

שינוי קודש ושינוי בעלים

מקורות - (א) חילוק קרבנות ועבודות - תורת כהנים ויקרא דיבורא דחובה פרק ד' ה"ב
"כאשר יורם... לשמו", ראב"ד שם, פרשת צו פרק י"ג ה"א-ה"ה.

(ב) הקבלת שינוי קודש ושינוי בעלים - זבחים ד-ד: "אשכחן שינוי קודש... לכפר
קאמר", פסחים ס-סא. "איבעיא להו (השני)... ופסול", תוס' ד"ה וישנו, פסחים סב:
"מה בין לשמו... משום דא"א לברר איסורו", תוס' ד"ה מה וד"ה פסול, רבינו חננאל
שם, זבחים ד: תוס' ד"ה מחשבה, [פסחים עח: "מאן תנא (הראשון)... בזריקה", תוס'
ד"ה לימא, רמב"ם הלכות קרבן פסח ב/ו], קרן אורה זבחים ד: ד"ה מחשבה, [פסחים
לד: "כל שפסולו... השריפה"].

(ג) שינוי קודש ושינוי בעלים לאחר מיתה - זבחים ד. תוס' ד"ה וישנו, קרן אורה ד"ה
וישנו.

(ד) שינוי בעלים בשאר עבודות פרט לזריקה - המקורות שצויינו כבר, שטמ"ק זבחים
ד. אות [יא].

א. חילוק עבודות וקרבנות

הגמ' מרבה בסופו של דבר את דין 'לשמה' ביחס לכל ד' העבודות ובנוגע לכל סוגי
הקרבנות. כפי שנאמר במשנה יש הבדל ברמת הפסול, כאשר בפסח ובחטאת מגיעים
לפסול גמור ואילו בשאר הקרבנות יש פסול חלקי ברמה של כשר ולא מרצה. מכל
מקום, עצם הדין קיים בכל סוגי הקרבנות.

יש מחלוקת ראשונים בנוגע להיקף הפסול של שינוי בעלים בהקשר זה, ולפי רוב
הראשונים פסול לשמה בשינוי בעלים נוגע רק לזריקה. אבל הצמצום הזה מתייחס
לתוכנה של מחשבת השינוי, ומבחינה מעשית אפשר להחיל אותו במהלך כל ד'
העבודות כפי שאפשר להחיל שינוי קודש בכל ד' עבודות. כך כאמור לפי רוב
הראשונים, מהרמב"ם משמע שגם בנקודה זו אין הבדל בין שינוי קודש לבין שינוי
בעלים, וגם תוכן מחשבת שינוי בעלים פוסל בכל ד' עבודות¹.

1 עיין ברמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין טו/א, ובמשנה למלך שם.

בדרך שבה עוברת הגמ' עד המסקנה הזו יש כמה תחנות ביניים ששופכות אור על טיבו של פסול שלא לשמה. הסוגייה פותחת בקרבן השלמים ובעבודת הזביחה. רק אחר כך מתרבות גם שאר העבודות ובסופה של הסוגייה מתרבים גם כל סוגי הקרבנות השונים. במהלך השלבים שבהם מרחיבה הגמ' את דין 'לשמה', היא שואלת מדוע דרושה ילפותא נפרדת לכל עבודה ולעוד קרבנות, מדוע לא ניתן ללמוד ממה שכבר ידוע לנו?

הגמ' עונה בשלבים השונים שהצד השווה בין הדברים שכבר ידועים כולל יסוד שלא קיים בדבר החדש הנלמד. עקב כך היה אפשר לפרוך לימוד כזה, וממילא דרוש פסוק מיוחד לרבות את דין 'לשמה' בעוד עבודה ובעוד קרבנות. אפריורית, ניתן להתייחס לפירכות הללו בשתי גישות :

גישה אחת - הפירכה מצביעה על אופיו של דין 'לשמה'. לו היה פסוק של לשמה רק בעבודה מסוימת היינו חושבים שאופי הדין מתפרש באופן שלא קיים בעבודות אחרות. רק אחרי הריבוי מפסוק של עבודה נוספת אנחנו מבינים שמהותו של דין לשמה שונה ועל כן מתרבה עוד עבודה.

גישה שניה - הפירכה לא קשורה באופי דין לשמה. בסך הכל, אנחנו חייבים לדון בהיקפו של דין לשמה. דיון כזה מעלה אפשרויות לצמצם את הדין לעבודות מסוימות בגלל כל מיני מאפיינים של חומרה שקיימים בהם, אפילו אם אין קשר בין המאפיינים הללו לטיב הדין של 'לשמה'.

גישות כלליות אלו עולות בכל מקום שבו יש פירכה. עלינו לברר האם הפירכה קשורה בקשר רעיוני לדין הנלמד, או שמא זו סתם העלאת אפשרות לחלק בלי להצביע על קשר מהותי. מובן שמבחינה לוגית עדיף לחפש קשר כזה, וכאן אנחנו פונים לנסיון הראשון של הגמ' ללמוד מדין לשמה בזביחה ביחס לשאר העבודות :

"... וכי תימא - לילף מזביחה! מה לזביחה שכן נפסלה שלא לשם אוכלין בפסח..."

(זבחים ד.)

ננסה להבין האם יש קשר עקרוני בין העובדה ששחיטה נפסלת שלא לשם אוכלין בפסח ובין האופי של דין לשמה.

בטיב הדין של 'לשמה' אפשר להעלות הבנות שונות. איננו מדברים כאן על החקירה של הגר"ז לגבי אופי הפסול, החיובי או השלילי של דין לשמה. מדובר בשאלה של מוקד הפסול או הדרישה של לשמה, וניתן להעלות בה כיוונים שונים :

כיוון אחד - דין לשמה מאפיין את סדר הקרבת הקרבן ואת עבודותיו.

כיוון שני - דין לשמה קשור לקביעת זהותו ויעודו של הקרבן.

בתוך כיוונים אלו אפשר להצביע על נימות שונות. למשל, ניתן לבחון את לשמה כדין בעבודות הקרבן ולשאול מהו היקף העבודות בהם דרוש לשמה. האם מדובר רק בעבודות ממש ושחיטה מופקעת משום ששחיטה לאו עבודה היא? באופן דומה אפשר להציע חלוקות שונות בין העבודות.

מכל מקום, בשלב זה נניח שאם מדובר בדין הקשור לתהליך ההקרבה נכלול בו את כל ד' העבודות. לעומת זאת אם מדובר בקביעת זהותו של הקרבן יתכן שנפצל. על רקע זה אפשר לחלק בין זביחה לשאר העבודות.

הזביחה קובעת באופן מובהק את זהות הקרבן. במהלך הזביחה חל שינוי מהותי בחפצא של הקרבן, בניגוד לשאר העבודות (בעיקר ביחס לקבלה ולהולכה²). אשר על כן, לו היה פסוק לדין 'לשמה' רק ביחס לזביחה היינו מבינים שמדובר בדין הקובע את זהות הקרבן. דין כזה היינו מיישמים רק בשעת הזביחה שהיא שעה קריטית בקביעת זהות הקרבן. לא היינו מרבים דין לשמה לשאר העבודות, ועל כן נחוץ פסוק מיוחד גם לקבלה.

נקודה זו משתקפת בהלכה של פסול שלא לשם אוכלין בפסח. כפי שזהות אוכלי הפסח נקבעת דווקא בשעת השחיטה, כך גם שאר המרכיבים של זהות הקרבן נקבעים בשעת השחיטה. ממילא אם מבינים את 'לשמה' כדין בזהות הקרבן, אפשר לצפות לכך שהוא יחול רק בשעת הזביחה, ולא ניתן ללמוד מזביחה לשאר עבודות³.

כל זה נכון חרף העובדה שבמושגי 'עבודה' השחיטה נמצאת ברמה נמוכה יותר מקבלה ומהולכה. הגמ' אומרת בכמה מקומות ששחיטה לאו עבודה היא, ואף על פי כן אם לא רואים את 'לשמה' כדין בעבודות הקרבן אלא כדין בזהותו עולה ה'א' של עדיפות שעת הזביחה בהחלת לשמה.

יש לשאול כמובן מה קורה אחרי הילפותא של דין לשמה בקבלה. האם מתגלה לנו שהבנתנו בדין לשמה שגויה ואכן מדובר בדין המוסב על סדר הקרבת הקרבן ועל עבודותיו, או שמא ניתן לשמר את ההבנה של דין בזהות הקרבן ולדבר על שני ערוצים בדין לשמה - ערוץ הלשמה כדין בזהות הקרבן שבא לידי ביטוי בזביחה, וערוץ מקביל הקשור לאופי תהליך ההקרבה והוא בא לידי ביטוי בעבודות הקרבן כמו קבלה והולכה.

2 עיין בזבחים ד. תוס' ד"ה מה לזביחה.

3 זאת אם נניח שהשחיטה קובעת גלריה רחבה של מרכיבי זהות הקרבן. מובן שניתן לדחות ולטעון שהשחיטה קובעת רק ביחס למה שקשור באכילה, משום שבמהותה היא משמשת כהיתר אכילה. אם נטען כך, אין להוכיח מהדין של 'שלא לשם אוכלין' לדין 'לשמה'.

בשלב הבא מבררת הגמ' מדוע לא נכתב דין 'לשמה' רק בקבלה והיינו לומדים ממנו לשחיטה. שלב זה מציג את הצד השני של המטבע :

"... ולכתוב רחמנא בקבלה ולילף שחיטה מינה! משום דאיכא למיפרך - מה לקבלה שכן פסולה בור ואשד..."

(זבחים ד.)

לו היה כתוב דין לשמה רק בקבלה, היינו חושבים שמדובר בדין מובהק הקשור לאופי תהליך ההקרבה, דין בעבודת הקרבן. עקב כך הוא מיושם מקבלה ואילך כפי שמצות כהונה היא מקבלה ואילך. השחיטה אינה עבודה, והדבר מתקשר בסוגיות לעובדה ששחיטה כשרה בזר.⁴

בסופו של דבר נחוצים שני פסוקים שונים לצורך לימוד דין לשמה בשחיטה ובקבלה. כפי שנאמר לעיל, יש לברר האם בשורה התחתונה מדובר בדין כללי שמוסב על כל תהליך ההקרבה כולל השחיטה, או שמא מדובר בשני ערוצים.⁵ במאמר מוסגר אפשר לציין את מחלוקת הגירסאות בנוגע לשילוב 'אשה' בפירכה של פסול זרות. לפי הגירסה שלפנינו מופיעה גם אשה כפירכה נפרדת, אבל יש גירסאות בהן הפירכה היא מזר בלבד. הדבר קשור לחקירת אופי פסול אשה בעבודות הקרבן, ולשאלה האם מדובר בסוג מסוים של פסול זרות או שמא מדובר בפסול עצמאי.

השלב הבא בגמ' הוא הנסיון ללמוד זריקה משחיטה וקבלה :

"... זריקה מנלן? וכי תימא לילף מהני, מה להני שכן טענות צפון, וישנן בחטאות הפנימיות..."

(זבחים ד.)

פירכה זו המבוססת על כך שבזריקה אין דין צפון והיא לא קיימת בחטאות הפנימיות טעונה ביאור. לכאורה, לפי שני הכיוונים שהעלינו בהבנת טיב ההלכה של לשמה יש לומר שהזריקה עולה על השחיטה ועל הקבלה. אם נדון מצד פן העבודה, הרי שהזריקה ודאי מוגדרת כעבודה והיא עולה על השחיטה בהקשר זה. גם כאשר בוחנים את מעמד הזריקה מול הקבלה, אין נחיתות לזריקה בהגדרתה כעבודה.

4 עיין בזבחים יד: ברש"י ד"ה ומשני. לפי רש"י תוכן האמירה 'שחיטה לאו עבודה היא' הוא שהשחיטה כשרה בפסולים. עיין בהקשר זה גם בתוס' ד"ה הג"ה.

5 עיין במשנה למלך בהלכות מעשה הקרבנות ד/יא.

אם נדון מצד קביעת הזהות של הקרבן הרי שזריקה ודאי משמעותית יותר בקביעת זהות זו מקבלת הדם. לפיכך יש להבין את פשר הפירכה מחטאות הפנימיות ומדין צפון. מובן שניתן להסביר את הפרטים הללו כפירכה של צד חומרה שאין מאחוריה אפיון של דין לשמה, אבל אנחנו ננסה לקשור את הפרטים הללו להבנות השונות שב'לשמה'.

ראשית נתמקד בדין צפון, משום שהפרט של חטאות הפנימיות בעייתי מעט בהקשר זה. אפשר למקד את ההבדל שראתה הגמ' בשלב זה בין זריקה לבין שאר העבודות בנקודה הבאה.

בזריקה המשמעות המרכזית איננה במעשה אלא בתוצאה. המטרה החשובה היא שהדם יגיע למזבח, ולא חשוב עצם התהליך אלא סימו. זאת בניגוד לשחיטה וודאי בניגוד לקבלה, שבה אין תוצאה במובנה ההלכתי (למעט קידוש הדם בכלי שרת) ועיקר תשומת הלב היא לעבודה עצמה.

הביטוי לנקודה הזו מחד הוא הדרישה של צפון שקיימת דווקא בשחיטה ובקבלה ולא בזריקה. אין מקום לדקדק בפרטים כמו מקום הזריקה משום שהגעת הדם למזבח מועילה בכל צורה שהיא. מאידך, היה הדבר יכול להשתקף בפרט של 'לשמה'. לו היו פסוקים הקובעים 'לשמה' רק בשחיטה ובקבלה היינו אומרים שזוהי דוגמה נוספת לדגש שנותנת התורה לעצם התהליך בשחיטה ובקבלה. אבל דגש זה קיים רק בשחיטה ובקבלה ולא בזריקה, שם עיקר העניין אינו בתהליך אלא בתוצאה.

יתכן שניתן להוסיף לקו הכללי הזה גם את הפרט של חטאות הפנימיות. העובדה ששחיטה וקבלה קיימות בהן וזריקה לא, מעידה על כך שדרך המלך של תהליך ההקרבה כוללת את השחיטה והקבלה כמרכיבים הכרחיים. קרבן ללא שחיטה איננו קרבן, ואילו קרבן ללא זריקה הוא ודאי קרבן מצד סדר העבודה שלו. הזריקה נדרשת לא מצד עצמה אלא רק מצד תוצאותיה, ואלו נקבעות לפי צרכי כל קרבן וקרבן. בחטאות פנימיות אין צורך בתוצאת הזריקה ועל כן אין פעולת זריקה כלל. זאת כמובן מתוך ההנחה שמצד הגדרת הפעולה קיים הבדל מהותי בין זריקה לבין הזאה. את מערכת הילפותות הללו סוגרת הגמ' בנסיון ללמוד מזריקה לכל השאר :

"... ולכתוב רחמנא בוריקה ולילף מינה! משום דאיכא למיפרך - מה לזריקה שכן חייב עליה זר מיתה...."

(ובחים ד.)

איסור עבודה בזר נאמר בכל העבודות, אבל חיוב מיתה נאמר רק בחלקן. רש"י על אתר מסתמך על הגמ' ביומא כד., והוא מבאר את הקריטריון הקובע לעניין זה :

"... ארבעה עבודות זר חייב עליהם מיתה - זריקה והקטרה וניסוך המים והיין, דכתיב גבי זהור הקרב יומת' זעבדתם עבודת מתנה, ודרשינן עבודת מתנה ולא עבודת סילוק, ועבדתם עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה..."
(נבחים ד. רש"י ד"ה זריקה)

מדברי רש"י ומהגמ' ביומא עולה שבזר נאמרו שתי הלכות :
הלכה אחת - הלכה האוסרת על הזר לעשות מעשה במקדש.
הלכה שניה - איסור שעשיית קרבן מסוים תיזקף לזר.

על ההלכה הראשונה יש לאו גרידא, ואילו ההלכה השניה שבאה לידי ביטוי בכל עבודה שהיא 'עבודה תמה' יש חיוב מיתה. את ההבדלים הללו אפשר ליישם בדין של לשמה.

לו היה פסוק הקובע לשמה רק בזריקה היינו אומרים שזהו דין מיוחד באותן סוגי עבודות שעליהן זר חייב מיתה. היינו מסבירים שדין לשמה מבטא את ההגשמה הסופית של הקרבן, ולכן בדומה לחיוב המיתה הוא נאמר רק ב'עבודה תמה'. אשר על כן דרושים גם הפסוקים שנאמרו בשחיטה ובקבלה.

לצד אלו דנה הגמ' בדין לשמה בשעת ההולכה, אם כי בסגנון שונה מעט. החולשה של ההולכה היא בכך שזו עבודה שאפשר לבטלה. בסופו של דבר מרבה אותה הגמ' כחלק מדין לשמה בקבלה.

ההשלכה ההלכתית של הגדרת הולכה כעבודה שאפשר לבטלה עולה בהמשך הפרק בעיקר בשני הקשרים. הקשר אחד הוא פסול שלא לשמה לפי ר' שמעון, לדעתו הולכה אכן ממועטת מדין זה משום שאפשר לבטלה. הקשר נוסף הוא פסול זרות בהולכה.⁶

אם מקבלים את שתי ההלכות הללו מוציאים במידה מסוימת את ההולכה מדין עבודה (שהרי מכשירים אותה בזר) ועל כן ברור שאין בה דין 'לשמה'. אם אומרים שהולכה פסולה בזר ואף על פי כן מעלה ר' שמעון את דעתו ביחס לפסול שלא לשמה, כנראה שמדובר בדין של קביעת זהות הקרבן ולא בדין הקשור לסדר עבודות הקרבנות. שהרי הולכה היא עבודה ובכל זאת אין בה דין לשמה.

את הריבוי של הגמ' שקושר הולכה לקבלה ניתן להבין בשתי צורות :

צורה אחת - קבלה והולכה הן חלק ממערך אחד של קבלת הדם, וההולכה מתפקדת פשוט כהמשך הקבלה.⁷

6 עיין בנושאים אלו בהרחבה בשיעור מספר 23 העוסק בהולכה.

7 מסברה היה ניתן לומר בכיוון ההפוך - הקבלה היא חלק מההולכה על בסיס ההנחה שגם הולכה שלא ברגל שמה הולכה, והמקבל מוליך את הדם מהבהמה לכלי. יסוד דומה עולה

צורה שניה - הולכה וקבלה הן עבודות נפרדות לחלוטין, אלא שהכתוב הקישן לדין לשמה ודבר זה נלמד מתוך הזהות הלשונית של לשון הקרבה. עד עתה עסקנו בחילוק בין העבודות השונות. בסיום הסוגייה מרבה הגמ' את הקרבנות השונים לדין לשמה, הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים. הגמ' מרבה לשאר הקרבנות בהיקש של 'זאת התורה'. להיקש קודם נסיון של לימוד ישיר משלמים, בלא היקש :

"... אשכחן שלמים, שאר כל קדשים מנלן? וכי תימא - נילף משלמים! מה לשלמים שכן טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק..."

(ובחים ד:)

יש להבין את יסוד החילוק התיאורטי בין שלמים לשאר הקרבנות, יסוד שעולה בהו"א אלמלא הפסוק של 'זאת התורה'. מצד אחד מעמדם הקדושת של השלמים נמוך מזה של שאר הקרבנות שמפורטים בהיקש. השלמים הם קדשים קלים ואילו העולה והחטאת והאשם הם קדשי קדשים.

מצד שני, ראינו את ההלכה של שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל. פסולה של שחיטה כזו נאמר לפי חלק מהראשונים דווקא בשלמים, ובביאור הדבר אמרנו שזיקת האדם לקב"ה מתבטאת בשלמים בצורה חזקה יותר מאשר בשאר הקרבנות. יתכן שעל רקע זה חשבה הגמ' לייחד את דין 'לשמה' לשלמים בלבד, ואולי הדבר קשור לפרטים של פירכת הגמ' - סמיכה, נסכים וכו'.⁸ שרשרת ההלכות הללו תוביל להבנה שה'לשמה' נותן ביטוי לרצון להתקרב לקב"ה, ובנקודה זו קרבן השלמים הוא המוקד של עולם הקרבנות.

שאלה זו של אופן הריבוי וההיקש בין קרבנות שונים וביחס לעבודות שונות, מתעוררת במקביל במקומות נוספים. הגמ' בזבחים דנה בדין לשמה של פסח שהוא לעיכובא. אחרי שנלמדת זביחה מנסה הגמ' להרחיב לשאר עבודות :

ביחס לקטורת בדברי הגר"ח בהלכות תמידין ומוספין ג/ד. כך גם משמע מלשון הפסוק, משום שהקרבה בפשוטה מוסבת על הולכה (=הולכה למקום קרוב) והפסוק התנסח בלשון כזו גם ביחס לקבלה כדי להורות על היות הקבלה סוג של הולכה. אמנם מלשון הגמ' משמע שההולכה היא חלק מן הקבלה ולא להיפך.

8 יש לציין שפרטים אלו אינם דינים יחודיים לשלמים. כפי שמעיר רש"י על אתר, פרטים אלו קיימים בחלקם גם בקרבנות אחרים. אבל הצירוף של כולם קיים רק בשלמים. בקרבנות אחרים יש רק סמיכה או רק נסכים וכיו"ב, ועל רקע עובדה זו היינו יכולים לחשוב שדין 'לשמה' יחול רק בשלמים.

"... ואשכחן זביחה, שאר עבודות מנלן? הואיל וגלי - גלי. רב אשי אמר: 'הואיל וגלי גלי לא אמרינן, אלא עבודות מנלן? דכתיב זאת התורה..."

(זבחים ז:)

בגמ' יש שתי דעות לגבי מידת הצורך בלפוטא מיוחדת לשאר העבודות אחרי שלומדים זביחה. הדעה ש'הואיל וגלי גלי' עומדת כמובן בסתירה לכל מהלך סוגייתנו ממנו משתמע שיש צורך בריבוי נפרד לכל עבודה ועבודה. לפי דעה זו נחלק בין מגמת הסוגייה בדף ד-ד: ומגמת הסוגייה בדף ז: . בדף ד-ד: מתמודדת הגמ' עם עצם דין לשמה ומוקדי חלותו, ולכן נדרשת ילפוטא נפרדת לכל עבודה. תיאורטית היה ניתן לומר שדין 'לשמה' נחוץ רק בשחיטה או בזריקה.

לדף ז: אנחנו ניגשים עם מידע מוקדם. אנחנו כבר יודעים שקיים דין 'לשמה' בכל הקרבנות כולל הפסח, והוא מוסב על כל העבודות כולן. הגמ' מנסה לבנות נדבך נוסף ולפיו בפסח מדובר בדין מעכב, ולשם כך נלמד הפסוק שלומד את דין לשמה לעיכובא בזביחה. בשלב הזה אפשר לצרף את המידע המוקדם שלנו לגבי חלותו של דין לשמה בכל העבודות עם המידע הנוכחי של רמת העיכובא בפסח. צירוף זה מוביל לכך שנרבה את דין לשמה בכל העבודות בפסח לעיכובא, גם בלי ילפותות נוספות.

רב אשי יאמר שבדומה להו"א לחלק בין העבודות בעיקר דין לשמה, כך גם יש הו"א לחלק בנוגע לרמת הפסול בפסח. את הו"א הזו ניתן להעלות בשתי רמות: רמה אחת - ככלל, רב אשי סבור שחלוקות כאלו עשויות לעלות הן בנוגע לעיקר הדין הנלמד והן בנוגע לעוצמת הדין.

רמה שניה - עקרונית היה רב אשי מקבל ריבוי כזה מסברה, אבל בפסח יש מקום מיוחד להו"א מפצלת. בפסח יש לזביחה משמעות מיוחדת ומצוה מיוחדת בשחיטה, והיה מקום לחשוב שדין שלא לשמה כפוסל מופיע רק בזביחה. זוהי אם כן הסיבה שהגמ' מחפשת לימוד לשאר עבודות דווקא בפסח, ואכן בקרבנות אחרים יסכים רב אשי לומר 'הואיל וגלי גלי'. עניין זה יכול להיבדק בהשוואה לחטאת, גם שם מדובר בדין לשמה המעכב.

על כל פנים, גם בסוגייתנו וגם בדף ז: מסתכם העניין בהיקש של 'זאת התורה'. בדף ז: מדובר בריבוי לשאר העבודות על סמך ההשוואה לאי החלוקה שיש בשלמים בהקשר של דין לשמה, ובסוגייתנו מדובר בהפצת דין לשמה על פני כל הקרבנות. דיונים דומים המעלים אפשרות של חלוקה בין קרבנות ועבודות, נמצאים בתורת

9 אמנם, ניסוח הגמ' בדף ז: מרמז על האפשרות הראשונה. רב אשי לא מחפש ילפוטא נוספת באופן סתמי. רב אשי מקדים באמירה כללית - 'הואיל וגלי גלי - לא אמרינן'.

כהנים הן ביחס לדין 'לשמה' והן ביחס לדין פיגול. נבחן למשל את הריבוי שמוצע ביחס לדין 'לשמה':

"כאשר יורם משור זבח השלמים - וכי מה מפורש בזבח השלמים שאין מפורש כאן? אלא מה שלמים לשמן אף זה לשמו..."

(תורת כהנים ויקרא דיבורא דחובה פרק ד' ה"ב)

אצלנו בגמ' מרבים את דין לשמה משלמים לשאר הקרבנות על ידי ההיקש של 'זאת התורה' ומשתמע שנוצר דין כללי של 'לשמה'. כאן מדובר בילפותא נקודתית יותר משלמים לפר החטאת¹⁰.

ריבויים דומים נלמדים בהרחבה ביחס לדין פיגול, ובאופן כללי יש להעיר שקצת קשה להבין את היחס בין מהלך הלימוד למסקנתו. מצד אחד יש לימוד פרטני לכל עבודה וקרבן. מצד שני יש לימוד כללי בסוף המהלך, לימוד שמבטל במידה מסוימת את הצורך בילפותות בדידות. יש להבין את פשר ההליכה עקב בצד אגודל כאשר לבסוף מסכמים בפסוק כולל כזה.

בפיגול למשל מתקבל הרושם שבשורה התחתונה אין ערוצים נפרדים אלא דין כולל בכל הקדשים במידה שווה. בדין 'לשמה' הדבר פחות ברור, ויתכן שלמסקנה נקבל הבנות שונות בדין זה. הנפק"מ יכולות להתקבל בתחומים שונים, בהם רמות של לכתחילה ודיעבד, ערוצים שונים שבהם בא הדין לידי ביטוי כמו דין במעשה או דין בקביעת זהות וכיו"ב, וכן בהצעה שמעלה הגר"ז.

לפני שנבחן את ההשוואה בין שינוי קודש לשינוי בעלים, נצביע על שתי נקודות נוספות בסוגייה המבטאות את האופי של דין לשמה. נקודה אחת מתעוררת בראשית הסוגייה, בשלב שבו מחפשת הגמ' מקור לדין לשמה בזביחה. רש"י על אתר מבאר מדוע לא ניתן להיעזר בפסוק של 'מוצא שפתך':

"... דאי ממוצא שפתך, לא מיפרשי ביה עבודות"

(נבחים ד. רש"י ד"ה ומנלן)

10 יש לציין שגם קיומו של לימוד פרטי זה אינו שולל בהכרח את ההיקש של 'זאת התורה'. הראב"ד בפירושו על אתר כותב - "... והמסקנא אמרינן: אשכחן שלמים, שאר קדשים מנא לן? דכתיב 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים' - הקישן הכתוב לשלמים... ושאר קדשים ילפינן משלמים בהאי קרא, ופר כהן משיח יליף מהאי". מהראב"ד עולה שגם התורת כהנים נסמכת על ההיקש של 'זאת התורה' אלא שפר כהן משיח מופקע מהיקש זה ולכן הוא זוקק לימוד מיוחד.

השטמ"ק על אתר לא מקבל את הדברים כפשוטם. לטענתו היה אפשר להסב את 'מוצא שפתיך' על עבודות הדם, והוא מספק הסבר שונה מעט :

"... ואף כי ישנה באחת במחשבה שלא לשמה, מקרי שפיר 'מוצא שפתיך', כיון דבשאר עבודות לא שינה"

(זבחים ד. שטמ"ק אות נא)

תפיסה כזו תומכת בצורה חזקה בהבנה של 'לשמה' כדין בזהות הקרבן. לשם החלת זהות בקרבן נחוצה לשמה רק בנקודה אחת בלבד של תהליך ההקרבה. מובן גם שתפיסה כזו לא מקבלת לפחות בשלב זה של הסוגייה את הקו של הגר"ז. כלומר, ברור לשטמ"ק שה'לשמה' היא דרישה חיובית ולא פוסל, ועל כן החלתה פעם אחת בלבד מספיקה כדי למלא אחר הפסוק של 'מוצא שפתיך'.

תפיסה הפוכה עולה בשטמ"ק בשלהי הסוגייה. הגמ' דנה ביחס שבין ההיקש של 'זאת התורה' ובין הלימוד מ'מוצא שפתיך'. לדברי הגמ', אלמלא הפסוק של מוצא שפתיך היינו חושבים שדין לשמה הוא לעיכובא בכל הקרבנות, ובהעדר לשמה הקרבן נפסל. על הה"א הזו מקשים התוס' מהעקרון של 'שנה עליו הכתוב לעכב', לפיו כדי ללמוד הגבלה שתחול גם בדיעבד יש צורך בשני פסוקים. כיצד אם כן עולה ה"א שהקרבן יפסל? הרי כדי לפסול היינו צריכים לכפול את הלימוד! לשאלה זו מוצאים בראשונים כמה תשובות, נציג שלוש מהן :

תשובה אחת - התוס' על אתר. אחת מההצעות שלהם היא שהקושייה נסמכת על סברה הדומה לסברת ר"ל בסוגייה בדף ה-ה. : ר"ל תוהו כיצד יתכן מצב ביניים של כשרים ולא עלו. הוא מניח מסברה שאם הקרבן אינו מרצה הוא אמור להפסל. באופן דומה, טוענים התוס', מניחה הגמ' שאם יש דין של 'לשמה' הוא מוביל לפסול מוחלט או להכשר מוחלט, ומכאן הה"א של הגמ' שאלמלא 'מוצא שפתיך' היינו דורשים את הדין לעיכובא בכל הקרבנות.

תשובה שניה - הגר"ז¹¹. הוא מחלק בין דינים הקשורים לפסול ובין דינים המבטאים דרישה חיובית. כאשר מדובר בדרישה חיובית מסוימת ואנחנו רוצים לטעון שזו דרישה מעכבת, יש לכפול את לימודה בפסוקים ופה מתגלה הכלל של 'שנה עליו הכתוב לעכב'. אבל כאשר לומדים פסול מסוים אין צורך בכפילת הילפותא. מהות הלימוד היא שיש כאן גורם פוסל, ואין משמעות אחרת לגורם כזה מלבד פסול, גם אם

11 וקדמו בעניין זה הריטב"א ביומא נג. . עיין בנושא זה באריכות בדברי הקהלות יעקב בזבחים סימן ה'.

אין בצידו ילפותא כפולה. עניין זה משתלב בגר"ז כחלק מטיעונו שדין 'שלא לשמה' מהוה פוסל אקטיבי.

תשובה שלישית - השטמ"ק בדף ד: . הוא מסביר שלפי הבנת הגמ' בשלב זה עבודה שנעשתה שלא לשמה כאילו לא נעשתה בכלל. ממילא הקרבן אמור להפסל אבל לא משום שיש כפילות בדין לשמה. אם מקבלים את ההנחה הזו מבינים שחסרה עבודה בקרבן, ואת פסלותו של הקרבן בחסרון אחת מארבע עבודות אנחנו כבר יודעים.

הבנה זו מבטאת תפיסה הפוכה מהתפיסה שראינו בשטמ"ק בדף ד. ביחס לדין לשמה. ראשית, כאן ברור שה'לשמה' משמש כגורם פוסל ולא רק כדרישה חיובית. שנית, אין ספק שלא מדובר בדין של זהות הקרבן אלא בדין הקשור להגדרת העבודה. בהעדר לשמה, מגדירים את העבודה כאילו לא התבצעה.

ב. שינוי קודש ושינוי בעלים

ההגדרה של אופי דין לשמה באה לידי ביטוי גם בדין של שינוי בעלים וביחס שבינו לבין שינוי קודש. לפי רוב הראשונים שינוי קודש פוסל בכל ד' עבודות ואילו שינוי בעלים בזריקה בלבד. עניין זה עולה בחלוקה עליה מצביעה הגמ' בדף ד. ובמקומות נוספים בש"ס (הראשונים בונים גם על הגמ' בדף י. בהקשר זה), ולפיה שינוי קודש ישנו בארבע עבודות בניגוד לשינוי בעלים. לרמב"ם יש שיטה משלו בנושא, וממנו משתמע שאין הבדל בנקודה זו בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים. יש להדגיש, וכך עושה רש"י הן בסוגייתנו והן בפסחים סא., שהצמצום של שינוי בעלים מ-ד' עבודות לא מתייחס לשעת החלת השינוי אלא לתוכנה של מחשבת השינוי. כלומר, אפשר להחיל גם שינוי בעלים בכל ד' עבודות אבל תוכן המחשבה צריך תמיד להתייחס לזריקה.

לכן, אם אדם שוחט קרבן עולה לשם שלמים זו מחשבה הפוסלת. אם אדם שוחט את קרבן ראובן לשם שמעון זו איננה מחשבה הפוסלת. רק אם אדם ישחט את קרבן ראובן על מנת לזרוק את דמו לשם שמעון, זו תהא מחשבה הפוסלת. כך גם בקבלת הדם על מנת לזרוק את דמו לשם שמעון וכיו"ב. הצמצום הזה יכול להוביל לשתיה הבנות בנוגע ליחודו של שינוי בעלים :

הבנה אחת - הפסול של שינוי בעלים אינו ממוקד בעבודה עצמה אלא בתוצאה של הכפרה שכרוכה בקרבן. מוקד הכפרה הוא בזריקה ועל כן שינוי הבעלים חייב להתייחס לזריקה. העבודה בהקשר זה היא רק השעה שבה ניתן להחיל את הפסול בקרבן.

הבנה שניה - הפסול של שינוי בעלים הוא פסול המתמקד בעבודה. אף על פי כן תוכנה של מחשבת הפוסלת עבודה צריך להבנות על היסוד המשמעותי לבעלים, יסוד הכפרה. אשר על כן, גם אם רוצים לפסול את עבודת הזביחה יש לצקת למחשבת הפסול תוכן של זריקה שלא לשם בעלים.

שתי הבנות אלו נוגעות במידה מסוימת לסוגיות של מחשבין מעבודה לעבודה שעולות בהמשך הפרק¹².

נוכל להשוות את ההבנות הללו בשינוי בעלים למה שמתרחש בשינוי קודש, אם נניח ששינוי קודש מצליח לפגום בכל עבודה כשלעצמה. נוכל, מצד אחד, להבין ששינוי בעלים דומה בנקודה זו לשינוי קודש, וכך נגיע להבנה השניה שהעלינו. לחילופין, נוכל לחלק ולומר ששינוי בעלים יוצר רק פסול כללי בקרבן על רקע פספוס מימד הכפרה, ולא מצליח לפגוע בעבודה עצמה, וכך נגיע להבנה הראשונה שהצענו. את הרמב"ם שמשוה שינוי קודש לשינוי בעלים גם בנקודה של תוכן מחשבת הפסול נוכל לבאר על רקע חידושו של הגר"ז. בהסבר זה אין אמנם כדי לבאר את הבנת הרמב"ם בסוגיות, אך מכל מקום הוא מגבה את עצם דינו של הרמב"ם מסברה. אם מגדירים מחשבת שלא לשמה כהעדר לשמה, ניתן לטעון שיש הבדל בין שינוי קודש לשינוי בעלים. מחשבת שם קודש זוקקת הגדרת כל אחת מארבע העבודות כעבודה לשם אותו קרבן. מה שאין כן במחשבת לשם הבעלים שאין שייכות בינו לבין עבודה מסוימת. מקומם של הבעלים מובן רק ביחס למימד הכפרה, וזו כבר התייחסות ליעוד הכללי של הקרבן ולא לכל עבודה ועבודה שבו. לעומת זאת, אם מבינים שמחשבת שלא לשמה משמשת כפוסל חיובי, ניתן בהחלט לומר שבכל עבודה יש פוטנציאל לפוסל כזה. כדי לפסול קרבן מספיקה נקודה אחת שבה נחיל מחשבת פסול, גם אם הפסול הוא רק שינוי בעלים. הגמ' בסוגייתנו מפרטת ארבעה הבדלים בין שינוי קודש לשינוי בעלים :

"... איכא למיפרך - מה לשינוי קודש שכן פסולו בגופו, וישנו בארבע עבודות, וישנו לאחר מיתה, וישנו בציבור כביחיד..."

(זבחים ד.)

את ההבדל של 'ישנו בארבע עבודות' מבארים רוב הראשונים על רקע הגדרת תוכן מחשבת הפסול בצורה שונה במחשבת שינוי בעלים. באופן דומה ניתן לבחון גם את הפירכא של פסולו בגופו. לגמ' היה ברור ששינוי קודש מוגדר כפסולו בגופו, אבל ביחס לשינוי בעלים חשבה הגמ' בה"א שאין זה 'פסולו בגופו'.

12 עיין בנושא זה בשיעור מספר 15, בעניין מחשבין מעבודה לעבודה.

התוס' עמדו על בעיית ההשוואה של סוגייתנו לסוגייה בפסחים על רקע ההבדל של 'פסולו בגופו'. ראשית, יש להעיר על נקודה מסוימת בהגדרת המושג. ישנם הקשרים בהם מופיע 'פסולו בגופו' כהנגדה לפסול שהוא בדם ובבעלים. למשל, הגמ' בפסחים לד: מחלקת לעניין שריפת קדשים בין קרבן שפסולו בגופו לקרבן שפסולו בדם ובבעלים. כל שפסולו בגופו נשרף מיד, וכל שפסולו בדם ובבעלים טעון עיבור צורה דהיינו לינה, ורק אחר כך שורפים אותו.

בהקשר של הסוגייה בפסחים, הכוונה היא לחלק בין פסולים הנוגעים לקרבן ובין פסולים צדדיים הנוגעים לכל מיני גורמים מסביב. אולם בסוגייתנו מתפרש המונח 'פסולו בגופו' באופן שונה מעט. אין הכוונה לומר ששינוי בעלים הוא פסול צדדי ולא פסול בקרבן. גם בשלב בו חושבת הגמ' ששינוי בעלים אינו מוגדר כ'פסולו בגופו', ברור שמדובר בפסול המתייחס לקרבן עצמו.

מה שעומד לדיון בסוגייתנו זו התפיסה של פסול שברור לנו שהוא פסול בקרבן. השאלה היא האם מדובר בפסול בקרבן במובן של חסרון זהות הקרבן, וזאת מתוך הנחה שזהות הקרבן כוללת גם את המרכיב של בעלי הקרבן, או שמא מדובר בפסול בקרבן הנוגע לעצם תהליך ההקרבה.

הגמ' מסיקה בסופו של דבר שגם שינוי בעלים מוגדר כפסולו בגופו. בגמ' מבואר שחשבנו לדחות את שינוי בעלים מהמשבצת הזו משום שמדובר בפסול מחשבה, אבל היות שגם שינוי קודש הוא פסול מחשבה ובכל זאת הוא מוגדר כפסולו בגופו אפשר להסיק שגם שינוי בעלים מוגדר כפסולו בגופו.

על רקע המסקנה הזו מקשים התוס' מתוך השוואה לסוגייה בפסחים. הסוגייה בפסחים דנה במחשבת לשמו ושלא לשמו לעומת מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, וקובעת בין היתר כי במחשבת לאוכליו לשלא לאוכליו 'אין פסולו בגופו'. התוס' בקושייתם יוצאים מתוך הנחה שיש הקבלה בין מחשבת שינוי בעלים לבין מחשבת שלא לאוכליו. אשר על כן, הם תוהים על הסתירה מסוגייתנו, בה מוסכם לבסוף כי שינוי בעלים הוא 'פסולו בגופו' לגמ' בפסחים. בגמ' בפסחים נאמר:

"... לשמו ושלא לשמו - פסולו בגופו, לאוכליו לשלא לאוכליו - אין פסולו בגופו, לשמו ושלא לשמו - א"א לברר איסורו, לאוכליו ושלא לאוכליו - אפשר לברר איסורו... רב אשי אמר: פסולו בגופו וא"א לברר איסורו חדא מילתא היא, דמה טעם אמר פסולו בגופו? משום דא"א לברר איסורו..."

(פסחים סב:)

הקרן אורה בזבחים טוען שכל קושיית התוס' היא רק לדעה הראשונה בגמ' שמפצלת בין פסולו בגופו לבין אפשר לברר איסורו. לפי רב אשי שקושר בין הגורמים הללו אין מקום לקושיית התוס'.

טעם הדבר הוא שכל קושיית התוס' מבוססת על ההנחה שיש זהות בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא לאוכליו. ממילא, מסקנת הגמ' אצלנו ששינוי בעלים מוגדר כפסולו בגופו נוגדת את מסקנת הגמ' בפסחים ש'שלא לאוכליו' אין פסולו בגופו. אבל לפי ההסבר של רב אשי מסתבר שיש הבדל בין שינוי בעלים ובין מחשבת שלא לאוכליו, וכל קושיית התוס' פוקעת מעיקרה.

לשם הבנת הדבר יש להתעמק במובן של 'אפשר לברר איסורו', וברש"י בפסחים מובאות שתי לישנות בהסבר המושג. לא ניכנס לעובי הקורה אבל ההסבר הפשוט יותר מבאר ש'לאוכליו ושלא לאוכליו' אינו פוסל את כל הקרבן. יש לקרבן הרבה כתובות וחלקן כתובות לא חוקיות. מכל מקום, לאותם אנשים שיכולים לאכול את הפסח הקרבן מועיל. זו הסיבה שרב אשי קושר בין המושגים, משום שלדעתו אם ניתן להגדיר חלק מהקרבן כקרבן שקרב כמצותו, לא ניתן לומר על הפסול בחלקיו האחרים שהוא פסולו בגופו.

זאת בניגוד למחשבת לשמו ושלא לשמו שפוסלת את הקרבן כיחידה אחת. לא ניתן בעקבות מחשבה כזו להגדיר את חלק הקרבן שקרב לשמו ולבודד אותו משאר הקרבן. עניין זה יגדיר לפי רב אשי את שינוי קודש כפסולו בגופו. אבל לפי ההגיון הזה גם מחשבת שינוי הבעלים תוגדר כפסולו בגופו. גם במחשבת שינוי בעלים רגילה לא ניתן להפריד את חלק הקרבן המוצלח מחלקו הפגום.

לפיכך, לפי הקרן אורה תצומצם קושיית התוס' לדעה אחת בלבד בגמ' בפסחים, ולפי רב אשי בפסחים כלל לא מתעוררת בעיית השוואה בין הסוגיות. אולם דומה כי ניתן לתרץ את קושיית התוס' כולה, ביחס לכל דעות הגמ' בדרך אחרת.

לכאורה, הסוגייה בזבחים עוסקת בנושא שונה מהנושא של הסוגייה בפסחים. בפסחים דנה הגמ' בצירוף של מחשבת פסול עם מחשבה כשרה, תוך כדי השוואה בין צירוף כזה במחשבת שינוי קודש וצירוף כזה במחשבת שלא לאוכליו. בזבחים דנה הגמ' בפסול כשלעצמו, הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים.

הבדל זה יכול להיות משמעותי ביותר ביחס לקושיית התוס', וכדי לעמוד על כך נבדוק מה בדיוק מתרחש בסוגייה בפסחים. כאשר נאמר בגמ' שמחשבת לשמו ומחשבת שלא לשמו מוגדרות ביחד כפסולו בגופו, ולעומתן מחשבת לאוכליו עם מחשבת שלא לאוכליו אינן מוגדרות כך, ניתן להבין זאת בשתי צורות :

צורה אחת - הבעיה היא בעצם קיומה של מחשבת שלא לשמה המחריבה ופוסלת. קיומה של מחשבת לשמה לצד מחשבת שלא לשמה אינו מועיל, משום שמחשבת שלא לשמה מהווה גורם פוסל. לפי הבנה זו, הגמ' מגדירה את מחשבת שלא לאוכליו כסוג מסוים של חסרון והעדר אבל לא כמחשבת פסול חיובית.

צורה שניה - הבעיה של מחשבת שלא לשמה כאשר היא מצטרפת למחשבת לשמה היא בכך שה'שלא לשמה' עוקר את ה'לשמה'. בשורה התחתונה אין בכלל לשמה בקרבן. לפי הבנה זו, מחשבת שלא לאוכליו חסירה את פן העקירה, והיא יכולה לדור בכפיפה אחת עם מחשבת לאוכליו.

על פי צורה זו נוכל לדון מחדש בהגדרה של 'פסולו בגופו', ולהציע שרק מחשבה שמתעמתת ועוקרת כמו מחשבת שלא לשמה תוגדר כפסולו בגופו. לא מדובר בפסול נוסף צדדי אלא בפסול שמתעמת ומכריע בהגדרת גוף הקרבן עצמו. מה שאין כן במחשבת שלא לאוכליו, שאפילו אם היא נוגעת לזהות הקרבן היא אינה יוצרת מצב של 'פסולו בגופו' היות שהיא אינה מונעת ממחשבות אחרות להישאר על כנן.

אם נאמץ את ההבנה הזו, נוכל בהחלט לקבל את מסקנת הסוגייה בפסחים יחד עם מסקנת הסוגייה בזבחים. בזבחים נאמר שמחשבת שינוי בעלים מוגדרת כפסולו בגופו במובן זה שלא מדובר בפסול צדדי אלא בפסול המתייחס לזהות הקרבן. למסקנה זו תסכים גם הגמ' בפסחים שדנה במחשבה דומה לשינוי בעלים, דהיינו במחשבת שלא לאוכליו.

הקביעה בפסחים שמחשבת שלא לאוכליו אינה 'פסולו בגופו' נאמרת בהקשר שונה לחלוטין. המשמעות היא שאף על פי שמדובר בפסול הנוגע לזהות הקרבן כפי שראינו בזבחים, אין בכך כדי לעקור מחשבת לאוכליו שמצטרפת לקרבן. לפיכך במושגים של עימות ועקירה תוגדר מחשבת שלא לאוכליו כ'אין פסולו בגופו'.

לסיום הדיון ביחס שבין שינוי קודש לשינוי בעלים, ראוי לבחון סוגייה נוספת. בפסחים ס: מובא בגמ' מהלך מקביל לסוגייתנו ובו מחלקת הגמ' בין שינוי קודש לשינוי בעלים על רקע אותם ארבעה הבדלים שמפורטים גם בסוגיין. אבל דומה שחרף חפיפת המהלכים, יש להבחין בהבדל מהותי ביניהם.

היישום של ההבדלים הללו בזבחים נוגעים לפסולו של הקרבן. ניתן להבין ש'פסולו בגופו' מהווה גורם פוסל ברמה גבוהה יותר, ועל רקע זה נבחן ההבדל בין שינוי קודש לבין שינוי בעלים. כל היסודות המחלקים בין המחשבות הללו יוצרים בשינוי קודש מעמד של פסול חמור יותר.

אבל הבנה זו נשללת על רקע הגמ' בפסחים. שהרי שם היישום הוא הפוך, והגדרת המחשבה כפסולו בגופו מובילה לידי קולא. הגמ' דנה שם בפסח בשאר ימות השנה

מתוך הנחה שכדי שהוא יוכשר כשלמים נחוצה עקירתו מִשֵּׁם פסח. דווקא שינוי משמעותי יכשיר במקרה כזה את הקרבן, ועל רקע זה מנסה הגמ' לברר האם גם שינוי בעלים הוא שינוי מספיק משמעותי או שמא מכיון שאין פסולו בגופו הוא לא מצליח לבצע את העקירה הנדרשת.

ניתן אם כן להסיק שההבדלים שמונה הגמ' בין שינוי קודש לשינוי בעלים אינם ביטוי לשאלה של הטלת חומרות. מדובר בשאלה סברתית טהורה של עומק הזיקה בין הפסול לבין זהות הקרבן. ההשלכות של שאלה זו באות לידי חומרא בזבחים, אבל הן גם באות לידי קולא בפסחים.