

מושגים:

מחשבה פועלת בטהרות.
מעשה וירטואלי בטהרות.
ניחותא ודעת.
שינה עליו הכתוב לעכב בטהרות.

תקציר:

במאמר זה אנו עוסקים בשאלת מעמדה ותפקודה של המחשבה בתחומי הטומאה והטהרה. בתחילת דברינו אנו עומדים על ההשוואה המהותית בין תחומי הטומאה לתחום הקדשים, שעומדים זה כנגד זה. מתוך כך אנו עומדים על הדמיון באופן פעולת המחשבה בשני ההקשרים: גם בטומאת אוכלין המחשבה היא המכשירה אותם לקבל טומאה, ויש לה מעמד של מעשה. מתוך כך ניתן להבין את הדרשות של חז"ל שמעמידות את המחשבה הנדרשת לגבי הכשר לטומאת אוכלין על דעת, שמצויה בין ניחותא פסיבית לבין פעולה אקטיבית. אנו עומדים על שתי תפיסות לגבי תפקידו של המגע עם המשקה בכדי להכשיר אוכלין לקבלת טומאה: או שזהו גמר הכנת האוכל, או זוהי התחלת תהליך הטומאה עצמה. מתוך כך ניתן לראות את שתי הגישות בתפיסת תפקידה של הדעת, ובשאלה האם הדעת צריכה להיות דווקא של הבעלים או גם של כל אדם אחר. לפי התפיסה שהדעת צריכה להחיל שם אוכל המסקנה שנדרשת דעת אקטיבית היא מתבקשת, שכן זוהי דעת שפועלת, כמו שראינו בקדשים. מסתבר שהיא נסובה על שלב המגע עם המשקה ולא רק על המצב שנוצר בעקבותיה (שהאוכל רטוב). אמנם אנו מעירים כי ההשוואה אינה מלאה, שכן לענייני טומאה אין כל משמעות ללא ציווי התורה. לבסוף אנחנו עומדים על פרה אדומה (ואולי גם עגלה ערופה) כהקשר הלכתי שעומד בין קדשים לטהרות, ורואים כמה השלכות של קביעה זו. גם שם ישנה דרישה לניחותא אך לא דרישה למעשה ממשי.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין מחשבות וכוונות בטהרות מבט על

מבוא

בשבועיים הקודמים עסקנו במקומה של המחשבה בתחום הקדשים. ראינו שם שלפעמים המחשבה מחליפה את מקום המעשה, והתהליך המעשי לא מוגדר אלא כדי לתת מסגרת למחשבות שמלוות אותו. במאמרנו השבוע נעשה דרך דומה לגבי תחום הטהרות. במהלך פרשת שמיני מתרחש מעבר בין שני החלקים העיקריים של ספר ויקרא: קדשים וטהרות. באמצע הפרשה הזו אנחנו עוברים מהחלק של הקרבנות אל החלק של טומאה וטהרה, שממשיך (בדילוגים קלים) עד פרשת אמור. במאמרנו השבוע נעסוק בקשר שקיים בין שני התחומים הללו, בהיבט של היחס בין מחשבה ומעשה. כפי שנראה כאן, גם בתחום הטהרות יש יחס מעניין בין המחשבה למעשה (=המציאות האובייקטיבית), וקיים דמיון למעמדן של המחשבות בקדשים. המאמר פותח בהתייחסות קצרה לקשר בין קדושה לטומאה, אשר מהווה את התשתית להשוואה בין שני התחומים. לאחר מכן נעבור לעסוק במקומה של המחשבה בתחום הטהרות.

א. על קדושה ועל טומאה: בין קדשים לטהרות

מבוא

במאמרנו לפרשת חקת, תשסה, עסקנו בשאלה האם נטילת חיים היא בעייתית בגלל התוצאה (שהאדם מת) או שמא זוהי בעייה בפעולה. ראינו כי שאלה זו תלויה במחלוקת תנאים, ועמדנו על הקשר בינה לבין שאלת מהותה של טומאת מת, ושל טומאה בכלל. ראינו שם את היחס בין טומאה לבין היעדר חיים, ואת הניגוד האימננטי שקיים בין קדושה לבין טומאה. נחזור כאן בקצרה על נקודה אחת מתוך הדיון ההוא, כמבוא לדברים שיבואו בהמשך.

סוגיית שליח שיצתה מקצתה

בסוגיית ב"ק יא ע"א מביאה הגמרא את דעת ר' אליעזר, הסובר שאין מקצת שליח בלא ולד. כלומר אם אישה או בהמה יולדת ויוצאת ממנה מקצת מן השליח, כי אז ודאי שיש באותו מקצת משהו מהולד. במצב כזה ההתייחסות ההלכתית היא שיש ספק האם התרששה לידה (כי רק יציאת רוב הולד נחשבת כלידה), ולכן עלינו להחמיר מספק ולטמא אותה בטומאת יולדת. אולם אם נסבור שיתכן מצב שבו יצאה מקצת שליח ואין בתוכה שום חלק מהולד, או אז האישה תהיה טהורה מכיון שיש כאן ספק ספיקא: ספק אם יצא ולד, וגם אם יצא – ספק האם יצא רובו. והנה בעלי התוס' שם (בד"ה 'דאין') מקשים על הדין הזה: כיצד מדובר בגמרא? אם מדובר ברה"ר כי אז ודאי שבספק ספיקא היה עלינו ללכת לקולא (אפילו בספק בודד). ואם הספק נוצר ברה"י, כי אז היה עלינו להחמיר אפילו בספק ספיקא. לשון אחר: אין רשות בעולם שבה יש הבדל בין ספק אחד לבין ספק ספיקא לעניין טומאה וטהרה. אם כן, כיצד הברייתא מביאה הבדל כזה לגבי טומאת יולדת? באיזה סוג רשות יכולה הגמרא לעסוק?

התוס' מתרצים על כך שהברייתא אינה עוסקת בדניי טומאה אלא באיסור האישה לבעלה (היולדת אסורה על בעלה בימי טומאתה). האחרונים מסבירים כי בעלי התוס' הבינו שאיסור אישה לבעלה אינו נובע מחמת הטומאה שלה בימים אלו. זהו איסור עצמאי, אשר קיים במקביל לטומאת היולדת.¹ אם כן, לעניין טומאה וטהרה אכן נלך על פי הרשות בה נוצר הספק, ולכן אם האישה תיגע בטהרות נחמיר או נקל לפי הרשות בה נוצר הספק. אולם לעניין לאוסרה על בעלה, זה אינו עניין של טומאה אלא של איסור, ולכן חלים כאן הכללים הרגילים על ספק דאורייתא: ספק לחומרא וספק ספיקא לקולא.

הבחנה זו היא הבחנה למדנית קלאסית, ובעלי התוס' מטרימים כאן צורת חשיבה שהתגבשה לכדי שיטה של ממש בדורות האחרונים (מתודת 'שני דינים' של ר' חיים סולובייצ'יק איש בריסק. ראה על כך בדף לפרשת במדבר, תשסה).

קושייתו ותירוצו של בעל 'אבני נזר': טומאה ואיסור

כמה אחרונים מקשים על התירוץ של בעלי התוס' את הקושיא הבאה: דין ספק טומאה ברה"ר וברה"י נלמד בעצמו מפרשת סוטה. והנה, בסוטה עצמה כל הדיון נערך בשאלה האם היא אסורה על בעלה או לא. יוצא מכאן כי לאיסור אישה על בעלה זהו דין טומאה ולא דין איסור. ממנו גופו למדנו את דיני ספק טומאה. אם כן, מקשים האחרונים, כיצד בעלי התוס' כאן מנמקים את

¹ האחרונים האריכו בנקודה זו, ואכ"מ.

ההתייחסות ליציאת השליא כשאלה באיסורין ולא בטומאה, בכך שזוהי שאלה שנוגעת לאיסור אישה לבעלה. כפי שרואים בפרשת סוטה, איסור אישה לבעלה היא טומאה. בספר **נפש יהונתן** (שהוא אוסף פלפולים מאת ר' יהונתן אייבשיץ על פרשיות השבוע) לפרשתנו, מביא המלבה"ד בהערות שוליים דברים בעל-פה ששמע מפי דודו זקנו הסוכטשובר (בעל האבני"ז), שביאר את דברי התוס' הללו. הוא מביא את דברי **הכוזרי** במאמר ג פרק מט, אשר כותב שטומאה שייכת אך ורק במקום קדושה, כגון קדשים, תרומה ומעשרות. בהקשרים אחרים שבהם לא שייכת קדושה, גם הטומאה לא תהיה רלוונטית. מקומות אלו יהיו בקטגוריה ההלכתית של 'איסור' ולא של 'טומאה'.

לאור הדברים הללו הסביר הסוכטשובר שהאיסור של סוטה לבעלה הוא מחמת הפגיעה בקשר האישות ביניהם. קידושין הם קשר של קדושה (ראה על כך בבבלי קידושין ז סוע"א ומקבילות, שם מושווה קשר האישות להקדש), ולכן הפגיעה בהם יוצרת טומאה. אם כן, האיסור של האישה שסטתה לבעלה הוא מחמת הפגיעה בקשר האישות שביניהם (על כך נאמר: "ומעלה מעל באישה"). ראה על כך את דברי מהרי"ק הידועים, בשו"ת שלו, שורש קסז, המובאים ונדונים במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז), ולכן הוא נחשב כאיסור טומאה. אולם האיסור של יולדת לבעלה אינו קשור כלל לקשר האישות שביניהם. הרי היולדת, כמו גם נידה, אסורה באותה מידה לכל אדם. גם אם היא היתה פנויה היה איסור לשמש עמה. לכן איסור זה אינו נוגע לשאלות של אישות או פגיעה באישות. אם כן, מדברי הכוזרי יוצא שאיסור זה הוא איסור רגיל ולא טומאה, ולכן עלים עלי ודיני ספיקות הרגילים.

נמצאנו למדים שטומאה שייכת רק במקום שיש קדושה. במקום כה, הטומאה היא הפגיעה בקדושה. כאשר יש איסור שאינו מהווה פגיעה בקדושה, הוא לא ייחשב כטומאה אלא כאיסור. למרבה האירוניה, דווקא איסור נידה ויולדת שמלווה במצב של טומאה (אך לא נוצר ממנו, כפי שמניחים בעלי התוס'!), הוא איסור ולא טומאה.

טהרות וקדשים

התחומים ההלכתיים שעוסקים בקדושה ובטומאה הם קדשים וטהרות. ראינו שאלו שני מושגים שעומדים זה כנגד זה, ולכן היינו מצפים שאם המחשבה נוטלת חלק מרכזי בתחום הקדשים (כפי שראינו במאמרנו בשבועיים הקודמים), היא תיטול חלק מרכזי גם בתחום הטהרות. בפרק הבא נדון באספקט יסודי אחד של מחשבה בטהרות: מחשבת הכשר טומאת אוכלין.

ב. הכשר אוכלין לקבלת טומאה

מבוא

בפרשתנו מובא דין טומאת אוכלין כך (ויקרא יא, לד):

מִכָּל הָאֹכֵל אֲשֶׁר יֹאכַל אֲשֶׁר יִבֹּא עָלָיו מִיַּם יִטְמָא וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלֵי יִטְמָא:
זהו דין טומאת אוכלין, שמנו אותו גם מוני המצוות (ראה בחינוך מצווה קס, ובספיה"מ"צ לרמב"ם, עשה צח). אוכל נטמא, ולפעמים גם מטמא בצורות שונות דברים אחרים. הראשונים חלוקים ביניהם האם שיעור האוכל שמקבל טומאה צריך להיות כביצה (רמב"ן כאן), או שרק כאשר האוכל שנטמא מטמא דברים אחרים הוא צריך להיות בשיעור כביצה (רש"י). אחת ההלכות היסודיות בדין טומאת אוכלין היא הדרישה שהאוכל יבוא במגע עם משקה כלשהו (משבעת המשקים), שאם לא כן הוא אינו מקבל טומאה. זה מה שקרוי אצל חז"ל 'הכשר' האוכל לקבלת טומאה. כמובן שגם אחרי שנפל עליו המשקה האוכל אינו טמא, אלא רק מוכשר לקבלת טומאה (כלומר שאם יגע בו דבר טמא הוא ייטמא). רש"י כאן מסביר שדין זה נלמד מן הפסוק הזה:

מִכָּל הָאֹכֵל אֲשֶׁר יֹאכַל - ...למדנו שאין אוכל מוכשר ומתוקן לקבל טומאה עד שיבאו עליו מים פעם אחת, ומשבאו עליו מים פעם אחת מקבל טומאה לעולם ואפילו נגוב. והיין והשמן וכל הנקרא משקה מכשיר זרעים לטומאה כמים. שכך יש לדרוש המקרא אשר יבא עליו מים או כל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא האוכל... ולמדנו עוד על ביאת מים, שאינה מכשרת זרעים אלא אם כן נפלו עליהן משנתלשו, שאם אתה אומר מקבלין הכשר במחובר, אין לך שלא באו עליו מים, ומהו אומר אשר יבאו עליו מים, משנתלשו.

רש"י לומד מכאן את הדין היסודי שאוכל שנטמא הוא רק אוכל שבאו עליו משקים לפחות פעם אחת, ואז הוא נטמא גם לאחר שהמשקה נגוב או התייבש. בחלק השני רש"י לומד שאוכל מוכשר לקבל טומאה רק אם המשקה בא עליו משנתלש מהקרקע. משקה שנפל על זרעים מחוברים לא מכשיר אותם לקבל טומאה (מדובר גם משייתלשו. שהרי מחובר לא מקבל טומאה בכלל). מקור נוסף לדין זה מצוי בפסוק לז-לח שם:

וְכִי יִפֹּל מִנְּבִלָתָם עַל כָּל זֶרַע זָרוּעַ אֲשֶׁר יִזְרַע טְהוֹר הוּא: וְכִי יִתֵּן מִיָּם עַל זֶרַע וְנִפֹּל מִנְּבִלָתָם עָלָיו טְמֵא הוּא לָכֵם:

וברש"י שם מסביר :

טהור הוא - למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה, עד שיבוא עליו מים: וכי יתן מים על זרע - לאחר שנתלש, שאם תאמר יש הכשר במחובר, אין לך זרע שלא הוכשר: מים על זרע - בין מים בין שאר משקין, בין נפלו הם על הזרע, בין הזרע נפל לתוכו, הכל נדרש בתורת כהנים: ונפל מנבלתם עליו - אף משנגב מן המים, שלא הקפידה תורה אלא להיות עליו שם אוכל, ומשירד עליו הכשר קבלת טומאה פעם אחת, שוב אינו נעקר הימנו:

למה נדרש מגע עם משקה

מרש"י כאן אנו למדים שנפילת המים על האוכל נדרשת מכיון שפעולה זו היא שהופכת אותו מצמח בעלמא לאוכל של אדם. טומאה שייכת רק בדברים ששייכים לאדם. דוממים, מחוברים וכדו', אינם מקבלים טומאה. לא בכדי חז"ל מדמים בכמה מקומות את דין קבלת טומאה לדיני מוקצה, שכן בשני ההקשרים הללו (האחד מדאורייתא והשני מדרבנן) הקריטריון הוא שהחפץ אמור לעמוד ולהיות מיועד לתשמיש האדם (=כלי, או אוכל).

הרמב"ן כאן מביא את דברי רש"י, ולאחר מכן מוסיף עוד הסבר לעניין הצורך במגע עם משקה: המגע עם משקה הוא שמאפשר לטומאת השרצים להידבק באוכל. אוכל יבש לא יושפע מהדברים הטמאים. הוא מוסיף ואומר כי העובדה שהטומאה שייכת גם כאשר המשקה כבר התייבש היא גדר (סייג) מדאורייתא.²

גם החינוך במצווה קס מסביר שהתנאים הנדרשים לקבלת טומאה עניינם להגדיר את החפץ כאוכל של בני אדם:

מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה שזה שנאמר בתורה [שם] מכל האכל אשר יאכל, פירושו שיאכל לאדם, ולפיכך אמרו זכרונם לברכה [טהרות פ"ח מ"ן] שכל אוכל שאינו מיוחד לאדם אינו מקבל טומאה כלל. ופירושו גם כן שאינו נקרא אוכל לענין קבלת הטומאה עד שיעקר מן הקרקע, אבל כל זמן שהוא מחובר אפילו בשורש קטן שיכול לחיות, אינו נקרא אוכל לקבל טומאה, ואפילו נגעו בו כל הטומאות טהור הוא.

וכן אין כל אוכל שבעולם נקרא אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים מאחר שנעקר מן הקרקע, וכמו שכתוב אשר יבוא עליו מים וגו'. ואע"פ שאמרו שזה גזירת הכתוב הוא, יש לסמכו קצת אל הטעם לפי מה שיעלה בתחילת המחשבה ולומר, כי הענין לפי שהתורה לא תחשוב שום דבר להיות ראוי לדיניו שבו עד שעת גמר מלאכתו, כמו שידוע בדיני הפירות לענין תרומות ומעשרות, וכן החלה שאין עונתה עד שתתגלגל הקמח, וזהו שהמפריש חלתו קמח אינה חלה, וגזל היא ביד הכהן.

ועל כן גם בענין הטומאה נאמר שאין דיני טומאת הפירות וטהרתן עד גמר מלאכתו, ולפי שדרך בני אדם בקצת פירות וירקות להדיחן מעפרן טרם שיאכלו אותן, היה הענין לאמר על כולן דרך כלל שלא יהיו נקראין אוכל עד שיוכשרו במים.

אם כן, החינוך מסביר שביאת האוכל במים מהווה גמר המלאכה שלו, ולכן מכאן והלאה הוא יכול לקבל טומאה. כעין זה מופיע גם ברשב"ם על פס' לז, ע"ש.

לפי הסבר הרמב"ן נראה שנפילת המים אינה מיועדת להגדיר את הדבר כאוכל. לשיטתו יש לדרישה הזו תפקיד פונקציונלי בתהליך קבלת הטומאה: המים מאפשרים לדבר הטמא להידבק באוכל. לעומת זאת, לפי הסבר החינוך הביאה במים אין לה תפקיד ספציפי, והיא רק מגדירה שלב של גמר מלאכה ביחס לאוכל שממנו והלאה האוכל נחשב כאוכל גמור שמוכן לקבל טומאה.

ובאמת כשבוחנים את תפקיד נפילת המים על האוכל, הן בגמרא והן בראשונים, רואים את שני הצדדים הללו. הגמרא בחולין ק"ח ע"א עוסקת ביחס בין טומאת אוכלין לטומאות אחרות, ובתוך דבריה יש כמה התייחסויות שנוגעות לנדון דידן. ראשית, לגבי ידות לטומאה:

ידות היכא כתיבי? דכתיב: +ויקרא י"א+ וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם, לכם - לכל שבצרכיכם לרבות את הידות.

כלומר די שהמים נופלים על חלק של האוכל, שכן הטומאה מוגדרת על כל מה שלצרכי האדם. משמע מכאן שהחפץ המקבל טומאה אמור להיות לצרכי האדם. אמנם הגדרה זו מאפיינת את החפץ לפני נפילת המים ולא את תפקיד נפילת המים עצמה. ובהמשך שם מביאה הגמרא את ההשוואה הבאה:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פירות שלא הוכשרו, כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי. מכאן משתמע כהסבר החינוך שראינו למעלה, שנפילת המים היא כעין גמר מלאכה. וכן הוא ברש"י שם:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע - הא דהכשר לאו פירכא היא דהיינו גמר מלאכה דידיה ותנור נמי בלאו גמר מלאכה לאו טמא הוא.

² וראה על כך בכלי חמדה כאן רסק"ט.

אמנם אין להביא מכאן ראיה גמורה, שכן ניתן להתייחס להשוואה הזו כהשוואה עובדתית-הלכתית גרידא, שדין אוכל לפני ביאת מים כדין תנור לפני שנגמרה מלאכתו, ולא כהשוואה מהותית שמשווה את נפילת המים בתפקודה לגמר מלאכה.

דברי האחרונים: חיבת הקודש

האחרונים דנים בשאלה האם ביאת המים נועדה להפוך את הדבר לאוכל, או שמא זוהי גזיה"כ (ואולי זוהי גישת הגמר מלאכה, כפי שראינו בחינוך).³ נביא כעת כמה נקודות יסודיות מהדין הזה.

לעניין סכך בסוכות אנו פוסלים סכך מדברים שמקבלים טומאה. מה דינם של דברים שמקבלים טומאה לפני שהוכשרו לכך? ההלכה קובעת שהם פסולים. והנה בקובץ **שיעורים** ב"ב אות סו דן בשאלה מה דינם של דברים שדרושה בהם מחשבה כדי להכשירם (כמו מאכל בהמה שחושב עליו לאכלו וכדו'). הוא מוכיח מדין מחצלת שיש לחלק בין חסר הכשר לחסר מחשבה: לפני מחשבה זה כלל אינו אוכל, ולפני הכשר זה כבר נחשב כאוכל.

לאחר מכן הוא מביא את הגמרא בחולין לו ע"א שלומדת שקודש אינו צריך הכשר לטומאה, שכן חיבת הקודש מכשרתו:

ת"ש: +ויקרא י"א+ מכל האוכל אשר יאכל וגו' - אוכל הבא במים הוכשר, אוכל שאינו בא במים לא הוכשר. אטו רבי שמעון בן לקיש לית ליה אוכל הבא במים? רבי שמעון בן לקיש הכי קמיבעיא ליה: חבת הקודש, כאוכל הבא במים דמי או לא. רבי אלעזר נמי מיתורי קראי קאמר, מכדי כתיב: +ויקרא י"א+ וכי יותן מים על זרע, מכל האוכל אשר יאכל למה לי?...

ובע"ב שם מסיקים שזה בא לרבות את חיבת הקודש, ומרבים גם עצים ולבונה: **אלא מסיפא: והבשר - לרבות עצים ולבונה, עצים ולבונה בני אכילה נינהו? אלא חבת הקודש מכשרא להו ומשווא להו אוכל, הכא נמי חבת הקודש מכשרתה.**

הגמרא לומדת שחיבת הקודש מכשירה גם את העצים והלבונה, ולכן כל דבר יכול להיות מוכשר על ידי חיבת הקודש. אוכל שאינו מוכשר לא גרע מעצים ולבונה.

ובקו"ש שם מקשה על מסקנתו שאם אכן חסר הכשר במשקה הדבר כבר נחשב אוכל, מהגמרא הזו: אם תפקיד ביאת המשקה היא להפוך דבר לאוכל, אזי אפשר ללמוד מעצים ולבונה שאם לגביהם מועילה חיבת הקודש אז ודאי שאוכל שלא נגע במשקה יוכשר בחיבת הקודש. ובקודש לא צריך שיהיה אוכל כדי שיקבל טומאה. אבל אם תפקיד המגע במשקה אינו להפוך את הדבר לאוכל אלא הוא גזיה"כ, מה מקום לדמות זאת לעצים ולבונה? מנין לנו שחיבת הקודש תעשה את מה שאמור לעשות המגע עם המשקה? אולי חיבת הקודש היא תחליף לשם אוכל, וכך גם עצים ולבונה הופכים לדבר שיכול לקבל טומאה. ועדיין הם יצטרכו מגע במשקה, כדי שיוכשרו לקבל טומאה? אמנם **במנ"ח** מצווה קמה מניח שהדרישה למגע מים היא גזיה"כ, ולכן מתקשה כיצד חיבת הקודש הופכת דבר להיחשב כאילו בא במגע עם מים (כעין הקושיא של הקו"ש, אלא שהקו"ש מסיק מכאן שזו אינה גזיה"כ).

הוא מבאר שיש שני עניינים בדין חיבת הקודש: 1. להפוך דבר שאינו אוכל שיקבל טומאה. ויסוד הדברים הוא שחיבת הקודש נותנת לדבר חשיבות כמו אוכל (וראה בסוגיית חולין ק"ח ע"א, שדוחה לימוד מטומאת אוכלין בטענה: מה לזה שכן אוכל. כלומר שהעובדה שזה אוכל נותנת חשיבות לדבר). 2. להיחשב כאילו באו עליו מים והוכשר לקבל טומאה.

הוא ממשיך ואומר ששני הדינים הללו נאמרים רק ביחס לדברים שאינם אוכל, שבהם חיבת הקודש עושה את שתי הפעולות: היא הופכת אותו לחשוב, וכאילו שניתנו עליו מים (כי בזה לא צריך נתינת מים). אבל באוכל שדורש נתינת מים מגזיה"כ לא תועיל חיבת הקודש.

ובזה הוא מיישב את קושיות התוד"ה 'והבשר' זבחים לד ע"א (וראה גם בחולין לו ע"ב), שהקשו למה מרבים מהפסוק דווקא דברים שאינם אוכל ולא בשר שלא הוכשר. ולדבריו לא קשה כלל, שכן דין 'חיבת הקודש' אינו מתייחס לדברים שהם אוכל. זהו דין שנותן חשיבות לדברים שאינם אוכל, אבל הוא לא יכול להחשיב אוכל כאילו ניתנו עליו מים.

כמובן שלפי החינוך והרשב"ם דלעיל מתן המים בעצמו הוא עניין של חשיבות, שכן הוא הגמר מלאכה שהופך את הדבר לאוכל, ולפני כן זה אינו אוכל. ובזה אפשר להבין שחיבת הקודש יכולה לעשות את שני הדברים גם יחד. היא נותנת חשיבות, או לדברים שאינם אוכל (כמו עצים ולבונה) או שהיא הופכת מה שאינו אוכל לאוכל, כמו מתן מים.

לבסוף הוא מביא ששיטת ר"ל בסוגיית חולין לו ע"א סובר שחיבת הקודש מכשיר גם אוכל שלא הוכשר כאילו הוכשר. אמנם הרמב"ם פוסק כר' יוסף שם שסובר שזהו רק דין דרבנן (אף שבדבר שאינו אוכל הרמב"ם סובר שחיבת הקודש מכשרתו מדאורייתא). והוא מסביר שחיבת הקודש הופכת דבר שאינו אוכל לאוכל, ולכן הוא מטמא מדרבנן גם בלי הכשר, אבל טומאה מדאורייתא דורשת הכשר במשקה גם בעצים ולבונה.

³ ראה בד קדש סי' ט, שהאריך בזה.

אך לפי דרכנו אפשר להסביר את ר"ל בדיוק הפוך: חיבת הקודש נותנת חשיבות לדברים, ולכן לא צריך הכשר במשקה. רק אוכל צריך לקבל חשיבות של מאכל, וזה נעשה במגע עם משקה. וכמוכן כאשר תהיה חיבת הקודש לאוכל שלא בא במגע עם משקה הוא יקבל חשיבות אף שאינו אוכל, דלא גרע מעצים ולבונה.

ובאמת ברמב"ם הלי איסורי מזבח פ"ו ה"ח, פוסק שגם עצים ולבונה נטמאים בחיבת הקודש, אך לא מופיע שם שדרוש שם גם מגע עם מים. על כן נראה שרק אוכל נטמא במגע עם מים, אבל שאר דברים שחיבת הקודש מטמאת אותם זה נותן חשיבות ובכך מתייחד המגע עם המים. אמנם לגבי בשר הרמב"ם כותב בפירושו שגם כשיש חיבת הקודש אזי מדאורייתא דרוש מגע עם מים, ובלי מים הוא טמא רק מדרבנן (ראה הלי טומאת אוכלין פ"י הי"ז).

ובצ"פ הלי מתנות עניים (עמ' 92) דן גם הוא בזה, אך הוא מציג את שני הצדדים הללו באופן מעט שונה: האם הביאה במים היא הגורם לקבלת שם אוכל, או שזוהי התחלת הטומאה (וראה שם כמה וכמה ראיות לכל כיוון). הצד השני בניסוח זה מזכיר מאד את דברי הרמב"ן הנ"ל, שרואה את המגע עם המים כמה שמאפשר לטומאה להידבק (=התחלת הטומאה).

ג. המחשבה בהכשר לטומאת אוכלין

מבוא

ראינו שתפקיד המגע עם המים לחלק מהדעות הוא להחיל על הדבר שם אוכל, ולחלק אחר תפקידו הוא להתחיל את הטומאה. מכאן נוכל להציע כמה דרכים בהבנת הדרשה החשובה הבאה בהכשר אוכלין לקבלת טומאה: הדעת.

החינוך והרמב"ם: דעת בהכשר לטומאת אוכלין

כך כותב החינוך שם:

ומן הטעם הזה בעצמו אמרו שהכשירן הוא כשהודחו ברצון הבעלים, כלומר שהבעלים חשבו משקה המים שהודחו בהן כדרך בני אדם שידיחו ירקותיהם במשקה, וזהו פירוש רצון ואונס הנזכר בגמרא בענין זה, לפי הפירושים הטובים. ואם לא יחשבוהו למשקה, אע"פ שהן בעצמן נתנוהו על הפירות אין זה לרצון.

יש כמה חידושים בדברי החינוך הללו: 1. נתנית המשקים על האוכלין צריכה להיעשות לרצון האדם. כלומר הדעת הדרושה היא רצון (ולא רק מודעות). 2. האדם שרצונו דרוש לשם כך הוא הבעלים. 3. הרצון מתייחס לשני היבטים: הן למגע של האוכל עם המשקה, והן לחשיבות המשקה עצמו (שיחשבוהו למשקה).

שלושת הנקודות הללו שנויות במחלוקת הפוסקים. לפחות לגבי שתים מהן נראה כי החינוך הולך כאן לשיטתו, שהמגע עם המשקה הוא מדין גמר מלאכה. לכן הבעלים הוא זה שצריך לתת את דעתו על כך, שהרי הדבר מיועד לשימוש שלו. לכן גם נדרש רצון, ולא רק מודעות. הבעלים אמור להחיל על הדבר שם אוכל, כלומר כשרות לקבלת טומאה.

יש לכך כמה וכמה השלכות הלכתיות, ששתים מהן מובאות בדברי החינוך שם:

ולפיכך אמרו זכרונם לברכה [מכשירין פ"א מ"ו] שהטומן פירותיו במים מפני הגנבים לא הוכשרו, לפי שאין המים חשובים לבעלים למשקה, שלא נתנום בהם מחמת משקה אלא להטמינן, כמו שהיו מטמינים אותן גם כן בתוך גיזי צמר או בדבר אחר.

ומענין זה מה שאמרו זכרונם לברכה [שם פ"ד מ"ג] שהכופה קערה על הכותל ביום מטר, אם בשביל שתודח הקערה הוא עושה, מי המטר ראוין להכשיר, מפני שעכשיו נדין מים אלו למשקה לדעת הבעלים, שדרכו של עולם להדיח הדברים במה שהוא משקה, ואם הניחה שם כדי שלא ילקה הכותל אינם מכשירין.

דוגמאות נוספות מופיעות ברמב"ם פ"י מהלי טומאת אוכלין והלאה.

נעיר כי הראשונים (הרמב"ם והרשב"א) חלוקים בשאלה האם הדעת חייבת להיות דווקא דעתו של הבעלים, או שהיא יכולה להיות גם של כל אדם שנותן את המשקה על האוכל (ראה על כך בכס"מ הלי טומאת אוכלין פ"ב ה"א, ובתורה תמימה פ"א סקנ"ז). נראה כי החינוך, שראינו את דבריו למעלה, הולך בעניין זה בעקבות הרמב"ם. השלכה מעניינת של המחלוקת הזו מובאת בקצוה"ח סי' תו סק"א, שדן בשאלה האם יש טומאת אוכלין בקדשי קדשים. הוא מסביר שאמנם לפי ריה"ג קדשים קלים הם ממון בעלים, אך קדשי קדשים אין להם בעלים, ולכן אין אפשרות שהם יוכשרו לקבל טומאה, שהרי אין מי שדעתו תלווה את הכשרם לכך.⁴

⁴ ראה על כך בכלי חמדה הנ"ל, שדן בכך לאור השאלה האם באמת אין בעלות על קדשי קדשים. נעיר כי נראה ששניהם (גם הכל"ח וגם הקצוה"ח) מניחים תפיסת בעלות פשוטית לגבי קדשים, לפיה בעל הקודש הוא הבעלים הממוני של הבהמה. הנחה זו אינה פשוטה כלל ועיקר. מושג הבעלות בקדשים נדון בתחילת הספר שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין – זבחים, ע"ש. אמנם ייתכן שלעניין הכשר לקבלת טומאה צריך דווקא בעלות ממונית, ולכן גם אם ישנו מושג בעלות אחר בקדשים, הוא לא יהיה רלוונטי לעניין הכשר לקבלת טומאה.

נעיר כי גם ביחס לחידוש הראשון והשלישי החינוך הולך בעקבות הרמב"ם. הרמב"ם סובר שנדרש רצון לגבי המגע עם המשקה (ראה פ"ב מה'ל' טומאת אוכלין ה"א), והוא סובר שנדרש רצון גם לגבי המשקה עצמו ותלישתו מן הקרקע (ראה שם מה"ג והלאה).

המקור לדין מחשבה בטהרות ובקדשים: משנת כלים

כאמור, טומאה מופיעה בדברים ששייכים לעולמו ולשימושו של האדם, ובעיקר: אוכלין וכלים (בדומה למוקצה). בשני ההקשרים הללו יש למחשבה תפקיד חשוב, כפי שניתן לראות במשנת כלים פכ"ה מ"ט: "כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה...". אם כן, בכלים כמו באוכלין, ההכשר לקבל טומאה חייב להיות מלווה במחשבה. הסוגיא בקידושין נט עוסקת בדין דיבור ומעשה בקידושין ובכלל, ובשאלה האם דיבור מבטל מעשה או לא. במאמרינו בשבועיים הקודמים עמדנו על כך שבקדשים מחשבה בהחלט פוסלת מעשה, והסקנו מכך (בעקבות דברי ר"ע בסוגיית זבחים יג ע"ב) שלמחשבה יש מעמד כשל מעשה, ואף למעלה מכך.

והנה בסוגיית קידושין שם רואים נקודה דומה לגבי טהרות, ביחס למשנה שהובאה למעלה: **איתיביה ר"ל לר' יוחנן: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואין עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה; מעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה, מחשבה אין מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה; בשלמא מיד מעשה לא מפקה, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק! שאני מחשבה דטומאה, דכי מעשה דמי;** אם כן, גם בטהרות המחשבה יש לה מעמד כשל מעשה. הדברים נפסקים להלכה גם ברמב"ם בה'ל' כלים (פ"ח ה"י):

כל הכלים יורדים לטומאה במחשבה ואין עולין מידי טומאה אלא בשינוי מעשה, והמעשה מבטל מיד המעשה ומיד המחשבה, והמחשבה אינה מבטלת לא מיד המעשה ולא מיד המחשבה, כיצד טבעת בהמה או כלים שחשב עליה להחזירה טבעת אדם הרי זו מקבלת טומאה במחשבה זו וכאילו נעשית לאדם מתחלת עשייתה, חזר וחישב עליה להניחה טבעת בהמה כשהיה אע"פ שלא נתקשט בה האדם הרי זו מקבלת טומאה שאין המחשבה מבטלת מיד המחשבה עד שיעשה מעשה בגוף כגון שישוף אותה או יתקעה במעשה של בהמה, היתה הטבעת לאדם וחישב עליה לבהמה עדיין היא מקבלת טומאה כשהיתה שאין הכלים עולין מידי טומאתן במחשבה, עשה בה מעשה ושינה לבהמה אינה מקבלת טומאה שהמעשה מבטל מיד המעשה.

יש לציין כי משמעות הדברים בהקשר שלנו היא שמחשבה לא תוציא מידי מחשבה שכבר חלה, אבל מעשה ודאי גובר על מחשבה. ואילו בקרבנות ראינו שהמחשבות (כמו פיגול או 'שלא לשמה') פוסלות מעשים, ואילו מעשים אינם יכולים לפסול מעשים אחרים באותה עוצמה. אם כן, ישנו דמיון בין קדשים וטהרות (שבשניהם המחשבה היא כמו מעשה), אך הוא אינו מלא.

המקור לדין דעת בטהרות: סוגיית קידושין

מייד לאחר מכן, הגמרא מביאה דוגמא שמוכיחה שבטומאה המחשבה היא כמו מעשה, וזאת דווקא בהכשר זרעים (אף שנושא המשנה שהובאה למעלה הוא טומאת כלים):

וכדרב פפא, דרב פפא רמי: כתיב +ויקרא יא+ כי יתן וקרינן כי יותן, הא כיצד? כי יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה, אף יותן דניחא ליה.

הדרשה שמובאת כאן מבוססת על קרי וכתוב בפסוק לח שהובא למעלה: כתוב 'כי יתן', אבל הקרי הוא 'כי יותן'. 'כי יתן' פירושו שהבעלים צריך לתת את המשקים על הזרעים כדי להכשירם לקבל טומאה, וכי יותן' משמעותו היא שהמשקים צריכים להינתן על הזרעים, בלי קשר למעשיו של הבעלים. על כן לא ברור האם נחוץ כאן מעשה של הבעלים או לא. האם עלינו ללכת אחרי הקרי או אחרי הכתיב.

ר"פ מניח שחייבת להיות משמעות לקרי ולכתיב גם יחד, ולכן הוא מתלבט כיצד ניתן ליישם את שניהם כאחד.⁵ מסקנתו היא שלא דרוש מעשה גברא של ממש, אך עלינו לאמץ רכיב מסויים מן המעשה ולדרוש אותו בהכשר אוכלין לטומאה. כלומר לא די בכך שהמשקה פשוט ייפול מעצמו על הזרעים, אלא דרושה גם דעתו של האדם (או ניחותא. כלומר שיהיה נוח לו בזה).

זהו המקור שהגמרא מביאה לכך שדרושה מחשבה להכשר אוכלין לטומאה. וכך כותב רש"י שם:

דכי מעשה דמ"א - דרחמנא קרייה מעשה דכתיב כי יתן והיינו בידיים ואע"ג דמחשבה בעלמא הוא דאפילו נפלו ממילא וניחא ליה הוי הכשר ומיקרי כי יותן.

רש"י כאן מחדד את מה שניתן לראות כבר מתוך מהלך הגמרא: מה שרצו להוכיח בגמרא הוא לא רק שדי לנו במחשבה ולא צריך מעשה, אלא שבטומאה המחשבה היא כמעשה. לכן מדגיש כאן רש"י שבפסוק ובגמרא באמת רואים יותר מכך שדי לנו במחשבה. רואים המחשבה עצמה קרויה מעשה ויש לה מעמד של מעשה.

⁵ אמנם במקומות שבהם יש קרי וכתוב ישנה מחלוקת האם יש אם למקרא או למסורת, ואילו כאן נראה שר"פ מניח ששני המישורים צריכים לבוא לידי ביטוי. יש להדגיש שכאן אין קרי וכתוב במשמעות המקובלת, אלא כתיבה בלי ניקוד ועם ניקוד (מהמסורה). ייתכן שזהו הבסיס להנחתו זו של ר"פ, ואכ"מ.

הניסוח הזה ממש מזכיר את מה שראינו לגבי קרבנות. גם שם הפסוק עצמו התייחס למחשבות כמעשים (גם במחשבת הינוח וגם במחשבת פיגול). גם שם ראינו שהטענה שהמחשבה היא כמעשה (בזבחים יג) אין פירושה שדי במחשבה גרידא, אלא שלמחשבה יש מעמד של מעשה.

פעיל וסביל: דעת וניחותא

בסוגיית קידושין ראינו שנדרשת ניחותא של הבעלים. זהו ביטוי קלוש לכך שנדרש רצונו. אם נוח לו בכך, ההלכה רואה בזה מצב כאילו שרצונו בכך.

והנה במסכת בבא מציעא יש דיון בשאלה הלכתית כללית האם ניחותא היא כמו רצון ממש (למשל לעניין אכילה או שימוש בחפציו של מישהו, שסביר כי נוח לו בכך אך הוא לא הביע זאת במפורש). בתוך הדברים מתנהל גם דיון על הדעת הנדרשת בהכשר אוכלין לטומאה: האם נדרשת שם דעת ממש או רק ניחותא סבילה. הגמרא מביאה שם את הברייתא הבאה:

תא שמע: עודהו הטל עליהן ושמת הרי זה +ויקרא י"א+ בכי יתן. נגבו אף על פי ששמת

- אינן בכי יתן.

הברייתא עוסקת במצב שהאדם רואה את הפירות רטובים אך לא רואה את הטל יורד עליהם. הדין הוא שאם הוא רואה אותם רטובים די לנו בכך כדי להכשירם לטומאה, אבל אם הוא מודע לכך שהם היו רטובים רק לאחר שנגבו, שוב לא מועילה התרצותו עד שיירטבו שוב לרצונו.

הגמרא מתחילה בבחינת הסיפא של הברייתא:

טעמא מאי? לאו משום דלא אמרינן, כיון דאיגלאי מילתא דהשתא ניחא ליה, מעיקרא

נמי ניחא ליה? - שאני התם, דכתיב כי יתן - עד שיתן.

הגמרא לומדת מכאן שניחותא למפרע אינה מספיקה להכשר זרעים. כלומר אם הוא לא רואה את המים אך הוא שמת שהיתה רטיבות על הפירות, האוכל אינו מוכשר לקבל טומאה.⁶ אם כן, לכאורה לא די לנו בהתרצות למפרע (כמו במקרה של שימוש בחפצים של מישהו).

אך מסקנה זו לכאורה אינה עומדת במבחן הרישא:

אי הכי, רישא נמי! - התם כדרב פפא. דרב פפא רמי: כתיב כי יתן וקרינן כי יתן, הא

כי צד? בעינן, כי יתן דומיא דכי יתן; מה יתן לדעת - אף כי יתן נמי לדעת.

בסוגיית קידושין הובאה הדרשה של ר"פ כקולא: אין צורך שיהיה מעשה נתונה של משקה, אלא די בכך שתהיה התרצות (ניחא ליה) בכך שהפירות רטובים. ואילו כאן הגמרא מסבירה שהדרשה של ר"פ באה גם להחמיר: לא די בהתרצות בעלמא, נדרשת דעת של הבעלים. לכן גם ההבדל במינוח: בסוגיית קידושין ר"פ לומד שדרוש שיהיה 'ניחא ליה', ואילו כאן הוא לומד מהפסוק שזה צריך להיות 'לדעתו'.

יש לשים לב שהידעתי עליה מדובר כאן אינה קשורה לדרישה על רצון הבעלים (כפי שראינו לעיל ברמב"ם ובחינוך). הרצון הזה מתבטא בהתרצות למפרע, ואין כל סיסה שהבעלים יצטרך לראות את הרטיבות על הפרי. כאן אנו עוסקים בדרישה נוספת: הבעלים גם אמור לדעת מכך, בעת שהפרי עוד רטוב. הבעלים אינו יכול להיות פסיבי לגמרי, ונדרשת כאן מידה כלשהי של אקטיביות.

הסבר: הדעת כמעשה

כאמור, אם אכן הדרישה היחידה היתה רצון של הבעלים, אזי די היה לנו בהתרצות למפרע, בדיוק כמו ביחס לשימוש בחפצי הזולת (שדי לנו בכך שיהיה ניחא לו כשיידע מכך). כאן נדרשת מודעות מפני שיש לדעת הבעלים תפקיד בהחלת הכשרות לטומאה: המחשבה של האדם פועלת את ההכשר לטומאה ולא רק מהווה תנאי לחלותו.

אם האדם יודע שהפרי נרטב, וגם ניחא לו בכך, אזי הדעת הזו נחשבת כמעשה הרטבה שהוא עושה בפרי. כפי שקוראים בפסוק: 'כי יתן', כלומר מצב כזה נחשב כאילו שהבעלים נתן את המשקה על האוכל. כדי להחיל חלות באמצעות מעשה של הבעלים לא די לנו בהתרצות למפרע. דעת שתיחשב כמעשה צריכה להיות אקטיבית ולא פסיבית לגמרי. אמנם יש קרי של 'כי יתן', כלומר שלא נדרש מעשה ממש. הפשרה שהגמרא מסיקה מכאן היא שנדרשת מחשבה שאפשר להחשיב אותה כמעשה. כעת המגע עם המים נחשב מבחינה הלכתית כמעשה שלו.

כמו שראינו בשבוע שעבר לגבי קדשים, כעת אנו רואים גם לגבי טומאה שהמחשבה מהווה מעשה וירטואלי. מבחינה הלכתית כאילו יש כאן מעשה, ולכן המחשבה יכולה לפעול על המציאות.

לפי ההסבר הזה מסתבר שהדעת של הבעלים אינה מתייחסת למצב שהפרי כבר רטוב. צריך להיות ניחא לבעלים בכך שהפרי נרטב, כלומר באקט המגע עם המשקה. זוהי כמובן השלכה ישירה של התפיסה של החינוך (וכנראה גם הרמב"ם, שהוא הולך בעקבותיו), לפיה המגע עם המשקה הוא גמר מלאכה של האדם. כדי שיהיה כאן גמר מלאכה, נדרשת פעולת שטיפה במשקה. לעומת זאת, לפי הרמב"ן שמטרת המגע עם המשקה היא אפשרות ההידבקות של הטומאה (זוהי תחילת הטומאה ולא גמר הכשרת האוכל), בהחלט ייתכן שמספיקה לנו מודעות לכך שהפרי רטוב, ולא נדרשת מודעות לפעולת ההירטבות.

⁶ דבר אחד ניתן להסיק מכאן, שכל הדרישה להתרצות של הבעלים היא לגבי היות הפירות רטובים. לא דרושה התרצות בשלב המגע עם המשקה (כלומר למעשה ההרטבה). ראה על כך להלן.

אם כן, הרמב"ם והחינוך ילמדו שהברייתא דורשת מודעות בעת שהפרי עוד רטוב, מכיון שרק אז ניתן לייחס את פעולת ההרטבה לאדם. ואילו הרמב"ן ילמד זאת כדרישה לכך שתהיה נוחותא של האדם לכך שהפרי רטוב.

ייתכן שגם המחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א הולכת באותו כיוון: לפי הרמב"ם רק הדעת של הבעלים מועילה להכשר טומאת אוכלין. והסיבה לכך היא שהבעלים עושה גמר מלאכה שמגדיר את הדבר כאוכל לשימוש. ולפי הרשב"א יכולה להיות גם דעת של אדם אחר, שכן הוא ילמד כרמב"ן שהדעת נדרשת רק כדי שההכשר להידבקות הטומאה ייעשה לדעתו של אדם ולא מעצמו.

צעד אחד הלאה: המחשבה – בין טומאה וקדשים לממון

ראינו עד כאן שהמחשבה בטומאה פועלת באופן דומה מאד למה שמצאנו בקדשים. בשני ההקשרים המחשבה אינה רק עיקרית, אלא היא הנחשבת כמעשה.

ייתכן שניתן להמשיך ולומר בטומאה את מה שהצענו בקדשים: שלמעשה כל המטרה היא רק המחשבה, ולא המעשה. המעשה לא נועד אלא כדי לתת תוכן למחשבה. להגדיר מתי ועל מה היא צריכה להיסוב. המגע עם המשקה רק מגדיר שלב שבו האדם אמור להחליט שהדבר הזה הוא אוכל לשימוש. ההלכה אינה מסתפקת במחשבה גרידא, שכן זה אינו מוגדר מבחינה משפטית. יש לעגן את המחשבה בשלב מעשי, וזהו היגמר מלאכה⁷.

כעין זה מצאנו גם בפעולות קניין. גם שם לרוב הדעות האקט שמעביר את הבעלות על החפץ מהמקנה לקונה הוא גמירת הדעת של הבעלים. הפעולה נדרשת רק כדי ליצור (ואולי לוודא את קיומה של) גמירת הדעת.

במאמר לפני שבועיים עמדנו על כך שהתפילה היא חלק מהמושג 'עבודה', ולכן כמו בקרבנות כך גם בתפילה המחשבה היא העיקר ולא המעשה. לפי דרכנו זו, תקנות אנשי כנסת הגדולה שקבעו דפוסים קבועים ומחייבים לתפילה, לא נועדו אלא כדי לצקת את המחשבות והרצונות והכוונות לתוך דפוס מעשי. המישור המעשי לא נועד אלא כדי לתת מסגרת למחשבות ולכוונות⁷.

במובן זה דווקא ההקשר של סוגיית ב"מ דומה למה שאנו מוצאים בהכשר לטומאת אוכלין. גם ביחס לממון הזולת המחשבה היא העיקר. כאשר אני אוכל מזון ששייך לחברי (זהו המקרה שם), ההיתר תלוי בכך שהוא מתיר לי זאת, כלומר שנוח לו בכך. הביטויים המעשיים לא נועדו אלא כדי לוודא את קיומה של ההסכמה בלב. אמנם מבחינת תוכן המחשבות שבלב יש הבדל בין שני ההקשרים הללו: בטומאה נדרשת מחשבה פועלת, במקום מעשה, ואילו בהתרצות ממונית מספיקה נוחותא, שכן המחשבה אינה צריכה לפעול.

אם כן, בשני התחומים העיקר הוא המחשבה ולא נדרש מעשה בפועל. אך בממון המחשבה אינה נחשבת כמעשה אלא פשוט די לנו במחשבה ובניחותא. היא אינה פועלת אלא רק מהווה אינדיקציה לקיומו של מצב (ניחותא). ואילו בטומאה המחשבה מחליפה את המעשה, ולכן היא פועלת חלויות של הכשר לטומאה, ולכן גם נדרשת שם מידה של אקטיביות. זה יסוד ההבדל בין התחומים.

אמנם ישנו גם הבדל בין קדשים לטומאה. בקדשים ראינו (במאמר לפרשת ויקרא) שיש לפעולת הקודש משמעות גם ללא הציווי, ומכאן גזרנו את הכלל שבעיני שינה עליו הכתוב לעכב. בטומאה לא סביר שהמצב יהיה דומה. אך לעניין זה נראה שאין לדמות טהרות לקדשים. בקדשים המרכזיות של המחשבה נבעה מכך שיש למעשים הללו ערך גם ללא הציווי (כמו בתפילה, כך בעבודה בכלל). לעומת זאת, בטומאה סביר שאין כל משמעות למישור הטבעי ללא הציווי. להיפך, זהו תחום שמוגדר באופן מובהק על ידי ציווי התורה, ומתוכם⁸.

ד. מקרה ביניים: פרה אדומה

מבוא

ראינו שבטהרות ובקדשים המחשבה היא המכוננת העיקרית של התחומים ההלכתיים הללו, והמעשה מוגדר רק כדי לתת מסגרת שמנחה ומכוונת את המחשבה ותכניה. אנו מוצאים דוגמא מובהקת נוספת לדרשה נוסח 'כי יתן' – 'כי יותן', בהקשר הלכתי אחר, בסוגיית ב"מ ל ע"א, ונראה שזהו מקרה ביניים בין טהרות לבין קדשים.

בין אקטיביות לפסיביות בפרה

הגמרא שם עוסקת בטיפול באבידה, וקובעת שמותר לעשות בה פעולות שהן לצורך האבידה אך לא לצורכו של המוצא. לאחר מכן היא עוסקת בשאלה מה הדין אם המוצא עושה פעולה שהיא

⁷ זאת בניגוד לתמונה שמצייר בעל **נפש החיים** בשער ג, שם הוא עומד על כך שמילות התפילה שתקנו אנשי כנסת הגדולה יש להן כוח לפעול כשלעצמן. והכוונות הן משניות לדיבור עצמו, ותפקודן דומה מאד לכוונות שמלוות כל מעשה מצווה. כמו בכל מעשה מצווה המעשה הוא עיקר המצווה, והכוונה היא לכל היותר תנאי נדרש (וגם זה לא מוסכם על הסוברים שמצוות לא צריכות כוונה).

⁸ ראה על כך עוד להלן בהערה האחרונה לגבי פרה אדומה.

לצורך שניהם (גם לטובת האבידה וגם לצרכיו שלו). בתוך הדברים הגמרא מביאה את הברייתא הבאה:

תא שמע: הכניסה לרבקה ודשה - כשירה, בשביל שתינק ותדוש - פסולה. והא הכא, דלצורכו ולצורכה הוא, וקתני פסולה! - שאני התם דאמרו קרא +דברים כ"א+ אשר לא עבד בה - מכל מקום. - אי הכי, אפילו רישא נמי! - הא לא דמיא אלא להא, דתנן: שכן עליה עוף - כשירה, עלה עליה זכר - פסולה. מאי טעמא - כדרב פפא. דאמרו רב פפא: אי כתיב עובד וקרינן עובד - הוה אמינא, אפילו ממילא. ואי כתיב עובד וקרינן עובד - הוה אמינא עד דעבד בה איהו. השתא דכתיב עובד וקרינן עובד - בעינן עובד דומיא דעבד, מה עובד - דניחא ליה, אף עובד - דניחא ליה.

כאן הבסיס הוא פסוק מפרשת עגלה ערופה (דברים כא, ג):

וְהָיָה הָעֵיזִר הַקָּרֵבָה אֶל הַחֲלָל וְלָקְחוּ זָקֵנֵי הָעֵיר הַהוּא עֲגֹלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֲבָד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מִשְׁכָּה בָעַל:

הפסוק מלמד שעגלה ערופה שעבדו איתה נפסלת. ואכן המילה 'עבד' כפי שהיא נכתבת משתמעת כפעיל, ואז המשמעות היא שנדרש מעשה של עבודה בעגלה. אך המסורה מנקדת אותה בסביל, ומשמע שדי בכך שנעבדה בה עבודה ממילא.

זהו מצב מקביל למה שפגשנו בדרשה של 'כי יתני ויכי יותני'. ואכן חז"ל דורשים גם כאן שבעגלה הזו אין צורך בעשיית מעשה אך יש דרישה שתהיה ניחותא של האדם.

נקודה חשובה ראשונה היא מחלוקת רש"י ותוס' לגבי נושא הדרשה. רש"י על אתר כותב: "בעגלה ערופה קא"י, כלומר נושא הדרשה הוא עגלה ערופה. אך המקרים המובאים בהמשך, שכן עליה עוף ועלה עליה זכר, מדברים על פרה אדומה. אולם בתוד"ה 'הכניסה' שם חלקו על רש"י, והביאו שהברייתא עוסקת כולה בפרה אדומה (ומקורה הוא בתוספתא פרה פ"ב מ"ג).

לפי רש"י הדיון נערך על עגלה ערופה, והדוגמאות לקוחות מפרה אדומה רק כציוורים לבחון את דיני עגלה. אמנם לפי רש"י קשה מנין לקוחה הברייתא שמובאת כאן, שכן מצאנו ברייתא כזו רק לגבי פרה אדומה. מסתבר שמה שגרם לרש"י להניח שנושא הדיון הוא עגלה ולא פרה, הוא הפסוק שנדרש כאן, שלקוח מפרשת עגלה. ובאמת לפי תוס' ישנה בעיה במהלך הגמרא, שכן הגמרא דנה בפרה אדומה, אך הדרשה הבסיסית שמלמדת אותנו על הצורך בניחותא לקוחה מהפסוק לגבי עגלה ('אשר לא עבד בה'). בתוד"ה 'אף עובד' עומדים על הקושי הזה, וכותבים שזה נלמד מעגלה ערופה (או מסברא או מגז"ש). וכן נראה בבירור מדברי הרמב"ם פ"א מהל' פרה ה"ז. ובהל' רוצח פ"י ה"ג-ד הוא כותב שאותם דינים קיימים גם בעגלה ערופה, אך אינו מפרט. נראה שגם לדעתו הדרשה הבסיסית בגמרא (כמו בתוספתא) היא לגבי פרה אדומה, ומכאן לומדים גם לעגלה.

השוואת להכשר זרעים

הדרשה שהבאנו למעלה נראית כמעט זהה לדרשה על הכשר לטומאת אוכלין. ואכן, תוס' מקשה מהכשר זרעים לפרה אדומה, שכן הוא מניח שהדמיון אמור להיות מלא:

וא"ת אי לא ידע בשעת עליית הזכר אמאי פסולה מאי שנא מהכשר דאמרינן לעיל (דף כב.) נגבו אינן בכי יותן.

תוס' מקשה מדוע בהכשר זרעים אם האדם מבטא ניחותא בשעה שהזרעים כבר יבשים זה לא מועיל להכשירם לקבל טומאה למפרע, ואילו כאן הניחותא מועילה לפסול למפרע גם אחרי שעלה עליה זכר. הוא מתרץ:

ואם נאמר דלא מיפסלא אלא כשידע בשעת עלייתו א"ש.

כלומר באמת הפרה לא נפסלת אם לא ידע על כך בשעת העלייה. וזאת שוב כפי שראינו למעלה, שהניחותא צריכה להיחשב כמעשה, ולכן לא די בהתרצות בדיעבד אלא צריך דעת אקטיבית יותר, כדי שהעלייה תיחשב כפעולה של האדם עצמו (כאילו הוא העלה עליה זכר). לאחר מכן התוס' שואל:

וא"ת העושה מלאכה בפרת חטאת דאמר בפ' הכונס (ב"ק דף נו. ושם) דחייב בדיני שמים אמאי מיפסלא הא ודאי לא ניחא להו לבעלים וי"ל כגון שהיה שותף אי נמי לא בעינן ניחותא דבעלים רק ניחותא דעושה מלאכה.

כאן מובאות שתי דעות האם נדרשת ניחותא של הבעלים, או שגם ניחותא של כל אדם שעובד בה פוסלת אותה. גם כאן ההלכה דומה למה שראינו במחלוקת הרמב"ם והרשב"א לגבי הכשר זרעים (האם נדרשת ניחותא של הבעלים, או של כל אחד).

מהותה של פרה אדומה

מהי פרה אדומה? לכאורה היא שייכת לתחום הקדשים. אך כבר העירו כמה מפרשים שפרה אינה שייכת לגמרי לתחום הקדשים, שהרי כל מעשיה נעשים בחוץ. גם לגבי פסוליה לא בהכרח לומדים אותם מפסולים בקרבנות (ראה מחלוקת רמב"ם וראב"ד ריש הל' פרה, ובקרוך אורה סוטה מו). במובן זה היא דומה לעגלה ערופה, שגם היא אינה שייכת לקדשים במובן המלא. ואכן הרמב"ם מביא את הל' פרה בספר טהרה ולא בספר קרבנות, או עבודה. גם את הלכות עגלה ערופה הוא מביא בהל' רוצח. גם המשנה כוללת את מסכת פרה בסדר טהרות ולא בסדר קדשים.

ובכל זאת, ברור שהלכות רבות בפרה וגם בעגלה נלמדות מתחום הקדשים, וישנה זיקה בין התחומים (הרי ברור שהפרה יש בה קדושה). אם כן, פרה אדומה ועגלה ערופה הם קדשים קלושים.

מאידך, לגבי פרה אל לנו לשכוח שהיא שייכת גם לתחום הטהרות, שהרי כל עבודתה מיועדת ליטול חלק בטהרתם של טמאי המתים. אם כן, ייתכן שמסיבה זו היא שייכת גם לטהרות.⁹ המסקנה היא שפרה אדומה היא מקרה שמצוי בין קדשים לטהרות.

בתחילת דברינו עמדנו על כך שהקודש הוא תמיד ניגודו של הטומאה. כעת אנו רואים שפרה אדומה היא קודש שתפקידו הוא להעלים ולאייץ את הטומאה. זהו קודש אקטיבי, ולכן הוא מטהר טמאים.

כידוע, הפרה מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים. כלומר במקרים מסויימים היא גם מאיינת את הקדושה והופכת אותה לטומאה. יש בה פרדוקס שנובע מכך שהיא עומדת בתווך בין הטומאה לבין הקדושה ופועלת לשני הכיוונים.

מכאן עולה המסקנה שבפרה, גם אם היא אינה שייכת לגמרי לקדשים וגם לא לגמרי לטהרות, המחשבה תהיה מרכזית וחשובה, הן מצד הקדשים שבה והן מצד הטהרות שבה. לכן לא נתפלא למצוא דרשה דומה לזו שראינו לגבי הכשר טומאת אוכלין ('כי יתן' - 'כי יותן') גם בפסול פרה אדומה ('עבד' - 'עובד').

ישנם הבדלים בין הדרישה בטומאת אוכלין לבין הדרישות בפרה אדומה, ונראה שחלקם קשורים לכך שפרה אינה קדשים באופן מלא, ואכמ"ל בזה.

⁹ אם כן, לכאורה היינו מצפים שבהלכות עגלה או פרה לא נצטרך שינוי לעכב. אך ראה בקרן אורה סוטה מו ע"א ד"ה 'איתן', שעמד על כך שבעגלה נראה שבעינינו שינה עליו הכתוב לעכב, וכן במנ"ח מצווה שצז סק"ב לגבי פרה אדומה שנלקחה כעגלה (וראה גם בחז"א נגעים ס"י יב סק"כ, ואכ"מ). ויש לדון האם בטהרות גם בעינינו שינה עליו הכתוב לעכב, או שבזה הן שונות מקדשים. ובאמת, כפי שהערנו לעיל, נראה שאין לדמות טהרות לקדשים לעניין זה (וראה שם את ההסבר לכך). אם כן, נראה שהמצב לעניין זה בהלכות פרה אדומה ייגזר מהשאלה האם מה שמשפיע כאן הוא רכיב הקדשים או רכיב הטהרות שבה, והדברים עדיין צל"ע.