ז מבין שזו כוונת הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות בהביאו את הדין של 'סתמא לשמה' ביחס לכלל סוגי המחשבה.³⁰

לצד זאת, קיים פסול נוסף של מחשבת שלא לשמה בשתי מחשבות בלבד, שאותו הרמב"ם פוסק בהלכות פסולי המוקדשין לצד מחשבת פיגול. פסול זה חל חרף חלות הלשמה בקרבן, שכן הוא נובע מעצם המחשבה שאינה ראויה ולא מדרישה חיובית של לשמה. יוצא אפוא שלדעת הגרי"ז קיימות שתי סיבות לכך שסתמא לשמה כשר ומרצה, ביחס לשתי המחשבות אלו: א. העדר פסול לשמה. ב. לשמה בחפצא.

ז. פסול שלא לשמה בקרבן החטאת

בדברי הרמב"ם עולה חידוש נוסף מעבר לנאמר עד כה, וכפי שמעיר הכסף משנה (מעשה הקרבנות ד, י):

ואם כן, יש לתמוה על רבינו למה כתב בעולה ובשלמים וכו', דמשמע דדוקא הני עלו לבעלים לשם חובה ולא חטאת ופסח. והא ליתא, דבכולהו סתמן כלשמן דמי ועלו לבעלים לשם חובה. וצ"ע.

28 אך ייתכן שדברי הרמב"ם אינם בדיוקא, והוא סמך על דבריו בהלכות פסולי המוקדשים שבהם מבואר שמחשבת שלא לשמה פוסלת בשתי מחשבות בלבד (ראה לחם משנה ומשנה למלך).

29 זאת בניגוד לגישת הקובץ שיעורים לעיל שמחשבת שלא לשמה מפקיע את הלשמה שבקרבן.

30 כלומר, הקביעה של הרמב"ם שסתמא לשמה כשר בכל ששת המחשבות מבוססת על ההלכה של סתמא לשמה בחפצא של הקרבן, המכשירה את הקרבן אף בקיומה של מחשבה מפורשת שלא לשמה. זאת בניגוד לשתי המחשבות של לשם קודש ולשם בעלים שבהן קיים פסול של שלא לשמה, שלגביהם הסתמא לשמה לא מועיל. אך יש להעיר שלשון הרמב"ם עדיין דחוק מעט אף לפי פירוש זה.

הרמב"ם פוסק את הדין של סתמא לשמה לגבי קרבנות העולה והשלמים בלבד ואינו מזכיר קרבנות נוספים כמו חטאת ופסח. בביאור שיטת הרמב"ם בדין סתמא לשמה יש לעיין בסוגיית חטאת לשם חולין, שאף לגביה עולה שאלה דומה.³¹

1. חטאת לשם חולין - שתי גישות בראשונים

בגמרא בזבחים (ג, א) מופיעה מימרה של רב שחטאת שנשחטה לשם חולין כשרה. למסקנת הסוגיה (שם, ב) הלכה זו נלמדת מדרשת הפסוקים:

דאמר רבי אלעזר: מאי טעמא דרב? 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'; קדשים מחללין קדשים, ואין חולין מחללין קדשים.

הסוגיה אומרת שחטאת שנשחטה לשם חולין 'כשרה', האם היא גם מרצה על בעליה? שיטת אב"י (זבחים מו, ב) היא שלמרות שחטאת שנשחטה לשם חולין כשרה, היא אינה מרצה על בעליה, וכך נפסק גם ברמב"ם (פסולי המוקדשין טו, ד). הרמב"ן (מלחמת ה'ר"ה ז, א), לעומת זאת, הביין שחטאת שנשחטה לשם חולין אף מרצה על בעליה:

דשוחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה, ואפי' חטאת, כדאיתא בפ"ק דזבחים, הוא הדין לזורק, ואף על גב דמתעסק בקדשים פסול.³²

שאלה נוספת עולה לגבי היקף הדין. קביעתו של רב נאמרת לגבי קרבן חטאת, מה הדין בשאר קרבנות שנשחטו לשם חולין? בדברי הרמב"ן במלחמות לעיל, מבואר שהלכה זו נאמרת בכל סוגי הקרבנות, כך שלדעתו שחיטה לשם חולין בכלל סוגי הקרבנות כשרה ועולה לבעלים לשם חובה. בדברי הרשב"א (חולין יג, א ד"ה מנין) משמע אחרת:

וכדגרסינן בזבחים (מו, ב): עולה ששחטה לשם חולין כשרה... פי' לשם חולין, שיועד שהיא עולה ושחטה לשם חולין, וכדתנן: כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

הרשב"א כותב שעולה שנשחטה לשם חולין כשרה ואינו מרצה, ונראה כדבר ברור שאף חטאת שנשחטה לשם חולין דינה זהה לדעתו, כמבואר בשיטתם של רב ואב"י

31 נעיר כי הרמב"ם שיטה ייחודית אף לגבי קרבן פסח ששחטו לשם חולין (ראה רמב"ם פסולי המוקדשין טו, יא), וכן לגבי פרה אדומה שנשחטה לשם חולין (ראה רמב"ם פרה א, ט), אך לא נעוסק בכך במסגרת מאמר זה, ועוד חזון למועד אי"ה. וראה גם בפירוש הרדב"ז שמעיר לגבי קרבן אשם, ונחזור לכך בהמשך.

32 הרמב"ן כנראה מבין שנחלקו בזה הסוגיות, והגמרא בדף ג, א סוברת שהקרבה לשם חולין כשרה ומרצה. הוכחה אפשרית לדבריו עולה מההשוואה שהגמרא בדף ג' עורכת בין שחיטה לשם חולין וסתמא לשמה שכשר ומרצה על בעליו.

לעיל.³³ יוצא אפוא כי לשיטת הרשב"א בעוד ששחיטה לשם חולין בקרבן חטאת 'מעדנת' את הפסול של לשמה מפסול קרבן (בחטאת לשם עולה) להעדר ריצוי (בחטאת לשם חולין), בשאר קרבנות שחיטה לשם חולין זהה לשחיטה שלא לשמה ממש, ובשתייהן מדובר בהעדר ריצוי.

בביאור המחלוקת נראה כי הראשונים נחלקו בשני מישורים מרכזיים. המישור האחד הוא בהבנת אופי הפסול של מחשבת שלא לשמה. הרמב"ן מגדיר את פסול לשמה בכלל הקרבנות כפסול חיובי של "קדשים מחללין קדשים",³⁴ ומשכך במצב של מחשבת חולין שבה "אין חולין מחללין קדשים" כלל הקרבנות כשרים ומרצים. לעומתו, הרשב"א מחלק בין ריצוי הבעלים בכל הקרבנות, לכשרות קרבן החטאת. פסול לשמה בחטאת הוא פסול חיובי שפוגמת במעמד הקרבן, בעוד פסול לשמה לגבי ריצוי הבעלים, בכלל הקרבנות, אינו פסול חיובי אלא העדר של מחשבת לשמה. מחשבת חולין אינה מחשבה הפוסלת, מחד גיסא, אך חסרה בה מחשבה לשמה חיובית, מאידך גיסא. משכך, קרבן חטאת שהוקרב לשם חולין אינו נפסל, אך גם אינו מרצה, כדינם של כל הקרבנות שאינם מרצים במחשבת חולין.

מוקד נוסף של המחלוקת הוא בהבנת שני סוגי המחשבה, 'סתמא לשמה' ו'לשם חולין'. הגמרא (זבחים ג, א), כאמור, עורכת השוואה מלאה בין נידונים אלו, באומרה לגבי מחשבת חולין: "דל חולין מינייהו, הוה ליה סתמא וסתמא כשירים". השוואה זו מובנת

33 שיטת הרשב"א נסמכת על גרסה חדשה בדברי ר' אליעזר בגמרא בזבחים (מו, ב) שלפיה ההלכה של עולה לשם חולין מפורשת בגמרא ("א"ר אלעזר עולה שנשחטה לשם חולין כשרה משום חולין פסולה"). אך נראה כדבר ברור שגרסה זו היא דווקא בדברי ר' אלעזר, ואילו המימרא של רב עצמה עוסקת בקרבן החטאת ("אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה"), שכן מימרא זו מצוטטת בסוגיות נוספות ולא מצאנו מי שגורס בו 'עולה' במקום 'חטאת'. יוצא אפוא שהקביעה של אביי ששחיטה לשם חולין כשרה ואינה מרצה נאמרת בקרבן החטאת, ואילו ר' אלעזר מוסיף עליו שאף עולה שנשחטה לשם חולין כשרה ואינו מרצה. הרשב"א אמנם מדמה את הדין של מחשבת חולין לדין המשנה של פסול שלא לשמה, אך לענ"ד השוואה זו נאמרת דווקא במסגרת קרבן העולה ופסול שלא לשמה שבה, ולא בפסול שלא לשמה של קרבן החטאת שאינה דומה למחשבת חולין (כפי שנבאר להלן). כך הביין בספר כנסת ראשונים (זבחים ג, א אות מוח) בשיטת הרשב"א, וראה גם ב'ליקוטי הלכות' (זבח תודה, עמ' 10 ד"ה כשרה) שהבין באופן דומה את שיטת הרמב"ם.

34 בין כשיטת הגרי"ז שמדובר במחשבת פסול, ובין כשיטת הקובץ שיעורים שמדובר בעקירת הלשמה שבקרבן.

ביותר לגישת הרמב"ן ששני סוגי המחשבה זהות בכך שהן אינן מכילות מחשבה הפוסלת, ומשכך הדין בשתייהן הוא כשר ומרצה.³⁵

מאידך גיסא, לפי גישת הרשב"א שקרבן שהוקרב במחשבת חולין אינו מרצה על בעליו, אין לכאורה מקום להשוואה הנזכרת בין מחשבת חולין למחשבה סתמית שכשרה ומרצה.³⁶ זאת ועוד, שעל פי גישתו שתי הסוגיות עוסקות בנידונים שונים. הסוגיה של 'סתמא לשמה' (בדף ב, ב) דנה בריצוי הבעלים, ולגבי כלל הקרבנות, וקובעת שמחשבת סתמית מרצה על בעליו.³⁷ מאידך, סוגיית 'מחשבת חולין' (בדף ג, א) דנה במעמד הקרבן, ודווקא לגבי קרבן החטאת שלגביו מחשבת שלא לשמה פוסלת לחלוטין.³⁸ ואפשר ששיטת הרשב"א נסמכת על הבדל מסוים בלשונם של שתי הסוגיות. הסוגיה בדף ב, ב עוסקת בדין 'סתמא לשמה', וזאת לעומת הסוגיה בדף ג, א שמדברת על 'סתמא כשר' (לשון הגמ' בדף ג, א). מה המשמעות של הבדל זה?

נראה להסביר זאת כך: 'סתמא לשמה' פירושה מחשבה סתמית שמכילה מחשבה חיובית של לשמה, וזאת מצד אומדן דעת ככוונת המקריב שכוונתו לשמה כפי שראינו

35 בדומה למה שהצענו לעיל בהבנת הדין של סתמא לשמה לשיטת הרמב"ם. לחילופין, ניתן להציע הבנה אחרת לפיה מחשבה לשם חולין מכילה מחשבה של לשמה, לדעת רמב"ן, בדומה למצב של 'סתמא לשמה' לדעת התוספות. לפי זה, יש להבין את האמירה "דל חולין מינייהו הוה ליה סתמא" כקביעה מעשית, שההלכה אינה מתייחסת למחשבת חולין כלל, שכן מדובר במחשבה לא הגיונית, כך שבאופן מעשי נשארנו עם מקרה של סתמא לשמה. הבנה זו תהווה יישוב אפשרי לקושינו לעיל מסוגיית מחשבת חולין על שיטת התוספות בדין סתמא לשמה.

36 אמירה זאת כמובן נכונה אף לשיטת אב"י (בדף מו, ב), וכפי שכתבנו לעיל זאת כנראה עילה מרכזית לשיטתו המיוחדת של הרמב"ן שהסוגיה בדף ג חולקת על שיטת אב"י.

37 כלשון הגמרא: "טעמא דשלא לשמן, הא סתמא - עלו נמי לבעלים לשם חובה, אלמא סתמא נמי כלשמן דמי". זאת ועוד, שקרבן החטאת שבה מחשבת שלא לשמה פוגעת במעמד הקרבן כלל לא מוזכר בסוגיית 'סתמא לשמה'. אמנם, הדוגמה הנוספת של פסול לשמה שפוגמת במעמד הקרבן שהוא קרבן הפסח אכן מוזכרת באותה סוגיה, ושם אף מופיע הביטוי 'כשר' ביחס למעמד הקרבן, אך עובדה זו ככל הנראה מעידה לדעת הרשב"א דווקא על ההבדל המהותי שבין קרבנות החטאת והפסח על אף הדמיון בפסול לשמה. ניתן להסביר זאת כך: פסול שלא לשמה בקרבן חטאת הוא מחשבת פסול שפוסלת את הקרבן באופן חיובי, בדומה למחשבת פיגול. מאידך, פסול שלא לשמה בקרבן פסח הוא העדר של לשמה, בדומה לשאר קרבנות, שכתוצאה מכך נפסלת הקרבן משום שאין קרבן פסח ללא ריצוי הבעלים. (להרחבה ראה: רמב"ם הל' פסולי המוקדשים טו, יא; הל' קרבן פסח ב, ו; אור שמח הל' קרבן פסח שם; חידושי הגר"מ והגרי"ד הל' קרבן פסח שם; תורת הקודש ח"ג סי' ט"ז)

בשיטת התוספות לעיל. לעומת זאת, 'סתמא כשר' של מחשבת חולין פירושה מחשבה שאמנם אינה מכילה מחשבה חיובית של לשמה, אך נעדרת ממנה מחשבה שלילית שפוסלת את הקרבן ("אין חולין מחללין קדשים"). מכאן להבדל הדיני בין המקרים: 'סתמא לשמה' שמכילה מחשבה חיובית של לשמה כשר ומרצה, 'סתמא כשר' שאינה מכילה מחשבת לשמה כשר ואינה מרצה.³⁹

2. "ושחט אותה לחטאת" - פסול לשמה בחטאת

שיטתו המחודשת של הרשב"א מבוססת, כאמור, על הייחודיות של פסול לשמה בקרבן החטאת. המקור לדין זה עולה במשנה בדף ב, א שמחלקת בין שאר קרבנות שבהם מחשבת שלא לשמה מעכבת את ריצוי הבעלים בלבד, לבין קרבנות החטאת והפסח שנפסלים לחלוטין. הגמרא (זבחים ז, ב - ה, א) דורשת את ההלכה הזאת מהפסוקים:

חטאת מנלן? דכתיב: 'ושחט אותה לחטאת', שתהא שחיטה לשם חטאת...
אשכחן למצוה, לעכב מנלן? כדאמר רב הונא בריה דרב יהושע: חטאת - חטאתו.

בהבנת ייחודיותה של פסול לשמה בחטאת ניתן לכאורה להציע שתי גישות אפשריות:⁴⁰

- א. חילוק באופי הפסול - בחטאת מדובר בפסול לשמה מסוג אחר, שפוגם את הקרבן עצמו ולא רק את ריצוי הבעלים.
- ב. חילוק כתוצאה מהפסול - אף בחטאת הפסול פוגם בעיקר את ריצוי הבעלים, אך בשונה משאר קרבנות, אין משמעות לחטאת שאינה מרצה.

התוספות (נזיר כה, ב ד"ה כבשי) מצדדים בגישה השנייה:

אלא הב"ע דשחט חטאת ברישא דאין לו תקנה לזרוק שלא לשמן דחטאת מיפסל
שלא לשמן לשום שלמי נדבה דחטאת אינו בא נדבה.

הבנת התוספות מבוססת על האמירה של הגמרא ביחס למחשבת שלא לשמה בשאר קרבנות: "אם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לאו יהא נדבה" (זבחים ז, ב). התוספות מבינים את הדרשה הזאת כפשוטה, שקרבן שנשחט שלא לשמה אינו נפסל לחלוטין משום שמעמדו משתנה מנדר לנדבה.⁴¹ ייחודיותו של קרבן החטאת היא אפוא תולדה

39 מכאן יישוב נוסף לקושייתנו לעיל על שיטת התוספות מהסוגיה של מחשבת חולין.

40 להרחבה ראה חידושי מרן הרי"ז הלוי על הרמב"ם (עמ' 94).

41 הבנה זו מחזקת אפוא את תפיסתו של הקובץ שיעורים שמחשבת שלא לשמה משפיעה על מעמדו של הקרבן, ופחות מסתברת לגישת הגרי"ז לעיל.

של תהליך זה. לאמור, שאר הקרבנות שהוקרבו שלא לשמה כשרים משום שבאים
בנדבה, אך החטאת שאינה באה בנדבה נפסלת לחלוטין. זאת מעין טענתו של ריש
לקיש ש"אם כשרים הם ירצו, ואם אין מרצין למה באין?" (זבחים ה, א).⁴²

ברם, לרשב"א גישה אחרת בהבנת החילוק בין החטאת לשאר קרבנות. לדעתו, הבדל
זה נובע מחילוק עקרוני באופי הפסול של לשמה בשני סוגי הקרבנות. בעוד בשאר
קרבנות קיים דרישה חיובית של 'לשמה', והעדר לשמה מעכב את ריצוי הבעלים בלבד,
בקרבת החטאת קיים פסול ייחודי של 'שלא לשמה' שפוגמת במעמד הקרבן, בדומה
לפסול המחשבה של פיגול, וזאת לצד הדרישה החיובית של 'לשמה' כבכל הקרבנות.⁴³

3. שיטת הרמב"ם

לצד גישות אלו, שיטת הרמב"ם לגבי מחשבת חולין אינה ברורה לחלוטין. הרמב"ם
(פסולי המוקדשין טו, ד) אמנם פוסק כשיטת אב"י, שהקרבת כשר ואינו מרצה, אך כתב
זאת לגבי קרבן החטאת בלבד:

חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה, או לשם אשם, או לשם
שלמים, פסולה כמו שביארנו, אבל אם שחטה לשם חולין, הרי זו כשירה, ולא
עלתה לבעלים.

עולה אפוא השאלה, מהו הדין לדעת הרמב"ם בשאר קרבנות שנשחטו לשם חולין?
מצד אחד, ניתן לטעון שהרמב"ם סובר שגם שאר קרבנות שהוקרבו לשם חולין כשרים
ואינם מרצים, בדומה לשיטת הרשב"א, והוא לא ראה צורך להזכיר זאת משום שדינם
אינו שונה מקרבן שהוקרב שלא לשמה, ואף כלול בו.⁴⁴

ברם, לאור דבריו של הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות, שבהם הזכיר את ההלכה של
סתמא לשמה לגבי קרבנות העולה והשלמים בלבד, וכן בעקבות ההשוואה של הגמרא

42 נקודת תורפה בהבנה זו עולה ביחס לקרבן האשם שאינה באה בנדבה ובכל זאת אינה נפסלת
במחשבת שלא לשמה (לשיטת תנא קמא). אך ייתכן שהתוספות יטענו שאמנם אין מביאים
לכתחילה אשם בנדבה, אך אשם שהוקרב שלא לשמו יוכל להפוך לנדבה, וזאת כעין התופעה
של אשם שניתק לרעייה שנהפך לקרבן עולה.

43 ראה רמב"ן גיטין נה, ב ד"ה התם איכא למימר שמעלה גישה חדשה שלפיה מחשבת שלא
לשמה מפקיעה את שם הבעלים על הקרבן (לגישה דומה ראה תוספות זבחים ה, א ד"ה
מצינו בבאין), וראה בחידושי רבי עקיבא איגר (שם), שמציע חילוק בין הקרבנות השונים אך
הקשה על הרמב"ן שלא חילק כן.

44 אמנם לפי הבנה זו נצטרך להבין מהו ההבדל בין סתמא לשמה שכשר ומרצה, לבין מחשבת
חולין שכשר ואינו מרצה לדעתו, שהרי לא מסתבר שהרמב"ם הבין כגישת התוספות
שסתמא לשמה מכיל בתוכו מחשבת לשמה חיובית.

בזבחים בין הדינים של סתמא לשמה ומחשבת חולין, יש מקום להציע הבנה אחרת המחלקת באופן עקרוני בין הקרבנות השונים:

- א. חטאת שהוקרבה במחשבה סתמית - כשרה ואינה מרצה, כדין חטאת שהוקרבה לשם חולין שכשרה ואינה מרצה.
- ב. שאר קרבנות שהוקרבו במחשבת חולין - כשרים ומרצים, כדין סתמא לשמה שכשר ומרצה.

ר' אליעזר נחום, בספרו 'חזון נחום' על מסכת זבחים (ב, א), מעלה גישה דומה בביאור שיטת הרמב"ם:

ולעניות דעתי שדעת הרמב"ם דעולה ושלמים דוקא סתמא עלו לשם חובה, וכן אם שחטן לשם חולין עלו לשם חובה, כדאיתא בש"ס דל חולין מהכא הוה ליה סתמא, אבל חטאת ופסח אם שחטן לשם חולין כשרין ולא עלו לשם חובה, כמ"ש בפט"ו מהלכות פסולי המוקדשין, משום דדל חולין הוה להו סתמא וכשרים ולא עלו.

נמצא כי בניגוד לגישת הרשב"א, המחלקת בין הריצוי של כלל הקרבנות למעמד קרבן החטאת, גישה זו מבדילה בין הריצוי בקרבן חטאת לריצוי בשאר קרבנות. לאמור, שאר הקרבנות מרצים אף במחשבת חולין או במחשבה סתמית, ואילו קרבן חטאת אינו מרצה באופנים אלו אלא דווקא במחשבה מפורשת לשם חטאת. גישה זו סוברת אפוא שבעוד בשאר קרבנות קיים מסלול אחד של מחשבת פסול לגבי ריצוי הבעלים (פסול 'שלא לשמה'), פסול לשמה בקרבן חטאת מורכב משני מסלולים נפרדים:

- א. מחשבת פסול לגבי מעמד הקרבן. ('פסול שלא לשמה')
- ב. דרישה חיובית של לשמה לגבי הריצוי. ('פסול לשמה')

מחשבת חולין (בדף ג, א) ומחשבה סתמית (בדף ב, ב) אינן מכילות מחשבה הפוסלת, אך גם חסרה בהן מחשבת לשמה חיובית, ומשכך שאר קרבנות כשרים ומרצים, ואילו קרבן חטאת כשר ואינו מרצה.⁴⁵

גישה זו מוכחת מפסיקות אחרות של הרמב"ם.⁴⁶ הוכחה אחת לכך עולה לגבי ההלכה של שינוי בעלים. הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין טו, ז-ח) פוסק שחטאת שהוקרבה לשם אדם שאינו מחויב חטאת, אף שהקרבן עצמו כשר, הוא אינה מרצה על בעליה:

45 זאת בניגוד לשיטת התוספות והרשב"א שסוברים שסתמא לשמה מכילה מחשבה חיובית של לשמה.

46 כך מבואר בהמשך דבריו של החזון נחום לעיל, בקרן אורה (זבחים ז, א ד"ה על מה שמחויב עולה), ובטהרת הקדש (זבחים ז, א ד"ה אמנם).

שחטה לשם אדם אחר שהוא מחוייב חטאת, אפילו חטאת שאינה קבועה הרי זו פסולה. אבל אם שחטה לשם אחר שהוא מחוייב עולה הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים, שנאמר: 'זכפר עליו', ולא על חבירו שהוא מחוייב חטאת כמותו.

במקום אחר (שם, יד) הוא פוסק שאף עולה שהוקרבה לשם אדם שאינו מחויב עולה אינה מרצה על בעליה, אך הוסיף שהסיבה לכך היא שניתן להניח שאדם זה אכן מחויב עולה שכן אין אדם בישראל שאינו מחויב עולה:

עולה ששחטה על מי שאינו מחוייב קרבן כלל לא עלתה לבעלים, שהרי שחטה שלא לשם בעליה, ואף על פי שזה ששחטה לשמו אינו מחוייב כלום בעניינו, אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה.

מדויק אפוא בדבריו שלו ניתן היה למצוא אדם כזה שאינו מחויב עולה כלל, הרי שהקרבן עולה לשם אדם זה אינה פוגמת אף את ריצוי הבעלים. את ההבדל הזה בין קרבן החטאת והעולה ניתן להסביר באופן דומה למה שנתבאר לעיל בעניין מחשבה סתמית ומחשבת חולין. הקרבה לשם אדם שאינו מחויב קרבן כמותו אינה נחשבת מחשבת פסול, ואף על פי כן חסרה בה מחשבה חיובית של לשמה. הדרישה למחשבה חיובית של לשמה היא ייחודית בקרבן החטאת ועל כן הקרבה לשם אדם שאינו מחויב חטאת מעכבת את ריצוי הבעלים, מה שאין כן בשאר קרבנות.

הוכחה נוספת עולה מהדין של עקירה בטעות. הרמב"ם (שם, א) פוסק כשיטת רבא (מנחות מט, א) שעקירה בטעות אינה נחשבת עקירה, אך מדויק בדבריו שקיים הבדל בעניין הזה בין הקרבנות השונים: עולה ושלמים שהוקרבו במחשבת טעות מרצים על הבעלים, ואילו חטאת שהוקרבה במחשבת טעות כשרה אך אינה מרצה על בעליה:

אבל אם טעה ודימה שזו העולה שלמים היא, ועשה כל עבודותיה לשם שלמים, עלתה לבעלים לשם חובה, וכן החטאת והפסח שעשאן במחשבת שינוי השם בטעות, כשרים, שעקירה בטעות אינה עקירה.⁴⁷

עקירה בטעות היא לכאורה דוגמא נוספת למקרה שבו אין מחשבה הפוסלת, אך חסרה גם מחשבה חיובית של לשמה. שאר הקרבנות, שהריצוי שלהם תלוי בהעדר מחשבה הפוסלת, כשרים ומרצים, ואילו קרבן חטאת, שהריצוי שלו דורש מחשבה חיובית של לשמה, כשר ואינו מרצה.

47 דין דומה קיים בקרבן פסח, אך לא נרחיב בכך במסגרת מאמר זה (וראה הערה 37 לעיל).

4. חטאת "לשם אותו החטא"

נדמה כי היסוד להבדלים אלו עולה בהלכה ייחודית נוספת שנפסקה ברמב"ם (שם, ו), שאת קרבן החטאת יש לשחוט לשם אותה החטא:

שחטה לשם חטא אחר, כגון שבאה על אכילת חלב ושחטה על אכילת דם, פסולה.⁴⁸

הלכה זו מקורה בדרשה של רב אחא בריה דרבא (זבחים ט, ב): "ושחט אותה לחטאת", לשם אותה חטאת", אך הרמב"ם בהלכות שגגות (ג, ג) מביא נוסח אחר של הדרשה המבטא את ייחודיותה של קרבן החטאת כבאה על החטא:

כבר ביארנו בהלכות פסולי המוקדשין שהמפריש חטאתו על החלב שאכל לא יביאנה על השבת שחלל או על הדם שאכל, שנאמר: 'והביא קרבנו שעירת עזים וגו' על חטאתו אשר חטא', עד שיהיה קרבנו לשם חטאו, לא שיקריבנה מחטא על חטא, ואם הקריב פסלה.

בהלכות אלו הרמב"ם עומד הזיקה המהותית שבין קרבן החטאת למעשה העבירה שעליו הוא מכפר, עד כדי כך שהקרבה לשם מעשה עבירה אחרת פוסלת את החטאת לחלוטין. ואכן, בהלכות פסולי המוקדשין (טו, ג) הרמב"ם מצביע על דרשה זו כביטוי מרכזי לחומרת הפסול של לשמה בקרבן החטאת:

מפני מה נשתנה דין החטאת והפסח מכל הזבחים... מפני שעין עליהם הכתוב, הרי הוא אומר בחטאת: 'ושחט אותה לחטאת', שתהיה שחיטה לשם חטאת, וכן שאר עבודותיה לשמה; ונאמר: 'על חטאתו', שתעשה לשם אותו החטא.

נמצאנו למדים כי הפסול הייחודי של לשמה בקרבן החטאת מבוסס על הזיקה המהותית שבין קרבן החטאת למעשה העבירה שעליו הוא מכפר, המחייבת את הקרבתו לשם אותו החטא.⁴⁹

48 אך יש ראשונים ואחרונים שהציעו להרחיב את העיקרון הזה לקרבנות נוספים, בניגוד למשתמע בדברי הרמב"ם, ראה רש"י (זבחים ז, א ד"ה תודה ששחטה), קרן אורה (זבחים ט, ט, א ד"ה אכתי יש לדקדק), רש"ש (זבחים ב, ב ד"ה אלא), ליקוטי הלכות (זבח תודה זבחים עמ' כח ד"ה והחטאת והאשם).

49 התוספות (זבחים ח, א ד"ה זריקה) מציעים מקורות נוספים לפסול לשמה בחטאת, ולסוים הם כותבים: "ועוד נ"ל דלא הוה מצי למדרש מוכפר על חטאתו אשר חטא דכתיב בחטאת חלב משום דהכי קאמר על פשעו אשר חטא ולא משעיר נשיא דכתיב מחטאתו ונסלח לו והיינו מפשעו וחטאתו שלו ונסלח לו אבל בשמיעת קול לא כתיב זה ולא זו אלא מחטאתו היינו מקרבנו, ברו"ך". הוה אומר, התוספות דוחים את המקורות האחרים, וביניהם אף מקורו של הרמב"ם, בטענה שפסוקים אלו עוסקים במעשה העבירה, ה'חטא', ולא בקרבן

5. מעשה העבירה כחלק מזהות החטאת

אולם, בהלכה המחייבת הקרבה "לשם אותו החטא" מתבאר חידוש נוסף בשיטת הרמב"ם מעבר לנאמר עד כה - שהדרישה החיובית של לשמה, "לשם אותו החטא", אינה מצמצמת לרובד הריצוי בלבד, אלא היא נוגעת בעצם מעמד הקרבן, כך שהקרבה שחסרה בה מרכיב לשמה פסולה לחלוטין. אך לפי זה צריך להבין מהו ההבדל בין מחשבת חולין או מחשבה סתמית שכשרה ואינה מרצה, למחשבת עבירה אחרת שפוסלת לחלוטין?

בביאור עניין זה, יש לעמוד על הבדל נוסף בין שתי המקורות שנוכרו לעיל לדין ההקרבה לשם אותו החטא. בעוד המקור של רב אחא בריה דרבא עוסקת בעבודת השחיטה של קרבן החטאת (ויקרא ד, לג), המקור של הרמב"ם נאמר לגבי תהליך ההפרשה של החטאת והבאתה למקדש (ויקרא ד, כח), שהוא שלב מרכזי בקביעת זהותו של הקרבן.⁵⁰

עצמו, ה'חטאת'. נמצאנו למדים שהתוספות והרמב"ם נחלקו בהבנת הפסול של לשמה בחטאת. לדעת התוספות מדובר בפסול בזהות הקרבן, ואילו לדעת הרמב"ם הפסול הוא בקיום הכפרה של הקרבן (אך ראה להלן שלדעת הרמב"ם קיום הכפרה הוא אכן חלק מזהות קרבן החטאת).

אמנם, קריאה מדויקת ברמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (טו, ג) מעלה גישה שלישית לפיה קיימים שני מסלולים של פסול לשמה בחטאת, שמקורם בדרשות נפרדות: א. פסול לשמה בזהות הקרבן שנלמד מ"ושחט אותה לפניו לשם חטאת". ב. פסול לשמה בקיום הכפרה שנלמד מ"על חטאתו לשם אותו החטא" (ראה גם תוספות זבחים ה, ב בשם ר' חיים). גישה זו מיישב את המתח העולה בין שתי סוגיות בזבחים העוסקות בדין לשמה בקרבן החטאת. הגמרא בדף ח, א מרחיבה את הדין המיוחד של לשמה בקרבן החטאת לכלל סוגי חטאות, לרבות חטאת נזיר ומצורע שאינם מכפרים כלל. מאידך גיסא, הגמרא בדף ט, ב מביאה את המימרא של רב אחא בריה דרבא שחטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם פסולה, שכן ההקרבה אינו לשם אותו החטא. לאור שיטת הרמב"ם ניתן להסביר ששתי הסוגיות עוסקות במסלולים נפרדים של פסול לשמה בחטאת. הסוגיה בדף ח, א עוסקת במסלול של 'לשם חטאת', ומרבה את הפסול הזה בכל הקרבנות שיש בהם קדושת חטאת אף שאין בהם קיום כפרה, ואילו הסוגיה בדף ט, ב עוסקת במסלול הנוסף של 'לשם אותו החטא', שקיים בחטאות המכפרות בלבד ולא בחטאות המכשירות. אם כנים הדברים, יוצא אפוא שחטאת שאינה מכפרת, כגון חטאת נזיר או מצורע, שנשחטה לשם חטאת אחרת כשרה שכן היא נשחטה 'לשם חטאת', אף שלא נשחטה 'לשם אותו החטא' (אך ראה חזון איש קדשים קמא כז, ב).

50 המקור לדברי הרמב"ם בהלכות שגגות הוא המשנה בכריתות (כז, ב) שדורשת מפסוק זה הלכה לגבי הפרשת החטאת: "המפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו. לא יביאנו

הבדל זה עשוי ללמדנו שהרמב"ם הבין את פסול שלא לשמה בקרבן החטאת כפגיעה בזהות הקרבן, בדומה להבנת הקובץ שיעורים שמחשבת שלא לשמה עוקרת את זהות הקרבן. אלא שברמב"ם עולה חידוש נוסף, והוא שקיום הכפרה מהווה מרכיב מרכזי בהגדרת זהות של קרבן החטאת. הוזה אומר, חטאת שהופרשה לשם כפרה על אכילת חלב נקראת 'חטאת חלב', וממילא שחיטה לשם מעשה עבירה אחרת, כמו אכילת דם, עוקרת את זהות החטאת ופוסלת אותה לחלוטין.

לאחר הקדמה זו, ניתן להבין את ההבדל שבין הסוגים השונים של מחשבה לדעת הרמב"ם. הקרבה לשם עבירה אחרת עוקרת את זהות החטאת, וממילא הקרבן נפסל לחלוטין. לעומת זאת, הקרבה במחשבה סתמית או במחשבת חולין אינה עוקרת את זהות החטאת, אך עדיין מעכבת את ריצוי הבעלים שכן ריצוי הבעלים דורשת מחשבה חיובית 'לשם אותו החטא'. נמצא אפוא כי עיקרון ההקרבה לשם אותו החטא לדעת הרמב"ם מתבטא בשני מישורים נפרדים:

- א. "לשם אותו החטא" כחלק מזהות הקרבן, המעכב את כשרות הקרבן.
- ב. "לשם אותו החטא" של המקריב, המעכב את ריצוי הבעלים.

6. פסול שלא לשמה בחטאת ובשאר קרבנות

המורם מכל הנ"ל, שלדעת הרמב"ם קיימת הבחנה יסודית באופיו של פסול שלא לשמה בקרבנות השונים.⁵¹ בשאר הקרבנות מדובר במחשבת פסול הדומה לפיגול (פסול 'שלא לשמה'), כהבנת הגרי"ח והגרי"ז לעיל. לעומת זאת, פסול שלא לשמה בקרבן החטאת מבוסס על דרישה החיובית של לשמה (פסול 'לשמה'), הן בחפצא הנקרב והן של האדם המקריב, וזאת בדומה להבנת הקובץ שיעורים לעיל.

מחטא אל חטא, אפי' הפריש על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום, שנאמר: קרבנו על חטאתו, עד שיהא קרבנו לשם חטאתו". הרמב"ם מחבר את ההלכה הזאת עם פסול לשמה המיוחד של חטאת וקובע ששניהם מבוססים על יסוד דומה, והוא הזיקה המהותית שבין קרבן החטאת למעשה העבירה שעליו הוא מכפר. אך בהמשך דבריו הוא מציין הלכה שהיא בעיה בהפרשה בלבד ואין בה פסול לשמה (חידושי הגר"ח כריתות כו, ב ד"ה קרבנו לשם חטאו): "יתר על זה אמרו הפריש חטאתו על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום ואם הביא כפר". הגר"ח מבריסק מבאר את החילוק בין שתי ההלכות, ודבריו עולים בקנה אחד עם דברינו לעיל: "דמחלב לדם מיקרי שינוי קודש מפני שנתפס שם החטא על הקרבן ומקרי חטאת חלב, אבל מחלב לחלב לא מיקרי שינוי קודש דשם קרבן אחד הוא... (ולכן) שפיר יוצא ידי חובתו על חלב שאכל היום כיון שחל השינוי בדיעבד". [לגישא אחרת בהבנת שיטת הרמב"ם, ראה בכתבי הגרי"ז זבחים ז, א ד"ה אמר רבא].

51 ראה בספר בית ישי (לר' שלמה פישור, סי' קיב), שמציע חילוק דומה.

ניתן להצביע על מספר הוכחות נוספות להבחנה זו בין הקרבנות השונים. ראשית, כאשר הרמב"ם מציג את המחשבות הפוסלות בהלכות פסולי המוקדשים (יג, א) הוא מזכיר את קרבנות העולה והשלמים בלבד, ומדויק אפוא שההלכה של לשמה בקרבן החטאת היא הלכה אחרת של העדר מחשבה חיובית של לשמה, ולא פסול מחשבה הדומה לפיגול:⁵²

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.

שנית, הביטוי 'חילול' שהוא הוכחה לתפיסתו של הקובץ שיעורים שלפיה מחשבת שלא לשמה משפיעה על זהות הקרבן, בדומה לפעולת החילול שמחללת את קדושת החפצא, מופיע בגמרא בזבחים (ג, א) וברמב"ם (פסולי המוקדשים טו, ה) ביחס לקרבן החטאת בפרט.

כמו כן, הבנה זו עשויה ליישב את קושיית התוספות במנחות בדבר הגדרת פסול לשמה כפסול הגוף. בגמרא (מנחות מח, ב) מופיעה מימרה של רבי יצחק, שלפיה כבשי עצרת שהוקרבו שלא כמצוותם נפסלים וחייבים עיבור צורה קודם שריפתם. הגמרא מוסיפה שלפי אחד מהאמוראים, דין זה נלמד מהיקש שבין כבשי עצרת לקרבן חטאת. רש"י (ד"ה תני) מפרש שכוונת רבי יצחק לפסול לשמה שפוסל את החטאת, ומוסיף (ד"ה ותעובר) שהדרישה לעיבור צורה מוכיחה שבשונה מפיגול, פסול לשמה אינו נחשב פסול הגוף:

ותעובר צורתן - לפי שאין שורפין קדשים עד שיפסלו בלינה משום בזיון קדשים אלא אם כן פסולו בגופו כגון פיגול וטמא.

התוספות (שם ד"ה תעובר) דוחים את שיטת רש"י בעקבות הגמרא בזבחים, שמפורש בה שפסול לשמה נקרא פסול הגוף, ולכן הם מפרשים את הסוגיה באופן אחר:

תעובר צורתן - האי תנא דרבה בר אבוה הוא דאפי' פיגול בעינן צורה דבפ"ק דזבחים (ד, א) קרינן לשינוי קודש: פסולו בגופו, ואיכא דאמרי כל שפסולו בגופו ישרף מיד.

ביישוב שיטת רש"י, ניתן להסתייע בחילוק שהוצע בין הקרבנות השונים:⁵³ הגמרא בזבחים עוסקת בפסול לשמה בשאר קרבנות, הנחשב פסול הגוף משום שמוגדרת

52 מצופה היה שהרמב"ם יזכיר דווקא את קרבן החטאת שלגביו קיים פסול לשמה שפוסלת את הקרבן לחלוטין, בדומה לפסול פיגול.

53 לביאור אחר ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (עמ' 94).

כמחשבת פסול הדומה לפיגול. לעומת זאת, הגמרא במנחות עוסקת בפסול לשמה בחטאת ודומיה, שאינו מוגדרת כפסול הגוף אלא כדרישה חיובית של לשמה בקרבן עצמו, שנעקרת במחשבת שלא לשמה.⁵⁴

לסיום, הבחנה זו עשויה ליישב שאלה שנשאלה לעיל במסגרת הדרשות שמהן לומדים את הפסול של לשמה. כזכור, התוספות (זבחים ד, ב ד"ה אימא) מיישמים את הכלל של 'שינה עליו הכתוב לעכב' לגבי פסול לשמה, מה שמוכיח שהם תופסים את הפסול של לשמה כהעדר של מחשבת לשמה חיובית. הגרי"ז (זבחים ב, א), לעומת זאת, דחה את דבריהם בהסתמך על שיטת הרמב"ם שהגדיר את הפסול של לשמה כמחשבה הפוסלת הדומה לפיגול. אך נשאלת השאלה, כיצד גישת הרמב"ם מסתדרת עם הגמרא בהמשך הסוגיה בזבחים (דף ז, ב - ח, א) שמיישמת את הכלל הזה בצורה מפורשת לגבי קרבנות החטאת והפסח. כדי ליישב קושי זה, הגרי"ז מפנה לדברי השיטה מקובצת (זבחים ד, ב אות י) שמציע הסבר אחר לדרשות אלו:

וי"ל דהיינו לפי מה דמכשירין בכל הקרבנות ממוצא כו', לכך אצטריך שינה לעכב, דלא תילף הכשרה בפסח וחטאת מהקישא דשלמים. תוס' ר"פ.

אמנם לאור מה שהתבאר בשיטת הרמב"ם, יש מקום להציע הבנה יסודית יותר: בחטאת ופסח, קיימת דרישה חיובית של לשמה, ולכן נאמר לגביהם הכלל של 'שינה עליו הכתוב לעכב'. לעומתם, בשאר קרבנות מדובר במחשבת פסול, שכלל זה אינו שייך לגביו.

7. נספח: פסול לשמה בקרבנות האשם והעולה ויורד

שיטת הרמב"ם לגבי פסול לשמה בקרבן האשם מורכבת. מצד אחד, הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות משמיט את קרבן אשם מרשימת הקרבנות שכשרים במחשבה סתמית, וניתן אפוא לדייק מכך שפסול לשמה קרבן אשם זהה לזה של קרבן חטאת, וכפי שמעיר גם הרדב"ז (מעשה הקרבנות ד, י):

וי"ל דעולה ושלמים עלו לבעלים לשם חובה, אבל חטאת ואשם נהי דמן הסתם כשרין אבל מ"מ לא עלו לבעלים.

עם זאת, יש כמה הבדלים בין קרבנות החטאת והאשם בדין לשמה: ראשית, קרבן אשם שהוקרב שלא לשמו כשר, בדומה לשאר קרבנות.⁵⁵ שנית, העקרון של מחשבה לשם

54 אך יתכן שההיקש הוא לקרבן חטאת באופן כללי, דהיינו 'לשם חטאת', אך לא לדין המיוחד של 'לשם אותו החטא' שהוא ייחודי לחטאות המכפרות (ראה בהרחבה בהערה 49 לעיל).

55 במסגרת מאמר זה, לא נעסוק בשיטת רבי אליעזר בקרבן אשם.

אותו החטא אינו מוזכר לגבי קרבן האשם. כמו כן, הדרישה החיובית של לשמה, העולה בכמה מקומות בהלכות פסולי המוקדשין, מוזכרת לגבי קרבן החטאת בלבד, ולא לגבי האשם. למרות זאת, החזון נחום (זבחים א, א) לומד מדברי הרמב"ם לגבי סתמא לשמה, שהדרישה למחשבה חיובית של לשמה אכן קיימת לגבי קרבן האשם:

לכך נראה שדעתו ז"ל דכל הקרבנות בסתמא כשרין ועלו, אמנם חטאת ואשם צריך לברר על איזה חטא באין כיון שהם באים על חטא.

נראה שהבדלים אלו נובעים מחילוק יסודי באופיים של קרבנות אלו. קרבנות החטאת והאשם באים אמנם למטרה משותפת של כפרה, אך אופי הכפרה של שתי הקרבנות שונה במהותו. החטאת מכפרת על מעשה העבירה, בעוד האשם מכפר על אשמת הגברא. לחילוק זה הוכחות רבות, ונסתפק כעת בשלוש עיקריות:⁵⁶

- א. קרבן האשם מכפרת אף על עבירה במזיד, בעוד החטאת מכפרת על עבירה בשוגג בלבד. (ראה משנה כריתות ב, ב)
- ב. קרבן אשם עשויה לכפר על יותר ממעשה עבירה אחד, בעוד החטאת מכפרת על מעשה עבירה אחת בלבד. (ראה שם ב, ג)
- ג. קרבן אשם אינו מחייב ידיעה על מעשה העבירה, וזאת בשונה מחטאת המחייבת ידיעה בתחילה. (ראה משנה כריתות ה, ב וגמרא שבת עא, ב)

לאור חילוק זה, מסתבר כי העיקרון של "לשם אותו החטא" נאמר דווקא בקרבן החטאת, שכפרתו מתמקדת במעשה העבירה, ולא בקרבן האשם, שכפרתו מתמקדת במצבו של הגברא החוטא ולא במעשה העבירה. לקביעה זו השלכה כפולה: א. חטאת שהוקרבה לשם חטא אחר פסולה, בעוד אשם כשר. ב. ריצוי הבעלים בקרבן החטאת מחייב מחשבה לשמה חיובית, לשם אותו החטא, בעוד האשם אינו מחייב מחשבה שכזאת.

אמנם לצד הבדלים אלו, קרבן אשם כקרבן המכפר, בדומה לחטאת, דורש מחשבה חיובית בסיסית של לשמה על מנת לרצות על בעליו, אף שאינו דורש את המחשבה המיוחדת של לשם החטא המסוים. משכך, הרמב"ם סובר שאשם שהוקרב במחשבה סתמית אינו מרצה על בעליו, בדומה לחטאת, שכן חסרה בו המחשבה החיובית של 'לשם אשם' הכוללת את כל הקרבנות המכפרות.⁵⁷

56 להרחבה, ראה במאמרו של הרב יאיר קאהן שליט"א: זאת תורת האשם - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין, צהר מ עמ' 35-50, ובמאמרי: קרבן אשם תלוי - בין תורת האשם לקרבנות הבאים על הספק, אסיף ו עמ' 905-951.

57 לפי היגיון זה, מסתבר שאף 'מחשבת חולין' ו'עקירה בטעות' לא ירצו בקרבן האשם, בדומה למצב של סתמא לשמה, אך הרמב"ם השמיט זאת מדבריו בהלכות פסולי המוקדשים שבהם עסק בלשמה המיוחדת של חטאת 'לשם אותו החטא'.

שאלה דומה ניתן להעלות ביחס לקרבן נוסף שבו קיום כפרה, והוא קרבן העולה והיורד. הגמרא (זבחים ט, ב) מסתפקת בנוגע למעמדו של קרבן זה ביחס להלכה של שינוי בעלים:

בעי רבא: חטאת חלב ששחטה על מי שמחוייב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו, מהו? מי אמרי' כרת כמותה, או דילמא אין קבוע כמותה? תיקו.

ספק זה עשוי להתפרש כשאלה יסודית באופי הכפרה של קרבן זה. 'כרת כמותה', פירושו שקרבן עולה ויורד מכפר באותו הדרך שהחטאת מכפרת, דהיינו כפרת מעשה העבירה, ועל כן ניתן להגדירו כ'מחוייב כפרה כמותו', דהיינו כמו החטאת חלב (ראה זבחים ז, א). בעוד 'אין קבוע כמותו' עשויה לסמל כפרה שממוקדת בגברא החוטא, בדומה דווקא לכפרת האשם, ולכן אינו מחויב כפרה כמו חטאת חלב.

אמנם, בעוד הגמרא מסתפקת לגבי אחד מסוגי העולה והיורד בלבד (טומאת מקדש וקדשיו), ספק דומה ניתן להעלות לגבי כל סוגי העולה והיורד (שבועות העדות והביטוי). מצד אחד, התורה (ויקרא ה, ו) מתייחסת לקרבן זה כקרבן אשם ('והביא את אשמו לה'"), אך מצד שני היא גם קוראת לו חטאת ("כשבה או שעירת עיזים לחטאת").

ואכן, דואליות זו עולה אף בדיני העולה ויורד. מצד אחד, העולה ויורד מכפר אף על עבירות שאין זדונם כרת,⁵⁸ ועשוי לכפר אף על עבירה בזדון (ראה משנה כריתות לעיל), בדומה לקרבן האשם.⁵⁹ מצד שני, שאר דיני העולה ויורד דומים דווקא לקרבן החטאת: א. מעשה ההקרבה דומה לחטאת (מתן דמים, שפיכת שיריים וכו'). ב. סוג הקרבן הוא נקבה, בדומה לקרבן החטאת. לאור זאת, ניתן להבין את פסיקתו המחודשת של הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו, ז), שבניגוד לבעיית רבא בזבחים, התייחס לכל סוגי העולה והיורד באופן שווה:

שחטה לשם אדם אחר שהוא מחוייב חטאת, אפילו חטאת שאינה קבועה - הרי זו פסולה.

58 יתירה מזאת עולה בדברי הדעת זקנים מבעלי התוספות (ויקרא ה, א): "בא וראה שבכל הפרשיות כתיב שגגה, וכאן ובשבועת ביטוי לא כתיב שגגה, לומר לך שגדול עונש השבועה שאפילו שגגתה עולה זדון".

59 רבינו בחיי מביא קבלה בדברי חז"ל שדמי האשם צריכים להיות בשווי שני שקלים בדומה לאשם. אך ראה בהערות הרב שעוועל לרבינו בחיי (בהוצאת מוסד הרב קוק), שממרה זו אינה נמצאת בפנינו, וגם קשה להבינה מסברא, שהרי העולה ויורד בא כשבה או שעירה, ואינו דומה לקרבן האשם שהוא איל.

הרמב"ם קובע שכלל סוגי העולה והיורד הם מחויבי כפרה, בדומה לקרבן החטאת, והיינו שכפרתם מתמקדת במעשה העבירה ולא בגברא החוטא.⁶⁰ משכך, ניתן אפוא להניח שההלכה המיוחדת של מחשבת 'לשם אותו החטא' נאמרת אף לגבי קרבן זה, וזאת בשונה מקרבן האשם.⁶¹

ח. סיכום

בפתח המאמר עסקנו בפסול שלא לשמה אצל כלל הקרבנות. הבאנו שלוש גישות מרכזיות בהבנת הפסול של שלא לשמה: א. גישה התוספות שמדובר בהעדר של מחשבה חיובית של לשמה. ב. גישת הרמב"ם (כפי שהבינו הגר"ח והגרי"ז) שמדובר במחשבת פסול הדומה למחשבת פיגול. ג. גישת הקובץ שיעורים שמחשבת שלא לשמה עוקרת את הלשמה הטמון בחפצא של הקרבן. ראינו כי גישות אלו נחלקו בהבנת הדין של 'סתמא לשמה': א. לדעת התוספות סתמא לשמה מבוסס על אומדן דעת שהמקריב מתכוון לשמה. ב. לדעת הרמב"ם (להבנת הגר"ח) סתמא לשמה הוא העדר של פסול לשמה. ג. לדעת הקובץ שיעורים סתמא לשמה הוא אותה לשמה הטמון בחפצא של הקרבן. בהמשך ראינו את הצעת הגרי"ז שדיברה על מסלול כפול בפסול שלא לשמה: א. פסול מחשבה של 'שלא לשמה'. ב. העדר מחשבה חיובית של לשמה, הטמון בחפצא של הקרבן (בדומה להבנת הקובץ שיעורים).

בהמשך המאמר התמקדנו בפסול לשמה בקרבן החטאת בפרט, ובעיקר במסגרת שיטת הרמב"ם. הצבענו על תופעה ייחודית של לשמה בקרבן החטאת שמבוססת על הכלל של "לשם אותו החטא". ראינו שכלל זה בא לידי ביטוי בשני מישורים נפרדים: א. "לשם אותו החטא" כחלק מזהות הקרבן, שמעכב את כשרותה של קרבן חטאת. ב. "לשם אותו החטא" כמחשבה של המקריב, שמעכב את הריצוי של החטאת. הצענו שבכך ניתן להבין את ההבחנה שמופיעה ברמב"ם בין מחשבה סתמית ומחשבת חולין, למחשבה לשם חטא אחר. מחשבה סתמית או לשם חולין אינה עוקרת את זהות החטאת אלא רק מהווה העדר של מחשבת לשם אותו החטא מצד המקריב, ולכן החטאת עצמה כשרה אך הבעלים לא התרצו. זאת לעומת מחשבה לשם חטא אחר שעוקרת את הזהות של החטאת, וממילא החטאת נפסלת לחלוטין.

60 כך עולה גם מדברי סוגיירבינו בחיי (ויקרא ה, ז) שמפרש את לשון הפסוק כך: "ופירוש אשמו לקרבנו ולא היה אשם כי אם חטאת, כמו שאמר: 'כשבה או שעירת עזים לחטאת', ונקרא הקרבן בלשון 'אשם' מפני שהאשם סבת הקרבן".

61 ראה שיטה מקובצת (זבחים ט, ב אות יד).

לסיום, הצבענו על ההבדל היסודי שעולה במסגרת שיטת הרמב"ם בפסול של לשמה בין הקרבנות השונים. פסול לשמה של קרבן החטאת מבוסס על הדרישה החיובית של "לשם אותו החטא", הן בקרבן והן של המקריב, בעוד פסול לשמה בקרבנות אחרים מזהוה מחשבת פסול שפוסל את הקרבן באופן אקטיבי, בדומה לפסול פיגול.