

מושגים:

חפצא של עבודה.

דינים מעכבים ולא מעכבים.

הקשר בין תוכן המצווה ואופייה ההלכתי

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במושג יסודי מאד בתורת הקדשים, והוא מחשבת 'לשמה' ו'שלא לשמה'. המשנה בזבחים מביאה שש מחשבות שנדרשות בעת הקרבת הקרבן, ובנסיבות מסוימות היעדרן אף פוגע באפשרות של הקרבן לרצות ולכפר, ובמקרים נדירים יותר זה אף פוסל אותו לגמרי. מחשבות אלו מגדירות את דין 'לשמה', אך השתיים העיקריות שבהן הן שינוי קודש (להקריב עולה לשם עולה ולא לשם קרבן אחר) ושינוי בעלים (להקריב לשם המתכפר ולא לשם אדם אחר).

אנו מבחינים בין דין 'לשמה' לבין שאלת הכוונה במצוות. לאחר מכן אנו עוסקים בשאלה האם ה'לשמה' פונה רק כלפי הכהן המקריב או גם כלפי הבעלים (יש בזה מחלוקת תנאים וראשונים). לאחר מכן אנו דנים בקצרה בשאלה מה קורה כאשר הכהן המקריב לא חשב 'לשמה', האם הוא פסל את הקרבן או לא. וכן בשאלה האם יש איסור לחשוב 'שלא לשמה'.

אנו מביאים מחלוקות ראשונים ביחס לקיומו של איסור כזה וביחס להיקפו (האם הוא נסוב רק על פעולות שפוסלות את הקרבן או על כל מחשבה לא ראויה).

בהמשך הדברים אנו עוסקים בשאלה מדוע באמת מחשבה לא ראויה אינה פוסלת את הקרבן. הגמרא עצמה שואלת זאת, ובעלי התוס' מעלים בהקשר זה את עניין 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב', כלומר שכדי שדין כלשהו יעכב בקרבנות נדרשת הופעה כפולה שלו במקרא. עיקרון זה הוא ייחודי לקדשים, ולא קיים בשאר התורה. אנו מביאים את שיטת הריטב"א (ואולי שיטות חולקות), לפיה עיקרון זה תקף רק ביחס למצוות עשה ולא ביחס ללאוין. לאחר מכן אנו מסייגים זאת להבחנה בין מניעות לעשיות, אשר נוגעת לתוכן המצווה, ולא דווקא להבחנה בין הקטגוריות ההלכתיות של לאו ועשה.

בפרק השלישי אנו מציעים הסבר לעיקרון של 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב' לאור הבחנה בדיני תפילה. טענתנו העיקרית היא ש'עבודה' היא מושג שקודם להלכה, וההלכה בדרך כלל אינה עוקרת את האינטואיציות שלנו לגבי אלא מוסיפה עליהן. לכן כשעושים משהו לא על פי הנחיות ההלכה עדיין יש כאן 'חפצא של עבודה', ויש לכך ערך כעבודת השם. רק במקרים שהתורה אומרת במפורש שכוונתה לעקור את המושג האינטואיטיבי (כאשר היא חוזרת על עשה פעמיים, או כשהיא מטילה על כך לאו) רק אז היא באמת עושה זאת. זהו ייחודו של תחום הקדשים בהקשר זה.

לאור הרעיון הזה אנו מציעים הסבר להבחנה בין מניעות לעשיות, וכן ביחס למשתקף בגמרא שדין 'לשמה' אמור לעכב גם אם יש לגביו רק ציווי אחד. כאן לא שייך העיקרון של 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'.

לאחר מכן אנו מציעים הסבר גם למאפיין ייחודי אחר של הפרשנות ההלכתית לפרשיות הקדשים: 'אין למד מן הלמד'. טענתנו היא שזהו פן נוסף של העובדה שציוויים בקדשים הם בעלי משמעות מוגבלת. אם ציווי אחד אינו מעכב, דרשה שהיא ציווי ברמה נמוכה היא עוד פחות מחייבת. ודרשה מן הדרשה כבר כלל אינה קבילה בקדשים. לא די בה כדי לעקור את החפצא של עבודה שקיים בלעדיה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין 'לשמה' מבט על תחום הקדשים

א. דין 'לשמה' בקרבנות

מבוא: כוונה ו'לשמה'

כידוע, בקרבנות יש דין שהם צריכים להיות מוקרבים 'לשמה'. מסכת זבחים, שפותחת את סדר קדשים, מתחילה בדיון בדין הזה, וכך עושים גם רבים ממפרשי הש"ס. אמנם דין 'לשמה' מופיע גם בכמה הקשרים הלכתיים נוספים (כמו טוויית ציצית, עיבוד עורות לתפילין ולסת"ם, כתיבת גט, כתיבת סת"ם, מילה ועוד). ישנה נטייה לקשור את דין 'לשמה' לדין 'כוונה' במצוות¹, אך די ברור כי אלו הם שני דינים שונים בתכלית. מקובל שדין 'לשמה' אינו תלוי במחלוקת שקיימת בחז"ל ובפוסקים האם 'מצוות צריכות כוונה' (ראה עירובין צה ע"ב ומקבילות).

ניתן לראות את ההבדל בין שני הדינים הללו משתי בחינות עיקריות:

1. מבחינת ההקשר ההלכתי. דין כוונה מלווה את הפעולה של עשיית המצווה. ואילו דין 'לשמה' מלווה את הכנת החפץ למצוותו, עוד לפני ביצוע המצווה עצמה. מכאן מקובל שדין 'לשמה' הוא דין בחפצא, כלומר הוא חלק מאופי החפץ שמיועד למצווה, בעוד הכוונה רק מלווה את המעשה של הגברא ואינה נוגעת לחפצי מצווה (דרושה כוונה גם במצוות שאינן נעשות על, או באמצעות, חפצים).
2. מבחינת תוכן הדין. דין כוונה הוא להתכוין שאנו עושים את פעולת המצווה מפני שנצטוונו ע"י הקב"ה, כדי לצאת ידי חובה. כלומר המוקד הוא הסיבה והמוטיבציה שלנו בעשיית המעשה. לעומת זאת, דין 'לשמה' פניו לעתיד: אני מעבד את העור לשם תפילין. כלומר המוקד הוא המטרה של החפץ הנדון.

אם כן, דין 'לשמה' הוא דין מיוחד, שקיים בחלק מחפצי המצווה, שבהם ההכנה כרוכה בייחוד שלהם למצווה. לא כל דיני 'לשמה' הם זהים. לדוגמא, דין 'לשמה' בכתיבת גט הוא חריג מעט, שכן פירושו כאן הוא כתיבה לשם האישה המתגרשת (ולא לשם גירושין באופן כללי). המושג 'לשמה' מופיע גם ביחס לתלמוד תורה ('תורה לשמה'), וגם שם נראה שזהו מופע חריג. גם דין 'לשמה' בקרבנות הוא חריג מכמה אספקטים, ובמאמרנו השבוע נתמקד בעיקר בו.

מקור הדין

הנביאים מתבטאים בכמה מקומות שאין טעם להביא קרבנות כמעשה טכני ללא כוונה ('למה לי רוב זבחיכם' וכדו'). אם כן, המחשבה וההתכוונות הם היבטים מרכזיים בעבודת הקרבנות. מהי אותה 'כוונה'? לכאורה זהו דין 'לשמה' שהוצג למעלה. אך להלן נראה שהדבר אינו ברור, וכנראה שהכוונה היא לא אליו.

המשנה בסופ"ד מזבחים אומרת:

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

המקור לרוב הדינים הללו מובא מהפסוק בפרשתנו שעוסק בהקרבת העולה (ויקרא א, ט):

וְקָרְבוּ וְכָרְעוּ יָרְחָץ בַּמַּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַ עַל־אֵשׁ רִיחַ נִיחֹחַ לִיקְוָק: הגמרא (שם, מו ע"ב) לומדת מכאן חמש כוונות, דין אחד של 'לשמה' מכל אחת מחמש המילים שבסוף הפסוק (הדין של לשם הזבח נלמד ממוקד אחר):

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

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

¹ ראה בהקדמת הקרן אורה לזבחים, וחי' הגרי"ז (סטנסיל) ריש זבחים. ודבריהם צע"ג. וכבר עמד על כך הרב ליכטנשטיין בתחילת שיעוריו למסכת זבחים (ראה שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, זבחים, 'חיוב לשמה בקדשים' 9"ג).

הבעלים והכהן בדין 'לשמה'

בהמשך המשנה בזבחים אנו מוצאים דעה שדין זה אינו מעכב:

אמר רבי יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו - כשר, שהוא תנאי בית דין, שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד.

משנה זו מתפרשת על ידי הראשונים בשתי צורות: לפי רש"י המחלוקת נוגעת לדין 'לשמה' אצל הכהן המקריב: לפי ת"ק יש דרישה לכתחילה שהקרבן יוקרב לשמה, ולפי ר' יוסי יש תקנת חכמים שלא לומר 'לשמה' (לשחוט בסתמא) כדי שלא יתבלבל ויאמר שהוא שוחט 'שלא לשמה'. לפי פירוש זה הסיפא של המשנה ("שאין המחשבה הולכת...") היא דין עצמאי (ובאמת יש שגרסו כאן "ואין המחשבה הולכת", בוא"ו ולא בשי"ן).² לעומת זאת, הרמב"ם בפיהמ"ש על אתר מסביר כך:

...וזה התנא מצריך שיתכוון בעל הקרבן לששה דברים אלו נוסף על השוחט. ור' יוסי אומר שתנאי בית דין הוא שאין חוששין אלא למחשבת העובד בלבד, כלומר השוחט או המקבל או המהלך או הזורק, אבל בעל הזבח לא. והלכה כר' יוסי. ולפיכך דברי מי שאמר בעלים מפגלים דחוי, ואין ענין המחשבה תלוי אלא במתעסק באחת מארבע העבודות בלבד כמו שקדם.

הרמב"ם מסביר שהמחלוקת היא בשאלה למי מופנית הדרישה של ה'לשמה': ת"ק סבור שהדרישה היא הן לגבי הבעלים והן לגבי הכהן העובד, ואילו ר' יוסי סובר שהדרישה היא רק בכהן העובד. לפי הרמב"ם הסיפא של המשנה הוא ההסבר לדעת ר' יוסי: המחשבה נדרשת רק מהכהן העובד.

ההלכה היא כר' יוסי, ולכן לפי כל צורות הפירוש של המשנה עולה שהמחשבות הללו אינן נדרשות מהבעלים. דרישת ה'לשמה' מופנית רק כלפי הכהנים העובדים, ולרוב הדעות רק בארבע עבודות הדם (שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה). אם נחזור לרגע לתוכחות הנביאים, המסקנה היא שככל הנראה הם לא דיברו על דין 'לשמה'.³

סוגיית זבחים ד

הגמרא בזבחים ד ע"א-ע"ב מאריכה לדון בדין 'לשמה'. המחשבות הנדונות שם הן לשם זבח ולשם זבח בלבד, ושאר המחשבות כלל אינן מופיעות בסוגיא ההיא. והנה בסוגיית מו ע"ב כלל לא מובא מקור לדרישה 'לשם זבח' (שחיטה לשם בעלים אחר מכוונה אצל חז"ל 'שינוי בעלים'), אך המחשבה 'לשם זבח' (שהפגיעה בה מכוונה אצל חז"ל 'שינוי קודש') נלמדת שם מהמילה 'עולה'. לעומת זאת, בסוגיית זבחים ד מובא מקור אחר לדין שינוי קודש.

למעשה כמה ראשונים ואחרונים ראו סתירות בין שתי הסוגיות הללו, והציעו חילוקים שונים בכדי ליישב אותן. נעיר כאן כי מלשון הרמב"ם בפ"ד הי"א מהלי מעשה הקרבנות עולה כי שש הדרישות הללו נאמרו רק לגבי עולה ולא בשאר הקרבנות.⁴ נראה מלשוננו שרק שתי הכוונות של שינוי קודש ושינוי בעלים קיימות בכל הקרבנות. בתוס' בתחילת זבחים עולה אפשרות שסוגיית מו עוסקת בהקטרת האימורים, ואילו סוגיית ד עוסקת בשאר עבודות הדם, ע"ש.

מחשבת 'שלא לשמה'

עד כאן ראינו שישנה דרישה של 'לשמה' בעת עבודות הקרבן, לפחות בארבע עבודות הדם. מה קורה אם הכהן לא חשב 'לשמה'? האם זהו איסור? האם הקרבן נפסל כתוצאה מכך? זוהי סוגיא רחבה, ונביא כאן רק את עיקרי הדברים.

המשנה הראשונה בזבחים קובעת:

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

המשנה אומרת שמחשבת 'שלא לשמה' אינה פוסלת את הקרבן, והוא קרב כדרכו (ובגמ' מבואר שאף אסור לשנות בו, כלומר עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק את דמה שלא לשמה), אך הוא אינו עולה לבעלים לשם חובה. שני החריגים הם הפסח והחטאת, שם אם הוקרבו שלא לשמם הם נפסלים מלהיות קרבנות. בהמשך המשנה מובא שלפי ר"א גם האשם נפסל כמו פסח וחטאת. אם כן, יש זבחים שבהיעדר 'לשמה' נפסלים ויש זבחים שבהיעדר 'לשמה' לא עולים לבעלים לשם חובה (לא מרצים ולא מכפרים). ניתן להבין את הבעיה במחשבת 'שלא לשמה' בשתי צורות:

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

² הרע"ב כן מציע אפשרות לקשור את הסיפא לדברי ר' יוסי, ע"ש.

³ סביר שהם הוכיחו את כל עם ישראל ולא רק את הכהנים העובדים.

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

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

הגרי"ז מוכיח ששני ההיבטים הללו גם יחד קיימים (ראה בשיעורי הרב ליכטנשטיין, זבחים, עמ' 53 והלאה).

מעבר למחשבת 'שלא לשמה' ישנה מחשבת פיגול, שהיא ודאי פוסלת את הקרבן. כאן מדובר על מחשבה שמתקשרת בצורה זו אחרת לזריקה, ומעידה על כוונה לזרוק את הדם אחרי זמנו או מחוץ למקומו. זוהי סוגיא שונה (וסבוכה מאד), שאינה נוגעת באופן ישיר לדיני 'לשמה', ולכן לא ניכנס אליה כאן.

הערה על סוגי מחשבות 'שלא לשמה' הפוסלות

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

שלוש 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.

ב. 'שינה עליו הכתוב לעכב': איסור במחשבת שלא לשמה

מבוא

בפרק זה נעמוד על תופעה מדרשית ייחודית בתחום הקדשים. בקדשים יש כלל שאם הפסוק מצווה אותנו משהו זה אינו מעכב את הקרבן, אלא רק אם הכתוב חוזר (שונה) על הציווי שוב. רק אז הדין הנלמד יעכב את הקרבן. אנו נראה יישום של העיקרון הזה ביחס לדין 'לשמה', ונציע לו הסבר שנובע מאופי התחום של קדשים.

'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'⁵

בסוגיית ד ע"ב אחרי שלומדים את דין שינוי קודש מקשה הגמרא: "ואימא היכא דשחיט שלא לשמן ליפסלו?" כלומר שהיעדר ה'לשמה' יפסול את הקרבן (בעוד שכפי שראינו בפרק הקודם ברוב המקרים הקרבן אינו נפסל במחשבת 'שלא לשמה'). בתוד"ה 'ואימא' (שם. וראה גם בשטמ"ק על הדף שם סק"י בשם תוס' הר"פ) מקשה: כיצד הגמרא רצתה לפסול את הקרבן בגלל היעדר 'לשמה', הרי בקדשים ישנו כלל ש'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'. אם כן, במחשבת שינוי קודש הקרבן אינו צריך להיפסל שהרי יש רק מקור אחד שדורש זאת?⁶ תוס' מיישב זאת דרך דיון בפרטי הסוגיא, ואכ"מ. אנו נדון כאן ביישוב אחר שמובא בשו"ת חת"ס (ח"מ, בהשמטות סי' רד), בשם ר' דוד דייטש (=להלן: הרד"ד), אשר מבוסס על דברי הריטב"א במסכת יומא.

הבחנה בין לאו ועשה

הריטב"א במסכת יומא נג מסביר שרבה שם בסוגיא סובר שישנה אזהרה שלא יביא קטורת בלא מעלה עשו, ולכן לא צריך עוד פסוק כדי ללמד שזה מעכב. כוונתו לומר שבאזהרות, כלומר במצוות ל"ית, אין את הכלל 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'. כלל זה קיים רק במצוות עשה ולא בלאוין.⁷ לפי זה הרד"ד מסביר שמכיון שיש איסור לחשוב מחשבת שלא לשמה (כלומר לעשות שינוי קודש), הרי מדובר כאן במצוות ל"ית, ולכן לא צריך עוד מקור כדי ללמד שזה מעכב. אך האיסור לחשוב שינוי קודש אינו מוסכם, וכבר החת"ס שם מעיר על כך.⁸

⁵ ראה בעניין זה בקהילות יעקב, זבחים, סי' ה.

⁶ קצת יש להעיר מסוגיית מו ע"ב, שם מובא מקור נוסף לדין זה (מהמילה 'עולה'). וראה תוס' הנ"ל בריש זבחים.

⁷ בקה"י שם בהערה הביא ראייה נוספת לכך מסוגיית מנחות נט ע"ב: "ת"ר: 'לא ישים עליה שמן' - ואם שם פסול". וראה שער המלך הל' קרבן פסח פ"א ה"א, שדן בזה באריכות, ובשו"ת בית הלוי ח"א סוס"י ל.

⁸ יש להעיר שלכאורה יש דרך נוספת לערער על טענתו של הרד"ד, וזאת אם נראה שהיסוד הזה עצמו (שבלאוין אין דרישה לכפילות מקורות) אינו מוסכם. לכאורה תוס' כאן בקושייתו גופא אינו מקבל את היסוד הזה, ונראה שהם חולקים על הריטב"א הנ"ל. אמנם יש לדחות את הדחייה הזו, שכן אם צודק החת"ס שקיומו של הלאו אינו מוסכם, ייתכן שבדיוק בגלל זה התוס' אינו מאמץ את הכיוון של הרד"ד, אך לעצם העיקרון של הריטב"א אולי גם תוס' מסכימים.

האם יש איסור במחשבת 'שלא לשמה'

הרד"ד טוען שיש איסור ל"ת לחשוב מחשבת שלא לשמה. הוא מביא לכך מקור מהרמב"ם פי"ח מהל' פסולי המוקדשין הי"א, שכותב:

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

הרמב"ם רואה את הפסוק 'לא יחשב' כאיסור לאו לחשוב מחשבה שאינה נכונה.⁹ מקורו של הרמב"ם הוא בסוגיית זבחים כט ע"ב:

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

מסקנת הגמרא שם שלא לוקים על לאו זה כי אין בו מעשה. בסוגיא שם לא ברור באיזו מחשבה מדובר, אך מההקשר נראה קצת שמדובר במחשבת פיגול. הרד"ד מניח שהמחשבה בה מדובר היא גם מחשבת 'שלא לשמה' (כלומר שיש לאו גם על מחשבת 'שלא לשמה'), ולא רק מחשבת פיגול. כך אכן נראה מלשונו של הרמב"ם, שמדבר על כל 'מחשבה לא נכונה', ולא דווקא על פיגול. כך גם ניתן לראות ברש"י זבחים ב ע"ב, ד"ה 'ונדבה', שמיישם את איסור 'לא יחשב' על מחשבת 'שלא לשמה'.¹⁰

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

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

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

כך גם עולה מדברי הרמב"ן (בשכחת הלאוין – המצוות שהוא מוסיף על מניינו של הרמב"ם, מצווה רביעית). הרמב"ם עצמו אינו מונה את 'לא יחשב' כמצוות ל"ת במניינו, וזה כנראה מפני שהוא רואה בזה פרט מפרטי ההקרבה.¹¹ לעומת זאת, הרמב"ן מונה את המצווה זו, וכותב:

המצוה הרביעית שנמנענו מלשחוט הקדשים על מנת לאכול בשרם או לזרוק דמם ולהקטיר חלבם חוץ למקומם וחוץ לזמנם וכן השוחט חטאת בדרום עובר בלאו והוא אמרו יתעלה ויתברך (ר"פ שופטי') לא תזבח לי"י אלהיך שור או שה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת י"י אלהיך הוא. שפירושו לא תזבח לי"י אלהיך 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... וכן נתרבו במניעה הזאת כל הפסולין בקרבנות כגון רובע ונרבע וכלאים וטרפה וכיוצא בהם. ולשון סיפרי (ר"פ שופטי' הוב' סל"ת צה) מניין לקדשים ששחטן חוץ לזמנם וחוץ למקומם שעובר בלאו ת"ל דבר שתלוי בדבור, מנין לרובע ונרבע ומוקצה ונעבד ת"ל תועבת, מנין לאתנן ומחיר כלאים וטרפה ויוצא דופן ת"ל כי תועבת. ושם אמרו חכמים אומרים אף השוחט חטאת בדרום עובר בלאו.

במסגרת המצווה הזו הוא מונה גם איסור של דיבור רע שפסל את הקרבן. לכן הוא גם מצרף את הנעבד ואתנן וכדו', שכל אלו הם קרבנות פסולים. אמנם המוקד אצלו הוא איסור לפסול את הקרבן, ולא איסור על מחשבה. בכל אופן, ברור שהוא רואה איסור רק במה שפוסל את הקרבן ולא בכל מחשבה לא נכונה.

שיטת הרמב"ם באיסור 'לא יחשב'

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

אמנם בכוונת הרמב"ם עצמו יש מקום להתלבט, שכן ניסוחו בהלכה א מורה בבירור שכל מחשבה לא נכונה מהווה עבירת לאו. בה"ב הוא רק מוסיף הלכה נוספת מפי השמועה. על כן נראה דווקא כהבנתו הראשונית של הרד"ד, שיש לאו גם במחשבת 'שלא לשמה', אלא שלמדנו מפי השמועה שכל מחשבה שפוסלת את הקרבן נאסרה גם היא מכוח אותו לאו. ואכן מצאנו ברמב"ם פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הי"ג שכתב:

⁹ אמנם איסור זה אינו נמנה במניין המצוות. וכבר ביאר זאת בספר החינוך סוף מצווה קמד, ד"ה 'וכן מענין'.

¹⁰ אמנם כבר העירו האחרונים על סתירה לכך מרש"י מנחות ב ע"ב (בסוגיא המקבילה), ד"ה 'ונדבה'. שם מובא לכך מקור אחר (ראה בחי' הגר"ז על הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"א). ובבית הלוי ח"א סוסי" ל כותב כדבר פשוט שהאיסור ד'לא יחשב' מדבר גם על מחשבת 'שלא לשמה' (וראיתו מרש"י בריש זבחים), ואח"כ מעיר מלשון הרמב"ם שנביא להלן.

¹¹ אף שבניסוח לשונו נראה שזהו לאו עצמאי, שכן אין עוד אפשרות לעבור על 'לא יחשב' פרט למחשבה לא נכונה.

אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיתבאר, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו, או מנחה שקמצה שלא לשמה, בין בזדון בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן, אפילו שחט וקבל והוליד במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה...

הרמב"ם כותב שיש איסור לחשוב מחשבה לא נכונה. כל ההקשר שם הוא מחשבת 'שלא לשמה' (כמו שניתן לראות מלשון ההלכה הזו עצמה, ובכל הפרק שם). בלשון 'כמו שיתבאר' הוא מפנה כנראה להלכה שראינו למעלה בפ"ח, שמביאה מקור לאיסור מכוח הפסוק 'לא יחשב'. אם כן, מוכח מכאן בבירור שהרמב"ם רואה איסור גם במחשבת 'שלא לשמה'. וכן עולה מדברי הכס"מ על אתר. אם כן, נראה שצודק הרד"ד, ולפחות לשיטת הרמב"ם אין צורך בחזרה על דין מחשבת 'לא לשמה' כדי שהיא תפסול את הקרבן.¹²

נעיר כי הקה"י שם מסביר שהעובדה שבמחשבת 'שלא לשמה' הקרבן לא עלה לבעלים לשם חובה, זה גופא נחשב כהפסד הקרבן, ולכן הוא נכנס לגדרי האיסור של 'לא יחשב'. ולדברינו לעיל אין צורך לכך, שכן גדר האיסור אינו דווקא הפסד לקרבן. זהו רק הגדר של התוספת מפי השמועה לאיסור.¹³

האם חילוק הריטב"א הוא בין לאו לעשה?

הקה"י שם דן בכמה קושיות על דברי הריטב"א, ומגיע מכוחן לשתי הסתייגויות:

1. אם מהותו של הלאו היא אזהרה לקיים מצוות עשה (ראה דברינו בביאור שיטת הרמב"ן לגבי מעקה, במאמר לפרשת יתרו, תשסז, פ"ג) אז גם הלאו יצטרך שינוי לעכב.
2. לאו הבא מכלל עשה, אף שלהלכה הוא נחשב כעשה, ייקרא לאו לעניין שלא נצטרך שינוי כדי לעכב.

אם כן, החילוק של הריטב"א אינו חילוק בין מצוות עשה לבין לאו (ראה על החילוק ביניהם במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז). לאו הבא מכלל עשה הוא עשה ובכל זאת לענייננו הוא נחשב כלאו. לעומת זאת לאו שתומך בעשה הוא לאו, אך לענייננו הוא נחשב כעשה. כיצד ניתן להסביר את שתי החריגות הללו?

בעל הקה"י טוען שיסוד החילוק של הריטב"א נעוץ בשאלת תוכנו של הציווי: אם זוהי מניעה, אזי לא צריך שינוי כדי לעכב. אך אם התוכן הוא עשייה, שם כן נצטרך שינוי לעכב. החילוק אינו בין לאו לעשה אלא בין מניעה לעשייה. כעת יובנו שני החריגים: לאו הבא מכלל עשה הוא במהותו מניעה. היא אמנם קלה יותר, ונחשבת כמצוות עשה, אך התוכן הנורמטיבי שלה הוא מניעה. לעומת זאת לאו שתומך בעשה התוכן הנורמטיבי שלו הוא עשייה ולא מניעה (זוהי מניעה מהימנעות. ראה במאמרנו הנ"ל). בפרק הבא ננסה להסביר את החילוק הזה.

ג. מהותו הייחודית של תחום הקדשים

מבוא

בפרק זה נצא מהבחנה אותה עושה הגמרא בסוגיא בהלכות תפילה, ומתוכה נעמוד על מאפייני יסודי של תחום הקדשים שדומה לתפילה. מתוכו ננסה להבין מדוע רק בקדשים קיים הכלל 'בעיני שונה עליו הכתוב לעכב', ומתוך כך נציע גם דרך להבין גם את חילוקו הנ"ל של הריטב"א. לבסוף נעבור להצעה להבין את ייחודו של דין 'לשמה' בקדשים. לבסוף נעיר על הבחנה פרשנית נוספת שקיימת בין תחום הקדשים לשאר חלקי ההלכה, והיא שבקדשים 'אין למד מן הלמד'.

סוגיית רפ"ד דברכות: תפילה שלא בזמנה

המשנה והגמרא בתחילת פ"ד דברכות עוסקות בזמני התפילה. במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז, עמדנו על מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצות תפילה. הרמב"ם מונה מצווה דאורייתא להתפלל, וכל פרטי ההלכות (כגון זמנים ונוסח ומספר התפילות וכדו') הם תוספת דרבנן. לעומתו, הרמב"ן רואה את התפילה על כל פרטיה כמצווה דרבנן שאין לה שורש בדאורייתא. המשנה רפ"ד דברכות כותבת:

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

ובגמרא שם מקשים:

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

¹² ובבית הלוי שם יישב את קושיית התוס' עם שיטת הרמב"ם, באמצעות חילוק בין ההו"א למסקנת הגמרא.
¹³ ומתוך כך גם אין מקום לקושיית הקה"י בד"ה 'אלא שעדיין', ולכל הדיון שם.

הגמרא תוהה מדוע מותר להתפלל עד חצות ותו לא, הרי כבר נפסק שיש אפשרות לתשלומין גם בזמן התפילה הבאה.¹⁴ הגמרא מיישבת:

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

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

לכאורה מכאן ראייה לשיטת הרמב"ם שיש חובת תפילה מן התורה. מי שמתפלל אחרי הזמן קיים את מצוות תפילה דאורייתא, אך את הדינים דרבנן שקובעים זמנים הוא לא קיים. לכן הוא מקבל שכר על מצוות תפילה דאורייתא, אך לא על תפילה מושלמת מדרבנן.¹⁵

מה יאמר על כך הרמב"ן? אם אכן כל מושג התפילה הוא מדרבנן, עצם החובה ופרטי הדינים, אזי מה מקום לראות את המתפלל שלא בזמן כמקיים משהו? מדוע לחשוב שהזמנים שקבעו חכמים אינם מעכבים? האם הרמב"ן מפרש שבמישור דרבנן יש שתי רמות של תקנה: ראשית חובה להתפלל, ושנית לעשות זאת לפי פרטי הדינים שקבעו חכמים? מדוע לקבוע תקנה באופן כזה? זה לא נראה סביר.

על כן נראה בבירור מכאן שגם הרמב"ן מכיר בקיומה של תפילה מדאורייתא. גם במאמר לפרשת תולדות (וראה גם במאמר לפרשת וישב, תשסז) הבאנו כמה אחרונים שכתבו כי גם הרמב"ן מסכים שיש מושג של תפילה מדאורייתא (=חפצא של תפילה), ומחלוקתו עם הרמב"ם היא רק ביחס לשאלה האם אנו מצווים מדאורייתא להתפלל או לא. הרמב"ן גם הוא מסכים שמי שהתפלל לפני מעמד הר סיני עשה פעולה של תפילה. יתר על כן, ברור שזוהי גם עבודת השם. אם כן, לא סביר שאחרי שניתנה תורה, ובודאי אחרי שיש תקנת חכמים להתפלל, נעקרה התפילה הטבעית הראשונית. עדיין מי שמתפלל, בכל צורה שהיא, עוסק בפעולה של תפילה. בקביעת הזמנים בתקנת התפילה חכמים לא התכוונו לעקור את התפילה הטבעית והרגילה שלנו, אלא לקבוע חובה מחודשת שגם מי שאינו רוצה להתפלל (ומדאורייתא הוא אינו חייב לפי הרמב"ן), יהיה חייב לקיימה.

אם כן, המצב לפי הרמב"ן דומה מאד לזה של הרמב"ם. גם הוא מסכים שיש מציאות של תפילה, גם ללא תקנת חכמים. מושג התפילה הזה הוא מדאורייתא. אין חובה להתפלל מדאורייתא, אך מי שמתפלל תפילתו תפילה. מעבר לזה, כקומה שנייה, ישנה תקנת חכמים להתפלל בדפוס שהם קבעו.

כעת כאשר אנו שואלים מה דינו של מי שהתפלל שחרית אחרי הזמן, התשובה היא ברורה: תפילתו היא פעולה בעלת ערך, ובודאי שהיא מהווה עבודת השם. תקנת חכמים לא עקרה זאת. הוא אמנם לא קיים את מצוות תפילה דרבנן, שכן הוא לא עשה את מה שהם ציוו, אך ברור שהוא התפלל.

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

'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'

השאלה היסודית שלנו היא מדוע באמת דווקא בתחום הקדשים המקרא נדרש בצורה כה חריגה? מדוע בשאר תחומי ההלכה הכלל הוא שאם אין נסיבות מיוחדות כל דין שמופיע בפסוק הוא מעכב, ודווקא בקדשים לא? ובכלל, מה מייחד את פרשיות הקדשים? האם זו תכונה של הטכסט המקראי שמחולק בין פרשיות חולין וקדשים? מסתבר שלא. התורה נכתבת באותה צורה, וממילא צריכה להידרש באותה צורה. כדי להבין זאת, נקדים מעט על הקשר בין תפילה לקרבנות, ובין שני אלו לבין המושג 'עבודה'.

לפי הרמב"ם מצוות תפילה היא מיצוי של המושג 'עבודה', וכך הוא כותב בספהמ"צ עשה ה:

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג כה) ועבדתם את יי' אלהיכם ואמר (ראה יג ה) ואותו תעבדו ואמר (ואתחנן ו יג) ואותו תעבדו ואמר (ס"פ עקב) ולעבדו. ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה. ואמרו גם כן ולעבדו זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (פרש' יב עמ' רכח) אמרו מניין לעיקר תפילה בתוך המצוות מהכא את יי' אלהיך תירא ואותו תעבד. ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו):

¹⁴ לא ניכנס כאן לערוב המרתק שעושה הגמרא בין תפילת תשלומין לבין תפילה שלא בזמנה. בשלב זה נראה שהיא מזהה את שני המושגים הללו. יש ראשונים שנראה מדבריהם כי הזהות הזאת נותרת בעינה גם למסקנת הסוגיא, ואכמ"ל בזה.

¹⁵ כל זה תלוי בהגדרות שהצענו במאמרנו הנ"ל לפרשת תולדות, וע"ש.

הרמב"ם חוזר כאן כמה וכמה פעמים, ומקורותיו נעוצים היטב בחז"ל, שעבודה שבלב היא תפילה. תפילה מהותה עבודה. מסתבר שגם הרמב"ן אינו חולק על כך. בהמשך הסוגיא ברפ"ד מברכות הגמרא מניחה שתפילות תוקנו כנגד הקרבנות. העובדה אותה ראינו, לפיה תפילה שלא על פי הנחיות חכמים גם היא תפילה (אמנם לא מושלמת), מבוססת על ההנחה שעבודת השם היא מציאות עובדתית ולא רק תוצאה של ציווי. אם אדם עובד את השם אז הוא עובד את השם. ההנחיות המפורטות לא באו לעקור את העבודה הטבעית אלא לתעל ולכוין אותה. ומכאן נוכל ללמוד גם לגבי עבודת הקרבנות, שגם שם אם אדם הקריב קרבן מתוך רגש טבעי שלו הרי יש כאן עבודת השם. גם אם הוא עשה זאת שלא על פי ההלכה, סוף סוף הוקרב כאן קרבן ונעבדה כאן עבודה. ניתן לכנות זאת שיש כאן 'חפצא של עבודה' (כמו 'חפצא של תפילה' לפי הרמב"ן).

המסקנה היא שכאשר התורה קובעת פרטי הלכות לגבי קרבנות היא לא באה לעקור את עבודת השם הטבעית. לכן גם אם אדם עשה את הדברים שלא על פי פרטי ההלכה סוף סוף במציאות יש כאן עבודה. לכן פרטי ההלכה אינם מעכבים בדיעבד. בדיוק כמו שראינו לגבי תפילה: אמנם זוהי עבודה לא מושלמת, אך זו עדיין חפצא של עבודה.

מכאן נולד הכלל שבקדשים 'בעינין שינה עליו הכתוב לעכב'. כל עוד לא נכתבו דברים מפורשים אין סיבה להניח שפרט הלכתי שלא קויים עוקר את המשמעות של עבודת השם שבהקרבנות הקרבן. רק אם התורה אומרת במפורש שהיא עוקרת את העבודה רק אז היא נעקרת. ומכאן שדווקא בקדשים צריך אינדיקציה מיוחדת כדי לומר שפרט הלכתי כלשהו הוא לעיכובא. שכן קדשים הם עבודה, ועבודה קיימת גם אם היא לא נעשית בדרך ההלכתית המושלמת, וכנ"ל.

ההבדל בין עשה לבין לאו

כאשר התורה מצווה אותנו לעשות משהו לגבי הקרבן, אזי גם אם לא עשינו אותו הקרבן הוא עדיין קרבן, והעבודה היא עדיין עבודה. אך כאשר מדובר באיסור לאו, הרי התורה מצווה עלינו לא לעשות משהו, ובזאת היא אמרה לנו שהפעולה הזו היא פסולה. כלומר כאן ברור שכוונתה היתה לעקור משהו מן הפעולות הטבעיות והאינטואיטיביות שהיינו עושים. אם היתה הוראה של חכמים לא להתפלל אחרי הזמן אז מי שהיה עושה זאת לא היה מקבל שכר כלל. זו היתה מצווה הבאה בעבירה. אך מה שיש הוא הוראה להתפלל בזמן, וכאן גם מי שלא עשה זאת – עדיין התפלל.

מכאן עולה בבירור ובאופן טבעי החילוק של הריטב"א. במצוות עשה בעינין שינה עליו הכתוב לעכב, אבל בלאוין ברור שהם מעכבים גם אם הכתוב לא שנה אותם שוב.

מכאן נוכל להבין את טענתו של בעל ה'קה"י', שהחילוק אינו מכוון לציר של לאו מול עשה, אלא לציר של מניעה מול עשייה. אם כן, הנקודה אינה ההגדרה ההלכתית של הציווי אלא תוכנו. אם הציווי הזה מורה לנו שפעולה כלשהי היא פסולה, אז אין לה ערך גם אם הכתוב לא חזר על כך. אבל אם הציווי מורה לנו לעשות משהו, אז גם אם לא עשינו אותו לפעולתנו יש ערך, אלא אם הכתוב מפרש לנו (על ידי כך שהוא חוזר על הציווי) שלא.

פסול 'לשמה'

כעת נוכל לחזור לנקודה בה עלתה השאלה. ראינו שתוס' מקשה מדוע הגמרא חושבת שדין 'לשמה' יעכב גם בלי שהכתוב חוזר עליו. לפי דברינו עולה פתרון פשוט מאד, גם בלי להיזקק ישירות ליסוד של הריטב"א (שכנראה אינו מוסכם). העובדה שתפילה שלא כתיקנה גם היא תפילה נעוצה בעובדה שהאדם מתכוין לעבוד את השם. אם ישנה כוונה, אז מה בכך שהמעשה אינו מצייט לפרטי ההלכה? סוף סוף בפועל הוא עבד את השם. אבל הנעת שפתיים בלי כוונה ובלי מוטיבציה של עבודת השם, ברור שלא תועיל מאומה. לדבר כזה אף אחד לא יקרא עבודת השם בלי שהיה על כך ציווי. נציין כי דווקא אחרי תקנת חכמים אולי יכולה להיות לפעולה כזו משמעות, שכן פעולת מצווה פורמלית יכולה אולי להיות בעלת ערך גם ללא כוונה (אמנם זה כבר תלוי בשאלה אם מצוות צריכות כוונה או לא).¹⁶ אבל עבודת השם במובנה הטבעי אין לה כל משמעות ללא כוונה.

אם כן, גם בקרבנות המצב הוא דומה. ראינו שקרבנות שהוקרבו לא לפי ההנחיות של התורה הם עדיין עבודה בעלת ערך (אם כי לא מושלמת). אבל זה רק אם הם הוקרבו 'לשמה'. אך קרבן שהוקרב 'שלא לשמה', אין בו כל ערך מצד עצמו ללא ציווי.¹⁷ לכן הגמרא קובעת (בקושייתה) שאם יש מקור שמצווה להקריב 'לשמה' היה עלינו לפסול עבודה שנעשתה שלא לשמה. כאן לא נחוץ שהתורה תחזור על הציווי כדי ללמדנו שהציווי הזה מעכב. עבודה שלא לשמה אינה יכולה להיות בעלת ערך של עבודת השם מצד עצמה, ולא צריך מקור מיוחד לכך. נציין כי לאחר שהקרבנות הם

¹⁶ אמנם ידועים דברי הגר"ח בהל' תפילה, שלפי הרמב"ם בתפילה יש כוונה שהיא הכרחית לכל הדעות, מעבר לכוונה לצאת ידי חובה ששנויה במחלוקת לגבי כל המצוות כולן. אמנם משנתבונן נראה כי משמעות דבריו היא בדיוק כטענתנו כאן: בלי כוונה אין כאן עבודת השם, ולא מתקיים הרובד דאורייתא. לפי הרמב"ם לא ניתן לקיים תפילה דרבנן בלי שמתקיימת התפילה דאורייתא.

¹⁷ דומה כי הסברא הזו נכונה דווקא למחשבות של ריח (נחת רוח) וניחוח, ופחות לשינוי קודש ושינוי בעלים.

מצווה במובן הפורמלי (מה שקורה לתפילה במישור דרבנן, לאחר התקנות), אולי יש ערך גם להקרה 'שלא לשמה' (כמו לקיום מצווה בלי כוונה).

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

אך כעת נוכל ללכת צעד אחד הלאה, ולדחות גם את טענות החת"ס נגד הרד"ד. הטענה של הרד"ד היתה שבמחשבת 'שלא לשמה' יש לאו ד'לא יחשב', ולכן אין צורך בכפילות מקראית כדי ללמוד את העיכוב. אך ראינו שטענה זו היא בעייתית. לא כולם מסכימים שיש לאו ד'לא יחשב' במחשבת 'שלא לשמה' שאינה פוסלת את הקרבן (אפילו ברמב"ם עצמו הדעות חלוקות, אף שראינו כי כוונתו בהחלט נראית כך).

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

החידוש במסקנת הגמרא הוא שאמנם דין 'לשמה' מפקיע את החפצא של עבודת השם, אך בדרך כלל זה פוגע רק ביכולת הריצוי והכפרה של הקרבן, ולא בעצם היותו קרבן. כדי להפקיע את עצם היותו קרבן ייתכן שבאמת צריך היה לכתוב ציווי נוסף.

למד מן הלמד

ישנו מאפיין נוסף של תחום הקדשים, וגם הוא שייך לתחום הפרשנות ההלכתית של המקרא: בקדשים אין לומדים מן הלמד (הסוגיא העיקרית מצויה לאורך כמה דפים בפי' איזהו מקומן בזבחים, סביב דף נ). ייתכן שגם ההבדל הזה קשור לתמונה שתוארה קודם לכן.

כידוע, יש בידינו דרכי דרש שבאמצעותן אנחנו דורשים את המקרא ומחלצים ממנו הלכות שונות (הכוונה היא לדרש ההלכתי, ובעיקר לייג המידות של רי"ש בהן עסקנו במאמרי **מידה טובה** בשנתיים הראשונות). לדוגמא, כאשר יש שתי מילים דומות בשני הקשרים מקראיים, אנחנו מדמים את שני ההקשרים ולומדים הלכות שונות שמופיעות בהקשר האחד ומיישמים אותן גם ביחס להקשר השני.

האם ניתן להמשיך את השרשרת הזו הלאה? כלומר האם הלכה שנלמדה במידת דרש כלשהי יכולה להוות בסיס לדרשה נוספת שתלמד ממנה להקשר שלישי (שגם בו מופיעה מילה דומה למילה שמופיעה בהקשר השני)? מתברר שהדבר אפשרי ואף נעשה לא מעט, אך בקדשים יש כלל ייחודי שאוסר ללמוד מן הלמד (כפי שניתן לראות בסוגיא הנ"ל בזבחים, ישנם לא מעט צירופים שכן ניתנים ליישום גם בקדשים. אך הכלל שאין לומדים מן הלמד קיים רק בתחום הקדשים).

מדוע בכלל קיים כלל כזה? מהו הבסיס ההגיוני שלו?

בשאלה זו עסקנו כמה פעמים בעבר (ראה, לדוגמא, במאמרנו לפרשת פקודי, תשסה), וביארנו שמידות הדרש הן כלי מדרש לטכסט המקראי. לכן לא ניתן ליישם אותן על מקור שאינו מקראי ממש. מכאן עולה שיישום של מידת דרש על הלכה שנלמדת בעצמה מן הדרש הוא בעייתית, שכן זוהי דרשה של משהו שאינו בעצמו טכסט מקראי. הדברים מתחדדים לאור שיטת הרמב"ם שאינו רואה בהלכות הנלמדות מדרשות הלכות דאורייתא (ראה במאמרנו לפרשת יתרו, תשסה, ועוד הרבה). הסיבה לכך היא שהדרשות אינן חושפות את מה שמצוי בכתוב אלא מרחיבות אותו. ממילא ברור שדרשה של הלכות שבעצמן נלמדות מדרשה היא יישום של כלי הדרש על מקור שאינו ממש מקראי.

אך אם אכן הסבר זה הוא נכון, מדוע הכלל הזה לא קיים בכל תחומי ההלכה? מה מייחד את תחום הקדשים דווקא?

כבר במבט ראשוני נראה שבהחלט ייתכן כי הבדל זה מתקשר גם הוא להבחנה אותה עשינו למעלה. ראינו שציווי רגיל בקדשים אינו נתפס כציווי מלא, שכן הוא אינו לעיכובא. אם כן, דרשה שנעשית בתחום זה, שמהווה רק הרחבה של המקרא, היא ודאי בעלת ערך ציווי נמוך עוד יותר. לכן לדרוש ממנה הלאה, למד מן הלמד, זה פחות מוצדק מאשר בתחומי ההלכה האחרים.

זה היה ניסוח כללי. אם ננסה להתמקד יותר, נאמר זאת כך: בתחום הקדשים לציווי יש משמעות מוגבלת. עבודת השם ביסודה היא עניין טבעי ואינטואיטיבי שיסודו בכוונה שלנו. לפעמים התורה מוצאת לנכון להוסיף על כך, ואז היא מצווה אותנו על הלכה כלשהי. ראינו שציווי כזה אינו מעכב, שכן הוא אינו עוקר את המשמעות מעבודת השם האינטואיטיבית שהיתה קודם לכן. רק אם התורה אוסרת משהו, או חוזרת על ציווי פעמיים, אנחנו מבינים שכוונה היא חד משמעית והיא באה לשלול היבט כלהו מהמושג האינטואיטיבי של עבודת השם. כעת נוכל לטעון כי הרחבה מקיפה מדי של התייחסויות התורה פורסת את הממד הציווי מעבר לתחומו הראוי, וזה לא נעשה בקדשים. ומזווית שונה: בכדי לגלות לנו שפעולה כלשהי מהווה עבודה, התורה צריכה לומר זאת בפירוש. כאשר היא עושה זאת באמצעות דרשה זה עדיין קביל. אך כאשר אנחנו דורשים זאת כדרשה מתוך דרשה, זה אינו מקור חד משמעית מספיק כדי לשנות את המושג הטבעי של עבודת השם.

והדברים עדיין טעונים בדיקה והבהרה.