

דין ימין, ושיטות התנאים במשנה

מקורות - (א) דין ימין - זבחים יא. "בשלמא לרבנן... הוא דאתא", בכורות מה. "השולט... מכשירין", בכורות מה: "השולט... בשמאל", יבמות קד. רמב"ן ד"ה מה להלן בימין, שר"ע אבן העזר קסט/כד-כה, חידושי מרן ר"ז הלוי הלכות פסולי המוקדשין (מו. מדפי הספר) ד"ה לר"ש וד"ה ובזה, [פיה"מ לרמב"ם מנחות פ"ג מ"ד "ור' שמעון... הקטרת הקומץ"].

(ב) דין יוסי בן חוני - זבחים ב. "יוסי בן חוני... ולשם חטאת פסולין", זבחים יא-יא: "יוסף בן חוני... אחרים לשמר" זבחים סז. "דאמר רב אדא... של כולה משנה", פסחים סב: "דתנן... ולא אחרים לשמר", תוס' ד"ה שאני, [קרבן אורה זבחים יא: ד"ה תאמר].

(ג) דין שמעון אחי עזריה - זבחים ב. "שמעון אחי עזריה... ולשם מעשר פסולין", זבחים ב. רש"י ד"ה לשם נמוך, זבחים פט. "כל המקודש... וכן בהקדישה", זבחים יא: "שמעון אחי עזריה... אגררא נסבה".

א. דין ימין

הגמ' בדף יא. מקישה מנחת חוטא לחטאת ולאשם :

"... ואמר רב יהודה בריה דרבי חיאי - מ"ט דר"ש? אמר קרא - 'קדש קדשים היא כחטאת וכאשם' - בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת, בכלי עובדה בשמאל כאשם..."

(זבחים יא.)

ההכשר הכפול של עבודת המנחה, הן בימין והן בשמאל, צריך להיבחן על רקע עצם הדין של ימין בעבודה. בדין זה יש מחלוקת בסיסית בין ר' שמעון לחכמים. לפי חכמים יש דרישה של ימין בעבודה, וזהו דין הנלמד מכל מקום בו כתוב 'אצבע' או 'כהונה'. הגמ' בזבחים כד: לומדת שר' שמעון חולק על הלימוד הזה, והוא לא דורש דין של ימין בכל מקום שבו כתוב 'כהן' גרידא. הגמ' מסיקה שרק בזריקת הדם בחטאת מצריך ר' שמעון ימין. כדי להבין את החריגה הזו יש להבין את עצם דין ימין בשיטתם של חכמים. כדי לנסח בצורה ישירה את ההבנות השונות בדין זה, נצא מתוך נפק"מ שאותה נציג בפתח הדברים.

בכמה וכמה תחומים שיש בהם דין של ימין, עולה השאלה של איטר. הראשונים דנים בהקשר זה בהנחת תפילין, בהלכה של לולב בימין ואתרוג בשמאל (לפי הר"ח הלכה זו מעכבת) ובתחומים נוספים¹. אפריורית, אם באנו לשאול מהי ימינו של האיטר, שלוש אפשרויות בפנינו :

אפשרות אחת - ימינו של איטר היא ימין של כל אדם, ימין דעלמא.

אפשרות שניה - ימינו של איטר היא שמאלו של כל אדם, ימין דידיה.

אפשרות שלישית - איטר מופקע מאותו תחום בו יש דין של ימין.

איטר נידון גם בגמ' בבכורות בהקשר של מומין. במשנה בבכורות מה. מובאת מחלוקת בין רבי לחכמים בנוגע לאדם השולט בשתי ידיו, כאשר רבי רואה בכך מום ואילו חכמים מכשירים כהן כזה לעבודה. על רקע משנה זו דנה הגמ' באיטר :

”ת"ר - איטר בין ביד בין ברגל - פסול, השולט בשתי ידיו - רבי פוסל וחכמים מכשירין. מר סבר כחישותא אתחלא בימין, ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל”

(בכורות מה.)

מסקנת הגמ' מאמצת את האפשרות השלישית וקובעת שלאיטר אין 'ימין' בהקשר של עבודה, ומשום כך הוא פסול לגמרי². אפשרות זו של פסול גמור עולה גם בדברי הרמב"ן ביבמות, אגב דיון בחליצה :

”צריך לעיין - איטר במה חולץ? אי בשמאלו שהיא ימין כל אדם, או בימינו שהיא שמאל כל אדם, או אינו חולץ כלל... וכיון שאין גמרא בדבר, לא יחלוץ”

(יבמות קד. רמב"ן ד"ה מה להלן)

הרמב"ן מסיק שאיטרות אינה מום. הבעיה באיטרות ממוקדת בנקודה אחרת, ולפיכך גם בתחומים בהם אין משמעות למום כגורם פוסל נוכל למעט איטר³. הטעם לפסול הוא שלאיטר אין ימין כלל ומשום כך הוא מופקע מדיני 'עבודה', ומכל דין אחר בו דרושה ימין, כמו חליצה.

1 עיין למשל בספר העיטור בהלכות תפילין בחלק החמישי, ספר האשכול הלכות תפילין אות [כט], ובכלבו בסימן ע"ב.

2 בגוף פסולו של איטר יש לעיין אם הוא מדין 'עבודה' או משום שזוהו מום. עיין ברמב"ן ביבמות קד. ד"ה מה להלן, ועיין ברמב"ם בהלכות ביאת המקדש ח"א שרואה באיטרות מום.

3 בכך מבאר הרמב"ן את העובדה שהאיטר לא נשנה במשנה בדף מה, משום שבמשנה נשנו רק בעלי מומין, ואיטר לא פסול מדין מומין.

כיצד מגיעים למצב של פסול גמור מסברה, כפי שראינו ביחס לעבודה בבכורות וביחס לחליצה ברמב"ן? לכאורה יש לצרף לשם כך שני מושגים נפרדים של 'ימין'. ההנחה היא שב'ימין' נאמרו שתי הלכות :

הלכה אחת - ימין כדין במעשה. יש מעשים שצריכים להעשות באופן איכותי, ואנו מניחים שרק עשייתם בידו החזקה של האדם יוצקת לתוכם תוכן איכותי כזה. לפיכך דורשים ימין, מתוך הנחה שזוהי אכן ידו החזקה של האדם.

הלכה שניה - ימין כדין בחפצא. ישנם תחומים בהם דורשים ימין אפילו כאשר ה'ימין' היא פאסיבית ולא עושה שום מעשה. דרישה כזו מבטאת את העובדה שהיד הימנית נחוצה בתחום זה כחפצא, גם בלי קשר לאופי המעשה הנעשה וצביונו.

את שתי ההלכות הללו ניתן לסווג על פי התחומים השונים. עקרונית, בתחומים בהם הימין נחוצה לשם עשיית מעשה מסוים נדבר על ההלכה הראשונה. תחום כזה הוא למשל הנחת תפילין, שם הדרישה של ימין היא דרישה של מעשה. עניין זה עולה בגמ' במנחות :

"... ר' נתן אומר - אינו צריך, הרי הוא אומר יקשרתם וכתבתם - מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, וכיון דקשירה בימין הנחה בשמאל היא..."

(מנחות לז.)

ההיקש לכתיבה מעיד על כך שהדרישה של קשירה בימין מעוגנת בהגדרה מסוימת של מעשה הקשירה הנלמדת מתוך הקשתו למעשה הכתיבה. הימין לא נדרשת כאן כחפצא אלא כמעניקת אופי למעשה.

מנגד, בחליצה אנו עוסקים בין השאר ברגל של הנחלץ, וכאן הדרישה של רגל ימינו היא דרישה מובהקת של ימין כחפצא. הנחלץ לא אמור לעשות שום פעולה עם רגלו הימנית, ועל כן אין שם הגדרה של מעשה.

על פי שתי ההלכות הללו נוכל לקבוע גם את מצבו של האיטר. אם מדובר ביציקת תוכן למעשה, נאמר שימינו של איטר היא שמאל כל אדם (ימין דידיה). זאת משום שבשורש הדברים אין דרישה ל'ימין' אלא ליד החזקה, וידו החזקה של האיטר היא יד שמאלו.

אם מדובר בהגדרה של ימין כחפצא, השאלה פתוחה. ניתן להבין שההגדרה המילונית של ימין, גם כאשר אנחנו מגדירים אותה כחפצא, היא היד החזקה. לפיכך, מכיון שידו השמאלית של האיטר היא ידו החזקה היא מוגדרת כ'ימינו'. מכאן והלאה, גם בהלכות שבהן אין דרישה למעשה הנעשה ביד החזקה אלא רק דרישה של חפצא של ימין, נחזור לידו השמאלית של האיטר שמוגדרת כימין גם בחפצא.

אבל כאן ניתן גם ללכת לכיוון ההפוך. אם אנו עוסקים בהגדרת הימין כחפצא ולא בקביעת אופי של מעשה מסוים, נוכל לדבר על הגדרה מיקומית. הימין תהיה תמיד היד שמצביעה לדרום כאשר פונים למזרח. הגדרה מיקומית כזו תוביל למסקנה שימינו של איטר היא ימין כל אדם (ימין דעלמא).

בהתאם להגדרות הללו נקבע שבאותן הלכות הקשורות בימין כדין במעשה יתפקד איטר בידו השמאלית, ובאותן הלכות הקשורות לימין כדין בחפצא יתפקד האיטר בידו הימנית.

מעבר לזה, מדברים אלו ניתן לבנות את הבסיס להלכות בהן האיטר יפסל תמיד. אם נמצא הלכה שבה דרושים שני המרכיבים הללו בבת-אחת, נגיע למסקנה שאיטר מופקע ממנה. רק אדם ימני מגיע לזהות בין ימינו החזקה לימינו המיקומית. באיטר יש פיצול, ועל כן הוא אינו יכול לעשות מעשה אחד שיבוצע ב'ימינו' גם במובנה כחפצא וגם במובנה כנותנת תוכן למעשה.

דוגמה נאותה להלכה כזו היא עבודת הכהן. ניתן לדבר בהקשר של כהונה על שני מרכיבים להלכה של ימין :

מרכיב אחד - כדין בעבודה, דין שתוכנו הוא הצורך בעבודת ימין.

מרכיב שני - כדין בכהן, דין שתוכנו הוא חפצא של ימין.

כהן איטר אינו יכול לעבוד, משום שמרכיבים אלו מפוצלים בין שתי ידיו, ובכל מקרה יחסר אחד המרכיבים של ימין בפעולה שהוא מבצע.

לשיטת הרמב"ן נצטרך לספק הסבר שונה מעט. כזכור, הגדרנו את הדרישה של רגל ימין בחליצה כדרישה מובהקת של ימין כחפצא. לפיכך היינו מצפים שאיטר יהיה כשר לחליצה והחליצה תתבצע ברגלו השמאלית. חרף כל זאת, הרמב"ן מסיק שלהלכה יש למעט איטר מחליצה.

לשם ביאור דברי הרמב"ן נשנה מעט את ההסבר שהעלינו, אם כי נלך בדיוק באותו קו חשיבה. ראינו שהדרישה של ימין כדין במעשה מובילה להגדרת ימין כיד החזקה. אבל הדרישה של ימין כדין בחפצא מותירה את שאלת הגדרת הימין כשאלה פתוחה. הוי אומר - ניתן להגדיר ימין כחפצא על פי נקודת המוצא של היד החזקה, וניתן להגדיר ימין כחפצא על פי קריטריונים מיקומיים.

במסגרת דברי הרמב"ן נאמר שקיימות אכן שתי הגדרות לימין, אבל לא מכח שני הדינים של ימין (דין במעשה ודין בחפצא) אלא מכח שתי ההגדרות האפשריות שיש לימין כחפצא. גם אם לא עוסקים במעשה כלל, קיימים שני מרכיבים בהגדרת ימין, אחד מגדיר את היד הימנית כיד החזקה (בלי קשר לצביון המעשים שמתבצעים על ידי יד כזו) והשני מגדיר את היד הימנית כ'יד בלי השעון'. אשר על כן, גם בהלכה של

חליצה שהיא הלכה מובהקת הנוגעת לימין כחפצא, יש דרישה כפולה שלא ניתן ליישמה באיטר.

עניין זה בא לידי ביטוי בצורה יפה בפסיקת ההלכה. השו"ע בסימן קס"ט מתייחס לדרישה של ימין הן ביחס לרגל הנחלצת והן ביחס ליד של החולצת. בנוגע ליד פוסק השו"ע באופן הבא :

"שולט בשתי רגליו וכן היא בשתי ידיה יעשו בשל ימין. הגיה - ואם היא אטרת יד תעשה בימין דידה, שהוא שמאל כל אדם"

(שו"ע אבן העזר סימן קס"ט סעיף כ"ד)

השו"ע לא מתייחס ישירות לאיטרת, אבל הרמ"א מוסיף שאיטרת חולצת ביד שמאל דהיינו 'ימין דידה'. בסעיף העוקב עוסק השו"ע בדרישה של רגל ימין, וכאן הוא מתייחס לאיטר :

"איטר ברגלו - י"א שחולץ בשתייהם... ויש מי שנסתפק לומר שאין לו תקנה..."

(שו"ע אבן העזר סימן קס"ט סעיף כ"ה)

הרמ"א מעיר אמנם שנהגו כסברה הראשונה כלומר לחלוץ בשתייהם, ולא פוסלים את האיטר לגמרי. אבל עדיין יש לעמוד על ההבדל, מדוע ברור לרמ"א שביחס ליד החולצת איטרת חולצת בשמאל, ואילו ביחס לרגל הנחלץ הוא מסכים עם השו"ע שיש לחלוץ פעמיים? מדוע שלא יאמר שאיטר חולץ רק פעם אחת בשמאלו, או לכל הפחות שיפסוק גם בחולצת שתחלוץ פעמיים?⁴

לאור דברינו הטעם ברור. חליצתה מהווה באופן ברור דין במעשה, ודין במעשה זוקק ימין דידה דהיינו שמאל כל אדם. לעומת זאת, רגל ימין של נחלץ זה דין בימין כחפצא, וכאן יש מקום להתלבט האם יש להגדיר את החפצא באופן כפול ולפסול את האיטר, או לכל הפחות גם אם אומרים שיש רק מרכיב אחד להגדרת החפצא לנסות את שתי הרגליים מכח שתי האפשרויות להגדרת החפצא.

את כל הדברים הללו העלינו במסגרת הדין הכללי של ימין. אלא שכאן יתכן שיש לפצל בין דעת חכמים לבין דעתו של ר' שמעון. כאמור לעיל, ר' שמעון אינו רואה ב'ימין' דין כללי בעבודה, והוא מצריך ימין רק בזריקת דם החטאת ובמנחה כאשר בא

4 יש לציין שניתן לראות את ההבדל בין יד לרגל על רקע פשוט יותר. בגמ' ביבמות קה. נאמר שגידמת חולצת בשיניה, וכך גם נפסק ברמב"ם בהלכות יבום וחליצה ד/יד ואפילו לכתחילה. לפיכך, קשה להניח שתהיה דרישה מאיטרת לחלוץ פעמיים, מתוך חשש שהחליצה בשמאל לא הועילה.

לעובדה ביד. חכמים סוברים שיש דין כללי של ימין בכל העבודות, למעט הולכת קטורת שהותרה מכללה ביום הכיפורים⁵.

האם נשוה את שיטת ר' שמעון בחטאת ומנחה לשיטת חכמים בשאר העבודות? לא בהכרח. ניתן להבין שדוקא לפי חכמים יש דין כזה כדין בעבודה. לפי ר' שמעון עקרונית אין דין כזה, וגם חטאת ומנחה אינן יוצאות מן הכלל. גם בהן אין דין ימין כדין בעבודה.

יש לפי ר' שמעון דין ימין כדין בחפצא, ואותו הוא מיישם במקרים של חטאת ומנחה, על כל פנים אין זה מדין עבודה. המשמעות המיידית עבורנו היא הכשרות של איטר. הוי אומר, אפילו אם נפסול איטר לעבודה בשיטת חכמים משום שנדבר על דרישה כפולה של ימין כדין בעבודה וימין כדין בכהן, במסגרת דעת ר' שמעון נכשיר איטר היות שגם באותם מקומות בהם הוא דורש ימין אין זה מדין עבודה, וקיים רק הפן של ימין כחפצא ששייך אף באיטר⁶.

על הנקודה הזו עומד בהרחבה הגר"ז בחיבורו :

"לר"ש המכשיר שמאל בכל העבודות רק בוריקת חטאת בלבד, לכאורה נראה דגם בחטאת הדין ימין שבה אינו מדין עבודה, דלענין דיני עבודה לא שניא זריקת חטאת משאר זריקות ועבודות, אלא דהוא דין בפני עצמו בחטאת בדין אצבע האמורה בה, דבעינן דווקא אצבעו הימנית..."

(חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות פסולי המוקדשין ומו. מדפי הספר)

הגר"ז דן גם במידת ההשוואה בין חטאת למנחה במסגרת דעת ר' שמעון. לטענתו, שני הערוצים שנדרשים במנחה, דהיינו עבודת יד בימין ועבודת כלי בשמאל, מבטאים למעשה נקודה דומה. היד נתפסת ככלי שרת והתורה מאפשרת לעבוד באותו כלי שרת שנקרא 'יד ימין' כחלופה לעבודה בכלי שרת רגיל.

הסבר זה מעניק את התוכן ל'דין ימין' כדין בחפצא שאנו תולים בדעת ר' שמעון. הרעיון העקרוני הוא שיד ימינו של הכהן מסוגלת לתפקד ככלי שרת. אשר על כן, גם אם אין דין כללי של ימין בעבודה (וכך כנראה סבור ר' שמעון), ניתן לדבר על הצורך בימין כחפצא של כלי שרת.

לפי הבנה זו, הימין שידרוש ר' שמעון בחטאת ובמנחה (כמו גם ימינו של האיטר, אם אכן יכשיר ר' שמעון איטר), תיקבע על פי הגדרת ימין בחפצא. זאת באחת משתי

5 עיין במנחות כה., ובדברי הגר"ח בהלכות תמידין ומוספין ג/ד.

6 זאת כמובן אם לא נאמר שגם לימין כחפצא יש הגדרה כפולה, כפי שהסברנו בדעת הרמב"ן בנוגע לחליצה.

הדרכים שהעלינו ביחס להגדרת ימין כחפצא. לאמור, על פי ההגדרה המיקומית של הימין, או על פי הגדרת היד החזקה כימין בחפצא.

להלכה לא פוסקים כר' שמעון. הרמב"ם בפירוש המשניות מבאר את דעת ר' שמעון, וקובע שאין הלכה כמותו. עצם הפסיקה מובנת, אם כי בדברי הרמב"ם יש נקודה תמוהה :

"... ור' שמעון אומר שהיא כשרה ואפילו היתה המנחה בכללה שלא בכלי שרת... ולומד לכך ממה שנאמר במנחה 'כחטאת כאשם' - כשם שעשיית עבודת החטאת בידו בלי כלי בלומר הקטרת אמורין, כך גם הקטרת הקומץ..."
(פיה"מ לרמב"ם מנחות פ"ג מ"ד)

ההבנה הפשוטה בהיקש לומדת את הקטרת הקומץ במנחה מזריקת דם החטאת ולא מהקטרת אמורי חטאת. לא משמע שיש הבדל בין חטאת לשאר הקרבנות בנוגע להקטרת האמורין. ההבדל במסגרת שיטת ר' שמעון נוגע לזריקת הדם, כאשר ר' שמעון מסכים לכך שזריקת דם החטאת נעשית בימין וממילא יש מכאן בסיס ללמוד שגם המנחה בימין כאשר היא נעבדת ביד.

לכאורה מה שלחץ את הרמב"ם זה הצורך ללמוד הקטרה מהקטרה. אבל גם אם רוצים ללמוד לגבי הקטרת הקומץ אין הכרח לפנות להקטרת אמורי חטאת. להקטרת הקומץ במנחה יש אופי כפול :

אופי אחד - יש בה מימד של הקטרת אימורין.

אופי שני - יש בה מימד של זריקת הדם.

בניגוד למיני דמים שבהם יש פיצול והמזבח זוכה הן בבשר והן בדם, במנחה המזבח זוכה בקומץ בלבד והקומץ ממלא את תפקידיהם של האמורים והדם כאחד⁷. זו הסיבה שהקומץ מתיר את השיריים, כפי שבאופן מקביל הדם מתיר את הבשר באכילה בקרבנות. משום כך, גם אם באים לדון בהקטרת הקומץ ובדין ימין שבה, ניתן ללמוד זאת מזריקת דם החטאת, ודברי הרמב"ם טעונים ביאור.

ב. דין יוסי בן חוני

קביעתו הבסיסית של יוסי בן חוני מובאת במשנה :

"... יוסי בן חוני אומר - הנשחטין לשים פסח ולשים חטאת פסולין..."

(ובחים ב.)

7 עיין ברמב"ם בפירוש המשניות מנחות פ"א מ"ג. שם הוא משווה את מעמד הקומץ גם לדם וגם לאימורים. עיין גם בזבחים יא. רש"י ד"ה עבודה בימין.

בגמ' בדף יא. יש דעה המאמצת את שיטתו של יוסי בן חוני בנוגע לפסח וחטאת, ויש דעה המצמצמת את דבריו לפסח בלבד. לשתי הדעות הללו, קצת קשה להבין את עצם דינו של יוסי בן חוני מסברה.

ההלכה של פסח וחטאת שנפסלים שלא לשמן היא הלכה ברורה. מדובר בקרבנות שיעודם וקיומם חסרי משמעות אם חסרה בהם השגת היעד המרכזי שאליו הם באו. אבל אם קרבן מסוים כמו עולה הוא קרבן כשר במחשבת שלא לשמה, ואנחנו לא מוטרדים מהעובדה שהמחשבה שנחשבת בשעת עשייתו אינה תואמת את היעוד שלו, קשה להבין כיצד הקרבן יפסל כאשר יוקרב לשם פסח או לשם חטאת. הרי קבענו שבקרבן כמו עולה סטייה מה'לשמה' לא פוסלת. מדוע, אם כן, ההתבייתות על פסח וחטאת תשנה את הקביעה העקרונית הזו?

ניתן להסביר דין זה אם נניח שבדרך כלל מחשבת 'שלא לשמה' אינה תופסת בעולה. ממילא, הקרבן כשר והעובדה שהוא לא עולה לבעלים לשם חובה מבטאת העדר לשמה ולא פוסל חיובי. מה שאין כן במחשבת לשם פסח ולשם חטאת. זו מחשבה שתופסת גם בעולה, וכאשר מחשבת שלא לשמה תופסת היא פוסלת.

הבנה כזו מיישרת קו בין סוגי 'שלא לשמה'. אנו אומרים שעקרונית כל מחשבת 'שלא לשמה' פוסלת אפילו בעולה, ובכך פתרנו את התמיהה הבסיסית שלנו ביחס לדינו של יוסי בן חוני. נצטרך רק להוסיף ששאר מחשבות 'שלא לשמה' פשוט אינן תופסות, אבל לו היו תופסות הן היו פוסלות.

הבנה כזו מחלקת בין שני רבדים של 'שלא לשמה' :

רובד אחד - שלא לשמה כפוסל חיובי. רובד זה קיים באותם מצבים בהם מחשבת 'שלא לשמה' נתפסה, והוא מוביל לפסול גמור של הקרבן.

רובד שני - שלא לשמה כהעדר לשמה. רובד זה קיים באותם מצבים בהם מחשבת 'שלא לשמה' לא נתפסה, ומשום כך לא היה פוסל חיובי. חרף כל זאת, גם מחשבת לשמה חיובית לא היתה ומשום כך הקרבן לא עולה לבעלים לשם חובה.

יש לציין שפיצול רבדים זה עומד בניגוד לקו של הגר"ז. הגר"ז ראה בדינים של 'שלא לשמה' רצף של פסולים, וגם את המצב של 'לא עלו לבעלים לשם חובה' ראה הגר"ז כפסול ממשי אם כי ברמה נמוכה יותר. כך הוא מדייק ברמב"ם ומראה שהתפיסה של 'שלא לשמה' כפוסל חיובי אינה מוגבלת לפסח וחטאת, אלא היא קיימת גם בשאר הקרבנות שלא נפסלים לחלוטין במחשבת שלא לשמה.

אם נרצה לקבל את הקו של הגר"ז, נוכל להעלות כיוון שונה בהבנת שיטתו של יוסי בן חוני. נוכל לומר שעצם הדבקת התוית של פסח וחטאת פוסלת, משום שפסח וחטאת עצמם פסולים במחשבת שלא לשמה.

כאשר אדם שוחט עולה לשם שלמים אין מקום לפסול את הקרבן, משום ששלמים עצמם כשרים שלא לשמם ואין סבירות להנחה שתרכובת שלמים עם עולה תפסול את הקרבן. אבל טיעון כזה נופל כאשר אדם שוחט עולה לשם פסח. במידה מסוימת העולה נמשכה לפסח, ופסח שלא לשמו הוא פסול.

מובן שנצטרך להניח, באופן מחודש, שמוודים את דיני עולה שנשחטה לשם פסח על פי המדדים של פסח, ולכן פוסלים אותה. הנחה זו תתבסס על ההבנה שהעולה הפכה במידה מסוימת לפסח. יתכן שניתן למצוא מודל להבנה כזו :

"... דאמר רב אדא בר אהבה, אומר היה רבי יהושע - עולת העוף שעשאה למטה כמעשה חטאת לשם חטאת, כיון שמלק בה סימן אחד נמשכת ונעשית חטאת העוף... " (זבחים סז).

לדין זה של נשחטים לשם פסח ולשם חטאת, יש הסבר מקביל בגמ' בפסחים. אמנם שם, בניגוד לדברים העולים מסוגייתנו, דורשת הגמ' את העניין מפסוק :

"... אמר רב פפא - שאני התם, דאמר קרא זאמרתם זבח פסח הוא, הוא בהוייתו - לא הוא לשום אחרים ולא אחרים לשמו..."

(פסחים סב:)

גם כאשר מעיינים בדרשת הפסוק קל יותר להבין את הכיוון הראשון בדרשת הגמ', של פסול פסח שלא לשמו. תוכן הפסוק הוא שלפסח יש זהות יחודית שלא ניתנת לשינוי, ועל כן הוא פסול במצב של שלא לשמו. קשה יותר להבין את הכיוון השני של פסול קרבנות אחרים הנעשים לשם פסח.

יש להעיר בצד הדברים שסוגייה מקבילה זו מעוררת את שאלת היחס בין הלימוד מפסוק ובין הקל וחומר שנאמר בסוגייתנו. לעניין זה מתייחס התוס' בפסחים והוא קובע ששני הלימודים דרושים על מנת לאפשר את שני כיווני החשיבה הללו. דהיינו, אלמלא הקל וחומר היינו דורשים מהפסוק אך ורק שפסח פסול שלא לשמו, ורק בזכות הקל וחומר אנחנו מבינים שהפסוק נדרש גם לעניין קרבנות אחרים הנעשים לשם פסח.

ג. דין שמעון אחי עזריה

נחזור שוב למשנה הראשונה במסכת, ולדעת שמעון אחי עזריה :

"... שמעון אחי עזריה אומר - שחטן לשם גבוה מהן כשרין, לשם נמוך מהן פסולין. כיצד? קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים פסולין, קדשים קלים ששחטן לשם

קדשי קדשים כשרין, הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרין, שלמים ששחטן לשם בכור ולשם מעשר פסולין

(זבחים ב.)

יש מקום לדון בהגדרה המדויקת של 'גבוה מהן' ו'נמוך מהן'. רש"י על המשנה מפנה אותנו לפרק העשירי במסכת :

"בכור ומעשר בהמה נמוכין משלמים. כדאמרינן בפי' כל התדיר, מפני שהשלמים טעונין מתן ארבע, סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק"

(זבחים ב. רש"י ד"ה לשם נמוך)

רש"י מתמקד בפרטי ההבדל שיוצרים מעמד קדושתו שונה עבור שלמים לעומת בכור, והוא גם מזכיר את דברי המשנה בפרק העשירי. במשניות בדף פט. נאמרים שני מגדירים המשמשים לקביעת סדר הקדימות של קרבנות :

מגדיר אחד - התדיר יותר.

מגדיר שני - המקודש יותר.

במשניות שם משורטטת סקאלה המדרגת את כל הקרבנות, ומדברי רש"י משמע שהגדרות של גבוה ונמוך במשנה שלנו מתייחסות לכל אותן דרגות. לפיכך, בכור שישחט לשם מעשר יפסל לדעת שמעון אחי עזריה, משום שהבכור מקודש מן המעשר, והוא הדין בכל אחד מן הקרבנות.

ניתן להגדיר גם בצורה שונה. אפריורית, שלוש הגדרות אפשריות בפנינו :

הגדרה אחת - לחלק לשתי קטגוריות בלבד. יש קדשי קדשים ויש קדשים קלים, וזהו הסיווג היחיד לעניין גבוה מהן או נמוך מהן. אמנם הגדרה זו נשללת משום ששמעון אחי עזריה מציין דוגמה מפורשת לגבוה ונמוך ביחס לשלמים לעומת בכור ומעשר, ומדובר במעבר פנימי בתוך קדשים קלים.

הגדרה שניה - לחלק להרבה קטגוריות, כאשר למעשה כל קרבן הוא קטגוריה בפני עצמה, לאור סדר הקדימות של המשנה בדף פט. בפרק העשירי. כך עולה מדברי רש"י בפירושו למשנה.

הגדרה שלישית - להעלות אפשרות ביניים שכוללת שלוש קטגוריות. יש קדשי קדשים, יש קדשים קלים ומתחת להם קיימת קטגוריה נוספת של קרבנות אכילה. לקטגוריה זו שייכים הבכור והמעשר והפסח, וזה פשר הדוגמה שנוקטת במשנה.

הטעם להגדרה השלישית הזו נעוץ בהבדל שבין הדינים הנידונים במשנתנו ובין הדינים הנידונים בפרק כל התדיר. בדף פט. אין נסיון לעסוק בקטגוריות של קרבנות. אנחנו חייבים להכריע בסדר הקדימות של כל הקרבנות ואפילו אם מביאים לפנינו שני קרבנות השייכים לאותה קטגוריה, עלינו לקבוע מי מהם קודם. לפיכך אנחנו לא

מנסים לבדוק מי שייך לקטגוריה עליונה יותר, אלא רק לאפיין פרט כלשהו המבטא תוספת קדושה באחד מהם.

על פי ההגיון הזה, הפרטים שמציין רש"י בעקבות המשנה, לגבי סמיכה תנופה ונסכים בשלמים, מספיקים כדי לקבוע את קדימותם ביחס לבכור. ובהתאם, קדושתו של בכור מרחם והיותו נאכל לכהנים יספיקו כדי להקדים אותו למעשר, חרף העובדה ששניהם שייכים לאותה קטגוריה. לעומת זאת, במשנתנו יתכן שיש לסווג על פי קטגוריות כלליות, ופרט אחד בודד שמבטא קדושה לא יספיק כדי לפסול קרבן כזה הנעשה לשם קרבן שאותו פרט חסר בו⁸.

נקודה נוספת שנדון בה היא המחלוקת בגמ' ביחס להיקף דעתו של שמעון אחי עזריה. התנאים החולקים עליו סבורים שבשני המקרים עליהם הוא מדבר, דהיינו 'שחטן לשם גבוה מהן' ו'שחטן לשם נמוך מהן', הקרבן כשר אך אינו עולה לבעליו לשם חובה. על רקע זה עולות בגמ' שתי אפשרויות בהבנת דבריו של שמעון אחי עזריה עצמו:

אפשרות אחת - שמעון אחי עזריה פליג בחדא. כלומר, באותו מצב שבו אדם שוחט קרבן לשם נמוך ממנו סבורים שאר התנאים במשנה שהקרבן כשר ולא עולה לבעלים, ואילו שמעון אחי עזריה פוסל אותו לחלוטין. אבל במצב של קרבן לשם גבוה ממנו מסכימים כולם שהקרבן לא נפסל אבל גם לא עולה לשם חובה.

אפשרות שניה - שמעון אחי עזריה פליג בתרתי. לאמור, מצד אחד הוא פוסל לחלוטין קרבן הנשחט לשם נמוך ממנו (בניגוד לשאר התנאים שקובעים פסול רק ברמה של 'לא עלו'). מצד שני הוא מכשיר לחלוטין קרבן הנשחט לשם גבוה ממנו, בניגוד לשאר התנאים שקובעים פסול חלקי של 'כשר ולא עולה לבעלים לשם חובה' גם במצב כזה.

שתי האפשרויות הללו מחזירות אותנו לחקירה הבסיסית של הגר"ז בנוגע לאופי הפסול של 'שלא לשמה'. נעיין בילפותא של שמעון אחי עזריה:

"... מאי טעמא דשמעון אחי עזריה? דאמר קרא - 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה' - במורם מהן אין מתחללין, בנמוך מהם מתחללין..."

(נבחים יא:)

8 עניין זה צריך להיבחן גם לאור סיום מהלך הגמ' בדף יא:, שם משמע שאכן יש לחלק ביחס לדינו של שמעון אחי עזריה על פי אותם הפרטים הנידונים במשניות בכל התדיר.

שמעון אחי עזריה מדבר במושגים של פסול חיובי, במושגים של חילול. אם מבינים שת"ק שולל את סברת הגר"ז ועבורו 'שלא לשמה' הוא בסך הכל העדר, נוצר פער משמעותי בין שמעון אחי עזריה ובין ת"ק.

פער זה יבאר היטב את הדעה של פליג בתרתי. משום שלפי ת"ק כאשר יש חסרון של 'לשמה' הקרבן נפסל חלקית ומגיע לרמה של כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה. בנקודה זו אין מקום לחלק בין גבוה לנמוך, כל מחשבת שלא לשמה כרוכה בחסרון של לשמה ולכן בכל מצב נאמר קודם כל שהקרבן לא עולה לבעליו.

לפי שמעון אחי עזריה אין בעיה כזו. הבעיה היחידה היא בעיה חיובית של חילול אקטיבי, וכאן קובע שמעון אחי עזריה שבמורם מהם אין מתחללין, כלומר לא קיים פוסל כזה בנשחטים לשם גבוה מהן, ומשום כך קרבנות אלו כשרים לחלוטין. מנגד, כאשר כן קיימת מחשבת חילול באותם מצבים של נשחטים לשם נמוך מהן, סובר שמעון אחי עזריה שמדובר בפסול גמור.

אם מבארים גם את דעת ת"ק על פי סברת הגר"ז, השוני בינו ובין שמעון אחי עזריה חד הרבה פחות. וכאן סביר להניח שנאמר 'פליג בחדא'. שמעון אחי עזריה מסכים לכך שכל מחשבת שלא לשמה פוגמת בקרבן והופכת אותו ל'כשר ולא עולה לבעלים'. הוא מוסיף עוד רובד שבו למחשבה לשם נמוך יש גם תוכן של חילול, ועל כן היא פוסלת לגמרי, כפי שת"ק חושב שפסח שלא לשמו נפסל לגמרי משום ששם היסוד החיובי של הגר"ז חריף יותר.

בסיכומו של דבר, אם שמעון אחי עזריה פליג בתרתי ניתן לתלות את מחלוקתו עם ת"ק בטיב דין שלא לשמה. ת"ק רואה בו העדר לשמה ואילו שמעון אחי עזריה רואה בו מימד של חילול.

אם שמעון אחי עזריה פליג בחדא, ניתן להבין את דעתו בשני אופנים :

אופן אחד - לפי שמעון אחי עזריה הפסול הוא חיובי, פסול של חילול, אבל יש שתי רמות של פסול כזה. מחשבה לשם נמוך היא חילול ממשי שפוסל את הקרבן לחלוטין, ואילו מחשבה לשם גבוה היא סתם מחשבת שלא לשמה שפוסלת רק ברמה של כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה.

אופן שני - לדעת שמעון אחי עזריה יש שני ערוצים נפרדים בדין שלא לשמה. ערוץ אחד הוא ההבנה של 'שלא לשמה' כהעדר לשמה, וזה ערוץ המוריד כל קרבן לרמה של כשר ולא עלה ברגע שלא היתה בו לשמה. נוסף לכך ערוץ שני של חילול, והוא בא לידי ביטוי במקרים של שחיטה לשם נמוך.

יש להעיר על אפשרות ששמעון אחי עזריה יחלוק גם על הדין של שחיטה לשם חולין. יתכן שלפי קו החשיבה שלו נאמר ששחיטה לשם חולין מהווה את הסמן

הקיצוני ברצף של מחשבות. מחשבה לשם גבוה מורידה למצב של 'כשר ולא עלו', מחשבה לשם נמוך מחללת ופוסלת לגמרי, ומחשבה לשם חולין מחללת ופוסלת בצורה חזקה הרבה יותר⁹.

9 אפשרות זו מסתברת גם על רקע הלימוד של שמעון אחי עזריה. הוא מנצל את הפסוק שממנו מכשירה הגמ' חטאת לשם חולין לשם הלימוד שלו, ולכן הוא משוחרר מן החובה ללמוד את דין הגמ', והוא יכול לחלוק על דין זה.