

על קונפליקטים ערכיים והכרעתם

הנקודות הנדונות:

- טלאולוגיה ודאונטולוגיה
- העמדת הצדדים בקונפליקט ערכי
- ה'שמים' כפיקציה בעולם ההלכתי
- ביטול מצוות של יהודי מת
- הבחנה בין מצוות 'עשה' ו'לא תעשה' בשעת השמד
- מהותו של נס החנוכה והשואתו לנס פורים

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדברי הריטב"א לגבי בי"ד שהיה אנוס לא לקדש את החודש. ישנם בדברי הריטב"א כמה חידושים מרתקים, ואנו עוסקים בכמה מהם בארבעה פרקים בלתי תלויים. ראשית אנו דנים במעמד קידוש החודש המעובר בידי שמים: האם באמת ישנה ישיבה של בי"ד של מעלה שמקדש את החודש או לא. למרבה הפליאה לשאלה זו יש השלכות הלכתיות, ואפילו בימינו ולגבינו (לגבי חזרה על 'עלה ויבוא' בערב ר"ח).

בהמשך אנו רואים שלפחות לפי כמה שיטות ראשונים הסמכות של חכמים לגבי קביעת הלוח היא מוחלטת (כלומר ייתכנו חודשים באורכים בלתי מוגבלים, לפי החלטת בי"ד). בתוך הדברים אנו מביאים שיטות ראשונים אשר מבחינים בין עשה ולא לעניין מסירות נפש בשעת השמד, וכאלו שחולקים עליהם, ותולים זאת במחלוקת בין תפיסות טלאולוגיות לבין תפיסות דאונטולוגיות.

לאחר מכן אנו עוסקים בקונפליקטים ערכיים מורכבים, בהם עומדות שתי אפשרויות מול הערך שדוחה כל אחת מהן. השאלה שעולה היא איזה משני הערכים נחשב כעומד מול הערך ה'מתגונן', ואיזה הוא הערך הצדדי. בעיות מן הטיפוס הזה עולות ביחס לחילול שבת למען יהודי שעומד למסור את נפשו כדי לא לעבוד ע"ז, או בדילמה של הראשונים לגבי התרת שחיטה או אכילת נבילה לחולה בשבת, וכן בתפיסת מהותו של נס החנוכה.

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בכמה סוגיות שעולות מתוך דיון שעורך הריטב"א במצב בו יש אונס לבטל את מצוות קידוש החודש. דבריו מעוררים כמה קשיים, שכל אחד מהם מהווה פתח לדיון מרתק בפני עצמו. ננסה לעמוד בקצרה על ההיבטים השונים של הדיון, ונקדיש פרק לכל אחד מהם.

א. מבוא

מצוות קידוש החודש

פרשתנו עוסקת במצוות קידוש החודש. זוהי המצווה הראשונה שבה מצטווים עם ישראל כעם, ולכן רש"י בתחילת פירושו לתורה מתקשה מדוע התורה לא פתחה בנקודה זו.

וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה קנג:

והמצוה הקנ"ג היא שצונו ית' לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים. וזו היא מצות קדוש החדש. והוא אמרו יתעלה (בא, יב) החדש הזה לכם ראש חדשים. ובא הפירוש (ר"ה כב א) עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שמצוה זו אינה מסורה לכל איש ואיש כמו שבת בראשית שכל איש ימנה ששה ימים וישבות בשביעי עד כשתיראה לכל איש ואיש הלבנה שיקבע היום ההוא ראש חדש או ימנה מניין תוריי ויקבע ראש חדש או יעיין איחור האביב וזולתו ממה שראוי להסתכל בו ויוסיף חדש, אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד. ובארץ ישראל לבד.

מצוות קידוש החודש ועיבור השנה מוטלת על בי"ד, ולא על כל פרט בישראל. יתר על כן, מצווה זו מוטלת רק על בי"ד הגדול בארץ ישראל (ראה גם בהמשך דברי הרמב"ם שם). זוהי מצווה מיוחדת מכמה וכמה בחינות, וכאן נפתח את דברינו בעיקר באחת מהן: פרט לחובה לקדש חודשים, בידי חכמי ישראל מצויה הזכות והסמכות המוחלטת לקבוע את מועדי השנה. הכל תלוי בהם.

סמכות ותפקיד חכמים בקביעת החודשים

במסכת ר"ה ישנה סוגיא שעוסקת בסמכות בית הדין לקבוע מועדים ולקדש חודשים, ובתוך הסוגיא מובא מקרה שבו ר"ג מנע את קידוש החודש לאור מסורת שהיתה בידו. ר' יהושע היה מיצר על כך, ואז הזכיר לו ר"ע את מה ששמע

ממנו עצמו (ר"ה כה ע"א):

אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני. - אמר לו: אמור. - אמר לו: הרי הוא אומר (ויקרא כג) אתם, (ויקרא כג) אתם, (ויקרא כג) אתם, שלש פעמים, אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין. בלשון הזה אמר לו: עקיבא, נחמתני, נחמתני.

אם כן, הדברים מגיעים לידי כך שהתורה מעניקה לחכמים סמכות לקבוע את המועדים באופן שרירותי, ואפילו שגו, באונס או בטעות, או אפילו במזיד. המועדים נקבעים אך ורק על פי החלטתם. וכן פסק הרמב"ם להלכה (הל' קידוש החודש סוף"ב):

בית דין שקדשו את החדש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על יום שקדשו בו, אע"פ שזה ידע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אותם וכו'.

אמנם המשנה, דף אחד קודם במסכת ר"ה, מסייגת את הסמכות של חכמים לגבי קידוש החודש, ואומרת כך (שם, כד ע"א):

משנה. ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים.

לכאורה מבואר כאן שלפי ראבר"צ המועד של ר"ח אינו מסור לגמרי בידי חכמים, שכן אם לא קדשוהו בזמנו השמים כבר מקדשים אותו אוטומטית. חכמים פועלים בתוך מסגרת שמותירה להם דרגות חופש די מצומצמות. בהמשך הגמרא מובאת מחלוקת תנאים משולשת, ופוסקת הלכה כראבר"צ:

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו. תניא, פלימו אומר: בזמנו - אין מקדשין אותו, שלא בזמנו - מקדשין אותו. רב אלעזר [ברבי שמעון] אומר: בין כך ובין כך אין מקדשין אותו, שנאמר (ויקרא כה) וקדשתם את שנת החמשים - שנים אתה מקדש, ואי אתה מקדש חדשים. אמר רבי יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק.

וכן פסק הרמב"ם בהל' קידוש החודש, פ"ב ה"ח.¹

¹ הפירוש של כל הראשונים והאחרונים הוא ש'בזמנו' הוא ביום ל ו'שלא בזמנו' הוא ביום ל"א. אך פירוש זה מעורר כמה קשיים, ובראשם קושי לשוני: מדוע ר"ח ביום ל"א הוא לא בזמנו? אם המולד היה ביום ל"א אז זהו זמנו? בספר **צמח ארז**, לר' אליעזר סילבר מסינסינאטי, פירש ש'בזמנו' הכוונה ביום המולד (בין אם היה ביום ל ובין אם ביום ל"א), ו'שלא בזמנו' הוא קידוש חודש שלא ביום המולד (או מוקדם או מאוחר). פירוש זה מיישב

הגמרא שם מחפשת את המקור לדעת ת"ק שסובר שתמיד דרוש קידוש של בי"ד, ואחד המקורות שמובאים שם הוא דרשה מאותו פסוק, ובאותו כיוון:
מנלן? אמר רב פפא: אמר קרא (ויקרא כג) אשר תקראו אתם, קרי ביה אתם.

ואם הלכה כראבר"צ, אזי התפיסה של 'אתם' מסוייגת כאן באופן משמעותי. אמנם ניתן היה להבין שבסוגיא זו מדובר רק על השאלה האם בי"ד צריך לומר את המילה 'מקודש' או לא, ולא דווקא על הסמכות לקבוע את המועד עצמו. שווה בנפשך, אם לפי חכמים בי"ד בפועל לא אמר 'מקודש' בר"ח שלא במועדו, האם באמת יום זה לא יהיה ר"ח? אז מתי הוא כן יחול? האם ייתכן חודש שיתמשך ארבעים וחמישים יום בגלל שבי"ד לא קידש אותו? להלן נראה שייתכן גם ייתכן חודש ארוך כזה, ובאמת הראשונים כבר נחלקים האם מדובר כאן בקידוש טקסי או ממש בקביעה הלכתית של מועד ר"ח.

בדעת ראבר"צ נראה לכאורה שטמון יותר מכך, שכן הנימוק שהוא מביא לעמדתו שבקידוש לא במועדו לא צריך לומר 'מקודש', הוא מהותי: שכבר קדשוהו שמים. כלומר השמים כבר קדשו את החודש. ועדיין היה מקום לתלות זאת באמירה טקסית גרידא ולומר שהמועד עצמו תלוי בקביעת בי"ד, אך הקידוש של היום (הפיכתו למועד, אך לא קביעתו) הוא אשר נעשה בבי"ד, ושלא במועדו לא צריך לקדש את היום. מהמשך הגמרא ("אמר אביי: אף אנן נמי תנינא..."), וכן מן הסוגיא המקבילה בסנהדרין י ע"ב, גם משתמע שמדובר על השאלה העקרונית - מתי נקבע החודש, ולא רק על השאלה הטקסית - מי מקדש את אותו יום, אך כאמור הראשונים חלוקים בזה.

בכל אופן, נראה לכאורה מסוגיא זו שלגבי קידוש החודש (להבדיל מעיבור השנה) סמכותם של חכמים היא שולית, שכן מגוון האפשרויות הוא לכאורה מצומצם מאד: ניתן לסטות יום לכאן או לכאן, אך בי"ד לא יכול לקבוע את המועד כפי שייראה לו. אך מדברי הריטב"א בסוגיית חולין קא ע"ב (ועוד ראשונים, כפי שנראה) עולה שהתמונה הזו אינה מדוייקת. מסתבר שגם ביחס למועד בו חל ר"ח יכולה להיות דרגת חופש משמעותית שתלויה בבי"ד. במאמרנו השבוע נעסוק בכמה היבטים מרתקים שעולים מדברי הריטב"א הללו.

סוגיית חולין ודברי הריטב"א

הבבלי חולין קא ע"ב עוסק בסוגיית אין איסור חל על איסור, ובתוך הדברים

קשיים נוספים רבים בסוגיא, וצ"ע מדוע אף אחד מן המפרשים אינו מפרש כך.

נדונה השאלה מה דינו של מי שעשה מלאכה ביום הכיפורים שחל בשבת: שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משום דרבי יוחנן: לדברי רבי יוסי הגלילי, למאי דאפכן, שגג בשבת והזיד ביום הכפורים - חייב, הזיד בשבת ושגג ביום הכפורים - פטור. מאי טעמא? אמר אביי: שבת - קביעא וקיימא, יום הכפורים - בי דינא דקא קבעי ליה; אמר ליה רבא: סוף סוף, תרוייהו בהדי הדדי קאתו! אלא אמר רבא, שמדא הוה, ושלחו מתם: דיומא דכפורי דהא שתא - שבתא הוא, וכן כי אתא רבין וכל נחותי, אמרוה כרבא.

הגמרא אומרת שבמקרה כזה הוא חייב רק על איסור מלאכה בשבת ולא על מלאכה ביו"כ. הגמ' מקשה מדוע הוא לא חייב על יו"כ, הרי שני האיסורים באים בבת אחת ולכן שניהם צריכים לחול? ועל כך עונים שמדובר בשעת השמד, וקבעו את יו"כ להיות בשבת. רש"י מסביר שעשו זאת כדי שלא יהיה ניכר שלא עושים מלאכה בגלל יו"כ, שכן האויבים יתלו זאת בשבת, ולכן ר' יוסי הגלילי פטר בו משום יוה"כ.

הריטב"א בחידושו על אתר מביא את פירוש רש"י, ומייד לאחר מכן הוא מביא את קושיית התוס':

והקשו בתוספות היאך אפשר שבטלו יום הכפורים בשעת גזירה, הא בשעת גזירה אפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד ע"ב), ושלא בשעת גזירה נמי בפרהסיא יהרג ואל יעבור, והא בפרהסיא הוי דהיכי דמי פרהסיא עשרה בני אדם.

קשה היה לתוס' כיצד ביטלו את יו"כ בגלל הגזירה, הרי בשעת השמד חייבים ליהרג ולא לעבור אפילו על מנהג בעלמא, ובודאי על עבירה חמורה כמו יו"כ. על כך הוא עונה:

וניל דהא לא קשיא דקידוש חדשים דבית דין עשה הוא ועל עשה יעבור ואל יהרג כדפרישנא בכמה דוכתי, אלא אם כן למידת חסידות הוא כההיא דמצינו בסוגיא דש"ס (שבת מט ע"א, עי"ש ברמב"ן), ואפשר דהכי גזרו גוים לבית דין שלא לקדשו דאין כאן יום הכפורים ודו"ק.

הוא מסביר שאמנם לעשות מלאכה ולאכול ביו"כ הוא איסור חמור, ובשעת השמד היה עליהם למות ולא לעבור, אך כאן בי"ד פשוט לא קבע את יו"כ, ולכן זהו יום חול, ולמעשה מי שעשה בו מלאכה, או אכל, לא עבר כל איסור. האיסור היחיד שנעבר כאן היה ביטול עשה (למעלה הבאנו את הרמב"ם בספהמ"צ, מצוות עשה קנג) של קידוש חודשים, שהרי בי"ד לא קידש את החודש, אך זו אינה עבירת לאו אלא ביטול עשה. הריטב"א מחדש שעל מצוות עשה לא צריך ליהרג ואפשר

לעבור כדי להינצל אפילו בשעת השמד.² לבסוף הוא מוסיף שאפשר שהגויים גזרו על בי"ד שלא לקדש את יוה"כ, ואז אין כאן יו"כ.

קשיים בדברי הריטב"א

יש בדברי הריטב"א הללו כמה קשיים לא פשוטים:

1. האם ביטול עשה הוא פחות חמור מהחלפת שרוך שחור בלבן? הרי על לבוש אופייני (ערקתא דמסאנא – שרוכי הנעליים) עלינו ליהרג ולא לעבור בשעת השמד (ראה סנהדרין עד ע"ב), אז מדוע על ביטול עשה אין חובה כזו?
 2. בכלי חמדה פרשת בא אות א מקשה מדוע היה צורך להוסיף שהגויים גזרו על בי"ד לא לקדש חודשים? לכאורה פשט הגמרא הוא שהם רק גזרו על כל ישראל לא לשמור את יוה"כ, אלא שבי"ד מצאו פתרון הלכתי, בכדי למנוע את מסירת הנפש של הכלל על איסורי יוה"כ, בכך שהם לא קדשו את החודש, וכך בוטל יוה"כ.
 3. קושיא נוספת מובאת בכל"ח, מה הועילה העובדה שבי"ד לא קדשו את חודש תשרי, סו"ס זה לכל היותר מועיל לדחות את ר"ח ביום אחד, אבל ביום השני החודש מקודש אוטומטית, "שכבר קדשוהו שמים" (כדעת ראבר"צ הנ"ל). אם כן, יוה"כ רק נדחה ביום אך לא בוטל, וכיצד יצא שלא היה יו"כ באותה שנה ונפל על שבת.
 4. לא ברור מדוע על עשיית מלאכה באותו יו"כ שחל בשבת לא היו חייבים גם משום יו"כ? הרי אם בי"ד קדשו את החודש באופן שונה, סו"ס החודש מקודש ויוה"כ יחול היכן שהוא נופל לפי קביעת הבי"ד. אז מדוע הגמרא אומרת שלא חייבים על עשיית מלאכה באותו יו"כ (אלא רק משום שבת, ולא משום יו"כ)?
- כאמור, כל אחד מהקשיים הללו מעורר זווית שונה, אך יש גם קשרים בין הזוויות

² ועדיין היה מקום לשאול מצד העיקרון 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך'. כיצד בי"ד מבטלים עשה כדי שיזכו כלל ישראל? אך שאלה זו אין לה כל מקום. ראשית, בי"ד עצמו גם הוא בין הזוכים. הרי כמו כל יהודי אחר, גם הם היו אמורים למסור את נפשם על קיום יו"כ. שנית, בי"ד כלל אינו בגדר 'חוטא כדי שיזכה חברו', שכן היחס בינו לבין הכלל אינו כמו היחס בין שני בני אדם. בי"ד הוא אבר מאברי כלל ישראל, וחלק בלתי נפרד ממנו (הלב, או הראש). לכן איום על כלל ישראל הוא כאיום על בי"ד עצמו (גם אילו בי"ד היה יושב במקום אחר, ולא היה נתון תחת איום פיסי בעצמו). לחטוא כדי שיזכה הוא עצמו אפשר דשרי (לפחות אם הזכות רבה על החטא. ראה בראשונים בסוגיית שבת ד ע"א לגבי מדביק פת בתנור).

הללו. בפרקים הבאים נעסוק ביתר פירוט בקשיים הללו.³

ב. קשיים 3 ו-4

מבוא

הקושי שנוגע ישירות לענייננו (=קידוש החודש) הוא הקושי השלישי: מדברי הריטב"א משמע שאם בי"ד לא מקדשים את חודש תשרי אזי אין כלל חודש כזה, וממשיך אלול של השנה שעברה ללא הגבלה עד שבי"ד מחליטים לקדש את תשרי. אך כפי שראינו הרי נפסקה הלכה כראבר"צ, ולכן כבר קדשוהו שמים ביום הל"א, ולכן יו"כ חל בכל מקרה.⁴

שינוי בתפיסת הקידוש של בי"ד של מעלה

שאלה זו מניחה שקידוש השמים הוא קידוש אוטומטי, שאינו תלוי בבי"ד. אך בתוד"ה 'שכבר קדשוהו', סנהדרין י ע"ב, מסבירים את דברי ראבר"צ אחרת: שכבר קידשוהו בשמים - י"מ דב"ד של מעלה מקדשין אותו לעולם בשעת המולד ואין נראה דאם כן בזמנו נמי כבר קדשו בשמים אלא נראה כפירוש הקונטרס בפ"ב דר"ה דביום שלשים ממתנינים ב"ד של מעלה לב"ד של מטה שמא יעברו אבל יום שלשים ואחד שאי אפשר שלא קדשו היום מקדשין אותו בשמים מן השחר והא דאמר בירושלמי רבא בר זבדא בשם רב טעמא דר' אלעזר בר' צדוק בשעה שב"ד שלמעלה רואין שאין מקדשין אותה מקדשין הן יש ליישבו כפירוש הקונטרס דהכי פירש בשעה שב"ד שלמעלה רואין שאין מקדשין אותו מלמטה ביום ל' מקדשין אותו הן מן הבוקר ביום ל"א דאין כאן ספק דודאי יקבע היום.

מדבריהם נראה שהקידוש של בי"ד של מעלה אינו אוטומטי. בי"ד של מעלה מחליט שאם בי"ד של מטה לא קידשו ביום הל' אז ברור שהם עומדים לקדש ביום הל"א, ולכן הם כבר מקדשים את היום הזה בתחילתו. מה יקרה אם בי"ד של מטה יחליט לא לקדש גם ביום הל"א? ייתכן שלפי תוס' זה אינו אפשרי, שכן כל דרגת החופש של בי"ד היא רק לבחור בין היום הל' לבין היום הל"א. ובאמת

³ הבסיס הראשוני של הדיון מבוסס על הדברים שכותב בעל הכלי חמדה כאן.

⁴ אמנם בפשטות קושי זה קשה על הגמ', ולא על הריטב"א לבדו. הרי הגמרא אמרה שיו"כ באותה שנה בוטל. אך את הגמרא ניתן אולי להסביר בעקירת דבר מן התורה של בי"ד מפני חשש פיקו"נ, וכדו'. הריטב"א טוען שהיה כאן מעשה הלכתי רגיל, שבי"ד לא קדשו את החודש וממילא לא היה כאן יו"כ. לכן הדבר קשה בעיקר עליו.

כך כותב בפירושו ר' יונה על סוגיית סנהדרין הנ"ל:

אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. פירוש כיון שלא בזמנו אינו תלוי בדעת בי"ד, ואינו צריך קידוש, מפני שממילא הוא מקודש. וקידוש שמים הוא שאין החודש יכול לפחות עוד. אבל אם נראה ביום שלושים יכולין לקדש מפני שהדבר תלוי בדעתם שאם יקדשו מקודש ואם לאו אינו מקודש. כדאמר בפ' 'אם אינן מכירין': "אשר תקראו אתם במועדם" – אפילו שוגגין, אפילו אנוסין ואפי' מוטעין.

מלשונו של ר' יונה נראה שבי"ד של מעלה כלל אינם מקדשים את החודש. הביטוי של ראבר"צ "שכבר קדשוהו שמים" הוא רק ביטוי ציורי לכך שאין טעם שבי"ד של מטה יקדשו את החודש ביום הל"א, שכן הוא מקודש מאליו. נראה שהוא אינו מוכן להבחין בין קביעת היום להיות ר"ח לבין קידושו. כאשר הגמרא מדברת על קידוש החודש היא מתכוונת לקביעת העיתוי שלו. וכאשר העיתוי ידוע, אזי החודש כבר 'מקודש' מאליו, ולכן אין צורך בקידוש.

אך בדעת הריטב"א ניתן אולי להסביר שהוא מבין אחרת: כל סמכות קידוש החודש היא של בי"ד של מטה, אלא שבמקרה שלא היה קידוש ביום הל' אז בי"ד של מעלה כבר יודעים שבי"ד של מטה יקדשו ביום הל"א, ולכן הם עצמם מקדשים. אבל אם בי"ד של מטה יחליטו במצב מסויים כלל לא לקדש גם ביום הל"א, אזי אין משמעות לקידוש של בי"ד של מעלה, ואכן החודש כלל לא ייכנס. לכן כתב הריטב"א שמכיון שבי"ד החליטו לא לקדש את חודש תשרי, אזי הוא כלל לא נכנס. במצב כזה לא היה עבורו גם קידוש בשמים.⁵

נעיר עוד כי הריטב"א כנראה חולק על ר' יונה גם בהיבט השני: לדעתו הבי"ד של מעלה כן מקדש את החודש בפועל, וזה לא רק תיאור ציורי שפירושו שאין צורך לקדש. אם אכן בי"ד של מעלה כלל לא היו מקדשים אלא זה היה חל אוטומטית, אזי במקרה של שעת השמד החודש היה מקודש. רק אם נאמר שהבי"ד של מעלה צריכים גם הם לקדש נוכל לומר כריטב"א שאם בי"ד של מטה מחליטים לא לקדש משיקולים שונים, החודש לא יהיה מקודש כי גם בי"ד של

⁵ גם בהשגות הרמב"ן על ספהמ"צ, מ"ע קנ"ג סק"א, מבואר שהקידוש של בי"ד של מעלה הוא רק טקסי, והוא בא אחרי הקביעה של המועד שנעשית תמיד ע"י בי"ד של מטה. ממילא ברור שהחודש יכול להתארך כמה שיחליטו בי"ד של מטה, כשיטת הריטב"א כאן. כך עולה גם מדברי היד רמ"ה, סנהדרין יב ע"ב (על עיבור השנה בל' אדר), בביאור שיטת רש"י (וזה נגד מה שנראה כאן בשיטת רש"י, וצע"ק). קידוש טקסי כזה מצאנו גם לגבי בכור בהמה, שהוא קדוש מרחם ובכל זאת יש מצווה להקדיש אותו כשנולד (ראה רמב"ם רה"ל בכורות, פ"א ה"ד).

מעלה לא יקדשו אותו.

סיכום צדדי המחלוקת ונפקא מינא נוספת: האם טעות בקידוה"ח חוזרת?

אם כן, הראשונים הללו חלוקים בשתי שאלות: 1. עד כמה סמכותו של בי"ד בקידוש החודש: לפי ר' יונה הסמכות היא מוגבלת מאד (כפי שכתבנו לעיל), אך לפי הריטב"א הסמכות היא מוחלטת, והם יכולים לעשות בלוח השנה כבשלהם. וכך פשט דרשת הגמרא בר"ה כה ע"א ("אפילו מזידין"). 2. האם לפי ראבר"צ בי"ד של מעלה מקדשים את החודש שלא במועדו, או שהוא מתקדש אוטומטית. לפי ר' יונה הם כלל אינם מקדשים, אלא זה קורה אוטומטית. ולפי הריטב"א בי"ד של מעלה מקדשים אותו (אא"כ בי"ד של מטה החליטו אחרת).
כעת נוכל לראות שבתוס' סנהדרין הנ"ל נראה כי הם סוברים שבי"ד של מעלה אכן מקדשים את החודש שלא בזמנו, כריטב"א. לכן נראה שהם גם סוברים כמותו שניתן גם שלא לקדש אם בי"ד של מטה יחליטו על כך (למעלה הסתפקנו בהסבר שיטת התוס' בזה). ונראה שבזה נוכל להבין גם את מה שכתבו התוס' הנ"ל שבי"ד של מעלה מקדשים את החודש ביום הל"א בבוקר. ונראה שהסיבה היא שאין קידוש החודש בלילה (כי בי"ד לא דן בלילה), כלומר לדעתם יש כאן מעשה קידוש. לפי ר' יונה אין סיבה לומר שהקידוש הזה נעשה בבוקר (שהרי הוא כלל לא נעשה, אלא חל מאליו. ומסתבר שזה כבר מערב היום הל"א).⁶
והנה בעל הכל"ח מביא השלכה הלכתית נוספת של המחלוקת הזו, ותולה בה מחלוקת ראשונים אחרת.

⁶ וראה בסוגיית ברכות ל ע"ב שקובעת שאין חוזרים על 'יעלה ויבוא' בליל ר"ח, שכן לא מקדשים חודשים בלילה. והנה בתוד"ה 'והתניא', שם, הביאו דעה שבלילה השני ודאי חוזרים מכיון שכבר מקודש ביום שלפניו. אך התוס' עצמו אינו מחלק בין שני הלילות (וראה ב"י אור"ח סי' תכב, שהביא סברות לחלק). וכן פסק בשו"ע אור"ח סי' תכב שבשני הלילות אין חוזרים על 'יעלה ויבוא', שכן לא מקדשים את החודש בלילה.
האור"ח בהל' תפילה פ"י מסביר את ההלכה הזו לאור דברי התוס' מסנהדרין שהבאנו למעלה, שבי"ד של מעלה מקדשים את החודש המעובר ביום ל"א בבוקר, כי אין קידוש בלילה. לעומת זאת, המאירי והר"ן בסוגיית ברכות כתבו שבי"ד של מעלה אינם מקדשים (כר' יונה), ולכן בלילה השני חוזר על 'יעלה ויבוא'. הרי לנו השלכה הלכתית מעשית בימינו למחלוקת המטפיזית הזו. אמנם יש לדון כאן מדוע אמירת 'יעלה ויבוא' תלויה בקידוש בי"ד, כאשר במציאות ברור שזהו ר"ח כבר מהערב (זה מחזיר אותנו לשאלה האם הסוגיא עוסקת בקידוש היום או בקביעתו. וראה לשון הרמב"ם קידוה"ח פ"א ה"ה – "שיקדשוהו בי"ד ויקבעוהו", ואכ"מ).

הרמב"ם בפ"ג מהל' קידוש החודש ה"ו-טז כותב כך:

בית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש כמו שבארנו בפרק זה, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, ואפילו באו בסוף החדש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר.

ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלשים הואיל ונראה הירח בלילו.

הרמב"ם קובע שישנה סיטואציה שבה בי"ד עיברו את החודש, ומתברר שהמולד היה ביום ל, ואז חוזרים ומונים כאילו החודש היה רגיל ולא מעובר. והנה, אם כבר קדשוהו בי"ד של מעלה אז אין אפשרות לחזור ולמנות מהיום הל', שהרי הוא כבר קבוע. אם כן, הרמב"ם לומד כר' יונה שבי"ד של מעלה אינו מקדש את החודש. לעומת זאת, המנ"ח במצוות קידוש החודש (מצווה ד) מסביר שרש"י ותוס' חולקים על הרמב"ם, שכן לדעתם בי"ד של מעלה כבר קדשו את החודש ביום הל"א, ולכן אין אפשרות לחזור ולמנות מהיום הל'. כלומר הם סוברים כריטב"א ותוס' הנ"ל שבי"ד של מעלה מקדשים את החודש המעובר.

מסקנה: יש לבי"ד סמכות מוחלטת גם ביחס לקידוש החודש

המסקנה היא שלפחות לפי כמה ראשונים עולה כי גם ביחס לקידוש החודש ישנה סמכות מוחלטת בידי בי"ד, ולפי החלטתם החודש יכול להתמשך ללא הגבלה, עד כמה שהם יורו.

נעיר כי אנו רואים כאן שביטויים אשר מכניסים ממדים מטפיזיים לתוך השיקולים ההלכתיים מתפרשים על ידי חלק מהראשונים באופן מטפורי. אין לשמים חלק במעשה ההלכתי, שכן "לא בשמים היא". אמנם ייתכן שהדבר נובע מכך שדווקא בסוגיית קידוש החודש יש לבי"ד של מטה סמכות מוחלטת, אך ניתן להביא לכך דוגמאות מהקשרים נוספים, ואכ"מ.

קושי 4

נותן לנו לברר את קושי 4, שהוא קושי טכני מיניה וביה: אם באותו זמן בי"ד כן קידשו את תשרי, וקבעו את יו"כ כך שיחול בשבת, אזי הם כלל לא ביטלו את

מצוות קידוה"ח. היה אולי מקום להסביר שהמצווה היא לקדש בזמנו, ואת זה הם ביטלו. הם קידשו את החודש במועד אחר, שלא כדין. קידוש זה אמנם חל ('אתם' – אפילו מזידין), אך יש כאן ביטול עשה. אלא שגם זה אינו אפשרי, שכן אם באמת הם קידשו את החודש אז מדוע מי שעשה מלאכה באותו יום לא עבר גם על איסור מלאכה ביו"כ, הרי זהו יו"כ אמיתי ותקף על פי ההלכה? על כורחנו שהם באמת לא קידשו את החודש. אלא שאז מתעורר הקושי מה פירוש שהורו לעם לשמור יו"כ בשבת כדי שלא ישתכח? מסתבר שהם עשו זאת זכר ליו"כ, אך זה לא היה יו"כ אמיתי. לכן מי שעשה בו מלאכה לא חייב על כך משום יו"כ אלא לכל היותר משום מלאכה בשבת.

ג. קושי 1: הבהל בין שוא"ת וקו"ע לעניין מסירות נפש

הסבר שיטת הריטב"א

הכל"ח בתוך דבריו מציע הסבר מעניין לשיטת הריטב"א. לטענתו כאשר כופים את ישראל להימנע מעשיית מצווה (=דרישה למחדל), אין טעם למסור את נפשו, שכן גם כך לא תיעשה המצווה (=גם כך יתקיים המחדל). יהודי מת לא עושה מצוות. לעומת זאת, אם הם כופים עליו לעבור עבירה, כאן עליו למסור את נפשו, שהרי יהודי מת גם לא עובר עבירות.⁷

דומה כי מכאן ניתן גם להבין את החילוק לעומת ערקתא דמסאנא. שם

⁷ חילוק דומה מביאים האחרונים לגבי ספק במצוות עשה. רעק"א מעלה אפשרות שבספק מצוו"ע לא יהיה דין שצריך להחמיר, שכן הוא שונה מהותית מספק במצוות ל"ת: במצות ל"ת אם מישהו מחמיר אז הוא אינו עושה מעשה שיש בו חשש של עבירה. בזאת הוא יוצא מכלל ספק, והעבירה ודאי לא תבצע. אך בספק מצוו"ע יש מעשה שלא ברור האם הוא מהווה קיום של מצוו"ע או שהוא מעשה סתמי. החמרה במצב כזה פירושה לעשות את המעשה בכל מקרה. אך כאן גם אם נעשה את המעשה לא ברור שהמצווה תבצע (שכן אם המעשה אינו מהווה מצווה, אז גם אם עשינו אותו לא קיימנו את המצווה). אחת הדוגמאות הידועות בה התעורר העניין היתה הצעתו של האדמו"ר מרדזין לגבי זיהוי התכלת. התעוררה שם שאלה מה עלינו לעשות במצב בו יש ספק בזיהוי (כמו שניתן לשאול גם לגבי התכלת החדשה בת ימינו). זהו ספק במצוו"ע, והשאלה היא האם עלינו להחמיר ולהטיל את פתיל התכלת בכל מקרה. האדמו"ר, בספרו **פתיל תכלת**, מביא את הדעות הללו של הפוסקים ומתמודד עמן, ע"ש. וראה בזה גם **במג"א** סי' קצד סק"ג ו**פמ"ג** שם, ו**שעשועי רעיונים** כלל כ. לעומת זאת, לגבי ספק מילה ראה **כס"מ** פ"ג ה"ו בשם תשובת הרמב"ם, **חוות דעת** סי' קי, ובשו"ת **ביעי אומר** ח"ב או"ח סי' ג, שנקטו בדיוק את ההיפך: שבמצוות עשה לכל הדעות יש להחמיר מה"ת.

מדובר על דרישה לעשות פעולה אקטיבית ולא דרישה למחדל, ואם היהודי ימות לא יהיה יהודי שהולך עם שרוך בצבע לבן, ולכן יש חובה למסור את הנפש. אם כן, ההבחנה אינה נוגעת לחומרת הדברים, שכן ברור שביטול עשה הוא חמור מהחלפת צבע שרוכי הנעליים. בשיקולי מסירת הנפש השאלה אינה של חומרה, שהרי אפילו על צבע נעליים יש למסור את הנפש. ההבחנה מבוססת על השאלה האם מדובר בעבירה אקטיבית או במחדל.

שיטת הר"ן בסוגיית אלישע בעל כנפיים

הכל"ח עצמו מציין לדברי הר"ן על המעשה דאלישע בעל כנפיים, בבבלי שבת מט ע"א:

ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים.

והנה הר"ן בחידושי שם מקשה:

וא"ת: והיכי עביד הכי, והרי קי"ל בפ' נגמר הדין (סנהדרין עד ע"ב) דבשעת השמד אפי' אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור? וי"ל דהני מילי לעבור על מצוות לא תעשה, אבל גזרו לבטל מצוות עשה כיון שאינו עובר בדיים, ועוד שהן יכולים לבטלה ממנו על כרחו שיניחוהו בבית האסורין ותבטל מאליה, הילכך מבטל ואל יהרג.

לכאורה דברי הר"ן עומדים בניגוד להצעתו של הכל"ח, שכן הוא תולה את ההבדל בעבירת שוא"ת מול עבירת קו"ע (אף שחילוק זה באמת קשה, שהרי ברור שביטול עשה חמור מצבע השרוכים). אמנם ההסבר השני כן נראה דומה להצעת הכל"ח, שהרי ביחס למצוות עשה (=דרישה למחדל) בידי הגויים לבטל המצווה בכל מקרה.⁸ ייתכן שכוונתו היא ממש להסבר הכל"ח, ושני הנימוקים מצטרפים אצלו למכלול אחד: מכיון שיש כאן רק מחדל, הרי את זה הגויים יכולים להשיג בעצמם, גם ללא כניעה של היהודי.⁹

⁸ מעניין שהוא מביא את האפשרות להכניסו לכלא, ולא להרוג אותו. ואולי לדעתו מצב שבו יהודי מת אינו מקיים מצווה אינו נחשב כמצב של מחדל. ביטול עשה מתקיים רק כשהיהודי חי ובכל זאת אינו מקיים את המצווה. זו עצמה טענה מרתקת, ואכמ"ל בה.

⁹ מעניין שדווקא הריטב"א שם מיישב זאת באופן אחר. הוא טוען שאלישע כבר קיים מצוות תפילין באותו יום. גם תירוץ זה הוא בעייתי, שכן עדיין זה לא גרוע יותר מצבע שרוכי

טלאולוגיה ודאונטולוגיה

דומה כי אנו פוגשים כאן שוב בשאלה האם להלכה יש אופי טלאולוגי או דאונטולוגי. השיקול אותו מעלה ה**כל"ח** הוא מבחן התוצאה: האם ההקרבה תצליח להשיג את מטרתה אם לאו. זהו שיקול טלאולוגי מובהק. אך היה מקום לראות את הבעיה במישור הדאונטולוגי, כלומר שאלת ההקרבה אינה נבחנת לאור הסיכוי להשיג את המטרה אלא היא חובה שעומדת לעצמה. אדם צריך להקריב את עצמו גם על ביטול עשה, על אף שהעשה לא יקויים גם אם הוא יקריב את עצמו.

ואכן, ישנם ראשונים (ודומה שכך עולה מסתימת רוב הראשונים והפוסקים) שאינם מחלקים בין עשה לבין לאו. לדעתם, בשעת השמד על כל יהודי להקריב את עצמו גם על ביטול עשה (ה**כל"ח** עצמו מביא כן מהרמב"ן על התורה בפרשת יתרו, שמות כ, ו).¹⁰ זוהי גישה דאונטולוגית מובהקת, שכן היא אינה מתחשבת במבחן התוצאה.

יכולים להיות לכך נימוקים רבים, אך כאן ברצוננו רק להצביע על ההקשר הזה של הדיון.

ד. קושי 2: הגדרת והעמדת הצדדים בקונפליקטים ערכיים מורכבים

מבוא

בעל ה**כלי חמדה** מתחיל את הדיון דווקא בקושי השני: מדוע הריטב"א מצא לנכון להוסיף שהכפייה היתה על בי"ד שלא לקדש את החודש? ובפרט קשה שכן פירוש זה מנוגד לפשט הגמרא. לכאורה פשט הגמרא הוא שהגויים כפו את ישראל שלא לשמור את יוה"כ, ואי קידוש החודש היה פתרון שמצאו בי"ד כדי להקל את העול ולמנוע את האיסור, או למנוע את מסירת הנפש ההמונית. ה**כל"ח** מוסיף

הנעליים. בכל אופן, מכאן משמע שלשיטתו בשעת השמד מוסרים נפש גם על מצוות עשה (וכ"כ ה**כס"מ** פ"ה מהל' יסודי התורה ה"א, ולח"מ שם פ"ה ה"ד. ועי' גם במנ"ח מצווה רצו).

¹⁰ אמנם שם הרמב"ן מביא את מדרש חז"ל על המכילתא (בחדש, ו): "מה לך יוצא ליהרג - על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישוף - על שקראתי בתורה...". אך יש לציין כי במקרים אלו המצווה אכן קויימה, ולכן היה מוצדק לקיים אותה וליהרג. ובכלל, ברוב המקרים מסירות הנפש הדרושה היא למות אחרי קיום המצווה, או ליטול סיכון של מיתה אם מקיימים. רוב המצבים אינם מצבים שבהם אדם סתם מת על הצהרה שיקיים את המצווה, אך משמת הוא כבר לא מקיים אותה.

שהדברים קשים עוד יותר לאור דברי הריב"ש והג"א בתחילת כתובות שכותבים שכאשר הגזירה היא על הבי"ד עצמו אז חייבים למסור את הנפש, ודווקא אם הגזירה לא היתה על בי"ד אלא על הציבור שם בי"ד יכולים לשנות, שכן אין כאן חובה למסור נפש.¹¹

הסבר הכל"ח

הכל"ח מציע את ההסבר הבא. כדי שבי"ד לא יקדשו את החודש דרוש טעם ונימוק הולם. אמנם כל מעשה בי"ד בעניין קידוש החודש הוא תקף, אך בכל זאת לעשות קידוש לא נכון במזיד וללא נימוק זהו איסור. אם המצב היה שלא היו גוזרים על בי"ד מאומה, אלא רק גוזרים על כלל ישראל לא לקיים את יוה"כ, כי אז לא היה נימוק מספק לביטול העשה של קידוש החודש, והיה על בי"ד לקדש את החודש, גם במחיר שכל ישראל יצטרכו למסור את נפשם על קידוש השם. אך הדברים הללו תמוהים מאד. הרי בי"ד יכולים לשקול כל מיני שיקולים ביחס ללוח השנה, ומדוע חייהם של כלל ישראל אינו שיקול מספיק כדי שלא לקדש את החודש? אמנם הדברים נאמרו בעיקר ביחס לעיבור השנה (שם מעברים מכל מיני טעמים. ראה ברמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד ה"ה-ו), אך ביחס לקידוש החודש הדברים לא כל כך פשוטים, ויש דעות שהכל תלוי במציאות (מתי היה המולד), ואסור לחכמים לקדש שלא בהתאם למולד (ראה רמב"ם פ"ג הי"ז-יח).¹²

¹¹ אמנם כל זה הוא רק לחידוד והגברת הקושי, שכן הריטב"א כבר אמר שגם אם היו גוזרים על בי"ד לא היתה חובה למסור את הנפש, שהרי זהו רק ביטול עשה. אגב, מדברי הריב"ש וההג"א משתמע שהם חולקים גם על היסוד העיקרי של הריטב"א, שעל ביטול עשה של בי"ד לא חייבים למסור נפש. אמנם שם מדובר בתקנה לקבוע יום שבתולת נישאות ולא במצוות עשה לקדש חודשים, אך קו"ח הוא: אם שם שזה לא מעשה מצווה כלל, בכל זאת יש חובה למסור נפש, אז על ביטול עשה על אחת כמה וכמה. אמנם אותו קו"ח קיים גם מערקתא דמסאנא, וצ"ע.

¹² ובכלל הדברים הללו תמוהים: מדוע כשמאיימים על בי"ד שלא לקדש חודשים מותר להם לעשות זאת? לכאורה עליהם לקדש את החודש ולמות, בדיוק כמו שהיה עליהם לקדש את החודש ולתת לישראל למות על קיום יוה"כ. האם סיכון לחיי הדיינים הוא כן סיבה מוצדקת לבטל את העשה הזה? מדוע שיקול זה הוא מוצדק יותר מאשר הסיכון לחיי כלל הציבור? מה עוד שהדיינים עצמם גם הם חלק מהציבור, אם כן האיום על חיי הציבור כולל גם איום עליהם. אם כן, לא ברור מדוע הריטב"א מוסיף את האוקימתא שאיימו גם על הדיינים שלא יקדשו את החודש.

ואולי כוונתו לומר שכאשר האיום הוא על ישראל, אזי אין מניעה לקדש את החודש בזמנו, ולכן אם לא עשו זאת מסיבה לא מוצדקת הקידוש לא חל. אבל אם יש איום ישיר על

סברא דומה של כמה אחרונים

כעין יסוד זה מצאנו בכל"ח על פרשת וישב אות א. הוא מביא שם את דברי הלבוש שכתב שבניגוד לפורים, בחנוכה אין דין משתה ושמחה כי לא היתה שם הצלת נפשות. ותמה עליו ה"ט"ז שהרי גדול המחטיאו יותר מההורגו?¹³ ובאמת יש לתמוה הרבה יותר: מדוע לא היתה שם הצלת נפשות, הרי ישראל עמדו בסכנה על שלא קיימו את גזירות היוונים, והקב"ה הציל אותם ממנה? כיצד אפשר לומר שלא היתה שם הצלת נפשות? נעיר כי דבר זה קשה גם על ה"ט"ז, שכן גם הוא לא הקשה על הלבוש את הקושיא הזו, אלא רק שהמחטיאו גדול מההורגו. נראה שגם הוא מסכים שלא היתה שם הצלת נפשות. והנה, הכל"ח שם הביא בשם האדמו"ר מגור ליישב את קושיית ה"ט"ז שבחנוכה הכפייה היתה על העברת דת, ואם לא כן ייהרגו. אך אם כל ישראל היו נהרגים על קידוש השם היו עושים בזה מצווה חשובה וגדולה, למסור את נפשם על קידוש השם, ולכן אין זה נס שניצולו הגופים. לעומת זאת בפורים הגזירה היתה על הנפשות ולא על העברת דת, ולכן שם ההצלה היתה הצלת חיים. נעיר כי בזה מיושבת גם קושייתנו. בכל אופן, סברא זו היא ממש כשיטת הכל"ח כאן.

מחלוקת לגבי העמדת קונפליקטים דומים

בהקשר זה יש בנותן טעם להביא את דינו של הרמ"א באו"ח סי' שכח ה"י:

מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, (לא) אין מחללין עליו השבת כדי להצילו.

ועל כך כותב בעל המ"ב על אתר בסקל"א (וכ"כ המג"א, אף שיש לפלפל בזה הרבה), שטעם הדבר הוא מפני שאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". לאחר מכן המ"ב מוסיף:

אין מחללין וכו' - דאין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. אך אם הכפיה היה באחד מג' עבירות ע"ג וג"ע וש"ד =ושפיכות דמים= והוא משער שהנאנס ימסור עצמו למיתה בשביל זה אפשר דצריך לחלל כדי שלא יבוא לזה:

הדיינים שלא לקדש את החודש, כאן המעשה שלהם הוא תקף כי הוא עצמו נעשה באונס. הוא אמנם לא מוצדק, ואולי היה עליהם למות (לולא חידושו של הריטב"א שאין חובה למות על עשה), אך באופן כזה הקידוש כשלעצמו הוא תקף.

¹³ ביחס להנחה זו, מעניין לראות את מחלוקת הרשב"א והתוס' שמובאת בב"י או"ח, ח, סוס"י שו, האם מחללים שבת על פיקוח נפש רוחני. שם רואים שההיררכיה הזו כלל וכלל אינה פשוטה.

המ"ב כותב שאמנם אין לחלל שבת כדי להציל יהודי מעבירה חמורה, אך במקום שבו יש חשש שהלה ימסור את נפשו (באחת מג' עבירות חמורות, ואולי גם בשעת השמד על ערקתא דמסאנא) אפשר שיש לחלל שבת.

הפסק הזה לכאורה סותר חזיתית את דברי **הכל"ח** בריטב"א, שהרי לפי דעתו אין כאן הצדקה לבטל מצוות עשה של קידוש החודש, ואילו **המ"ב** כותב שזוהי הצדקה אפילו לעבור על לאו חמור (וגם ביטול עשה) של חילול שבת.

והנה באמת יש לתמוה, מדוע **המ"ב** כותב זאת רק בלשון 'אפשר'? לכאורה זה פשוט שעל פיקוח נפש מחללים שבת. ונראה שבכל זאת הדבר לא היה כה פשוט עבורו, שכן בסופו של דבר חילול השבת אינו כדי להציל חיים אלא כדי למנוע את העבירה. הרי ניתן היה להציל את החיים אם היהודי הוא עובר את העבירה. והנה, אמנם הוא חייב למסור את הנפש ולא לעבור, אבל היהודי הזה אינו מצווה לחלל שבת כדי להצילו מעבירה (דבר זה הוא איסור גמור, כפי שכתב כאן הרמ"א) אלא רק כדי להציל את חייו של השני, וכאן באופן מהותי זו אינה הצלת חיים. צד זה דווקא נראה מתאים לדברי **הכל"ח**, שכן יסודו של הספק הוא בכך שבמצב כזה חילול השבת לא נחשב כאילו נעשה להצלת חיים אלא כאילו נעשה למניעת עבירה. ייתכן שביסודו של דבר גם **הכל"ח** אומר דבר דומה: אולי פשר דבריו הוא שלדעתו מה שבי"ד יבטלו עשה של קידוש החודש זה לא כדי להציל חיים של ישראל אלא כדי לקיים יו"כ, וזה לא סיבה מספקת (שהרי "אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", כדברי הרמ"א הנ"ל).

אך כמובן שכל זה הוא רק הצד להסתפק. להלכה **המ"ב** מכריע שיש לחלל שבת גם במצב כזה, וזה נקרא חילול שבת להצלת חיים ולא למניעת עבירה. אם כן, ישנה כאן סתירה ברורה לדברי **הכל"ח**. אמנם ייתכן שבאמת ישנה כאן מחלוקת, ולדעת **הכל"ח** (וכן האדמו"ר מגור, שהבאנו בהערה הקודמת, ואולי גם **הלבוש והט"ז**) אכן אין היתר לחלל שבת עבור הצלת אדם מעבירה, גם אם הוא עתיד למסור את נפשו על כך.

הרחבה לאור מיקוד ההיבט הלוגי של המחלוקת: דיני 'רודף'

המחלוקות אותן ראינו כאן אינן עוסקות בשאלה כיצד להכריע קונפליקט ערכי כלשהו, אלא בשאלה מהם צדדיו של הקונפליקט: האם חילול השבת נעשה כדי להציל חיים או כדי להציל יהודי מעבירה? האם אי קידוש החודש נעשה כדי להציל חיים או כדי להציל מעבירה?

מקרה דומה ניתן לראות בסוגיית סנהדרין פב ע"א, שם הגמרא קובעת שאם

זמרי היה הורג את פנחס הוא לא היה חייב מיתה, שכן מבחינתו פינחס הוא 'רודף'. ומקשים כמה אחרונים (ראה כל"ח סוף פ' בלק ועוד) מדוע היה מותר לו להרגו, הרי יכול היה להפסיק לחטוא, ובכך לנטרל את סיבת הרדיפה. הפסקת החטא היתה אפשרות להציל את פינחס הרודף 'באחד מאבריו', וכשניתן להציל את הרודף באופן אחר אין כל היתר להרוג אותו.

הכל"ח שם מסביר שזמרי אמנם היה חייב להפסיק את מעשהו, שכן זהו חטא, אבל החובה הזו אינה כלפי פינחס (אלא כלפי הקב"ה). פינחס לא יכול לדרוש מזמרי להפסיק לחטוא רק כדי להציל את חייו. זמרי לא חייב לו את זה. לכן מותר היה לזמרי להרוג את פינחס כדין רודף רגיל. הפוסקים מרחיבים זאת יותר, וקובעים כי כאשר ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם שמעון לא ייתן לו שקל אחד, אין כל חובה על שמעון לתת לו את השקל, ומותר לשמעון להרוג את ראובן. לכאורה היתר זה סותר את הקביעה הערכית שחיי אדם חשובים יותר מממון? כיצד מותר להרוג אדם כדי להציל שקל אחד? יתר על כן, כיצד במקרה של זמרי 'מותר' להרוג אדם כדי לממש את ה'זכות' להמשיך לחטוא?

התשובה לשתי השאלות נעוצה באופן העמדת צדדי הקונפליקט: אין כאן קונפליקט של ערך חיי הרודף מול ערכו של ממון (או ערך ה'זכות' לחטוא), אלא איום על חיים שניתן להינצל ממנו אם נותנים ממון או מפסיקים לחטוא. אך באיום על חיים מותר להרוג. מה שעומד כנגד איסור ההריגה אינו הממון, או הזכות לחטוא, אלא חייו של המאיים, וזוהי הסיבה שמוותר לו להרוג את רודפו. ניתן לראות סיטואציה דומה גם בדן 'בא במחתרת'. גם שם הגמרא (סנהדרין עב ע"א) מסבירה שההיתר להרוג אותו הוא מפני שאם בעה"ב יתנגד הגנב עלול להרוג אותו, ולכן יש לגנב דין 'רודף'. לכאורה יש שם הריגה כדי להציל ממון, אך הגמרא רואה בזה הריגה כדי להציל חיים. העמדת צדדי הקונפליקט באופן שונה קובעת את ההכרעה הנורמטיבית לגביו.

ניתן להרחיב זאת עוד יותר, לכל סיטואציה של 'רודף'. כפי שראינו במאמר לפ' שמות, תשסז, ההבדל בין 'רודף' לבין איסור להציל עצמו בנפש חברו (ייהרג ואל יעבור על איסור רצח), כמו גם ההבדל המקביל בדיני ממונות (ראה שם בדיון בדברי הרמב"ם סוה"ל חובל ומזיק), נעוץ גם הוא בהעמדת צדדי הקונפליקט. יש הבדל בין מצב שבו ראובן מאיים עליי להרגני ואני יכול להינצל אם אפגע בחברי לבין מצב בו החבר עצמו (או ממון) מאיים עליי. במקרה השני, מה שעומד מול ערך חיי הוא ערך חיי החבר (שכן הוא המאיים עליי), ולכן מותר לי לפגוע בו. אך במקרה הראשון, מה שעומד מול ערך חיי הוא ערך חיי של ראובן, ולכן אסור לי

לפגוע בחבר אחר.

לאחר שאובחנה הבעייה כבעייה לוגית אשר נוגעת להעמדת הצדדים בקונפליקט ערכי (ההחלטה מי עומד מול מה), ניתן להשוות את המחלוקת הללו למחלוקת ראשוניים נוספת, שנסובה גם היא סביב שאלה דומה, כפי שנראה כעת.

קריטריונים לביריה בין איסורים לצורך חולה

כידוע, פיקוח נפש דוחה את כל איסורי התורה. אם אדם הוא חולה, מותר לעבור את כל האיסורים (למעט שלוש העבירות החמורות) כדי להציל אותו. כעת נחשוב על אדם חולה שצריך לאכול בשר בשבת, ואין לנו בשר כשר זמין. עומדות בפנינו שתי אפשרויות: או לשחוט בהמה כשרה עבורו, או להאכיל אותו בשר לא כשר (נבילות או טריפות).

הראשוניים חלוקים בשאלה זו. חלק מהם, ועוד יותר רבים מהאחרונים, תולים את השאלה הזו בדיון האם שבת 'הותרה' בפני פיקו"נ או 'דחווה' היא בפניו, ובדרך כלל הקשר זה הוא העומד במוקד עיונם של האחרונים במחלוקת ההלכתית הזו. כפי שנראה, מחלוקת זו נסובה הן לגבי שאלת ההכרעה (מה עדיף), והן לגבי הנימוקים (מדוע עדיף א, או ב).¹⁴ אותנו כאן מעניין דווקא ההיבט השני של המחלוקת, אשר כפי שנראה נוגע להעמדת הצדדים בקונפליקט הזה. נקדים התנצלות על כך שהמחלוקת היא יסודית מאד ומסתעפת להרבה כיוונים, אך מקוצר מקום אנו נעסוק כאן רק במה שנוגע לשאלה של העמדת הצדדים זה מול זה בקונפליקט ערכי.

הרא"ש (פ"ח דיומא, סי' יד) מביא את השאלה הזו כך:

שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר. אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה.

השיטה הראשונה שרמוזה כאן מופיע במפורש בתשב"ץ, ולפיה יש עדיפות לתת לו לאכול נבילה ולא לשחוט, שכן איסור נבילה הוא קל יותר (השחיטה היא מלאכת עבודה בשבת, נטילת נשמה, וחייבים עליה סקילה במזיד וחטאת בשוגג. לעומת זאת, נבילה היא רק לאו), ובפרט שאת האיסור עובר החולה עצמו, ואנו לא מאלצים מישהו אחר לעשות איסור עבורו.¹⁵

¹⁴ ראה על כך בעיקר ברא"ש יומא פ"ח סי' יד, בר"ן על הרי"ף (שם, ד ע"ב בדפיו, ד"ה 'וגרסי'), ובתשב"ץ ח"ג סי' לו, שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפט ועוד הרבה.

¹⁵ כמובן שאם יש צורך, כל אחד חייב לחלל שבת או לעבור איסור כדי להציל את חיי חברו.

נעיר כי רוב הראשונים חולקים על **התשב"ץ**, כל אחד מטעמו, וכך נפסק להלכה גם ב**שו"ע** (או"ח סי' שכח הי"ד).¹⁶ כאן ענייננו בעיקר בעמדת הראב"ד עצמו. הרא"ש שם מביא את תשובת הראב"ד לשאלה שהוא נשאל:

והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר והנבילה מוכנת לו מיד והשחוט מתאחר לו ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתניין לשחיטה והפשט ובישול.

הראב"ד אומר שאיסור שבת בין כה וכה נדחה בפני נפשו של החולה, שהרי אין מנוס מלבשל עבורו את הנבילה וגם דברים אחרים, ולכן עדיף לעבור דווקא עליו ולא על איסור נבילה. זוהי שיטה תמוהה מאד, שהרי מה עניין שאר עבירות השבת אותן יש לעבור לשאלה האם לעבור עוד עבירת שחיטה בשבת. מדוע העובדה שאנו צריכים לעבור עוד עבירות מלאכה בשבת מוליכה לעדיפות לעבור של שחיטה ולא על נבילה, אף ששחיטה היא איסור חמור יותר? לאחר מכן מובאת שם ברא"ש תשובתו של מהר"ם מרוטנבורג:

ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן.

גם תשובה זו אינה ברורה. הוא קובע ששחיטה בשבת עבור חולה היא כמו

גם במקרה של הריטב"א בית הדין עבר איסור על כלל ישראל (אמנם שם הם עצמם בכלל הציבור, וכבר הערנו על כך לעיל). השיטה הזו סוברת רק שלכתחילה ישנה עדיפות לכך שהניצול עצמו יעבור את האיסור. מעניין לציין שאפילו לזה רוב הראשונים אינם מסכימים.

¹⁶ יש שיטות טכניות, כמו זו של הרא"ש, שתולה הכל בשאלה האם החולה יסכים לאכול את הנבילה. יש שיטות מעניינות מאד שאינן נוגעות לנדון דידן, כמו זו של הר"ן אשר סובר שיש כאן התמודדות של איכות מול כמות: בנבילה כל כזית הוא איסור, ואילו בשחיטה יש איסור חמור מאד, אבל זהו איסור אחד בלבד. לדעתו הכמות חמורה מן האיכות. אנו לא נעסוק כאן, לא באלו ולא באלו.

שחיטה לבריא ביו"ט, כלומר פעולה מותרת לגמרי (=שבת 'הותרה' בפני פיקו"נ). ואילו נבילה הוא איסור גם כשחולה אוכל אותה, אלא שיש לדחותו בפני פיקו"נ (=נבילה 'דחוויה' בפני פיקו"נ, כלומר היא איסור אלא שארי רובץ עליו ומתירו). ולכן עדיף לשחוט ולא לתת לו לאכול נבילה.

הוא משווה זאת להיתר לשחוט (עבור כל אדם) ביו"ט, על אף שמלאכת יו"ט היא עשה ולא, בעוד האלטרנטיבה של אכילת נבילה היא רק לאו. גם השוואה זו היא בעייתית, שכן לגבי שחיטה ביו"ט זה הותר מלכתחילה, ולא בגלל התנגשות ערכית. ואילו נבילה אמורה להיות מותרת מכוח התנגשות ערכית.

דברי מהר"ם מבוססים על כך שדווקא איסורי שבת הותרו בפני פיקו"נ, ולא שאר איסורים.¹⁷ אך הראב"ד כנראה לא מקבל זאת. הוא מביא ראיות צדדיות לכך שכאן יש לדחות דווקא את איסורי השבת, ולא ברור מדוע ראיות אלו הן רלוונטיות? מדוע לא לבחור את האיסור הקל יותר? נדגיש, גם אם שבת 'הותרה' בפני פיקו"נ, ולא 'דחוויה', עדיין אנחנו צריכים למצוא הסבר מדוע לבחור דווקא בשחיטה. השיקול שאיסורי שבת אחרים נעברים בכל אופן לכאורה אינו נראה רלוונטי להכרעה זו.

די ברור שכוונת הראב"ד היא לשיקול הבא: כאשר יש שתי אופציות לעבור איסור כדי להציל את החולה, המצב כרוך בשתי שאלות: 1. כיצד להכריע את הקונפליקט עצמו? 2. כיצד להעמיד את הצדדים השונים בקונפליקט הזה? לשון אחר: מי עומד כאן נפשו של החולה, השבת או הנבילה? כאמור, אנו עוסקים כאן רק בשאלה השנייה, ולכן נפרט אותה מעט יותר.

ניצבות בפנינו שתי אפשרויות שונות:

2א. ניתן לומר שמי שמצוי בקונפליקט מול הצלת החולה הוא איסור נבילה, ואם כך אז השחיטה לא נעשית כדי להציל את החולה אלא כדי להימנע מאכילת נבילה (שהרי הצלת החולה יכולה להיעשות גם ע"י אכילת נבילה), ואין כל היתר לעבור איסור כדי להימנע מאיסור אחר (ובודאי כשהאיסור הנחסך הוא הקל יותר). ההיתר היחיד הוא לעבור עבירה לשם הצלת חיים, ולא לשם הימנעות מאיסור.
2ב. אך בה במידה ניתן לומר גם את ההיפך: שהעומד נגד הצלתו של החולה הוא איסור שבת, ואז אכילת הנבילה לא נעשית כדי להציל את החולה אלא כדי להימנע מחילול שבת (שאמנם הוא עבירה חמורה יותר, אך עדיין אין היתר לעבור עבירה קלה כדי להימנע מכניסה באונס לעבירה חמורה).

¹⁷ אפשרות כזו עולה בקובץ הערות, לר' אלחנן וסרמן, ס' יח (אמנם בלי להביא את שיטת המהר"ם).

כעת נוכל גם להבין את תשובתו של הראב"ד ואת נימוקיו. לטענתו דווקא השבת היא העומדת כנגד הצלת נפשו של החולה, שהרי בכל מקרה היא 'תפריע' לנו להציל אותו. גם אם נבחר להאכילו נבילה יהיה עלינו לבשל ולחמם עבורו. לעומת זאת, איסור הנבילה בסיטואציות מסויימות (אם נחליט לשחוט) כלל לא יעמוד בדרכנו. אם כן, ההתנגשות המהותית היא עם השבת ולא עם הנבילה, וממילא יש לדחות בפני הצלת נפשו של החולה דווקא את איסור השבת ולא את איסור הנבילה. כעת ברור שאם נחליט להאכילו נבילה, לא יהיה זה לשם הצלת חייו אלא כדי להימנע מחילול שבת, ואת זה אסור לעשות. כלומר שיקולו של הראב"ד נועד להכריע כאפשרות 2ב, ולדחות את 2א. כעת נוכל לראות שהתשובה לשאלה 1 (אודות עצם ההכרעה) היא תוצאה פשוטה של ההכרעה בשאלה 2 (איך להעמיד את הקונפליקט).

אנו רואים שיש כאן בעייה דומה מאד לאלו שפגשנו למעלה. גם כאן השאלה העיקרית היא איזה איסור עומד כנגד הערך שאותו אנו באים להציל, וממילא האיסור השני אינו להצלת הערך אלא להימנעות מהאיסור הראשון. זה בדיוק כמו שיקולו של המ"ב לעיל, ושל הכל"ח בדעת הריטב"א הנ"ל, ושל האדמו"ר מגור בהסבר שיטת הלבוש.

מצה מן החדש

דוגמא אחרונה לאותה בעייה מופיעה במקרה בו עסקנו במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז. ראינו שם פרדוקס תלת-צדדי, שמופיע במצב בו יש בפני אדם אפשרות לקנות מצה מן החדש שעולה מחיר סביר, ויש בפניו גם אפשרות לקנות מצה של היתר, אלא שזו עולה מחצית מהונו. הנחות היסוד ההלכתיות הן שאדם אינו מצווה להוציא יותר מחומש מממונו על מצוות עשה, אך בכדי לא לעבור על מצוות ל"ת הוא צריך להוציא את כל ממונו. בנוסף, כידוע, עשה דוחה ל"ת.

כעת ניתן לראות שלכאורה אין אפשרות להכריע את הבעיה שבפנינו: מחד, אין חובה לקנות מצה רגילה כי מחירה גבוה מחומש, ואין חובה להוציא חצי מממוני על מצוות עשה. אך, מאידך, הרי יש לו אפשרות לקנות מצה מחדש, שהרי עשה (=אכילת מצה) דוחה ל"ת (=חדש), וזאת במחיר סביר. אולם הוא יכול גם לקנות מצה רגילה (אמנם במחיר גבוה) ולהימנע בכך מאיסור חדש, ועל לאו הרי חייב אדם להוציא את כל ממונו. אז מדוע שניתן לו היתר לעבור על איסור חדש?

אם נתבונן נראה שגם בדוגמא זו השאלה היא כיצד להעמיד את הצדדים

בקונפליקט הערכי זה מול זה: כאשר האדם קונה מצה במחיר גבוה, השאלה היא האם הכסף משולם כדי לקיים את מצוות העשה או כדי להימנע מלאו דחדש? לחילופין, כאשר הוא קונה מצת חדש במחיר סביר, השאלה היא האם הוא עובר על הלאו של חדש כדי לקיים מצוות עשה, או כדי להימנע מהוצאת ממון רב מדיו? אם כן, גם כאן יסוד השאלה הוא בהכרעה מי משלושת הצדדים עומד כנגד מי, כאשר גם במקרה זה העימות הערכי נעשה דרך ערך מתווך: הממון עומד נגד הלאו בתיווך של העשה, והלאו עומד נגד העשה בתיווך של הממון. בדיוק כמו במקרה של המ"ב בו אדם מחלל שבת כדי להציל אדם מחיים בתיווך של מניעת איסור, ולכן ניתן גם לומר שהחילול השבת עומד מול העבירה ולא מול החיים, כלומר שהוא נעשה כדי להצילו מעבירה (בתיווך החיים), ולא כדי להציל את חיו.

מוסקנות

1. מתוך עיון בדברי הראשונים נראה שלפחות לפי כמה מהם יש לב"ד סמכות מוחלטת לקידוש החודש והחודש יכול להתמשך ללא הגבלה כמה שיורו. הביטויים שמכניסים מימדים מטפיזיים לתוך השקולים ההלכתיים (= "שכבר קדשוהו בשמים") מתפרשים על ידם באופן מטפורי, אין לשמים חלק במעשה ההלכתי.
2. ה'כלי חמדה' בהסברו לשיטת הראב"ד מציע הסבר מעניין להבחנה הבאה: כאשר כופין את ישראל להימנע מעשיית מצווה, אין טעם למסור את נפשו שכן גם כך לא תעשה המצווה, יהודי מת לא עושה מצוות. לעומת זאת, אם כופין עליו לעבור עבירה, עליו למסור את נפשו שהרי יהודי מת גם אינו עובר עבירות. זוהי בדיוק ההבחנה שהגמרא מתייחסת אליה בעקרתא דמסאנה. שם מדובר על דרישה לעשות פעולה אקטיבית ולא דרישה למחדל. זהו גם ההסבר לדברי הר"ן במעשה 'דאלישע בעל כנפיים'.
3. רוב הראשונים והפוסקים אינם מחלקים לגבי עבירה בשעת השמד בין עשה לבין לאו. בשעת השמד על כל יהודי להקריב את עצמו גם על ביטול עשה. זוהי גישה דאונטולוגית מובהקת שכן היא אינה מתחשבת במבחן התוצאה.
4. בשאלות הלכתיות שיש בהן קונפליקט השאלה העיקרית לדעתנו תהיה, איזה איסור עומד כנגד הערך שאותו אנו באים להציל. ממילא האיסור השני אינו להצלת הערך אלא להימנעות מהאיסור הראשון.

בין הלכה לעבודת השם: תפילה וקדשים

הנקודות הנדונות:

- חפצא של עבודה
- דינים מעכבים ולא מעכבים
- 'לשמה' ו'כוונה'
- מהו לאו הבא מכלל עשה?
- חפצא של תפילה
- "שינה עליו הכתוב לעכב"

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 מסויימות היעדרן אף פוגע באפשרות של הקרבן לרצות ולכפר, ובמקרים נדירים יותר זה אף פוסל אותו לגמרי. מחשבות אלו מגדירות את דין 'לשמה', והשתיים 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 (בלי קשר לקטגוריות 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.

א. דין 'לשמה' בקרבנות

מבוא: כוונה ו'לשמה'

כידוע, קרבנות צריכים להיות מוקרבים 'לשמה'. מסכת זבחים, שפותחת את סדר קדשים, מתחילה בדיון בדין הזה, וכך עושים גם רבים ממפרשי הש"ס. 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' במצוות,¹ 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.

¹ ראה בהקדמת הקרן אורה לזבחים, וח'י 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' פ"ג).

מקור הדין

הנביאים מתבטאים בכמה מקומות שאין טעם להביא קרבנות כמעשה טכני ללא כוונה ("למה לי רוב זבחים" 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 זובח, 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 וּכְרָעוּ יָרְחָץ בְּמַיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמְזַבֵּחַ עֲלֵה אִשֶּׁה רִיחַ נִיחּוֹחַ לִיקְנֹק;

הגמרא (שם, מו ע"ב) לומדת מכאן חמש כוונות, דין אחד של 'לשמה' מכל אחת מחמש המילים שבסוף הפסוק (הדין של לשם הזובח נלמד ממקור 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 זובח – לשחוט לשם הבעלים ולא אדם אחר (נלמד מפסוקים אחרים בסוגיית זבחים ד ע"א-ע"ב). לשם השם – ולא לשם מישהו אחר. לשם אישים – 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.

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 ("שאיין המחשבה הולכת...") היא דין עצמאי (ובאמת יש שגרסו כאן "ואיין 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). מכיון שתוכחות הנביאים הנ"ל נאמרו לבעלים, 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 זובח בלבד, ושאר המחשבות כלל אינן מופיעות בסוגיא ההיא. והנה בסוגיית מו ע"ב כלל לא מובא מקור לדרישה 'לשם זובח' (שחיטה לשם בעלים אחר מכונה אצל חז"ל 'שינוי בעלים'), אך המחשבה 'לשם זבח' (שהפגיעה בה מכונה אצל חז"ל 'שינוי קודש') נלמדת שם מהמילה 'עולה'. לעומת זאת, בסוגיית זבחים ד מובא מקור אחר לדין שינוי קודש.

כמה ראשונים ואחרונים ראו סתירות בין שתי הסוגיות הללו, והציעו חילוקים שונים בכדי ליישב אותן. נעיר כאן כי מלשון הרמב"ם בפ"ד ה"א מהל' מעשה הקרבנות עולה כי שש הדרישות הללו נאמרו רק לגבי עולה ולא בשאר הקרבנות.⁴

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,

נראה מלשונו 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. 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 ריצוי) 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.

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

מבוא

בפרק זה נעמוד על תופעה מדרשית ייחודית בתחום הקדשים. בקדשים יש כלל שצווי המופיע פעם אחת בלבד אינו מעכב את הקרבן, אלא רק אם הכתוב חוזר (שונה) על הציווי שוב. 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 (חו"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 כי רבא (שם בסוגיא) סובר שישנה אזהרה שלא יביא קטורת בלא מעלה עשן, ולכן לא צריך עוד פסוק כדי ללמד שזה מעכב. כוונתו לומר שבאזהרות, כלומר במצוות ל"ת, לא קיים 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"ת, ולכן לא צריך עוד מקור כדי

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 ראיה 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.

ללמד שזה מעכב. אך האיסור לחשוב שינוי קודש אינו מוסכם, וכבר החת"ס שם מעיר על כך.⁸

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 ה"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. מקורו של הרמב"ם הוא בסוגיית זבחים כט ע"ב:

אמר ר' ינאי: מניין 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'.⁹

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

⁸ יש להעיר שלכאורה יש דרך נוספת לערער על טענתו של הרד"ד, וזאת אם נראה שהיסוד הזה עצמו (שבלאין 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.

⁹ 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' הגרי"ז על הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"א). ובבית הלוי ח"א סוס"י 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.

שפוסלת את הקרבן ולא כל מחשבה לא נכונה. מחשבה כזו היא רק מחשבת פיגול, או מחשבת 'שלא לשמה' בפסח וחטאת.

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.¹⁰ 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 ל"י אלהיך שור או שה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת י"י אלהיך הוא. שפירושו לא תזבח ל"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 שיסוד האיסור הוא לפסול את הקרבן ולהפסיד את ההקדש, וזה לא קורה במחשבת 'שלא לשמה' (פרט לפסח וחטאת).

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

¹⁰ אף שבניסוח לשונו נראה שזהו לאו עצמאי, שכן אין עוד אפשרות לעבור על 'לא יחשב' פרט למחשבה לא נכונה.

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 ה"ג שכתב:

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 והוליק 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 בפי"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.¹¹

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 הקרבן. זהו רק הגדר של התוספת מפי השמועה לאיסור.¹²

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

¹¹ ובבית הלוי שם יישב את קושיית התוס' עם שיטת הרמב"ם, באמצעות חילוק בין ההו"א למסקנת הגמרא.

¹² ומתוך כך גם אין מקום לקושיית הקה"י בד"ה 'אלא שעדיין', ולכל הדין שם.

לענייננו הוא נחשב כעשה. כיצד ניתן להסביר את שתי החריגות הללו?
 בעל ה"קה" 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
 יהיה צורך בשינוי כדי שהדין יעכב. 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 מעיון בסוגיא בהלכות תפילה, ומתוכה נעמוד על מאפיין יסודי
 של תחום הקדשים שדומה לתפילה. מתוכו ננסה להבין מדוע רק בקדשים קיים
 הכלל 'בעינין שינה עליו הכתוב לעכב', ומתוך כך נציע גם דרך להבין גם את חילוקו
 הנ"ל של הריטב"א. לבסוף נעבור להצעה בדבר ייחודו של דין 'לשמה' בקדשים.

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
 שתיים, שחרית - מתפלל במנחה שתיים! - כולי יומא מצלי ואזיל.

הגמרא תוהה מדוע מותר להתפלל עד חצות ותו לא, הרי כבר נפסק שיש אפשרות לתשלומין גם בזמן התפילה הבא¹³ 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.¹⁴

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

¹³ 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.

¹⁴ כל זה תלוי בהגדרות שהצענו במאמרנו הנ"ל לפרשת תולדות, וע"ש.

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 שהיא ייחודית לפרשיות הקדשים? 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, אמרו (משפטים כג כה) ועבדתם את י"י אלהיכם ואמרו (ראה יג ה) ואותו תעבדו ואמרו (ואתחנן ו יג) ואותו תעבוד ואמרו (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 מנין לעיקר תפילה בתוך המצות מהכא את י"י אלהיך תירא ואותו תעבוד. 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):

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 אזי 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 לנסח זאת כך: 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. הנקודה אינה ההגדרה ההלכתית של הציווי אלא תוכנו. אם הציווי הזה מורה לנו שפעולה כלשהי היא פסולה, אזי אין לה ערך גם אם הכתוב לא חזר על כך. אבל אם הציווי מורה לנו לעשות משהו, אז גם אם לא עשינו אותו בשלימותו, 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 הצעתנו עולה פתרון פשוט, 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).¹⁵ אבל עבודת השם במובנה הטבעי אין לה כל משמעות ללא כוונה.

אם כן, גם בקרבנות המצב הוא דומה. ראינו שקרבנות שהוקרבו שלא לפי הנחיות התורה הם עדיין עבודה בעלת ערך (אם כי לא מושלמת). אבל זה רק אם הם הוקרבו 'לשמה'. ברם, קרבן שהוקרב 'שלא לשמה', אין בו כל ערך מצד עצמו ללא ציווי.¹⁶ 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

¹⁵ 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.

¹⁶ דומה כי הסברא הזו נכונה דווקא למחשבות של ריח (נחת רוח) וניחות, ופחות לשינוי קודש ושינוי בעלים.

להיות בעלת ערך של עבודת השם מצד עצמה, ולא צריך מקור מיוחד לכך. נציין כי לאחר שהקרבתם הם מצווה במובן הפורמלי (מה שקורה לתפילה במישור דרבני, לאחר התקנות), אולי יש ערך גם להקרבה 'שלא לשמה' (כמו לקיום מצווה בלי כוונה).

ניתן היה להבין שזה מה שעומד בבסיס תירוצו 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.

כעת, אפשר שנוכל 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'לשמה' 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 ה'חפצא' 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 בפ' 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 לי"ג 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 לשני. 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 בעייתי, שכן זוהי דרשה של משהו שאיננו 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 ציוויי נמוך עוד יותר. לכן לדרוש ממנה הלאה, למד מן הלמד, זה פחות מוצדק מאשר בתחומי ההלכה האחרים.

בניסוח ממוקד מעט יותר ניתן לומר 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 שהכוונה היא חד משמעית והיא באה

לשלול היבט כלשהו מהמושג האינטואיטיבי של עבודת השם. כעת נוכל לטעון כי הרחבה מקיפה מדיי של התייחסויות התורה פורסת את הממד הציוויי 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 משמעי מספיק כדי לשנות את המושג הטבעי של עבודת השם.

והדברים עדיין טעונים הבהרה וחידוד.

מוסקנות

1. דין 'לשמה' ודין 'כוונה' במצוות הם דינים שונים. מבחינת ההקשר ההלכתי, דין 'כוונה' מלווה את הפעולה של עשיית המצווה והוא דין בגברא. ואילו דין 'לשמה' מלווה את הכנת החפץ למצווה, והוא דין בחפצא. מבחינת תוכן הדין, דין 'כוונה' הינו כוון והתאמת מחשבות העושה מצווה למילוי רצונו של הקב"ה בקיום מצוותיו. דין 'לשמה' פניו לעתיד: ייחוד החפץ לשימוש בקיום המצווה, כגון: עיבוד העור לשם קיום מצוות תפילין.
 2. במחשבת 'לשמה' בדיני קרבנות שש כוונות שונות, שחמש מהן נלמדות מן הפסוק בפרשתנו "...עולה אשה ריח ניחוח לה".
 3. להלכה דרישת ה'לשמה' מופנית רק כלפי הכהנים העובדים. מלשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקורבנות נראה שבכל הקרבנות קיימות רק שתי מחשבות: שינוי קודש (=מחשבה שלא לשם זבח) ושינוי בעלים (=שלא לשם זובח), ושאר המחשבות נאמרו רק לגבי קרבן עולה.
 4. ניתן להבין את דין 'שלא לשמה' בשתי צורות. האחת - הזבחים נפסלים או שאינם מרצים עקב חסרון מחשבת 'לשמה' בהקרבה. השנייה - הקרבנות נפסלים באופן אקטיבי ע"י מחשבת 'שלא לשמה'.
 5. לאו הבא מכלל עשה הוא במהותו מניעה, היא אמנם קלה יותר ונחשבת כמצוות עשה, אך התוכן הנורמטיבי שלה הוא מצוות מניעה. לעומת זאת, לאו שתומך בעשה, התוכן הנורמטיבי שלו הוא עשייה ולא מניעה, למעשה זוהי מניעה מהימנעות שפרושה הנורמטיבי הוא עשייה.
 6. אנו סבורים שכאשר התורה קבעה את פרטי ההלכות לגבי קרבנות היא לא עקרה בכך את עבודת ד' הטבעית. בשל כך, גם אם אדם עבד את ה' שלא על פי פרטי ההלכה המדויקים, סוף סוף במציאות היתה כאן עבודה. לכן פרטי ההלכה אינם מעכבים בדיעבד, בדיוק כמו בדיני תפילה. עבודה לא מושלמת גם היא 'חפצא' של עבודה, ובמקביל לכך תפילה לא מושלמת היא 'חפצא' של תפילה.
- זוהי להערכתנו התבונה שביסוד הכלל בקדשים - 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב'. קדשים במהותה הם עבודת ה', וצריך ציווי חוזר מיוחד של התורה כדי לומר שפרט הלכתי כלשהו הוא לעיכובא. בכך הסברנו גם את ההבחנה שעושה הריטב"א, לפיה במצוות לא תעשה לא צריך 'שינה עליו הכתוב לעכב'. מצוות לא תעשה מצד עצם תוכנה מורה לנו שהמעשה הוא פסול,

ולכן לא נחוצה כאן חזרה נוספת. הכלל 'בעינן שינה עליו הכתוב לעכב' אינו מכוון לציר של לאו מול עשה, אלא לציר של מניעה מול עשייה.

מעשים וירטואלים בהלכה

הנקודות הנדונות:

- מחשבה ומעשה בקדשים
- מעשה הלכתי וירטואלי
- מחשבה פוסלת
- כוונה, לשמה, ולשמה בקדשים

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים במחשבות שמפגלות את הקרבן, ויוצרות איסור כרת על אכילת הבשר. אנו מציגים בקצרה את מקורות הדין וענפיו, ועומדים על הסיבוך המיוחד בדין פיגול שנובע מכך שמעורבות בו שתי עבודות שונות: האחת קשורה לתוכן המחשבה הפוסלת והשנייה לעיתוי שלה. אנו מצביעים על כך שבפיגול הסיבוך הזה הוא הכרחי (לפחות במחשבת זריקה חוץ לזמנו), שכן אין דרך אחרת ליצור בזריקה פסול שיהיה במחשבה בלבד. אמנם תופעה דומה קיימת גם במחשבת 'שלא לשמה' (בציור של 'מחשבין מעבודה לעבודה'), אף כי שם הדבר אינו הכרחי.

אנו מציעים הסבר כיצד המחשבה לזרוק אחרי הזמן מפגלת, בעוד זריקה בפועל אחרי הזמן אינה מפגלת. יתר על כן, העובדה שהמחשבה מפגלת יוצאת מכך שההלכה רואה אותה כמעשה (כמשתמע מהגמרא, אך בניגוד לדעת כמה אחרונים). יש לכך מקור בפסוק שמלמד על דין פיגול, אשר מתייחס אליו גם כפסול מחשבה וגם כפסול במעשה.

אנו דנים ביחס בין פיגול לבין דין 'מחשבין מעבודה לעבודה', ואח"כ בסוגיית מחשבת הינוח בה רואים בצורה ברורה את ההיררכיה ההפוכה בין מחשבה למעשה שיש בתחום הקדשים.

מדברי הראשונים עולה כי התייחסות ההלכה למחשבת הפיגול בזריקה היא כאילו נעשה מעשה זריקה או שחיטה פסול בפועל, אך אנו מראים כי כנראה לא זו ההבנה בדבריהם. מסקנתנו היא שמחשבת הפיגול נתפסת בהלכה כמעשה וירטואלי, שנעשה במקביל למעשה האמיתי, והוא זה שפוסל את הקרבן. אנו מראים כי תמונה זו היא תוצאה הכרחית של רצון התורה להעמיד במרכז תחום הקדשים את המחשבה של העובד, ולא את מעשהו.

בסוף דברינו אנו מציעים שכל הפירוט המעשי של תהליך הקרבת הקרבנות מיועד רק כדי שתהיה מסגרת מושגית לתוכן המחשבות, הפסולות והכשרות, שמלוות את העבודה.

א. דין 'פיגול'

מבוא

בשבוע שעבר עסקנו ביסוד המחשבה בקדשים, והתמקדנו במחשבות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. עמדנו על כך שמחשבות אלו בדרך כלל אינן פוסלות את הקרבן (פרט לפסח וחטאת), אלא רק מונעות את הריצוי. במאמרנו השבוע נעסוק במחשבה אחרת, שפוסלת את הקרבן לגמרי, ואף אוסרת באיסור כרת את אכילת הבשר: מחשבת 'פיגול'.

מקור לעונש על האוכל 'פיגול'

בפרשתנו התורה מצווה על דין 'נותר' (ויקרא ז, טו-יט):

וּבֶשֶׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמֶיךָ בַּיּוֹם קָרְבְּנוֹ יֹאכַל לֹא יִנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר: וְאִם נָדָר אֹו נִדְּבָה זֶבַח קָרְבְּנוֹ בַּיּוֹם הַקָּרִיבֹו אֶת זֶבְחוֹ יֹאכַל וּמִמַּחֲרַת וְהַנּוֹתֵר מִמֶּנּוּ יֹאכַל: וְהַנּוֹתֵר מִבֶּשֶׂר הַזֶּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּאֵשׁ יִשְׂרָף: וְאִם הֵאֱכַל יֹאכַל מִבֶּשֶׂר זֶבַח שְׁלָמֶיךָ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצֶה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל יִהְיֶה וְהִנָּפֵשׁ הָאֲכֵלֶת מִמֶּנּוּ עֹנֶה תִּשָּׂא: וְהַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִגַע בְּכָל טָמֵא לֹא יֹאכַל בְּאֵשׁ יִשְׂרָף וְהַבֶּשֶׂר כָּל טְהוֹר יֹאכַל בְּשָׂר:

הדין הבסיסי הוא שבשר השלמים (כמו גם כל קרבן אחר, למעט עולה שכולה מוקטרת כליל ואינה נאכלת) צריך להיאכל בזמן נתון (יש זמן שונה לכל סוג קרבן). בשר שנותר לאחר אותו זמן קרוי אצל חז"ל 'נותר', והוא חייב להישרף מייד. חז"ל לומדים מן ההקשר של הפסוקים כאן שדין דומה קיים לגבי פיגול ולגבי בשר קודש שנטמא, שגם אותם יש לשרוף.¹

באמצע הפרשה מופיע פסוק חריג שעוסק בפיגול. פסוק זה כלל אינו מצווה על שריפה של הפיגול, אלא מגדיר את המושג ואוסר את הבשר באכילה (פס' יח).

וְאִם הֵאֱכַל יֹאכַל מִבֶּשֶׂר זֶבַח שְׁלָמֶיךָ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְצֶה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פְּגוּל יִהְיֶה וְהִנָּפֵשׁ הָאֲכֵלֶת מִמֶּנּוּ עֹנֶה תִּשָּׂא:

כאמור, הפסוק הזה מגדיר את עצם המושג פיגול, ומטיל עונש על מי שאוכל אותו. לכאורה הפסוק מגדיר שפיגול הוא בשר שנותר אחרי זמן אכילתו (=בפסוק שלנו

¹ דין דומה קיים גם לגבי בשר קודש שנפסל, אך דין זה הוא מהלמ"מ, ולכן פרטיו שונים מפרטי ההלכות של שריפת בשר שנטמא או נותר, אשר מופיעים במפורש בפסוקים כאן (ראה מנ"ח מצווה קמג לגבי שריפתם בלילה ובזר). אמנם פיגול גם הוא נשרף, אף שהפסוק בפרשה זו אינו מצווה על כך. חז"ל לומדים זאת מכך שהוא קרוי 'נותר', ולכן דיניו הם כמו אלו של נותר.

העוסק בשלמים, מדובר על היום השלישי), ומי שאוכל אותו במקום לשרפו כנותר יישא את עונו (חז"ל מסבירים שהכוונה היא לעונש כרת). אך כפי שנראה להלן זה אינו דין פיגול. חז"ל לומדים שדין פיגול נאמר על בשר של קרבן שנחשבה בו בעת העבודה מחשבה פסולה מסויימת (שנגדיר אותה להלן). מחשבה זו פוסלת את הקרבן, והופכת אותו לפיגול. סתם בשר קרבן שנאכל אחרי הזמן הוא 'נותר', אך זה אינו פוסל את הקרבן.

מקור לאיסור אכילת פיגול

עד כאן ראינו מקור לעונש כרת על מי שאוכל פיגול. אך הכלל בידינו הוא ש'אין עונשין אלא אם כן מזהירין', ולכן חייבת להיות גם אזהרה שאוסרת אכילת פיגול בלאו.² אכן הגמרא בפסחים כד ע"א מביאה מקור לאיסור האכילה מפסוק בספר שמות (כט, לד), בפרשת המילואים:

וְאִם יִתֵּר מִבֶּשֶׂר הַמִּלְאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֶּקֶר וְשָׂרְפֶתָ אֶת הַנּוֹתֵר בְּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא:

ודורשת על כך הגמרא בפסחים שם:

דאמר רבי אלעזר: לא יאכל כי קדש הוא - כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו!

הרמב"ם (ל"ת קלב) והחינוך (מצווה קמד) מונים את האיסור הזה במניינם, ומוסיפים עוד אזהרת לאו שמובאת מהפסוק (דברים יד, ג):

לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה:

ודורשים על כך חז"ל (ע"ז סו ע"א):

דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי מאיר: מנין לכל איסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה? שנאמר: (דברים יד) לא תאכל כל תועבה, כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל.

הרמב"ם והחינוך מסבירים שגם מכאן יש אזהרת לאו לאוכל פיגול, וזאת כדי לתת על מעשה זה שני לאוין.³

מהו פיגול

כפי שהערנו, מפשט הפסוק נראה שפיגול הוא בשר שנאכל אחרי זמן היתר

² המנ"ח בסוף מצווה קמד מעיר שבאכילת בשר פיגול יש גם ביטול של העשה לשרוף אותו. אך עונש כרת (למעט בפסח ומילה) דורש אזהרת לאו.

³ ראה **שער המלך** פ"ה מהל' יסוה"ת ואור שמח הל' פסוהמ"ק פ"ח ה"ג, שהאריכו לדון בשיטת הרמב"ם והחינוך בעניין זה.

אכילתו. אך חז"ל סוברים שפיגול הוא פסול קרבן במחשבה, ולא במעשה. וכך כותב הרמב"ם בספהמ"צ ל"ת קלב:

ובאה הקבלה בפירוש זה הפסוק שהוא אמנם ידבר בקרבן שהפסידה אותו המחשבה בעת הקרבתו והוא שייקרא פגול ושאמרו האכול יאכל אמנם ירצה בו כשחשב עליו שיאכל ממנו ביום השלישי. אמרו (זבחי' כט א) כוך אזנך לשמוע במחשב על זבחו שיאכל ממנו ביום השלישי הכתוב מדבר. שהוא יפסד בזאת המחשבה.

כך הוא גם כותב בתחילת פי"ג מהל' פסולי המוקדשין (ה"ב-ג):

מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו אינו מדבר אלא במחשב בשעת הקרבה שיאכל ממנו בשלישי, והוא הדין לכל קרבן שחשב עליו בשעת מעשיו שיאכל ממנו לאחר זמן הראוי לאכילת אותו קרבן, וכן אם חשב להקטיר ממנו במזבח דבר הראוי להקטרה [לאחר זמן הראוי להקטרה], כך למדו מפי השמועה, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, אם חשב עליהן אחר זמנן הרי הקרבן פגול.

אבל קרבן שלא נפסדה מחשבתו אלא נזרק דמו על המזבח כהלכתו, ונשאר ממנו לאחר זמן אכילתו, אותו הנשאר נקרא 'נותר' ואסור לאכול, והקרבן כבר נרצה וכפר, הרי הוא אומר בדם ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם למזבח כהלכתו נתכפרו הבעלים ונרצה הקרבן.

בפרק הבא נעסוק בשאלה כיצד הגיעו למסקנה זו ובמשמעותה. כאן רק נסכם את עיקרי הדינים הנוגעים להגדרת פיגול (ראה בסוגיית זבחים יג ע"א-ע"ב, וברמב"ם פסולי המוקדשים פי"ג והלאה).

דין פיגול נוהג בכל הקרבנות. בקרבנות בהמה הפיגול הוא סוג מחשבה שמלווה אחת מארבע עבודות הדם (שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה). אם הכהן חושב בעת אחת משלוש העבודות הראשונות לזרוק את הדם אחרי הזמן (לאחר שקיעת החמה) הקרבן נעשה מייד פיגול ואסור להמשיך בהקרבה. הוא הדין במי שחשב בעת אחת מארבע העבודות לשפוך שיריים לאחר הזמן.⁴ או שחשב להקטיר אימורים או אברי העולה למחר (אחרי עלות השחר), או שחשב שהבשר יאכל אחרי זמנו (כל קרבן לפי ההלכה הנוגעת אליו). הכלל הוא כל שחשב על דבר הנאכל, בין לאדם ובין למזבח, מחשבה של 'חוץ לזמנו' - פיגול, והקרבן

⁴ הזמן לגבי שפיכת שיריים אינו מפורש. המנ"ח כאן בסק"א נוקט שזה בשקיעת החמה, כמו בזריקה. כך למד גם בקרבן אורה זבחים לח ע"ב ד"ה 'ג' מתנות'. אבל בליקוטי הלכות כתב ששיריים נפסלים בעלות השחר, כמו אימורים. כך נראה גם ברמב"ם פי"ג מפסוהמ"ק ה"א ופי"ז ה"ה (והאריך בזה בספר תורת הקודש סי' ג אות ח).

נאסר באכילה.

ישנו נדון של פיגול לגבי הזאות, וכן לגבי טבילת אצבע בדם (בחטאות הפנימיות) ושפיכת שיריים. ישנו גם פיגול במנחות, בקרבנות העוף ובלחם הפנים, ובזה לא נעסוק כאן.

הערה על איסור לפגל

למעלה עסקנו בשאלה מהו המקור לאיסור אכילת בשר פיגול ולעונשו של האוכל. האם יש גם איסור לפגל? האם הכהן⁵ שחושב מחשבת פיגול עובר גם הוא בלא? והנה, אם פיגול היה כפשט המקרא, כלומר בשר שנותר אחרי זמן אכילתו, אזי האיסור לפגל הוא האיסור לאכול את הבשר אחרי זמן אכילתו, ואולי גם עצם השארת הבשר (איסור 'נותר'). אך כעת, לאחר שראינו שפיגול הוא עניין שתלוי במחשבת העובד, מסתבר שצריך להיות גם איסור לחשוב מחשבת פיגול. ואכן במאמרנו מן השבוע שעבר עמדנו על כך שיש איסור 'לא יחשב', שכולל בתוכו את כל המחשבות הלא נכונות של העובד. אמנם יש שכללו באיסור זה רק מחשבות שפוסלות את הקרבן ויש שכללו בו את כל המחשבות הלא נכונות. בכל אופן, לכל השיטות, פיגול, שהוא ודאי מחשבה פוסלת, נכלל באיסור זה.⁶

פיגול ופסול

נסיים את הפרק בהערה על מהות הפיגול. כפי שראינו, יש איסור לפסול קדשים (ואולי לחשוב מחשבות לא נכונות בכלל). ברם, רק חלק מהמחשבות הללו הופכות את הזבח לפיגול. יש מחשבות שאינן פוסלות (ראה במאמר מן השבוע שעבר), ויש מחשבות שפוסלות את הזבח (ראה במשנה האחרונה בפ"ג מזבחים, שתובא גם להלן), וכאן אנחנו עוסקים במחשבות שהופכות אותו לפיגול. ההבדל בין פסול לפיגול הוא רק בשאלה איזה עונש יש על אוכל הבשר. פיגול הוא אחד מפסולי המוקדשין, ובמובן זה הוא אחד מהדברים שפוסלים את הקרבן. ייחודו לעומת שאר הפסולים הוא שבפיגול קיים איסור כרת על אכילת בשר הקרבן. אמנם בכמה מקומות משתמע שיש הבדל בין פיגול לפסול גם מעבר לאיסור כרת על אכילת הבשר. הזבח הוא פיגול, ורק עקב כך יש איסור לאכול אותו.

⁵ ראה במאמרנו מן השבוע שעבר לגבי היחס בין הבעלים לכהן. הרמב"ם בפיהמ"ש בזבחים שהבאנו שם (וכן בהלכות פסולי המוקדשין רפי"ד) אומר שלמסקנה שפסקנו כר' יוסי שהכל תלוי במחשבת העובד, אזי עלינו לפסוק גם שהבעלים אינם מפגלים. כלומר המסקנה ההלכתית היא שרק כהן יכול לפגל את הזבח, ומחשבת הבעלים אינה רלוונטית לעניין זה.

⁶ ובמל"מ בפ"ח מפסולי המוקדשין ה"א הביא מקור לאיסור נוסף, ע"ש.

לדוגמא, המל"מ בפ"ח מפסוהמו"ק ה"ז מסתפק לגבי פיגול לפני שקרבו מתיריו (זריקה וכדו'). הוא טוען כי שם פיגול חל מעת השחיטה, ורק לגבי עונש הכרת נאמר שהוא חל רק אחרי הזריקה. משמע מכאן שיש משמעות לשם פיגול מעבר לאיסור (וראה בזה גם באחיעזר ח"ב סי' ל סק"ב, וקה"י זבחים סי' כג סק"ד). מעבר לכך, הגמרא מתייחסת להקטרת קרבן שהוא פיגול כהעלאת אפר על גבי המזבח (בשונה מכל פסול אחר). כלומר הקרבן עצמו נחשב כפיגול בעצמותו, וזהו מצב שונה מקרבן פסול. עונש הכרת על אכילתו הוא תוצאה של היותו פיגול. כל אלו אינם אלא רמזים, ולא נעסוק בנקודה זו כאן.

ב. האם פיגול הוא פסול במחשבה או במעשה

מבוא

הבאנו למעלה את הפסוק בפרשתנו שמגדיר את המושג 'פיגול'. מפשט לשונו נראה שפיגול הוא בשר שנותר אחרי הזמן, והאוכלו בכרת. אמנם מפשט הפסוק עולה גם שהאכילה אחרי הזמן מפגלת את הקרבן, ואז הוא אינו מרצה. לפי הבנה זו איסור פיגול אינו חופף לאיסור נותר, אלא נוסף עליו. כמובן שלפי תפיסה זו לא ברור כיצד נוצר איסור האכילה שעליו מצווה הפסוק, שכן איסור זה נגזר מהיות הקרבן פיגול, אך היותו פיגול הוא גופו תוצאה של האכילה אחרי הזמן. זהו רמז ראשוני לכך שאין אפשרות לפרש את הפסוק כפשוטו. להלכה אנו נוקטים בדרך שונה: פיגול הוא פסול שבמחשבה ולא במעשה. מחשבת 'חוץ לזמנו', כפי שהוגדרה למעלה, הופכת את הקרבן לפיגול כבר בעת השחיטה (או העבודה שמחשבתה פיגלה את הזבח). כתוצאה מכך, הבשר נעשה פיגול מיידית, וכעת יש גם איסור לאכול אותו בפועל (אפילו לפני זמן הזריקה או האכילה). איך ייתכן בכלל מצב של פסול חוץ לזמנו שיהיה פסול של מחשבה בלבד? מעשה זריקה אחרי הזמן הוא מעשה (הדם נפסל בשקיעה, ומאז אין לזרוק אותו, אך זה אינו פיגול). על כורחנו, מדובר במחשבה לזרוק אחרי הזמן, ולא בזריקה אחרי הזמן בפועל. אימתית מתרחשת מחשבת הפיגול? בשעת הזריקה זה אינו אפשרי, שהרי הכהן עוסק כעת בזריקה כשרה בתוך הזמן, ומה משמעות יש למחשבה שלו לעשות את הזריקה הזו עצמה אחרי הזמן? על כורחנו מדובר במחשבה שמלווה את אחת משלוש העבודות הראשונות. אם אחת מהן נעשית במחשבה לזרוק את הדם חוץ לזמנו (או בכל ארבע העבודות במחשבה לאכול בשר אחרי הזמן), הזבח הוא פיגול.

אם כן, המעבר ממעשה למחשבה הוא ממהותו של הפיגול. אנו נסביר את העניין הזה בסוף המאמר. בכל אופן, המעבר הזה יוצר מצב שבמחשבת הפיגול מעורבות תמיד שתי פעולות שונות: 1. הפעולה שבעת עשייתה חושבים את מחשבת הפיגול. 2. הפעולה שאותה חושבים לקלקל. לדוגמא, אם בעת השחיטה (=הפעולה שבעשייתה נחשבת המחשבה המפגלת) חושבים לזרוק דם (=הפעולה שאותה חושבים לקלקל) חוץ לזמנו וכדו'. הפיצול הזה יוצר חלק ניכר מן הסיבוכיות של סוגיית פיגול, ועל משהו ממנה נעמוד להלן.

כפי שנראה, במחשבת 'לשמה' ו'שלא לשמה' אין סיבוך כזה, שכן אין כל בעייה לצייר מצב בו הכהן זורק את הדם בזמנו, אך עושה זאת במחשבת 'שלא לשמה'. ובכל זאת, גם במחשבת 'שלא לשמה' ישנו ציור דומה, בו יש פיצול בין שתי עבודות (כמו בפיגול), וזוהי סוגיית 'מחשבין מעבודה לעבודה' בה נעסוק להלן.

הדרשה בסוגיית זבחים

הדרשה היסודית שמעתיקה את פירוש הפסוק מהפשט (=שהפסול הוא במעשה) אל הדרש (=שהפסול הוא במחשבה) מופיעה בסוגיית זבחים כט ע"ב:

ת"ר: (ויקרא ז) ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו - אמר רבי אליעזר: כוף אזנך לשמוע, במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי? אמרת? אחר שהוא כשר יחזור ויפסל? אמר לו רבי עקיבא: הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה, וכיון שראו סתרו, אף אתה אל תתמה על זה, שאע"פ שהוכשר שיחזור ויפסל;

ר"א מתלבט האם הפסול הוא במי שאוכל מהזבח ביום השלישי, או שהפסול הוא במי שמחשב בעת השחיטה לאכול מהזבח ביום השלישי. מסקנתו היא שהפסול הוא על מחשבה ולא על מעשה (אכילה). הנימוק הוא שאם הפסול היה על מעשה אז היה כאן פסול שחל למפרע. לאחר הזריקה שנעשתה כדין הקרבן הוא כשר ומרצה. אחרי שלושה ימים הבשר נאכל. וכעת, כלומר שלושה ימים אחרי ההקרבה והריצוי, פתאום הזריקה (שהיא האקט המכפר העיקרי) נפסלת למפרע. למעשה, במצב כזה הריצוי נעקר למפרע, וזה לא ייתכן. לכן ברור שהפסול הוא במחשבה ולא במעשה.⁷

⁷ זה מדבר על מצב שהעבודה שאותה רוצים לקלקל היא אכילת הבשר. בפיגול שהעבודה אותה רוצים לקלקל היא הזריקה לא קיימת בעייה מקבילה, וזאת בגלל העובדה שזריקה במחשבה פוסלת תפסול את הקרבן עוד לפני הריצוי. לכן ההסבר של ר"א אינו מסביר מדוע

ר"ע טוען כנגדו שמצאנו בהלכה פסילות למפרע, כמו בזב וזבה, ולכן אין מניעה להבין כך גם ביחס לפיגול. על כך עונה לו ר"א:

אמר ליה: הרי הוא אומר המקריב - בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי, או אינו אומר המקריב - אלא זה כהן המקריב? כשהוא אומר אותו - בזבח הוא מדבר, ואינו מדבר בכהן...

כלומר ר"א מוכיח מלשון הפסוק שכוונתו ללמד שהזבח נפסל מעת ההקרבה ולא למפרע. לאחר מכן מופיע בסוגיא עוד מקור:

אחרים אומרים: לא יחשב - במחשבה הוא נפסל, ואינו נפסל בשלישי. שיקול זה מבוסס על פשט הפסוק: אם אכן מדובר באכילה ביום השלישי, מה מקום למושג 'יחשב' בפסוק הזה? על כרחנו שהפסול הוא פסול מחשבה. משתי הדרשות הללו נמצאנו למדים שהפסול הוא פסול מחשבה ולא פסול מעשה.

האם מבחינה הלכתית פיגול הוא פסול מחשבה?

פשט הפסוק מלמד אותנו שהפסול של פיגול הוא פסול מעשה ולא פסול מחשבה. אמנם ראינו שמופיע בפסוק המונח 'יחשב', שמלמד אותנו שמעורבת כאן גם מחשבה. המסקנה היא שיש כאן שילוב כלשהו של שניהם. אך בסופו של דבר, לפי ההלכה נראה שהפסול הוא פסול מחשבה גמור, ללא מימד מעשי. מכאן נוכל להבין מדוע האחרונים, אשר דנו בהבנה המהותית של פסול פיגול, הציעו שניתן לראות אותו בכל זאת כפסול במעשה.

יסוד לדבריהם נמצא בלשון הגמרא בזבחים יג ע"א, אשר דנה בפסול 'שלא לשמה' בפסח וחטאת (ראה במאמרו מן השבוע שעבר). בתוך הדברים מובאת מסורת עמומה שקיבל ר' טרפון לגבי הבדל שיש בין קבלה לזריקה:

אמר רבי טרפון: אקפח את בניי, אם לא שמעתי להבחין הפרש בין קבלה לזריקה, ואין לי לפרש.

ר"ע מציע לו פירוש למסורת הזו:

אמר רבי עקיבא, אני אפרש: קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה, זריקה עשה בה מחשבה כמעשה...

ר"ע אומר שהמסורת הזו אומרת שאין מחשבת פיגול בעת הקבלה אלא רק בעת

בפיגול של זריקה לא מגדירים את הפיגול כפסול של מעשה אלא כפסול של מחשבה. ייתכן שפיגול של מחשבת זריקה חוץ לזמנו נלמד מפיגול של מחשבת אכילה חוץ לזמנו, ובפרט שעל הפיגול הזה מדבר הפסוק שלנו. אך ייתכן שההסבר מדוע גם בפיגול של מחשבת זריקה חוץ לזמנו הפסול הוא פסול מחשבה בשחיטה, נעוץ במה שראינו למעלה: בזריקה לא ניתן להגדיר מציאותית פסול של מחשבת 'חוץ לזמנו'.

הזריקה (במחשבה לאכול את הבשר חוץ לזמנו. להלכה זה לא נכון, וכנ"ל). מתוך לשונו של ר"ע עולה שמחשבת הפיגול בעת הזריקה היא כמו מעשה, ולכן היא פוסלת את הזבח. מכאן ראייה שמחשבת הפיגול נחשבת כמו מעשה. אם כן, ייתכן שפשט הפסוק, לפיו הפסול של פיגול נעשה במעשה אכילה, נותר על כנו גם להלכה. המילה 'יחשב', שמופיעה גם היא בפסוק, מלמדת שהמחשבה לאכול אחרי הזמן בעת העבודה נחשבת כאילו עשה מעשה פוסל. כפי שראינו, הקרבן נפסל מרגע המחשבה ולא מעת האכילה. למעשה, כלל לא צריך לאכול אחרי הזמן כדי לפסול את הקרבן, שכן עצם המחשבה לאכול אחרי הזמן היא הפוסלת אותו. אחרי שהקרבן נפסל אנחנו כלל לא ממשיכים את פרוצדורת ההקרבה, ולכן גם כלל לא מגיעים לאכילה (שהרי אסור לאכול את הזבח, כפי שראינו בפסוק למעלה).

האם יש לדברים אלו משמעות הלכתית, או שמא מדובר רק על אופן הסתכלות מטא-הלכתית? האם ישנן גם השלכות הלכתיות לטענה שמחשבת הפיגול נחשבת כמעשה? נראה זאת כעת בדברי המפרשים.

סוגיית 'מחשבין מעבודה לעבודה'

כדי להבין את מהות הפסול של מחשבת פיגול, עלינו להקדים ולהיזקק להבנת מחשבת 'שלא לשמה' (שנדונה במאמר מן השבוע שעבר). ראינו שם שאם אחת מעבודות הדם נעשית במחשבת 'שלא לשמה' (שינוי קודש – לשם קרבן מסוג אחר, או שינוי בעלים – לשם בעלים אחר) הקרבן עלול להיפסל, ולפחות אינו עולה לבעלים לשם חובה (אינו מרצה).

ראינו למעלה שפיגול, מעצם הגדרתו, בהכרח מערב תמיד שתי עבודות שונות: העבודה שמלווה במחשבה המפגלת, והעבודה שאותה חושבים לקלקל. לעומת זאת, במחשבת 'שלא לשמה' אין כל הכרח כזה, ובדרך כלל היא קשורה לעבודה אחת בלבד (אחת מעבודות הדם). אך כבר הזכרנו שגם במחשבת 'שלא לשמה' מוגדר מצב שמערב שתי עבודות, ובו נדון כעת.

בסוגיית זבחים ט"ע"ב נחלקו אמוראים בשאלה מה הדין אם הכהן חושב בעת השחיטה לזרוק את הדם שלא לשמה. זוהי סיטואציה דומה מאד לפיגול, שגם בה מעורבות שתי עבודות: שחיטה וזריקה. בפיגול ראינו שבעת השחיטה חושבים לעשות את הזריקה 'חוץ לזמנו', לעומת זאת כאן, בשונה מפיגול, המחשבה הנדונה היא מחשבת 'שלא לשמה'. לכאורה אין כאן כל פסול, שהרי השחיטה נעשתה 'לשמה', וגם הזריקה שנעשית אח"כ נעשית 'לשמה'. מה שקרה כאן הוא

שבעת השחיטה הכהן חושב לזרוק 'שלא לשמה'. מדוע שהזבח יהיה פסול בכך? כאמור, נחלקו בזה אמוראים בסוגיית זבחים, שם השאלה מנוסחת כך: האם 'מחשבים מעבודה לעבודה':

איתמר: שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה - רבי יוחנן אמר: פסולה, וריש לקיש אמר: כשירה. ר' יוחנן אמר פסולה, מחשבין מעבודה לעבודה, וילפינן ממחשבת פיגול, ור"ל אמר כשירה, אין מחשבין מעבודה לעבודה, ולא ילפינן ממחשבת פיגול...

כאמור, הדיון הוא על מחשבת 'שלא לשמה', אבל המקור שמביא ריו"ח שסובר שמחשבים מעבודה לעבודה (כלומר שהזבח פסול גם בסיטואציה הזו) הוא מדין פיגול:

מתיב רב ירמיה לסיועיה לרבי יוחנן, ורבי אילא לסיועיה לריש לקיש. רב ירמיה לסיועיה לרבי יוחנן: ומה במקום שאם אמר הריני שוחט חוץ לזמנו שהוא כשר, שחטו על מנת לזרוק דמו חוץ לזמנו - פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו פסול, שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו - אינו דין שיהא פסול...

כלומר ר' ירמיה מבין שריו"ח למד את דינו מדין פיגול: כמו שבפיגול דבר כזה פוסל, כך גם במחשבת 'שלא לשמה'.⁸ אם כן, הגדר של מחשבת פיגול יכול להילמד מתוך מה שהגמרא תסיק כאן לגבי מחשבת 'שלא לשמה'. על כן נקדיש כעת כמה סעיפים לבירור הגדר של מחשבים מעבודה לעבודה לגבי מחשבת 'שלא לשמה', ומתוך כך נחזור ונלמד לגבי מהותה של מחשבת פיגול. אך נקדים הערה צדדית קצרה.

הערה על אופי דין 'לשמה' בקרבנות

כבר מהמבט הכללי הזה עולה כאן בבירור מה שראינו במאמרנו מן השבוע שעבר: דין 'לשמה' בקרבנות אינו כמו בשאר הלכות 'לשמה'. בשאר הלכות (כמו מצה, תפילין, ציצית, גט וכדו') כשלא חשב 'לשמה' המצה או המילה נפסלות, אך זאת רק מפני שחסרה מחשבת 'לשמה' שמכשירתן. לעומת זאת, לגבי קרבנות יש פסול אקטיבי של מחשבת 'שלא לשמה'. בסיטואציה בה אנחנו עוסקים כאן יש מחשבות 'לשמה' גם בעת השחיטה וגם בעת הזריקה. לכן אם הגדרת דין 'לשמה' היתה כמו בכל התורה היה עלינו להכשיר את הזבח במצב כזה, שכן נעשו

⁸ אמנם שם בגמרא יש אמוראים שחולקים על ר' ירמיה בביאור דעת ריו"ח, אך מתוך דברי ריו"ח מוכח שהוא למד כמוהו, שהרי הוא אומר במפורש שמקורו הוא מדין פיגול.

מחשבות ה'לשמה' הנחוצות להכשרת הזבח. אבל מכיון שמחשבת 'שלא לשמה' בקרבנות פוסלת אקטיבית, אזי יש מקום לתפיסה שגם מחשבה כזו תיחשב כמחשבת 'שלא לשמה', ולכן גם היא תפסול את הזבח.

ייתכן שבזה גופא נחלקו ריו"ח ור"ל. לגבי פיגול כולם מסכימים שזוהי מחשבה פוסלת, שהרי אין כאן היעדר של אף מחשבה נחוצה בהקדשה. בשעת השחיטה חשב 'לשמה' אלא שחשב לזרוק 'חוץ לזמנו'. זה אינו חיסרון של 'לשמה' אלא קיום של מחשבה פוסלת. זהו חידוש בדין פיגול, ומה שנחלקו ריו"ח ור"ל הוא האם חידוש זה נאמר גם לגבי דין 'לשמה': לפי ריו"ח גם 'לשמה' היא מחשבה פוסלת, ולפי ר"ל יש רק דין שתהיה מחשבת 'לשמה', וזה התקיים גם כאן.

מדברינו עולה שאם אדם יחשוב בעת כתיבת הגט לשם האישה ובמחשבתו יהיה למסור את הגט 'לא לשמה', זה לא יפסול את הגט. וכן לגבי שאר הקשרים הלכתיים (במקום ששייכות שתי פעולות שונות, כמו בטווייה וקשירה של ציצית וכדו').

שיטת הרמב"ם: הפסול הוא בזריקה

כאמור, ריו"ח פוסל את הזבח, שכן לדעתו מחשבין מעבודה לעבודה, וכך גם נפסק להלכה (ראה להלן). מכיון שבציור זה יש כפל עבודות (ראה לעיל), אזי דעתו של ריו"ח יכולה להתפרש בשתי צורות עיקריות: ניתן להבין שמצב כזה נחשב כשחיטה לא לשמה, ולכן הזבח פסול. וניתן להבין שכביכול היתה כאן זריקה במחשבת 'שלא לשמה', ולכן הזבח פסול. כלומר השאלה הבסיסית בהבנת דעת ריו"ח היא האם מה שנפסל כאן הוא השחיטה או הזריקה. כמה מהאחרונים (ראה **מקדש דוד**, קו"א סי' ד סק"ג. וקה"י זבחים סי' ח, הרב עמיאל בספרו **דרכי משה – דרך הקדש**, שמעתתא יד פי"ב, ועוד) מדייקים שהראשונים נחלקו בשני צדדים אלו בהבנת דעת ריו"ח.⁹

הרמב"ם פוסק כריו"ח, וכותב כך (פ"טו מהל' פסולי המוקדשין ה"י):

שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה.

הרמב"ם מסביר שהפסול כאן נובע מכך שהמחשבה הזו כאילו נחשבה בשעת הזריקה. כלומר בסופו של דבר הזבח פסול כיון שמבחינה הלכתית כאילו נזרק

⁹ ראה על כך גם במאמרו של דוד הנשקה, 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (פרק ב), **המעין**, תמוז תשלז, כרך יז גיליון ד, עמ' 58-55, ובמקורות המובאים שם, ועוד הרבה באחרונים.

דמו במחשבת 'שלא לשמה'.

לכאורה יש להביא לכך ראייה מהגמרא פסחים ע"ב:

דתנו רבנן: שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו - הפסח עצמו כשר, ואדם יוצא בו ידי חובתו.

הגמרא שם מסבירה שיסוד הדין הוא בזה שאין מחשבת אוכלין בזריקה (כלומר רק בשחיטה נפסל קרבן פסח אם חשב עליו שלא לאוכליו. ראה פסחים סא). והנה, אם המחשבה הזו היתה פוסלת את השחיטה, אזי היתה כאן מחשבת 'שלא לאוכליו' בשחיטה ולא בזריקה, ובשחיטה מחשבה כזו פוסלת. מוכח מכאן שבסיטואציה כזו המחשבה מתייחסת לזריקה, אלא שבסוג 'שלא לשמה' כזה אין פסול בזריקה אלא רק בשחיטה, ולכן הקרבן כשר. ואילו אצלנו, שמדובר במחשבת 'שלא לשמה' רגילה, הפסול הוא בזריקה, וזריקה שלא לשמה פסולה.

שיטת התוס': הפסול הוא בשחיטה

בקרוב פסח ישנה דרישה נוספת: לשחוט לשם מולין (יהודים נימולים). מי ששחט לשם ערלים (שאינם יכולים לאכול ק"פ) פסל את הקרבן. והנה בגמרא פסחים סא רע"ב מובא:

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה. רב חסדא אמר: פסול, רבה אמר: כשר. רב חסדא אמר פסול - יש מחשבת ערלים בזריקה. רבה אמר כשר - אין מחשבת ערלים בזריקה.

בתוד"ה 'שחטו', פסחים סא ע"א, כתבו לפרש שר' חסדא מדבר כאן דווקא בשחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים. ומה שהוא כותב שיש מחשבת ערלים בזריקה פירושו בציור שחשב זאת בעת השחיטה. אבל בזרק לשם ערלים אפילו ר"ח מודה שהזבח כשר, שכן אין מחשבת אוכלין בזריקה, ועיקרון זה מוסכם לכל דעות האמוראים.

מכאן עולה בבירור שלפי תוס' כאשר יש מחשבה בעת השחיטה לזרוק במחשבה פסולה, נחשב הדבר כפסול בשחיטה, שהרי אם זה היה בזריקה הזבח כלל לא היה נפסל (כי מחשבת 'שלא לאוכליו' לא פוסלת בזריקה).¹⁰

עידון בהגדרה לפי שיטת הרמב"ם: הפסול הוא משעת השחיטה

כפי שראינו, מפשט דברי הרמב"ם עולה כי מחשבה מעבודה לעבודה פוסלת

¹⁰ לגבי האופן שבו למד הרמב"ם את הסוגיא הזו, ראה בח' הגר"ח, הל' קרבן פסח פ"ב ה"ו, ובקה"י שם.

את הזריקה שתהיה בעתיד. כלומר כאשר הכהן יזרוק את הדם במחשבת לשמה, תתעורר המחשבה שליוותה את השחיטה וההלכה תתייחס דווקא אליה כמחשבה שמלווה את הזריקה, ולכן מחשב מעבודה לעבודה הוא כאילו חשב מחשבת 'שלא לשמה' בזריקה עצמה, ולכן נפסל הזבח.

אך האחרונים הוכיחו מכמה סוגיות שהבנה כזו לא תיתכן. ראשית, ה**קה"י** (זבחים, ס' ח) מוכיח זאת מהגמרא בזבחים עצמה, אשר תולה את מחלוקת ריו"ח ור"ל במחלוקתם לגבי שוחט לשמה על מנת לזרוק דמה לעכו"ם. ריו"ח פוסל מפני שמחשבין מעבודה לעבודה, ור"ל מכשיר. ורש"י שם (וגם המאירי בסנהדרין ס ע"ב) כתבו שהפסול חל גם אם לא זרקו כלל אח"כ את הדם (וכן פשט הגמרא, וכן הוא להדיא בתוספתא). והנה אם הפסול הוא בזריקה עצמה, אזי אין מקום לפסול לפני הזריקה. מכאן ברור שלא ניתן להבין שמחשבה מעבודה לעבודה היא כמו מחשבת 'שלא לשמה' בעת הזריקה.¹¹

אם כן, גם לפי הרמב"ם המסקנה היא שהפסול הוא בשחיטה. אז מה בכל זאת תלוי בזריקה? נראה שכוונתו היא שהמחשבה בעת השחיטה כאילו נחשבה בעת הזריקה, אבל כל זה מתרחש כעת. המחשבה בשחיטה נחשבת כמעשה זריקה שנעשה במחשבת שלא לשמה. כלומר המחשבה שפוסלת היא מחשבת זריקה, אבל מחשבה כזו יכולה להיעשות בעת שהכהן עושה כל אחת מעבודות הדם. המחלוקת בין הרמב"ם לתוס' אמנם מצטמצמת, אך עדיין קיימת: לפי התוס' זה נחשב כשחיטה פסולה ולפי הרמב"ם מחשבת שלא לשמה בעת השחיטה היא כאילו מעשה של זריקה (שנעשה בעת השחיטה) עם מחשבה פסולה. והנפ"מ היא לעניין מחשבת שלא לאוכליו בפסח, שפוסלת רק בשחיטה ולא בזריקה.

השלכות לגבי פיגול: 'זריקה עשה בה מחשבה כמעשה'

כאמור, הגמרא אומרת שהמקור לדין מחשבין מעבודה לעבודה של ריו"ח הוא דין פיגול. אם כן, מסתבר שהגדר אותו גילינו ביחס למחשבת 'שלא לשמה' מעבודה לעבודה, הוא הוא הגדר שיש גם בפיגול. המסקנה היא שלפחות לשיטת הרמב"ם כאשר אדם שוחט קרבן כדי לאכול את בשרו אחרי הזמן, הפסול שלו כפיגול נובע מכך שהמחשבה הזו נתפסת כאילו הוא אכל כעת (בעת השחיטה) את בשרו אחרי הזמן, ולכן הוא פוסל. כעת נוכל לחזור לדברי הגמרא בזבחים יג ע"א (במור"מ בין ר"ע לר"ט),

¹¹ ובקה"י הביא שכן משמע בירושלמי פסחים פ"ה ה"ב. אמנם במקדש דוד הנ"ל (ד"ה 'והנה זה') הראה שזוהי מחלוקת שם.

שאומרת שבפיגול התורה עשתה את המחשבה כמעשה. כאן אנחנו רואים את המשמעות ההלכתית של האמירה הזו: מחשבה לזרוק חוץ לזמנו נתפסת מבחינה הלכתית כזריקה בפועל אחרי הזמן, גם אם היא מתרחשת בעת השחיטה. אם כן, המחשבה לזרוק אחרי הזמן נחשבת כמעשה ממשי, שהרי בעת השחיטה עדיין לא התבצעה הזריקה עצמה. על כורחנו מחשבת הזריקה נחשבת בעצמה כמעשה זריקה.

זוהי התמונה לפי הרמב"ם. אמנם לפי התוס' המצב נראה שונה. ראינו שבמחשבה מעבודה לעבודה לפי תוס' הפסול הוא בשחיטה. נראה כי לשיטתם המחשבה לא בהכרח נחשבת כמעשה, שהרי מעשה השחיטה כבר בוצע בשלב זה, ולכן בהחלט אפשר להסביר שהמחשבה לזרוק שלא לשמה נחשבת כמחשבה פוסלת בשחיטה (ולא בזריקה). מכיון שמעשה השחיטה כבר נעשה, אין הכרח להחשיב את המחשבה הפסולה כמעשה פסול, אלא זוהי מחשבת שלא לשמה (כאילו חשב על השחיטה עצמה מחשבת שלא לשמה) שפוסלת את מעשה השחיטה.

כעת עולה השאלה כיצד ניתן להבין לפי תוס' את דין פיגול? הרי הגמרא משווה את שתי ההלכות הללו (=מחשבין מעבודה לעבודה ופיגול). כנראה שתוס' ילמדו שגם בפיגול השחיטה עצמה נפסלת ולא הזריקה. מחשבת פיגול (=לזרוק, או לאכול, חוץ לזמנו) בעת השחיטה, פוסלת כבר את השחיטה (ולא רק את הזריקה), והזבח נעשה פיגול כבר מהשחיטה (ויש לדון האם גם לעניין כרת על האוכל בשר, או שרק לעניין פסול הזבח. ראה על כך במל"מ הל' פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז, ובאחייעזר ח"ב סי' ל סק"ב, וקה"י זבחים סי' כג סק"ד ועוד).

אפשרות נוספת היא להבין שגם תוס' פוסל את הזריקה ולא את השחיטה. טענתו היא שהסיבה לכך שאין מחשבת אוכלין בזריקה היא מפני שזריקה עניינה הוא הכפרה ושחיטה עניינה הוא האכילה, לכן הפסולים של האכילה פוסלים דווקא בשחיטה ושל הכפרה פוסלים דווקא בזריקה. אנו מציעים שהמניעה מלפסול נעוצה בכך שהמחשבה הפוסלת מלווה את מעשה הזריקה, ולא שתוכן המחשבה הפוסלת הוא עבודת זריקה. לפי זה, כאשר הכהן חושב על זריקה בעת השחיטה יהיה פסול אוכלין בזריקה, שכן מחשבת הזריקה ליוותה את פעולת השחיטה (ולא את פעולת הזריקה). כפי שראינו, בעת השחיטה שייכים פסולי אכילה, וכעת אנו מוסיפים שזה גם אם הם נגרמים ממחשבות שתוכן הוא זריקה. מה שקובע האם יהיה פסול למחשבת אוכלין אינו העבודה שמופיעה

בתוכן המחשבה (=הזריקה), אלא העבודה שהמחשבה מתרחשת במקביל אליה (=כלומר השחיטה).¹²

לפי תפיסה זו, במובן מסויים גם לשיטת התוס' הפסול הוא בזריקה ולא בשחיטה, וההשוואה לפיגול מובנת יותר. בכל אופן קשה לומר שפעולת הזריקה עצמה נפסלת כאן. זהו פסול זריקה בעת השחיטה. בהגדרות שנציע להלן הדברים יובנו טוב יותר.

ג. זריקה עשה בה מחשבה כמעשה

מבוא

ראינו עד כה שלפחות בשיטת הרמב"ם יש משמעות הלכתית לכפל המשמעויות (=פסול מחשבה ופסול מעשה) בפסוק שמלמד על פיגול. ניתן ללמוד שפיגול הוא פסול במחשבה, שנחשב הלכתית כמו מעשה. המסקנה היתה שהתורה רואה את המחשבה כמעשה זריקה (או אכילה) חוץ לזמנו שנעשה בעת השחיטה. בפרק זה נראה שהתמונה הזו אינה אפשרית כהסבר לפיגול, ולכן נציע כיוון אחר לראות את המחשבה כמעשה, הן לפי התוס' והן לפי הרמב"ם.

קשיים: שיטת הרמב"ם

נקודת המוצא לקשיים היא שאם הכהן יאכל בפועל אחרי הזמן, לא יהיה כאן פיגול. זה יהיה 'נותר', אך לא פיגול (והסיבה: אין לפסול קרבן למפרע, כפי שראינו לעיל בדעת ר"א). רק אם הכהן חושב בעת השחיטה לאכול אחרי הזמן, זהו פיגול.

כעת עלינו לשאול את עצמנו על ההיגיון שבדין: כיצד ייתכן שהמחשבה לזרוק אחרי הזמן מפגלת, בעוד שזריקה בפועל אחרי הזמן אינה מפגלת? לכאורה זהו קו"ח: אם מחשבה לעשות מעשה מפגלת, אז עשיית המעשה ודאי תפגל. אמנם על כך אפשר אולי לענות שאנו לומדים מהפסוק שהפיגול הוא פסול במחשבה ולא במעשה. דרשת הפסוק שהבאנו למעלה מלמדת שאין ללמוד את הקו"ח הזה ממחשבה למעשה. ייתכן שהביאור בזה הוא לאור היסוד שראינו במאמר מן השבוע שעבר, שבקרבות העיקר הוא המחשבה ולא המעשה (וראה לגבי זה עוד להלן).

¹² כיוון כזה מופיע בפירושו מנחת מרדכי, על המקדש דוד, קו"א סי' ד סק"ג, בהערת שוליים. ה. הוא גם מוכיח זאת מדברי התור"ד והריב"א, ע"ש.

ברם, הקושיא שעולה ממה שהבנו בשיטת הרמב"ם קשה הרבה יותר: ראינו שדין פיגול על פי הרמב"ם הוא כאילו הדם נזרק אחרי זמנו בפועל, או הבשר נאכל אחרי הזמן בפועל, ולכן הזבח מתפגל. הכתוב עשה כאן מחשבה כמעשה. אבל כפי שהערנו, אם עשה את המעשה עצמו, כלומר אכל או זרק אחרי הזמן בפועל, הרי הזבח לא התפגל. אם כן, כיצד אפשר להסביר שמה שהמחשבה מפגלת הוא מפני שעשו את המחשבה כמעשה? הרי גם אם עשו אותה כמעשה, המעשה עצמו אינו מפגל! לכך כמובן כבר לא ניתן להביא מקור מהפסוק שלנו.

בלקוטי הלכות לזבחים סו"פ כל הפסולין (בזבח תודה, ד"ה 'תדע') ובספר **גבורות שמונים**, לר' יוסף ענגיל, אות נא, הקשו זאת, ודחו מכוח זה את האפשרות שפיגול הוא מפני שעשו את המחשבה כמעשה, שהרי המעשה גופו לא מפגל.¹³ אמנם על כך כבר כתב הנשקה, במאמרו הנ"ל,¹⁴ והסביר שכל הדין שאכילה אחרי הזמן לא מפגלת הוא מפני בעייה צדדית שהזבח כבר היה כשר ואינו יכול לחזור ולהיפסל למפרע אחרי שכבר נרצה (כדברי ר"א לעיל). אבל אם היה ציור היפותטי שבו הזבח היה נאכל אחרי הזמן אך זה היה קורה עוד לפני שהזבח נרצה (לפני הזריקה), ודאי היה עלינו לפסול אותו. אך זהו בדיוק המצב בפיגול, שכן הפסול הוא אמנם באכילה, וכאילו שהאכילה נעשתה אחרי הזמן (המחשבה היא כמעשה), ובכל זאת מעשה זה מתרחש בעת השחיטה, כלומר לפני הריצוי (=הזריקה). לכן בזה הזבח מתפגל, אף שבאכילה בפועל אחרי הזמן הוא אינו מתפגל.

אמנם לגבי פיגול של מחשבת אכילה חוץ לזמנו הדבר אולי נשמע אפשרי, אך לגבי פיגול במחשבת זריקה חוץ לזמנו הדברים אינם ניתנים להיאמר: הרי במעשה אמיתי של זריקה אחרי הזמן הזבח אינו מתפגל, ובכל זאת בשחיטה על מנת לזרוק אחרי הזמן הוא מתפגל. כאן אי אפשר להסביר שבזריקה אחרי הזמן אין פיגול מפני שהזבח כבר נרצה. הרי כל עוד לא זרקנו הזבח לא נרצה. ואם הזריקה נעשתה שלא כדין הזבח לא נרצה עדיין ולכן ניתן לפגל אותו. ברקע הדברים יש לזכור שהביטוי בסוגיית זבחים יג ע"א הנו שעשו מחשבה כמעשה על זריקה חוץ לזמנו, ולא על אכילה אחרי הזמן, וכעת ראינו שדווקא לגבי זריקה זה לא ניתן להיאמר. על כן נראה לכאורה שבכל זאת צודקים דברי **הלקוטי הלכות** ובעל **גבורות שמונים**, ובפיגול לא עשו מחשבה כמעשה. אמנם דברי הגמרא בסוגיית זבחים יג (שבזריקה עשו מחשבה כמעשה) נותרים מוקשים.

¹³ וכן מניח בדבר פשוט באחיעזר ח"ב סי' כט סק"ב בסוגריים השניים.

¹⁴ הוא מביא זאת בשם הקה"י, אך לא מצאנו את הדברים שם.

קשיים: שיטת התוס'

עד כאן עסקנו בדעת הרמב"ם. לפי התוס' נראה שאין בכלל אפשרות להעלות את העיקרון שעשו מחשבה כמעשה. לפי תוס' נראה שהדברים כולם נותרים בתחום המחשבה. הרי תוס' לומדים שמחשבין מעבודה לעבודה פירושו כאילו שהקרבן נשחט שלא לשמה (אף שבפועל הוא נשחט לשמה). כפי שכבר הערנו, כאן אין צורך להתייחס למחשבה כמעשה בכדי לפסול, שכן המעשה הפוסל הוא השחיטה, והיא כבר בוצעה.

יתר על כן, הרי דין זה נאמר לגבי מחשבת 'לשמה'. אבל אם אכן זהו המצב, אז מה מקום ללמוד זאת מדין פיגול? הרי בפיגול לא שייך ללמוד כך, שכן אם הפיגול היה מובן כמחשבת חוץ לזמנו בשחיטה, הוא כלל לא היה פוסל. מחשבת שחיטה חוץ לזמנו כלל אינה מחשבת פיגול. לכאורה בפיגול כשהגמרא אומרת שעשה בה מחשבה כמעשה ברור שהכוונה היא שעשו אותו כאילו זרק חוץ לזמנו (ולא כאילו שחט). אבל לפי זה הדמיון שבדברי ריו"ח בין פיגול לבין מחשבין מעבודה לעבודה במחשבת 'שלא לשמה' הוא בעייתי.

אם כן, על דברי התוס' יהיה קשה, כמו שראינו גם בשיטת הרמב"ם, מדוע פוסלים את הזבח במחשבת הפיגול בעוד שאם היה נעשה מעשה בפועל הוא לא היה מתפגל, ובפרט שהבסיס לפסול הוא שעשו את המחשבה כמעשה. אך ראינו כאן שלפי תוס' ישנו עוד קושי: כיצד בכלל הגמרא בזבחים ט"ב לומדת מפיגול למחשבת 'שלא לשמה'.

הצעה אלטרנטיבית

ייתכן שעלינו להבין את האמירה שהפיגול הוא פסול במעשה באופן שונה. עד כאן הנחנו שהמעשה הוא ודאי חמור יותר. אנחנו מכירים בש"ס את הקביעה 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה', כלומר מעשה הוא משהו פועל, ומחשבה או דיבור אינם יכולים לעקור אותו. כך גם לגבי דברים שבלב שאינם יכולים לעקור משהו שנקבע במעשה. מכאן התבקשה המסקנה שמשמעות הגמרא בזבחים יג היא שבזריקה המחשבה נחשבת גם היא כמו המעשה עצמו.

אך כעת אנחנו רואים שלפחות בתחום הקדשים הנחה זו אינה נכונה: המחשבה היא העיקרית, אף יותר ממעשה. מחשבה פוסלת ומפגלת, ואילו מעשה לא. זריקה, או אכילה חוץ לזמנו, אינן מפגלות, ואילו מחשבת אכילה או זריקה חוץ לזמנו כן. אם כן, לא ייתכן לומר שמחשבת הזריקה נחשבת כמו מעשה זריקה, שהרי היא פועלת יותר ממנו.

דומה כי המסקנה היא שבקדשים דווקא המחשבה פועלת (כמו מעשה, בשאר ההקשרים ההלכתיים). ואילו מעשה הזריקה עצמו, שמבחינה פיסית הוא אמנם מעשה, אינו פועל על המציאות באותה עוצמה. הוא אינו מפגל את הזבח, והמחשבה כן.

אם כן, מה שהגמרא בזבחים יג רוצה לומר הוא לא שהמחשבה על משהו נחשבת כאילו עשאו בפועל (כלומר שמחשבת זריקה היא כמו מעשה זריקה), אלא שבתחום הקדשים באופן עקרוני המחשבה היא כמו מעשה (שבדרך כלל הוא הפועל ומשפיע), והמעשה הוא כמו מחשבה (שבדרך כלל אינה פועלת ואינה משפיעה). כלומר בקדשים המחשבה רק היא נחשבת כעשייה בפועל, ואילו עשייתו של המעשה בפועל דווקא אינה נחשבת כך. כאשר הגמרא אומרת שבזריקה עשו את המחשבה כמעשה היא מתכוונת לומר שמחשבת הזריקה יש לה מעמד הלכתי של מעשה (ולא שהיא היא פעולת הזריקה בתהליך ההקרבה). לפי זה, כאשר אנחנו ניגשים לסוגיית 'מחשבין מעבודה לעבודה', ורואים שלפי ריו"ח המחשבה הזו פוסלת, אל לנו לחפש איזו מן העבודות כאילו נעשתה בפסול. זה היה נכון לאור ההנחה שהמחשבה הפסולה נחשבת כאילו אחת העבודות נעשתה בפועל בפסול, ולכן השאלה היתה איזו מהן (ועל כך נחלקו הרמב"ם והתוס'): האם השחיטה נחשבת כאילו נעשתה בפסול, או הזריקה. אך כעת הבנו שפירוש הגמרא הוא שהמחשבה עצמה נחשבת כמעשה, ולכן היא פוסלת. היא אינה נחשבת כשחיטה או זריקה, שהרי השחיטה והזריקה עצמן אינן פוסלות, אלא יש לה מעמד של מעשה באופן עקרוני, ולכן היא פוסלת את הזבח.

לפי הצעה זו, גם הרמב"ם וגם התוס' אינם מתכוונים לומר שההלכה מתייחסת למחשבת הפיגול, או למחשבת פסול מעבודה לעבודה, כאחת העבודות הרגילות שנפסלה (לפי הרמב"ם זריקה ולפי התוס' שחיטה). כולם מסכימים שכוונת הגמרא היתה לומר שהמחשבה היא עצמה עבודה שפוסלת כאילו היתה מעשה. בזה מתיישבים הקשיים שהעלינו למעלה, הן על שיטת הרמב"ם והן על שיטת התוס'. מחשבת הפיגול היא מחשבה שנחשבת כמעשה ולכן היא פוסלת. לא מעשה השחיטה נפסל, וגם לא מעשה הזריקה. הרי שני אלו נעשו בכשרות, ובמחשבות הנכונות (כפי שהסברנו בסוגיית 'מחשבין מעבודה לעבודה'). הזבח עצמו נפסל בגלל מחשבה פסולה, כאילו היה כאן מעשה פוסל.

כאן נוכל להבין גם את הסבר המנחת מודכי בתוס' שהובא לעיל (ראה סופ"ב). לפי דברינו כאן, הפסול בזריקה אין פירושו שהזריקה נפסלה. המחשבה

על הזריקה נחשבת כפעולה שפוסלת את הזבח (שכן היא נעשית בעת השחיטה). אך זו אינה זריקה של ממש, וגם לא שחיטה של ממש. לכל היותר יש כאן מעין זריקה 'וירטואלית' (ראה על כך עוד להלן), והיא זו שנפסלה, אך לא הזריקה הממשית.

מחלוקת ר' יהודה וחכמים

נביא כעת ראה לדברינו מסוגיא נוספת. במשנת זבחים לה ע"ב נחלקו תנאים לגבי פסול מחשבת הנחה חוץ לזמנו ומקומו:

מתני'. שחטו על מנת להניח את דמו או אימוריו למחר, או להוציאן לחוץ - רבי יהודה פוסל, וחכמים מכשירין... שאין מחשבה פוסלת אלא בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, והפסח והחטאת שלא לשמן.

המשנה בכללה באה ללמד שהמחשבות הפוסלות הן רק חוץ לזמנו (שזה פיגול) וחוץ למקומו ושלא לשמה בפסח ובחטאת (שאלו פסולים שאינם פיגול). הנדון בתחילת המשנה הוא שחיטה על מנת להניח (ולא לזרוק) את הדם לאחרי הזמן. חכמים מכשירים מכיון שאין כאן מחשבת זריקה או אכילה (של אדם או מזבח) חוץ לזמנו. אך ר' יהודה טוען שגם זוהי מחשבת חוץ לזמנו, אף שאינה עוסקת בזריקה או אכילה.¹⁵

הגמרא (שם, לו ע"א) דנה בשיטת ר' יהודה, ומביאה שני נימוקים:

גמ'. מ"ט דרבי יהודה? אמר רבי אלעזר: תרי קראי כתיבי בנותר, כתוב אחד אומר: (שמות יב) לא תותירו ממנו עד בקר, וכתוב אחד אומר: (ויקרא ז) לא יניח ממנו עד בקר, אם אינו ענין להניח, תנהו לענין מחשבת הינוח...

התינוח להניח, להוציא מאי איכא למימר? ועוד, טעמא דר' יהודה סברא הוא! דתניא, אמר להם רבי יהודה: אי אתם מודים שאם הניחו למחר שהוא פסול? אף חישב להניחו למחר - פסול! אלא טעמא דרבי יהודה סברא הוא.

הנימוק הראשון הוא שיקול של 'אם אינו עניין'. אם הינוח אינו פוסל, אזי בהכרח שכוונת התורה היא למחשבת הינוח. יש לציין כי זהו 'אם אינו עניין' חריג, שונה מעט מהלימוד הרגיל בש"ס. בדרך כלל פסוק שאינו יכול להתפרש כפשוטו מוסב לעניין אחר. כאן הפסוק מתפרש לפי פשוטו, אלא שמשמעות המונח 'הנחה' כאן מוסבת למחשבת הנחה. זהו פירוש מדרשי למילות הפסוק. בדרך כלל 'אם אינו עניין' כלל לא מציע פירוש אלטרנטיבי, אלא מתעלם מן המילים ולומד מהפסוק

¹⁵ אמנם נראה שדעת ר' יהודה היא לפסול את הזבח במחשבת הינוח, אך לא שזהו פיגול. ויש עוד לדון בכך, ואכ"מ.

דין אחר.

בכל אופן, כבר בנימוק הזה רואים משהו עקרוני לענייננו. המילה 'יניח' בתורה אינה פעולה אלא מחשבה. אם כן, גם כאן התורה מתייחסת למחשבה כאל פעולה. ייתכן שגם כאן הסיבה היא שהתורה רוצה ללמדנו שאם המחשבה הזו פוסלת, אזי כנראה יש לה מעמד הלכתי של מעשה ('וירטואלי').

עוד יש להעיר שכאן המעשה הוא תוכן המחשבה עצמו, ולא מעשה בעלמא. מחשבת הינוח נקראת כאן 'הינוח'. זהו רמז לכך שהחשבת המחשבה כמעשה אינה נעשית באופן בלתי תלוי בתכני המחשבה.¹⁶

הנימוק השני שמובא שם בגמרא לדעת ר' יהודה הוא שאם הנחה למחר פוסלת, אזי מחשבת הנחה למחר ודאי צריכה לפסול. שיקול זה נראה על פניו תמוה מאד. מבנהו אומר שאם פעולה פוסלת אז ודאי ופשוט שמחשבה גם היא תפסול. לכאורה הקו"ח הוא בכיוון הפוך להיגיון, שהרי המעשה פוסל יותר מהמחשבה. גם אם נקבל את הצעתנו שבקדשים למחשבה יש מעמד של מעשה, כאן החידוש הוא דרמטי הרבה יותר: המחשבה חזקה עוד יותר מהמעשה.

על כורחנו שבאמת הגמרא כאן מעלה את השיקול הבא: מעשה בד"כ אינו פוסל, גם במקום שמחשבה כן פוסלת. על כן, במקום שאפילו המעשה פוסל, ודאי ניתן ללמוד בקו"ח שהמחשבה המקבילה גם היא תפסול. ואכן המחשבה חזקה יותר מהמעשה.

תמונה זו מקבילה בדיוק למה שהצענו למעלה: מחשבה עשאה כמעשה אין הכוונה שהמחשבה מקבלת מעמד של מעשה, אלא שהיא ממלאת את מקומו. בכל התורה מעשה פועל ומחשבה לא, ובקדשים דווקא המחשבה פועלת והמעשה פחות.

תוס' בסוד"ה 'יצא זה', בסוגיית זבחים כז ע"א, מסבירים שגם לפי ר' יהודה מחשבה שאינה פוסלת לא נחשבת כמעשה. כל מה שאמר ר' יהודה זה רק לגבי מעשה פוסל. אבל הוא אינו עושה זהות גמורה, לפיה כל מה שהמעשה עושה גם המחשבה עושה. ובאחיזה ח"ב סי' כט סק"ב מבאר את העניין ואומר שלפי ר' יהודה מחשבת הינוח אינה נחשבת כמעשה הינוח ממש, אלא כמעשה פסול.¹⁷ לכן

¹⁶ זה אולי מעט בניגוד להצעה האלטרנטיבית שהעלינו למעלה לפיה מחשבת זריקה חוץ לזמנו אינה נחשבת כפעולת זריקה אלא כפעולה מסוג אחר. ראה גם להלן שנתייחס לכך כ'זריקה וירטואלית'. אמנם מייד נראה שההסבר השני מקביל לגמרי להצעתנו, ולכן ייתכן שדברינו שנויים במחלוקת בין שני ההסברים הללו.

¹⁷ הוא מסביר כך את העובדה שהזבח שנובח במחשבת הינוח חוץ לזמנו אינו טעון עיבור צורה, אף שאם היה עושה את המעשה בפועל הוא היה טעון עיבור צורה.

אין לזהות את המחשבה עם המעשה, אלא שהמחשבה נחשבת כמעשה פוסל, וזה ממש כדברינו כאן.¹⁸

האם הכלל הזה קיים להלכה?

אם כן, מדברי ר' יהודה מוכחת הצעתנו. אך חכמים הרי חולקים עליו, וכנראה שהם אינם מקבלים את סברתו. מה מקום יש לבנות את התמונה ההלכתית שלנו על בסיס דעה וסברא דחוויה? בסעיף זה נראה שהסברא הזו נותרת קיימת גם להלכה, לפחות בדעת הרמב"ם (וכנראה גם לפי רש"י).

בסוגיית זבחים כז ע"א מובאת השלכה נוספת של מחלוקת ר' יהודה וחכמים. יש זבחים שדמם נזרק למעלה ויש שדמם נזרק למטה. מי שזרק למעלה במקום למטה הוא כזריקה חוץ למקומו, והקרבת פסול אך לא פגול (פיגול זה רק במחשבת חוץ לזמנו).

הגמרא שם דנה במי ששחט על מנת לתת למחר את הדמים שלא במקומם. זוהי מחשבת חוץ לזמנו (מחר) וגם חוץ למקומו (למעלה במקום למטה, או להיפך) גם יחד. מחשבה כזו אינה מפגלת, שכן בפיגול צריך שתהליך ההקרבה מלבד מחשבת הפיגול יהיה כשר, ויתיר את הבשר באכילה. ומכיון שמחשבת חוץ למקומו פוסלת (=אינה מתירה את הבשר באכילה), אזי מחשבת פיגול שמלווה זבח פסול אינה מפגלת.

הגמרא שואלת מדוע הזבח נפסל. אם אינו פיגול, שגם לא יפסל! הגמ' מיישבת שהסוגיא היא אליבא דר' יהודה, ומכיון שאם יזרוק למטה או למעלה למחר זה ייפסל, אזי גם מחשבה כזו פוסלת. שוב ההיסק של הקו"ח מהמעשה למחשבה. עולה מכאן שלדעת רבנן במחשבת נתינה כנ"ל הזבח צריך להיות כשר.

והנה מצינו ברמב"ם הל' פסוהמו"ק פט"ז ה"ו, שפסק לגבי חוץ לזמנו ומקומו: **חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה, או על הדם הניתן למטה לתתו למחר למעלה, או שחשב על הדם הניתן בפנים בהיכל לתתו למחר במזבח החיצון, או שחשב על הדם הניתן במזבח החיצון לתתו למחר בפנים בהיכל אינו פגול, אע"פ שחשב מחשבת הזמן הואיל ושינה מקום נתינת הדם במחשבתו הרי זה פסול ואינו פגול, ומאחר שביארנו בהלכות אלו שהדם שניתן שלא במקומו כאילו ניתן במקומו למה לא יהיה זה פגול במחשבה זו שחשב ליתן הדם שלא במקומו למחר, מפני שהדם הניתן שלא**

¹⁸ אמנם ראה הסברו של הקה"י (זבחים, סי' כא סק"ב) בדעת התוס', שהוא לכאורה דומה, אך סותר את דברינו (הוא אף הביא ראיה לדבריו מתוד"ה 'שיאכלוהו' בזבחים לו ע"א, ואכ"מ).

במקומו אע"פ שהזבח כשר אינו מתיר הבשר באכילה כמו שביארנו, וכל זריקה שאינה מתרת הבשר באכילה אם חשב ליתנה חוץ לזמנו לא פיגול, לפיכך אם חזר וחשב בזבח זה מחשבת הזמן הרי זה פסול ואינו פגול. השגת הראב"ד/ חשב על הדם. א"א כדומה לי שיש כאן שבוש.

הרמב"ם לכאורה פוסק כאן כר' יהודה. והכס"מ על אתר מסביר שלזה גופא התכוין הראב"ד בהשגתו. הבעייה היא שהוא פוסק כיחיד נגד רבים, אך מעבר לזה הרמב"ם עצמו בהל' פסוהמו"ק פי"ג ה"ח פוסק כחכמים נגד ר' יהודה לעניין מחשבת הינוח (במחלוקתם בסוגיית זבחים לו ע"א).

הכס"מ שם מבאר שהרמב"ם קרא את הגמרא בסוגיית כז ע"א אחרת. לדעתו הגמרא לא העמידה את הדין הזה אליבא דר' יהודה, אלא הגמרא אמרה שגם כאן אנחנו אומרים את הסברא שאומר ר' יהודה לגבי מחשבת הינוח: כמו ששם זה פסול ולא פיגול, כך גם כאן מאותה סברא אנו מסיקים שיש כאן פסול אך לא פיגול.

והקשו על זה האחרונים (ראה בקרן אורה שם, ובחזון איש זבחים סי' ז סק"ד): כיצד אפשר להסתמך על סברא שחכמים לא מקבלים אותה? הרי על סברא זו גופא נחלקו חכמים, וכיצד אנו מבססים עליה דין להלכה? מה הועיל תירוצו של בעל הכס"מ?

מכאן עולה בבירור שהרמב"ם הבין שחכמים לא חלקו על סברתו של ר' יהודה. הם רק סברו שאין ליישם אותה לגבי מחשבת הינוח, אך את עצם הסברא הם קיבלו. לכן הרמב"ם גם פסק זאת להלכה. חכמים כנראה סברו שהשוואה בין מחשבה לבין מעשה קיימת לגבי מחשבות זריקה ואכילה, אבל לא לגבי הינוח.¹⁹ ר' יהודה רצה להרחיב זאת גם למחשבת הינוח, ובזה אין הלכה כר' יהודה. וכ"כ בקה"י זבחים סי' כב (וע"ש שהביא לכך עוד ראייה, ושכן נראה מדברי רש"י).

נמצא שהסברא שמדמה מחשבה למעשה נותרת גם למסקנה. אם כן, הצעתנו שהשוואת המחשבה למעשה היא במישור העקרוני (של העוצמה) ולא דווקא למעשה שבתוכן המחשבה, בעינה עומדת. אמנם ניתן לתהות מדוע להלכה לא אומרים סברא דומה גם לגבי מחשבת הינוח, ועל כך ראה עוד להלן.

¹⁹ נזכיר את היסוד של תוס' בסוגיא זו שהבאנו לעיל, שהשוואה בין מחשבה למעשה היא רק במחשבה פוסלת.

ד. מהו פיגול: מעמדה של המחשבה בהקרבת קדשים

מבוא

השאלה המתעוררת כעת היא אם כן, מהי בכל זאת נקודת המחלוקת בין תוס' לרמב"ם? מדוע הרמב"ם מתייחס לפיגול כאילו היה זריקה פסולה, והתוס' רואה זאת כאילו היתה כאן שחיטה פסולה? לכאורה אם כוונת הגמרא היא שיש למחשבה מעמד של מעשה, אך לא שהמחשבה נחשבת כאחד ממעשי ההקרבה עצמם, אז אין מה לדון בשאלה האם זוהי זריקה פסולה או שחיטה פסולה. זוהי מחשבה שנחשבת כמו מעשה פוסל.

מחלוקת תוס' והרמב"ם

נראה שמחלוקת הראשונים נסובה סביב השאלה כיצד לראות את אותו מעשה 'וירטואלי' שפוסל את הזבח, הרמב"ם אינו אומר שהמחשבה הפסולה גורמת לכך שנראה כאילו הזריקה שנעשתה בכשרות היתה פסולה, אלא כאילו המחשבה עצמה היתה מעשה של זריקה פסולה. הרמב"ם סובר שאופי המעשה של 'הזריקה הוירטואלית' נקבע על פי תוכן המחשבה הפסולה. לעומת זאת, התוס' סוברים שאמנם תוכן המחשבה היה הזריקה, אבל סוף סוף המחשבה הזו ליוותה את השחיטה. לכן אם מחשיבים את המחשבה הזו כמעשה, אזי עלינו להתייחס למחשבה זו כמעשה שחיטה (וירטואלי, לא זה האמיתי) פסול ולא כמעשה זריקה (וירטואלי) פסול.

נמצאנו למדים שיש שני מעשי שחיטה בתהליך הקרבת הקרבן: המעשה האמיתי והמעשה ה'וירטואלי'. האחד (האמיתי) הוא השחיטה/זריקה עצמה, והשני (הוירטואלי) הוא מחשבת השחיטה/זריקה שנחשבת מבחינה הלכתית כמעשה. בשאלה מהו המעשה השני, הוירטואלי (=מחשבת השחיטה/זריקה), נחלקו הראשונים: לפי תוס' זוהי המחשבה שמלווה את השחיטה/זריקה (כלומר הקובע הוא המעשה שנעשה עם המחשבה הפוסלת), ולפי הרמב"ם זוהי המחשבה אודות השחיטה/זריקה (כלומר שהקובע הוא תוכן המחשבה הפוסלת). בכל אופן, לכולי עלמא המעשה הפוסל הוא דווקא המעשה הוירטואלי ולא המעשה האמיתי.

מדוע הראשונים נזקקים למינוח של 'שחיטה' ו'זריקה'

השאלה העולה כאן היא מדוע בכלל להיתלות במינוח ששאוב מן העולם המעשי

(שחיטה, זריקה, הינוח וכדו')? לכאורה אנו מדברים כאן על מחשבות פוסלות, ומחשיבים אותן כמעשים ('וירטואליים'). מדוע לשרבב לכאן מונחים כמו 'שחיטה', 'זריקה', או 'הינוח', ולהתייחס אליהם כמעשי שחיטה/זריקה/הינוח? למה לא נוכל לומר שיש כאן מעשה וירטואלי, בלי לאפיין אותו כשחיטה או זריקה?

כאן אנו מגיעים לשאלת היחס בין המחשבה לבין המעשה בהקרבת הקרבנות. התורה מגדירה פרוצדורה מפורטת של מעשי הקרבה. במקביל ישנן מחשבות שצריכות ללוות את ההקרבה, וגם כאלו שפוסלות אותה. תוכנן של חלק מהמחשבות אכן אינו קשור לעולם הקרבנות (לשם ריח לשם ניחוח וכדו'), אבל המחשבות הפוסלות כולן מתייחסות למעשי ההקרבה (או לבעלים, שהוא המקריב).

אם כן, הרובד המעשי הוא שמגדיר את תוכן המחשבות. מחשבת פיגול היא כוונה לזרוק או לאכול חוץ לזמנו. כפי שראינו, זריקה או אכילה חוץ לזמנו אינה מפגלת, אלא רק המחשבה אודותיהן. אבל המחשבה היא שמגדירה שהיתה כאן זריקה ('וירטואלית') או שחיטה ('וירטואלית') שפסלה. דווקא המעשה הוירטואלי הוא המעשה הפוסל. המעשים האמיתיים מיועדים רק להגדיר, לאפיין ולתחום את המחשבות. לדוגמא, לולא היה ציווי על זריקה בזמן, לא היתה שייכת מחשבת זריקה מחוץ לזמן. אם כן, הרובד המעשי בקרבנות מיועד לכיון את המחשבות ולתת להן תוכן קונקרטי. כדי שנוכל לעשות את ההקרבה בצורה של כוונה וריכוז, התורה מגדירה צורות פעולה שעליהן יש לחשוב וכאלה שעליהן אסור לחשוב. מעשי ההקרבה אינם אלא תכנים של המחשבות שמלוות אותה.

לכן מחשבה פוסלת אינה אלא כאילו היה כאן מעשה פוסל. ושוב, לא נכון לומר שזה כאילו המעשה נעשה בפסול, שהרי אם המעשה באמת היה נעשה בפסול הוא לא היה פוסל. מה עוד שבפועל המעשה הרי נעשה, והוא נעשה בכשרות. לדוגמא, כשמישהו שחט במחשבת זריקה חוץ לזמנו, הזריקה אח"כ היתה בזמנה ובמחשבה נכונה, וכך גם השחיטה. קשה לומר אם כן שדווקא המחשבה שליוותה את השחיטה מגדירה את הזריקה טוב יותר מאשר מעשה הזריקה עצמו.

על כורחנו אנו מגיעים למסקנה אותה הצגנו למעלה: מחשבת חוץ לזמנו אינה נחשבת כמעשה קונקרטי של שחיטה או זריקה חוץ לזמנו, אלא כמעשה פוסל אחר (וירטואלי). אמנם מכיון שהתורה מגדירה פרוצדורת הקרבה מעשית, אזי כדי לפסול את ההקרבה עלינו להצביע על מה שהיה חסר בתהליך המעשי. לכן

יש מקום לדון, כאשר נחשבה מחשבה פוסלת, מה מתוך המעשים הללו כאילו נפסל (או איך להגדיר את אופיו של המעשה הוירטואלי שפוסל). תוס' רואים זאת כפסול של השחיטה הוירטואלית, והרמב"ם רואה זאת כפסול של הזריקה הוירטואלית. לכן אנו נזקקים למינוח מעשי בהגדרת המחשבות הפוסלות.

קישור למאמר מן השבוע שעבר:

מדוע פיגול מוגדר בצורה כה מוזרה ונפתלת?

במאמרנו מן השבוע שעבר ראינו שבתחום העבודה (=תפילות וקרבות) יש למחשבה מקום מרכזי. למעשה, טענו שם, שאם המחשבה היא נכונה, אזי למעשים ישנה רק חשיבות משנית (אלא במקום שהתורה קבעה זאת באופן מפורש, על ידי לאו או על ידי חזרה נוספת על ציווי עשה).

כאן ראינו דוגמא מובהקת נוספת לעניין זה. המחשבה לזרוק חוץ לזמנו שמלווה את השחיטה נחשבת כמעשה מפגל, זאת כאשר אם נעשה את הזריקה עצמה בפועל חוץ לזמן, שזהו מעשה פסול, הזבח אינו מתפגל. יתר על כן, הפסול של המחשבה מוצג כפסול שנובע מכך שהתורה הגדירה אותה כמעשה, ובכל זאת המעשה האמיתי אינו מעלה ואינו מוריד, ורק המחשבה לבדה נחשבת כמעשה וירטואלי אשר מפגל את הזבח.

בסוף דברינו ניסינו אולי לומר יותר מכך: המעשים נועדו כדי שיהיה למחשבה על מה להיסוב. ללא שההלכה תגדיר פעולת זריקה על פרטיה, לא תיתכן מחשבת זריקה, וגם לא מחשבה על זריקה פסולה. הוא הדין לגבי שחיטה ושאר עבודות. מושג הפיגול כולו (שממנו מוגדר גם התהליך של 'מחשבין מעבודה לעבודה') הוא תוצאה של המגמה הזו. הזריקה היא עיקר הריצוי והכפרה, לכן דווקא בה העניין העיקרי הוא הכוונה. אם כן, מה שמפגל לא יכול להיות מעשה הזריקה חוץ לזמנו, אלא דווקא מחשבת זריקה חוץ לזמנו. אבל מחשבת חוץ לזמנו במהלך הזריקה עצמה אינה אפשרית, שהרי אנחנו מחפשים סיטואציה של מחשבה פסולה בלבד ללא מעשה (לכן על פי ההלכה פיגול שייך רק כאשר כל שאר התהליך הוא כשר לגמרי, כפי שראינו בסוגיא של חוץ לזמנו ומקומו בזבחים כז"ע"א). הערנו שכאשר בפועל הוא זורק בזמן (כלומר נעשית זריקה כשרה), אין משמעות למחשבה במקביל שהוא יזרוק חוץ לזמנו. על כורחנו נותרה רק האפשרות להגדיר כפיגול מצב שבו הוא מתכוין לזרוק חוץ לזמנו בעת השחיטה, הקבלה, או ההולכה. זוהי האפשרות היחידה ליצור מצב שבו יש רק מחשבה פסולה בעוד שכל המעשים הם כשרים.

ומכאן למדנו גם לגבי מחשבת 'שלא לשמה'. אף ששם ישנה אפשרות טכנית להגדיר את הסיטואציה הפוסלת באופן פשוט יותר (לזרוק בזמן במחשבת שלא לשמה. זהו מעשה כשר עם כוונה פסולה), הרי דין פיגול אילץ את התורה להציב על המפה גם מחשבה מעבודה לעבודה (שכן שם אין אפשרות אחרת להגדיר מצב של מחשבה פסולה בטהרתה, כלומר בלי מעשה פסול). מכאן הסקנו שגם במחשבת 'שלא לשמה' יש פסול במחשב מעבודה לעבודה. אמנם שם באמת לא ברור האם המחשבה מעמדה כמעשה (ראינו שאולי תוס' לא מקבל זאת).

קעת נוכל להבין מדוע הרמב"ם, על אף שהוא סבור שהשוואה בין מחשבה למעשה קיימת גם להלכה, אינו פוסק כר' יהודה לגבי הינוח, שגם מחשבת הינוח נחשבת כמעשה הינוח. כפי שראינו, הרצון להגדיר את המחשבה כמעשה אמור רק לגבי המעשים המכפרים והפוסלים, כמו זריקה ואכילה. הינוח אינו מעשה מוגדר בתהליך ההקרבה, ולכן לגביו אין סיבה להגדיר את המחשבה כמעשה. ר' יהודה סבר שהזיהוי בין מחשבה למעשה הוא גורף, אך להלכה קי"ל כחכמים שהזיהוי הזה תקף רק לעניין פעולות מרכזיות בהקרבה ובכפרה, בגלל מגמת התורה להדגיש את פסולי המחשבה.

וכך באמת כותב בעל החינוך במצווה קמד:

משרשי מצוה זו, היסוד אשר בנינו תחילה, שאמרנו כי עניני הקרבן להכשר מחשבות בני איש ולצייר בנפשם מתוך הפעולה שבין ידם רוע החטא וטוב דרכי היושר, על כן מהיות עיקר סיבתו על דבר המחשבות היה ראוי להיפסל במחשבה הנטויה בו מן היושר בכל מעשיו. וזה דבר ברור קרוב אל השכל למודה על האמת.

נראה כי זהו גופא הלקח שהתורה רוצה ללמד אותנו. ראשית, היא רוצה להדגיש את חשיבות המחשבה בעבודה. לכן היא מראה לנו את התמונה, האבסורדית לכאורה, שמעשה אינו מפגל ואילו מחשבה על המעשה הזה עצמו כן מפגלת. אבל לא רק שמחשבה מפגלת, אלא יש ילפותא שהפיגול נוצר בגלל שהמחשבה נחשבת כמעשה, ולכן היא מפגלת. זה לא בגלל שהמעשה מפגל והמחשבה נחשבת כמוהו, אלא בגלל שבהקשר של עבודת השם המחשבה (ולא המעשה) היא היא המעשה האמיתי. זוהי השלמה לתמונה שהוצגה במאמר מן השבוע שעבר.

הערה לסיום:

'לשמה' בקדשים כסוג שלישי של מחשבה הלכתית

פתחנו את המאמר בשבוע שעבר עם הבחנה בין המושג 'כוונה' למושג 'לשמה'.

ראינו שכוונה היא מחשבה לצאת ידי חובה בעת ביצוע המצווה (וישנה מחלוקת האם 'מצוות צריכות כוונה', כלומר האם כוונה כזו מעכבת את המצווה, או לא), ואילו 'לשמה' היא מחשבה שנדרשת להכנת חפץ לקיום מצווה, היא אינה שנויה במחלוקת, והיא מלווה את שלבי הכנת החפץ (ולא את ביצוע המצווה).

דין 'לשמה' בקדשים הוא חריג. אמנם שש המחשבות שמוגדרות במשנת זבחים מו"ע"ב אינם כוללות את המחשבה לצאת ידי חובה, ובמובן זה בהחלט הדיון הוא על 'לשמה' ולא על כוונה. אבל העיתוי הוא בעת ביצוע המצווה ולא בעת הכנת חפץ כלשהו למצווה.²⁰

אמנם, כפי שראינו, מחשבת הפיגול תמיד מקדימה את השלב שמופיע בתוכן המחשבה הפוסלת (למשל, בעת השחיטה חושבים לזרוק חוץ לזמנו, או בעת הזריקה לאכול חוץ לזמנו), אך זה בפיגול ולא בדין 'לשמה'. מחשבת לשמה מלווה את ביצוע המצווה עצמה (=שלבי העבודה). מדוע באמת זה כך? האם זה לא מחזיר אותנו למושגים של כוונה ששנויים במחלוקת?

לאור התמונה שעלתה במאמרנו השבוע ניתן אולי להציע הסבר לחריגות זו. ראינו שהמחשבה אינה רק עיקר העבודה, אלא היא מהווה את העבודה עצמה. בקדשים המחשבה היא ה'מעשה', כלומר היא הפועלת, ולא המעשה. הצענו שהמעשה לא נועד אלא כדי לתת מסגרת ואופי למחשבות המלוות אותו. אם כן, כעת ברור שלא מדובר כאן על סוגיית כוונה, אך גם לא על המושג הרגיל של 'לשמה'. זהו סוג לעצמו: לא הכנת חפץ למצווה, ולא מחשבה שמלווה את ביצוע מעשה המצווה, אלא המחשבה בקדשים מהווה את מעשה המצווה עצמו.

אמנם כאן יש לחלק בין מחשבות שפוסלות, או מפגלות, לבין מחשבות 'לשמה' שנדרשות רק לכתחילה (אך מעכבות את הריצוי). ייתכן שהעובדה שברוב המקרים מחשבת 'לשמה' מעכבת את הריצוי אך לא פוסלת את הזבח גם היא תוצאה של התמונה המוצגת כאן: ללא מחשבת 'לשמה' אין כאן מצוות הקרבה (כלומר ריצוי, או כפרה). אך עצם הקדושה של הזבח אינה בהכרח נפגעת (למעט בפסח וחטאת). בהקשרים אלו ניתן לומר שמחשבת לשמה היא מעשה המצווה ולא מעשה ההקרבה.

²⁰ במובן זה, מחשבת 'לשמה' במילה דומה גם היא ל'לשמה' בקרבנות, ואכ"מ.

מסקנות

1. דין 'פיגול' הוא בשר קרבן שבעת העבודה נחשבה בו מחשבת חוץ לזמנו. דין 'נותר' מתייחס לבשר קרבן שלא נאכל בזמן המותר לאכילה. הפיגול הוא אם כן פסול במחשבה ולא במעשה.
- דין 'פיגול' נוהג בכל הקרבנות. בקרבנות בהמה, הוא סוג של מחשבה שמלווה אחת מארבע עבודות הדם: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה.
2. במחשבת 'פיגול' מעורבות תמיד שתי 'פעולות' שונות: הפעולה שבזמן עשייתה מתרחשבת מחשבת הפיגול, והפעולה שהמחשבה על צורת או זמן עבודתה שלא כנדרש, מהווה מחשבה פסולה.
3. בעניין המחלוקת בחז"ל "שחטה לשמה, לזרוק דמה שלא לשמה" פוסק הרמב"ם כדעת ר' יוחנן והוא קובע "הרי זו פסולה לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה". לפי שיטת התוספות בפסחים, כאשר יש מחשבה בעת השחיטה לזרוק במחשבה פסולה, נחשב הדבר כפסול בשחיטה. ברור מעמיק יותר בעמדתו של הרמב"ם מעלה כי אף הוא סובר שהפסול הוא מהשחיטה. מחלוקת רמב"ם-תוספות הינה לדעתנו כך: לפי התוספות מחשבת הפסול בזריקה נחשבת כשחיטה פסולה. לפי הרמב"ם מחשבת שלא לשמה בעת השחיטה היא כאילו מעשה של זריקה, שנעשה בעת השחיטה, והוא כולל בתוכו מחשבה פסולה.
4. הקושי הבסיסי ביחס לפיגול נוצר לאור דברי הגמרא שהמחשבה מפגלת מפני שעשו אותה כמעשה הרי גם אם עשו אותה כמעשה, המעשה עצמו אינו מפגל? שאלה זו קשה בין לשיטת הרמב"ם ובין לשיטת התוספות.
5. אנו מציעים להבין את האימרה שהפיגול פסול במעשה באופן שונה: לא מעשה השחיטה נפסל וגם לא מעשה הזריקה. הזבח עצמו נפסל בגלל מחשבה פסולה, כאילו היה כאן מעשה פוסל. המחשבה על הזריקה נחשבת כפעולה שפוסלת את הזבח, אך לכל היותר יש כאן מעין זריקה 'וירטואלית' והיא זו שנפסלה ולא הזריקה הממשית.
6. יש להסביר את כוונת התורה בנושא מחשבת פיגול כך: התורה מבקשת להדגיש את חשיבות המחשבה בעבודת הקרבנות, בשל כך מתקבלת תמונה 'אבסורדית' לכאורה, שלפיה המעשה עצמו אינו מפגל, ואילו המחשבה על אותו מעשה מפגלת מפני שהיא נחשבת כמעשה. בהקשר זה, המחשבה (ולא

המעשה) היא היא המעשה האמיתי.

דעת בטהרות

הנקודות הנדונות:

- מחשבה פועלת בטהרות
- מעשה וירטואלי בטהרות
- ניחותא ודעת
- שינה עליו הכתוב לעכב בטהרות
- 'פרה אדומה' קדשים או טהרות?

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 ניהותא 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 נושא פרה אדומה (ואולי גם עגלה ערופה) כהקשר הלכתי שעומד בין קדשים לטהרות, ורואים כמה השלכות של קביעה זו. גם שם ישנה דרישה לניהותא אך לא דרישה למעשה מומשי.

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 שליא שיצתה מקצתה

בסוגיית ב"ק יא ע"א מביאה הגמרא את דעת ר' אליעזר, הסובר שאין מקצת שליא בלא ולד. כלומר, אם אישה או בהמה יולדת ויוצאת ממנה מקצת מן השליא, כי אז ודאי שיש באותו מקצת משהו מהוולד. במצב כזה ההתייחסות ההלכתית היא שיש ספק האם התרחשה לידה (כי רק יציאת רוב הוולד נחשבת כלידה), ולכן עלינו להחמיר מספק ולטמא אותה בטומאת יולדת. אולם אם

נסבור שייתכן מצב שבו יצאה מקצת שליא ואין בתוכה שום חלק מהוולד, או אז האישה תהיה טהורה מכיון שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם יצא ולד, וגם אם יצא – ספק האם יצא רובו.

בעלי התוס' שם (בד"ה 'דאין') מקשים על הדין הזה: על מה 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?

תירוץ התוספות הנו שהברייתא אינה עוסקת בדיני 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 דנים 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 לאסור 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 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 בהערת שוליים דברים בעל-פה ששמע מפי

¹ האחרונים האריכו בנקודה זו, ואכ"מ.

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, ולכן איסור זה אינו נוגע לשאלות של אישות או פגיעה באישות. אם כן, מדברי הכוזרי יוצא שאיסור זה הוא איסור רגיל ולא טומאה, ולכן חלים עליו דיני ספיקות הרגילים.

נמצאנו למדים שטומאה שייכת רק במקום שיש קדושה. במקום כזה, 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):

**מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֹאכַל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מִיַּם יִטְמָא וְכֹל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה
בְּכֹל כְּלֵי יִטְמָא:**

זהו דין טומאת אוכלין, שמנו אותו גם מוני המצוות (ראה בחינוך מצווה קס, ובספיהמ"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:

**מכל האכל אשר יאכל - ...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 נוגב 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 מִנְבִּלְתָּם עַל כָּל זֶרַע זָרוּעַ אֲשֶׁר יִזְרַע טְהוֹר הוּא: וְכִי יִתֵּן מַיִם עַל זֶרַע

וְנָפַל מִנְבֵּלְתָם עָלָיו טֹמֵא הוּא לָכֶם:

וברש"י שם מסביר:

טהור הוא - למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה, עד שיבואו 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 בתורה 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 מו) 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

² וראה על כך בכלי חמדה כאן רסק"ט.

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 מלאכתן, 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. כשבוחנים את תפקיד נפילת המים על האוכל, הן בגמרא והן בראשונים, רואים את שני הצדדים הללו. הגמרא בחולין קיח 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 יא) 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 דידהו ותנור נמי בלאו גמר מלאכה לאו טמא הוא.

אמנם אין להביא מכאן ראייה 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 מהדיון 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 יא) 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 הקדש, כאוכל הבא במים דמי או לא. רבי אלעזר נמי מיתורי קראי קאמרו, מכדי כתיב: (ויקרא יא) 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 הקדש מכשרא להו ומשויא להו אוכל, הכא נמי חבת הקדש 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

³ ראה בד קדש סי' ס, שהאריך בזה.

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.

בזה 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. לדבריו 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. בזה אפשר להבין שחיבת הקודש יכולה לעשות את שני הדברים גם יחד. היא נותנת חשיבות, 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.

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. כאשר תהיה חיבת הקודש לאוכל שלא בא במגע עם משקה הוא יקבל חשיבות אף שאינו אוכל, דלא גרע מעצים ולבונה.

ובאמת ברמב"ם הל' 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, מפאת חשיבותם ולכן מתייתר המגע עם המים. אמנם לגבי בשר הרמב"ם כותב בפירוש שגם כשיש חיבת הקודש אזי מדאורייתא דרוש מגע עם מים, ובלי מים הוא טמא רק מדרבנן (ראה הל' טומאת אוכלין פ"י הי"ז).

ובצ"פ הל' 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 הדרישה 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 שידיו רוקותיהם 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. נתינת 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 שתיים 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, ובשל כך גם נדרש רצון, ולא רק מודעות. הבעלים אמור להחיל על הדבר שם אוכל, כלומר כשרות לקבלת טומאה.

יש לכך כמה וכמה השלכות הלכתיות, ששתיים מהן מובאות בדברי החינוך שם: **ולפיכך אמרו זכרונם לברכה (מכשירין פ"א מו) שהטומן פירותיו במים מפני הגנבים לא הוכשרו, לפי שאין המים חשובים לבעלים למשקה, שלא נתנום בהם מחמת משקה אלא להטמין, כמו שהיו מטמינים אותן גם כן בתוך גיזי צמר או בדבר אחר.**

ומענין זה מה שאמרו זכרונם לברכה (שם פ"ד מג) שהכופה קערה על הכותל ביום מטר, אם בשביל שתודח הקערה הוא עושה, מי המטר ראויין 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 מהל' 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 הל' טומאת אוכלין פי"ב ה"א, ובתורה תמימה פי"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

נעיר כי גם ביחס לחידוש הראשון והשלישי החינוך הולך בעקבות הרמב"ם. הרמב"ם סובר שנדרש רצון לגבי המגע עם המשקה (ראה פ"ב מהל' 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:

איתבייה 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 בהל' כלים (פ"ח ה"י):

כל הכלים יורדים לטומאה במחשבה ואין עולין מידי טומאה אלא בשינוי

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.

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

בהמשך 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 יתן, הא כיצד?
כי יתן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה, אף יתן דניחא ליה.**

הדרשה שמובאת כאן מבוססת על קרי וכתוב בפסוק לח שהובא למעלה: כתוב 'כי יתן', אבל הקרי הוא 'כי יתן'. 'כי יתן' פירושו שהבעלים צריך לתת את המשקים על הזרעים כדי להכשירם לקבל טומאה, ו'כי יתן' 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

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

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

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 מכאן שהמחשבה עצמה קרויה מעשה, ויש לה מעמד הלכתי של מעשה.

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 ושמח הרי זה (ויקרא יא) בכי יתן. נגבו אף על פי ששמח - 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 שניגבו, 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 שמח שהיתה רטיבות על הפירות, האוכל אינו מוכשר לקבל טומאה.⁶ אם כן, לכאורה לא די לנו בהתרצות למפרע (כמו במקרה של שימוש בחפצים של מישוהו).

אך מסקנה זו לכאורה אינה עומדת במבחן הרישא:

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

יותן, הא כיצד? בעינן, כי יותן דומיא דכי יתן; מה יתן לדעת - אף כי יותן

נמי לדעת.

בסוגיית קידושין הובאה הדרשה של ר"פ כקולא, אין צורך שיהיה מעשה נתינה 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 שה'דעת' עליה מדובר כאן אינה קשורה לדרישה על רצון הבעלים (כפי שראינו לעיל ברמב"ם ובחינוך). הרצון הזה מתבטא בהתרצות למפרע, ואין כל סיבה 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.

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 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 יותן', 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, כך 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.

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 ניחותא 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. לפי 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 שנחשבת

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 ה'גמר מלאכה'.

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 ולכוונות.⁷

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 נחותא, שכן המחשבה אינה צריכה לפעול.

אם כן, בשני התחומים העיקר הוא המחשבה ולא נדרש מעשה בפועל. ברם, המחשבה אינה נחשבת כמעשה אלא פשוט די לנו במחשבה ובניחותא. היא אינה פועלת אלא רק מהווה אינדיקציה לקיומו של מצב (ניחותא). 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

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).

ויקרא) שיש לפעולת הקודש משמעות גם ללא הציווי, ומכאן גזרנו את הכלל שבעינין 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, ומתוכם.⁸

ד. מקרה ביניים: פרה אדומה

מבוא

ראינו שבטהרות ובקדשים המחשבה היא המכוננת העיקרית של התחומים ההלכתיים הללו, והמעשה מוגדר רק כדי לתת מסגרת שמנחה ומכווננת 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 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 דאמר קרא (דברים כא) 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. דאמר רב פפא: אי כתיב עובד וקרינן עובד - הוה אמיאנא, אפילו ממילא. ואי כתיב עובד וקרינן עובד - הוה אמיאנא עד דעבד בה איהו. השתא דכתיב עובד וקרינן עובד - בעינן עובד דומיא דעבד, מה עבד - דניחא ליה, אף עובד - דניחא ליה.

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

וְהָיָה הָעֵיר הַקְרֹבָה אֶל הַחֵלֶל וְלָקְחוּ זֶקְנֵי הָעֵיר הַהוּא עֲגֹלַת בֶּקָר אֲשֶׁר לֹא

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

עֶבֶד בְּה אֲשֶׁר לֹא מִשְׁכָּה בְּעַל:

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 יתן' ו'כי יותן'. אכן 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 קאי", 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 כציורים 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). כן 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.

השוואות 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, והוא 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, ובקרו אורה סוטה מו). במובן זה היא דומה לעגלה ערופה, שגם היא אינה שייכת לקדשים במובן המלא. אכן הרמב"ם מביא את הל' פרה בספר טהרה ולא בספר קרבנות, או עבודה (גם מסכת פרה שבמשנה מצויה בסדר טהרות ולא בסדר קדשים). גם את הלכות עגלה ערופה הוא מביא בהל' רוצח.

בכל 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 אין 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

⁹ אם כן, לכאורה היינו מצפים שבהלכות עגלה או פרה לא נצטרך שינוי לעכב. אך ראה בקרו

קדשים לטהרות.

בתחילת דברינו עמדנו על כך שהקודש הוא תמיד ניגודו של הטומאה. כעת אנו רואים שפרה אדומה היא קודש שתפקידו הוא להעלים ולאיין 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 הדרשה בטומאת אוכלין לבין הדרשות בפרה אדומה, ונראה שחלקם קשורים לכך שפרה אינה קדשים באופן מלא, ואכמ"ל בזה.

אורה סוטה מו ע"א ד"ה 'איתן', שעמד על כך שבעגלה נראה שבעינין שינה עליו הכתוב לעכב, וכן **במנ"ח** מצווה שצז סק"ב לגבי פרה אדומה שנלקחה כעגלה (וראה גם **בחזו"א** נגעים סי' יב סק"כ, ואכ"מ). ויש לדון האם בטהרות גם בעינין 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.

מסקנות

1. ככל עולה מדברי הכוזרע והאחרונים שטומאה שמרת רק במקום שיש קדושה. כאשר יש איסור שאינו מהווה פגיעה בקדושה הוא לא יחשב כטומאה אלא כאיסור, וכך הוא איסור נידה ויולדת.
2. בטומאת אוכלין קיים דין יסודי. שאוכל נטמא הוא רק אוכל שבאו עליו משקים לפחות פעם אחת, ואז הוא נטמא גם לאחר שהמשקה נוגב או התבייש. על פי הסבר החינוך ביאת האוכל במים מהווה 'גמר מלאכה' שלו ובכך היא מכשירתו לקבל טומאה. על פי הרמב"ן, המים מאפשרים לדבר הטמא להידבק באוכל, וזוהי דרישה לתפקיד פינקציונאלי בתהליך קבלת הטומאה.
3. מתוך הסוגיא בקדושין אנו מסיקים כי המחשבה בטומאה פועלת באופן דומה למה שקיים בקודשים. בשני ההקשרים המחשבה אינה רק עוקרית, אלא היא היא שנחשבת כמעשה. אפשר, שכמו בקדשים המגע עם המשקה רק מגדיר שלב אדם שבו האדם אמור להחליט כי הדבר הזה הוא אוכל לשימוש. הואיל והמחשבה אינה מוגדרת משפטית יש לעגנה בשלב מעשי וזהו 'הגמר מלאכה' כאמור לעיל.
4. קיים דמיון בין שני תחומים, הכשר מזון לטומאת אוכלין ושימוש בממון הזולת. בשני התחומים העיקר היא המחשבה. בממון, המחשבה אינה נחשבת כמעשה ודי לנו במחשבה ובניחותא. בטומאה, המחשבה מחליפה את המעשה, ולכן נדרשת בה מידה מסוימת של אקטיביות.
5. קיים הבדל בין קדשים לטומאה. בקדשים יש משמעות לפעילות הקודש גם ללא צווי מה שאין כן בטהרות.
6. מניתוח ההלכות הקשורות בפרה אדומה נראה כי היא מקרה שמצוי בין קדשים לטהרות. פרה אדומה היא קודש שתפקידו להעלים ולאין את הטומאה באופן אקטיבי ולכן הוא מטהר את הטמאים. הפרדוקס המצוי בהלכותיה נובע מכך שהיא עומדת בתווך בין טומאה לבין קדושה ופועלת לשני הכוונים.

על טריטוריה הלכתית

הנקודות הנדונות:

- טריטוריה הלכתית
- מנגנוני דחייה בהלכה: הלוגי והנורמטיבי
- מצווה 'נדחית' ומצווה 'מותרת'
- תחום התחולה של מצוות כיבוד אב ואם

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בכיבוד הורים. אנו מציגים את המקורות לחובה לכבד הורים, ובעיקר את מעמדה הגבוה של החובה הזו, אשר מושווית לחובה לכבד את הקב"ה עצמו.

לאחר מכן אנו דנים במצב בו החובה הזו מתנגשת עם מצווה או עבירה. לכאורה היינו מצפים שההכרעה בקונפליקט כזה תתקבל על פי המעמד היחסי של הנורמות המתנגשות. אך מתברר שכל אימת שיש עבירה כלשהי בציות להורים (אפילו עבירה דרבנן) אין כל חובה לעשות זאת. אנו מסבירים זאת בכך שהדחייה במצבים אלו אינה נורמטיבית (כלומר מפאת עדיפות הערך הדוחה על הערך הנדחה) אלא לוגית (כלומר שבמצב הנדון הערך של כבוד הורים כלל אינו קיים). לכן זהו 'הותרה' ולא 'דחוויה'. אנו מגדירים ומחדדים את ההבחנה בין שני סוגי עקרונות הדחייה הללו.

לאחר מכן אנו מביאים שתי תשובות שעוסקות בזכות של בן לא לציית להוריו כאשר הם מורים לו שלא לחתום קבע לקצונה בצה"ל או שלא ללכת לשיבה שבה לומדים רק לימודי קודש. הרב יעקב אריאל והרב עובדיה יוסף מנתחים את המקרים הללו לאור עקרונות הדחייה שהוצגו לעיל. אנחנו מציעים לנתח אותם על בסיס שונה לגמרי. לטענתנו אין חובה לציית להורים במקרים אלו מפני שהציווי שלהם חורג מהטריטוריה ההלכתית שלהם. זהו מנגנון דחייה שלישי, שהוא אמנם 'הותרה' ולא 'דחוויה', אך הוא אינו לוגי וגם לא נורמטיבי במובנים הקודמים. מובאות כמה ראיות לתפיסה זו ביחס לדחיית החובה לכבד הורים, ועולה אפשרות שגם הדחייה מפני מצוות ועבירות נובעת מעיקרון דומה.

לבסוף אנחנו מביאים דוגמאות נוספות לדחיות הלכתיות מכוח שיקולים של טריטוריה הלכתית. החל מ'תורת המשפטים' של הגר"ש שקאפ, ועד הקביעה הדוגלת בזכותו של זמרי לחטוא ולהרוג את פנחס כהגנה עצמית על זכות זו.

מבוא

ישנן כמה וכמה חובות של הצאצאים כלפי הוריהם, מהן מצוות עשה ומהן לאוין. שתי החובות הבסיסיות הן שתי מצוות עשה: כבוד אב ואם ומוראם.

מצוות כבוד אב ואם מקורה הוא בפסוק בעשרת הדברות (שמות כ, יא):

**כְּבֹד אֶת אֲבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכוּן יְמֵיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְקַוָּה אֱלֹהֶיךָ
נְתַן לְךָ:**

ואילו מצוות מורא אב ואם מקורה הוא בפרשתנו (ויקרא רפי"ט):

**וַיְדַבֵּר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם: אִישׁ אָמוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת
שְׁבֹתַי תִּשְׁמְרוּ אֲנִי יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם:**

מהפסוק האחרון לומדים חז"ל סייג חשוב על מצוות כבוד אב ואם, והוא שכאשר הם מצווים על בנם/בתם לעבור על דברי תורה אסור להם לשמוע בקולם. במאמרנו השבוע נעסוק בסייג זה ובסייגים נוספים על מצוות כבוד אב ואם, ונראה כמה מנגנוני דחייה הלכתיים. לאחר מכן נבחין שלפחות לחלק מן הסייגים על מצוות כבוד הורים יש אופי מיוחד, הנוגע לתופעה שניתנת להגדרה כהגבלה מכוח 'הטריטוריה ההלכתית'. בהמשך דברינו נעסוק מעט בדוגמאות נוספות בהן מופיעה התופעה הזו.

א. סייגים על מצוות כבוד אב ואם: מנגנוני דחייה הלכתיים

כבוד ומורא של אב ואם וכבוד ומורא של המקום

כאשר אביו או אמו מצווים אותו לעבור על אחת המצוות הוא אינו חייב לשמוע בקולם. וזו לשון הגמרא (יבמות ו עא):

**דתניא: יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו?
ת"ל (ויקרא יט): איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין
בכבוד!**

הגמרא דורשת שאין חובה (ואף איסור יש בכך) לשמוע בקול ההורים כאשר הם מורים לו לעבור על אחת המצוות. הנימוק הוא שכולנו חייבים בכבוד המקום. זהו מצב של התנגשות בין כבוד ההורים לבין כבוד המקום, ובהתנגשות כזו כבוד המקום גובר. הנימוק לכך אינו יחס היררכי כמותי, שכבוד המקום גבוה מכבוד ההורים. הנימוק הוא איכותי-מהותי: כל כבוד ההורים הוא ביטוי לכבוד המקום.

ולכן כשכבודם דורש פגיעה בכבוד המקום החובה לעשות כן בטלה מעיקרא.¹ נראה זאת דרך ניסוח, לכאורה הפוך, אשר מופיע ברמב"ם, ביסוד החובה לכבד את ההורים. וזו לשונו ברפ"ו מהל' ממרים:

כבוד אב ואם מצות עשה גדולה וכן מורא אב ואם שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו, כתוב כבוד את אביך ואת אמך וכתוב כבוד את ה' מהונך, ובאביו ואמו כתוב איש אמו ואביו תיראו וכתוב את ה' אלהיך תירא, כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם.

כאן רואים שהחובה לכבדם נובעת מהשוואה בינם לבין כבוד המקום. לכאורה זה סותר את התמונה העולה מהגמרא ביבמות, שכן שם נראה בבידור שכבוד ההורים נמצא במעמד נמוך יותר מכבוד המקום.

ובכל זאת, נראה כי שתי אלו אינן התייחסויות הפוכות, אלא להיפך – הן משקפות יסוד אחד, מכיון שכבוד אב ואם נגזר מכבוד המקום, לכן כבודם מושווה לכבוד המקום. בכל זאת, ואולי דווקא בגלל זה, אם כבודם דורש פגיעה בכבודו אין מקור שמחייב לכבדם. כלומר החובה לכבדם מצויה באותו מעמד כמו החובה לכבד את המקום, אף שהראשונה נגזרת מהשנייה. היחס בין שתי החובות אינו יחס של חשיבות אלא יחס לוגי של גזירה. האחד נובע מהשני, אך הוא אינו במעמד נמוך יותר.

יש אולי מקום לנסח זאת מעט אחרת: מכיון שהקב"ה מצווה לכבד הורים, אזי מתן כבוד להורים יש בו משום מתן כבוד לקב"ה. ממילא ברור שהמעמד של שתי החובות הוא זהה, שהרי בשתיהן אנו נותנים כבוד לקב"ה, או באופן ישיר, או באופן עקיף דרך כבוד ההורים.

הערה מדברי ה'שאלתות'

בספר **שאלתות דר' אחאי גאון** ניתן לראות זאת מהיבט אחר. וכך הוא כותב בשאלתא נו, אחרי שהוא מביא את ההיקשים שמשווים את כבוד ההורים לכבוד המקום:

וכן בדין [=להשוות את כבודם לכבוד המקום] ששלשתן שותפין בו. דתנו רבנן: שלשה שותפין יש בו באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. לובן שהאיש מזריע נוצרים ממנו גידים ועצמות ומוח וצפורנים. ולבן שבעינים

¹ היחס בין העיקרון הזה לבין היסוד של עשה דוחה לא תעשה הוא סבוך, ואכ"מ. ראה דיון בכך בסוגיית הגמרא יבמות ו ע"א. באופן פשוט נראה שאלו שני יסודות שונים, וייתכן שבמצבים מסויימים באמת שניהם קיימים בו-זמנית. ההסבר ליסוד השני (הספציפי למצוות כיבוד אב ואם) יינתן להלן.

אדם שהאשה מזרעת נוצרים הימנו עור ובשר ודם ושיער ושחור שבעינים. והקדוש ברוך הוא נותן רוח ונשמה בינה דיעה והשכל ומראה עינים ושמיעת אוזן וקלסתר פנים. ובשעת פטירתו של אדם נאמן בעל העולם נוטל חלקו ומניח חלק אביו ואמו לפנייהם תולעת ורימה ועמלו מונח במקומו שנאמר והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.

השאלות כותב שההשוואה לכבוד המקום היא הגיונית וראויה. הסיבה לכך היא שהקב"ה וההורים הם שותפים ביצירת האדם (ראה קידושין ל סוע"ב), ושותפים שווים (לפחות במובן הפסיבי, שללא אחד משלושתם לא היה נוצר האדם) זכאים ליחס שווה.

הנחת היסוד בנימוק הזה שונה מאשר ההנחה שבבסיס הנימוק הקודם, למעלה ראינו שהחובה לכבד הורים נגזרת מכך שהקב"ה מצווה עלינו לכבדם, ואולי אף מכך שהכבוד אליהם מהווה כיבוד של המקום עצמו. לעומת זאת, בשאלות נראה שהבסיס לחובה לכבד הורים היא מפני שהם חלק מן היצירה שלנו, וכמו שעלינו לכבד את הקב"ה שיצר אותנו ישנה חובה לכבד גם אותם. כאן נראה שזוהי חובה בלתי תלויה בחובה לכבד את המקום.

נציין כי הנימוק של בעל השאלות גם מסביר כיצד החובה לכבד את ההורים, שהם בני אדם קרוצי חומר, מצויה באותה רמה כמו החובה לכבד את בורא העולם. התשובה לפי השאלות היא שהכבוד אינו פונקציה של המעמד האובייקטיבי של הישות המכובדת, אלא של המחוייבות שלנו כלפיה. ובמובן זה המחוייבות היא בשווה לכל השותפים.

גם בספר החינוך מצווה לג, כותב דברים דומים:

משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא.

גם בחינוך נראה שכבוד ההורים אינו נגזרת של כבוד המקום, אלא שווה לו

ובלתי תלוי בו. ביסוד ההשוואה ביניהם עומד אותו יסוד של הכרת הטוב למקור ההיווצרות שלנו.

לא ממש ברור, אם כן, מדוע כבוד המקום דוחה את כבוד ההורים? לכאורה אם המעמד הוא שווה (כלומר אין עדיפות נורמטיבית) ואין יחס של קדימה לוגית, היה עלינו להשוות גם את המעמד ההלכתי. אין מנוס מאימוץ השיקול של הגמרא ביבמות, שכנראה עומד בבסיס החובה לכבד הורים גם לפי **השאלות והחינוך**.

מנגנון דחייה לוגי ומנגנון דחייה נורמטיבי: שאלת הטרנזיטיביות

ראינו למעלה שעל פי חז"ל היחס בין כבוד ההורים לכבוד המקום הוא יחס מורכב: אין הבדל במעמד, אך ישנה קדימה לוגית. כבוד ההורים אינו פחות חשוב מכבוד המקום, אך הוא נגזר ממנו. מכאן גוזרים חז"ל שבמצב בו מתנגשות שתי החובות הללו - החובה לכבד הורים בטלה. מדוע באמת בהתנגשות הכבוד למקום גובר? ישנו כאן מנגנון דחייה הלכתי מעניין שאינו נובע מן המעמד המשפטי של הנורמות המתנגשות אלא מן היחס הלוגי ביניהן.

במצב בו ההורים דורשים מעשה שהוא עבירה, חז"ל אומרים שאין מקור שמחייב לכבדם. כלל הגזירה שממנו מסתעף כבוד ההורים מכבוד המקום לא פועל כאן, ולכן החובה לכבדם בטלה. במנגנון הדחייה הזה בא לידי ביטוי דווקא היחס הלוגי, ולא המעמד המשפטי. הדחייה הזו אינה תוצאה של הבדל בחשיבות בין שתי הנורמות המתנגשות, אלא תוצאה של הקדימה הלוגית של האחת לגבי השנייה.

לעומת זאת, מנגנוני דחייה הלכתיים אחרים נובעים ממעמד משפטי ולא מיחס לוגי. בדרך כלל כאשר נורמה אחת נדחית בפני נורמה אחרת, הדבר נובע מהבדלים במעמד המשפטי של שתי הנורמות.

לגבי כל מנגנון דחייה בהלכה יש לדון האם הוא נובע מיחס לוגי או מיחס נורמטיבי. השלכה אופיינית אחת תהיה לגבי שאלת הטרנזיטיביות של מנגנון הדחייה. טרנזיטיביות של יחס כלשהו מוגדרת באופן הבא:

אם ישנו יחס כלשהו P בין שני עצמים A ו- B , שנסמן אותם: $P(A,B)$, אזי הוא ייקרא טרנזיטיבי אם הוא מקיים את הקשר הבא:

$$P(A,B) \rightarrow P(A,C) \ \& \ P(B,C)$$

לדוגמא, היחס 'להיות אבא של' אינו טרנזיטיבי. אם ראובן הוא אביו של שמעון ושמעון הוא אביו של לוי, אז ראובן אינו אביו של לוי. לעומת זאת, היחס

הדמיון או הזהות הוא טרנזיטיבי: אם א שווה לב' וב' שווה לג', אז בהכרח א שווה לג'. יחס שקובע היררכיה בין דברים נראה לנו בדרך כלל טרנזיטיבי. לדוגמא, היחס 'גדול מ' הוא טרנזיטיבי. היחס 'יפה מ' הוא טרנזיטיבי (אם כי, יש קצת לדון בזה).

יחסי דחייה הלכתיים נראים לנו כיחסים היררכיים, ולכן התחושה היא שהם צריכים להיות טרנזיטיביים. אבל זה נכון רק אם היחס באמת מבוסס על היררכיה של מעמד, כלומר דחייה נורמטיבית. לעומת זאת, יחס של דחייה לוגית יכול לשבור מעגל של טרנזיטיביות. במאמר לפרשת ויצא, תשסז, עמדנו על דוגמא לשבירת היחס הטרנזיטיבי (ראה גם במאמר לפרשת בא, תשסז, בעיקר בפרק ד).

נזכיר כי גם במאמר לפרשת יתרו, תשסז, ראינו שהיחס בין עשה לבין לא תעשה אינו מקיים את היחס הלוגי הרגיל: עשה דוחה ל"ת, אבל על עשה מוציאים רק חומש מממונו ועל ל"ת חייב אדם להוציא את כל ממנו. גם זה נובע מכך שלפחות אחד ממנגנוני הדחייה אינו בגלל המעמד הנורמטיבי העדיף, אלא משיקול אחר. ובאמת עמדנו שם על שני יחסי שלילה: לוגי ונורמטיבי, במקביל להבחנה אותה עשינו כאן.

דוגמא לגבי היעדר טרנזיטיביות בדיני דחיית כבוד אב ואם

הרמב"ם (ממרים פ"ו הי"ב) מביא שאפילו איסור דרבנן דוחה את מצוות כבוד אב ואם. והאור שמח במילואים (שנדפסים במהדורות הרגילות בח"א לאחר הל' חנוכה) על הל' ממרים הקשה על הדין הזה כך: כבוד הבריות דוחה ל"ת של דבריהם (ראה ברמב"ם סוף הל' כלאיים), אך כבוד אב ואם לא נדחה בפני כבוד הבריות, כמו כל מצווה דאורייתא. אם כן, לכאורה קשה שכן היחס אינו טרנזיטיבי.

האור"ש שם מביא לכך דוגמא נוספת מהמשנה שלומדת שאינו רשאי לשמוע לאביו שמצווהו שלא להחזיר אבידה, מהפסוק "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו". אך השבת אבידה נדחית בפני כבוד הבריות (כמו כהן בבית הקברות וזקן ואינה לפי כבודו, שאינם חייבים להתבזות ולהשיב אבידה). אם כן, כיצד בכל זאת השבת אבידה דוחה כבוד אב ואם. גם כאן רואים שאין טרנזיטיביות ביחסי העדיפות (או הדחייה).

לפי דברינו, ההסבר לקשיים הללו הוא פשוט. דחיית מצוות כבוד אב ואם מפני מצוות אינה כלל של דחייה נורמטיבית, כלומר דחייה שנובעת מפער של

חשיבות בין המצוות. הדחייה נובעת מעיקרון לוגי (ולא נורמטיבי). השיקול הוא שללא כבוד לקב"ה אין כל ערך לכבוד אב ואם. לכן כבוד הקב"ה, אפילו בל"ת של דבריהם, דוחה את כבוד אב ואם. החובה לכבד הורים במצבים כאלו לא נדחית אלא בכלל לא קיימת. אך במקום שבו החובה לכבד הורים כן קיימת, שם היא אינה נדחית בפני שום דבר (שהרי היא חשובה כמו כבוד המקום). זו גופא משמעותה של דחייה לוגית. לעומת זאת, הדין שכבוד הבריות דוחה איסורים דרבנן הוא דין דחייה נורמטיבית רגילה, כלומר זוהי דחייה שמבוססת על היררכיה בחשיבות של שני הערכים.² על כן היעדר הנורמטיביות הוא צפוי ומובן.

הותרה ודחייה

השלכה נוספת של ההבדל בין מנגנוני הדחייה היא לגבי 'הותרה' ו'דחייה'. כאשר הדחייה היא נורמטיבית, כלומר שערך כלשהו עדיף על ערך אחר ולכן דוחה אותו, התפיסה הפשוטה היא שיש כאן מצב של 'דחייה', כלומר הערך הנדחה גם הוא בעינינו, אך הוא נדחה בפני הערך הדוחה. יש שיאמרו שנדרשת אפילו כפרה על העבירה אותה נאלצנו לעשות. לעומת זאת, כאשר הדחייה היא לוגית, הפירוש הסביר יותר הוא שיש כאן 'הותרה'. בנסיבות בהן אנו דנים חובה ב כלל אינה קיימת, ולכן ברור שיש לקיים את חובה א.³

כמה דוגמאות נוספות למנגנוני דחייה לא נורמטיביים

נימוק בעל מבנה לוגי דומה ניתן לראות בסוגיית הגמ' פ"ח דיומא לגבי פיקוח נפש דוחה שבת. הגמרא שם מביאה לכך כמה מקורות ונימוקים, ואחד מהם הוא השיקול 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'. יש לשים לב לכך כי שיקול זה אינו נתלה בהיררכיה של חשיבות בין שבת וחיי אדם, אלא בשיקול

² וקצ"ע ממש"כ הכס"מ בהל' ממרים שם שבל"ת של דבריהם אינו דוחה מפני שלשי' הרמב"ם הוי דאורייתא מדין 'לא תסור', ומשמע שסתם דרבנן לא היה דוחה כבוד אב ואם. ואולי לולא ה'לא תסור' אין בל"ת של דבריהם כבוד המקום אלא כבוד חכמים.

³ לגבי עשה דוחה לא תעשה ישנה מחלוקת בין בעלי התוס' בכמה מקומות (ראה פסחים מז ע"ב ד"ה 'כתישה', וחולין קמא ע"א ד"ה 'לא') האם ה"ל"ת בטל או שמא הוא קיים רק דחוי. ההשלכה היא במצב בו יש עשה כנגד ל"ת ועשה ביחד. במצב כזה העשה אינו דוחה את שתי המצוות שכנגדו. אולם מי שבכל זאת עבר ועשה את העשה, האם הוא נחשב כעבריין על הלאו, שהרי אין לו היתר לעבור עליו, או שמא הלאו נדחה מפני העשה, ורק העשה הנוסף הוא שנחשב לגביו כעבירה. בפשטות מחלוקת זו נסובה סביב השאלה האם עשה דוחה ל"ת (דחייה נורמטיבית) או שהל"ת מותר בפני עשה (דחייה לוגית). כלומר שהלאו כלל לא מחייב במצב בו עומד כנגדו עשה).

שהאחד מביא לשני ולכן ברור שהוא גובר עליו.

מעין זה מציינו גם בדין תלמוד תורה שנדחה בפני כל מצווה עוברת, ולא אומרים לגביו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה. את הסיבה לכך הסבירו הראשונים בשיקול שתלמוד תורה הוא על מנת לעשות, ואם הלימוד ימנע את העשייה שוב אין לו כל טעם. לכן העשייה דוחה לימוד, אף שהלימוד חשוב יותר. יש שהסבירו כך גם את תקנת אושא לא לתת צדקה יותר מחומש, אף שבצדקה יש גם לאו וגם עשה, ועל מצוות ל"ת אדם מחוייב להוציא את כל ממונו. ההסבר הוא שאם האדם ייתן את כל ממונו הוא עצמו יהפוך להיות עני, ואז הוא עצמו ייזקק לצדקה.

קושי בדברי התוס' ביבמות

למעלה הסברנו את הדחייה של כבוד ההורים מפני כבוד המקום במנגנון דחייה לוגי ולא נורמטיבי. כבוד אב ואם הוא ביטוי לכבוד המקום, ולכן אין מקום לכבדם כנגד כבודו. הדבר אינו נובע מכך שכבודו גדול משלהם, אלא מפני שללא כבודו אין לכבודם כל משמעות, ובמקום שנפגע כבודו של מקום אין כלל חובה לכבד אותם.

ויש לדון לפי"ז בתוד"ה 'כולכם' יבמות ה' ע"ב, שמדבריהם עולה לכאורה שזהו דין דחייה הרגיל, ולא שיקול מסוג 'בכלל מאתיים מנה' (שאל"כ קושייתם שם לא קשה). כך גם עולה מתוד"ה 'אבידתו' בב"מ לג ע"א שמעלה בעייה של טרנזיטיביות ביחס לעיקרון הזה. משני המקורות הללו עולה תפיסה שכבוד אב ואם נדחה בפני מצוות בדחייה נורמטיבית ולא בדחייה לוגית. וזה מזכיר את גישת השאילתות והחינוך הנ"ל.

ניסוח נוסף

אמנם היה מקום להבין את עקרון הדחייה הזה גם אחרת. ייתכן שהדחייה של כבוד ההורים מפני כבוד המקום אינה נובעת מכך שהחובה לכבדם נגזרת מכבוד המקום, אלא מכך שגם הם עצמם חייבים בכבוד המקום. אם כן, כאשר הם דורשים מבנם לעבור על מצווה, הם פוגעים בכבוד המקום בו הם חייבים. יש להעיר כי לכאורה זה מה שכתוב בלשון הברייתא עצמה. לא לגמרי ברור האם זהו מכניזם לוגי או נורמטיבי. אפשר היה להבין שזהו מכניזם לוגי, כלומר שהחובה לכבד אותם היא באותו מעמד כמו החובה לכבד את המקום, ורק יש קדימה לוגית. ויש אפשרות להבין שהעובדה שגם הם עצמם חייבים בכבוד המקום

מלמדת אותנו שכבודם פחות מכבודו. לפי זה הדחייה היא נורמטיבית ולא לוגית. ובאמת מדברי תוד"ה 'כולכם' ביבמות ה"ב עולה באופן ברור שמדובר בדחייה נורמטיבית, ושהם למדו את הדחייה בדיוק בצורה זו.

הסבר זה נראה קשה, שכן לא ברור מדוע הבן חייב לדאוג לכך שהוריו יכבדו את המקום. מה בכך שהם חייבים לכבד את המקום? האם זה עוקר את חיובו של הבן ביחס אליהם? וכי יש כאן דין כמו 'שעבודא דר' נתן'? אם אכן היתה כאן רק בעיה שלהם, אז הוא היה מחוייב לכבדם, והם עצמם היו מקבלים את מה שמגיע להם מהמקום שלא כבדוהו.⁴ מכל מקום, בלשון הרמב"ם הנ"ל בהל' ממרים ובמדרש חז"ל המובא שם מוכח שהבינו לא כך.

אמנם נראה שזהו ההסבר לעקרון הדחייה לפי החינוך והשאליות, ולפי בעלי התוס' ביבמות ובב"מ שהובאו לעיל. אם אכן גם ההורים חייבים בכבוד המקום פירוש הדבר הוא שכבודו גדול מכבודם, ולכן כבודם נדחה. זוהי דחייה נורמטיבית ולא לוגית. אמנם ההיקשים שעושים חז"ל בין שתי החובות נותרים מעט בעייתיים לפי גישה זו, ואולי אין פירושה בהכרח שוויון מלא במעמדן ההלכתי (הנורמטיבי). ניתן לראות בהם אמירות אגדיות ולא קביעות הלכתיות מחייבות.

נראה כי לפי שיטות אלו הטנזיטיביות של הדחייה צריכה להתקיים. לכן ייתכן שבניגוד לדברי הרמב"ם הנ"ל הם יסברו שאיסור דרבנן כן יידחה בפני כבוד הורים, שהרי הוא נדחה אף מפני כבוד הבריות, וכבוד הבריות נדחה בפני כבוד הורים. לשיטות אלו לגיטימי להסיק מסקנות בצורה כזו, שכן יחס הדחייה הוא טרנזיטיבי.

כבוד ההורים גדול מכבוד המקום

מכמה מקורות מדרשיים עולה כי כבודם של ההורים גדול מכבוד המקום. לדוגמא, בפסיקתא רבתי פרשה כג (ד"ה 'תני ר' שמעון') מובא כך:⁵

⁴ בדומה לזה ראה בכלי חמדה סו"פ בלק, שדן בדברי הגמרא בסנהדרין שזמרי יכול היה להתהפך ולהרוג את פנחס מדין רודף. ולכאורה הדברים קשים, שהרי זמרי היה יכול להצילו באחד מאבריו אם היה פורש מן העבירה. והביא שם שהמחוייבות לפרוש מעבירה היא כלפי המקום ולא כלפי פנחס, ולכן מותר לו להמשיך בעבירה (לפחות מבחינת מחוייבותו להציל את פנחס) ולהרוג את פנחס כרודף. אין עליו חיוב להפסיק את העבירה כדי להציל את פנחס, אלא רק החיוב כלפי המקום. ראה על כך עוד להלן.

⁵ וראה כמה מקבילות באוצר המדרשים (אייזנשטיין, עמ' 80-79, 171, 272), ובתוד"ה 'כבד את ה" קידושין לא ע"א הביא כן מהירושלמי.

וידאמר רבי שמעון בן יוחי, גדול הוא כבוד אב ואם שהעדיפן הקב"ה יותר מכבודו, שבכבודו של הקב"ה כתיב כבוד ה' מהונך (משלי ג ט) כיצד מכבודו מהונו, מפריש לקט שכחה ופאה מעשר ראשון ומעשר שני וחלה, עושה שופר סוכה לולב, מאכיל רעיבים משקה צמיאים מלביש ערומים, אם יש לך הון [אתה] חייב בכולן, ואם אין לך הון אי אתה חייב באחד מהם, אבל כשאתה בא אצל כיבוד אב ואם מה כתיב כבוד את אביך ואת אמך וגו' אפילו אתה מסבב על הפתחים.

ייתכן שההסבר לכך הוא שהחובה לכבד את המקום היא חובה אחת, אולם החובה לכבד את ההורים היא הן מחמת כבוד המקום והן מחמת עצמם (כשותפים ביצירה). יש בכבוד ההורים שני דינים, הן זה של השאילתות והן זה של הרמב"ם. ולכן כבודם גדול מכבוד המקום שהרי 'בכלל מאתיים מנה'.
כמובן היה עלינו לבדוק כעת לאור התמונה הזו את כל ההשלכות ההלכתיות (ע"י יישום שני הדינים במקביל: הדחייה הנורמטיבית על חובת הכבוד של השאילתות והדחייה הלוגית על חובת הכבוד של הרמב"ם), אך לא נעשה זאת כאן.⁶

ב. סייגים על כבוד הורים מחמת שיקולים של טריטוריה הלכתית

מבוא

בחלק זה נדון בעיקר בשתי תשובות הלכתיות בנושא כבוד אב ואם. שתיהן מופיעות בתחומין (כרך ג וכרך טו), ושתיהן עוסקות בהתנגשות בין חובת כבוד אב ואם לבין ערכים אחרים. נראה כאן עקרונות דחייה, ונבחן את השאלה האם אכן אלו אותם עקרונות שפגשנו עד כה, והאם הם בעלי אופי לוגי או נורמטיבי. התשובה הראשונה היא תשובתו של הרב עובדיה יוסף, אשר דן בשאלה האם מותר לבן לא לציית להוריו אשר מתנגדים לכך שילך ללמוד בישיבה בה לומדים רק מקצועות קודש. התשובה השנייה של הרב יעקב אריאל עוסקת בהתנדבות לקצונה נגד רצון ההורים. לא נוכל לעקוב אחרי כל פרטי התשובות הללו, אשר נוגעות ליסודות בחובת הכבוד להורים. אנו נעמוד כאן רק על העקרונות שבבסיס התשובות שמצביעים על תפיסה מסויימת של עקרונות הדחייה.

⁶ ראה במאמר הנ"ל במישרים.

תשובת הרע"י:

הוראת ההורים לא ללכת לישיבה בה לומדים רק לימודי קודש

תשובתו של הרב עובדיה יוסף (=הרע"י) עוסקת בשאלה האם הבן חייב לשמוע להוריו כשאומרים לו ללכת ללמוד בישיבה תיכונית ולא בישיבה שלומדים בה רק מקצועות קודש.

הדיון בתשובה מתייחס לשאלות כמו החובה ההלכתית ללמוד מקצועות קודש (ללמדו תורה), וההיתר/חובה/איסור ללמוד נושאים של חולין (ללמדו אומנות). לאחר מכן ישנו דיון על יישום הקביעה ההלכתית אותה ראינו למעלה, שכאשר הוריו אומרים לו לא לעשות מצווה הוא אינו חייב (ואף איסור לו) לשמוע להם.

מסקנתו של הרב עובדיה יוסף היא שהבן אינו חייב לשמוע להוריו בנושא זה, שכן אם הוא החליט להיות כבן לוי (ראה ברמב"ם סוה"ל שמיטה ויובל) ולעסוק רק בתורה, זה נחשב כדבר מצווה ממש, ולעיל ראינו שאפילו ל"ת דרבנן דוחה כיבוד אב ואם, ולא צריך דווקא מצווה מה"ת.

כבר כאן עלינו לציין כי משמע מדברי הרב עובדיה יוסף שבהחלט מותר לבן גם לשמוע בקול הוריו, אולם יש לו גם רשות, באם ירצה, שלא לשמוע בקולם (ואולי אף ראוי לו לעשות כן – להיות כבן לוי). טענה כזו נראית לכאורה תמוהה. אם אכן ההיתר הוא מטעם שאין לשמוע בקול ההורים כאשר הם אומרים לו לעבור על דבר מצווה (דאורייתא, דרבנן, או אחר), כי אז היה עלינו לאסור עליו באופן מוחלט לשמוע בקולם. כיצד ניתן להבין פסיקה שרק מתירה לו שלא לשמוע בקולם, אולם אינה מחייבת אותו לעשות כך? לשון אחר: כיצד ניתן להבין מצב של היתר לכאן ולכאן כאשר מעורבות כאן מצוות לשני הכיוונים?⁷

ניתן להסביר שאופי ה'חיוב' ההלכתי הנדון כאן הוא עצמו מצווה קיומית ולא חיובית, ולכן יש רק היתר לבן לשמוע בקול הוריו. אולם זה גופא חידוש גדול

⁷ והעיר על כך הרב אברהם בלידשטיין שניתן אולי להבין זאת כתוצאה של אופי החיוב ללמוד תורה. לפי כמה אחרונים חיוב זה הוא בעל אופי סובייקטיבי אשר תלוי ברצונו של התלמיד. בכל רמה שראויה לפי רצונו הוא מחוייב ועומד. ולכן הדחייה של מצוות כבוד הורים תלויה ברמת הרצון שלו. אם הוא רוצה בלימוד כזה חובת כבוד ההורים נדחית. אמנם לענ"ד נראה כי הסבר כזה הוא בעייתי, מכמה סיבות: 1. ישנה כאן הנחה שחובת תלמוד תורה תלויה ברצון. מכמה ראשונים עולה בבירור שאין חובה כזו, והמצווה הזו היא חוץ הלכתית. 2. גם אם נקבל את הנחתו שבת"ת יש חובה לפי הרצון, אזי ברמת רצון נתונה החובה הזו היא גמורה, ומדוע יש לתלמיד רשות כן לשמוע בקול הוריו? סו"ס הוא מחוייב ועומד ברמת לימוד כזו.

שמצווה קיומית דוחה כבוד אב ואם, שהרי לכאורה זהו מצב בו 'אפשר לקיים שניהם'.

תשובת הרב אריאל: הוראת ההורים לא לחתום קבע לקצונה

תשובה אחרת, של הרב יעקב אריאל (=הרי"א), עוסקת בהיתר להתנדב לקצונה נגד רצון ההורים. הוא דן בשאלה האם ההתנדבות כשלעצמה מותרת (סיכון נפשו), ומסיק להיתר, ואף מצווה יש בזה (או הידור מצווה של עצם השירות הבסיסי). לאחר מכן הוא דן האם מצוות כבוד אב ואם ומוראם דוחה היתר או מצווה אלו.

לבסוף הוא מסביר שזה תלוי בשאלה האם הידור מצווה דוחה כיבוד אב ואם, שכן במצוות מלחמת מצווה יוצאים יד"ח גם כטוראי פשוט. הרי"א מוכיח שמידת חסידות לא דוחה כבוד אב ואם, וגם לא מנהג. השאלה שהוא מציב היא מה מעמדו של הידור מצווה לעניין זה?⁸

בסופו של דבר הרי"א נזקק לשאלה מהו גדר מצוות כבוד אב ואם (עי' בזה בספרו של הגר"ש ישראל, **עמוד הימיני** סי' כב, ובשו"ת רעק"א סי' סח, וברכת **שמואל** יבמות סי' ג סק"ב-ג ועוד). **בשו"ע** חיו"ד סוס"י רמ הביא הרמ"א משו"ת מהרי"ק (שורש קסו) שאם האב מוחה ביד בנו שלא יישא אשה שהבן חפץ בה, אין הבן צריך לשמוע בקול אביו. והגר"א (שם סקל"ו) ביאר שמהרי"ק סובר כי המצווה היא לא עצם הציות להורים אלא מתן הנאה להורים. אם כן, לא הכנת האוכל והמשקה והבאתם להורים היא המצווה, אלא העובדה שהאב והאם אוכלים ושותים.

מקור לדברי הגר"א מצוי בסוגיית יבמות ו ע"א, אלא שנראה כי נחלקו בזה רש"י ותוס' שם. לא ניכנס כאן לעומק הסוגיא שכן היא סבוכה ואנו רק מעירים לגביה. בכל אופן, העולה משם הוא שלשיטת רש"י המצווה היא עצם הציות, ולשיטת התוס' (וכן לרמב"ן ורשב"א) המצווה היא התוצאה (ההנאה הבאה להורים).

הרי"א מסיק שלהלכה אנו פוסקים כתוס' והרמב"ן והרשב"א, ולכן אם להורים יש צורך ממשי ייתכן שאין היתר להתגייס לקצונה, דהוי רק הידור מצווה. אולם אם אין להם צורך ממשי והבעיה היא רק חוסר ציות להורים, חובה זו אינה

⁸ וקצל"ע שכן הידור מצווה אינו מעכב במצווה, אולם הוא חובה גמורה מדין 'זה א-לי ואנוהו'. הדבר דומה למצוות התכלת, שאמנם אינה מעכבת את הלבן אולם היא מצוות עשה גמורה מדאורייתא. ואולי כאן מדובר על הידור יתר על שליש (קצין שמוטל עליו לשרת שנה יותר זה בדיוק שליש, ואולי יש לשקלל את ההבדל במאמץ ובתרומה שלו, ואכ"מ).

דוחה אפילו הידור מצווה.

הצעה אלטרנטיבית: דחייה לוגית ולא נורמטיבית

אמנם היה מקום לומר זאת באופן חד יותר, הידור מצווה, גם אם אינו מצווה ממש, מהווה בעליל חובת כבוד לקב"ה (לא פחות מאשר דין דרבנן). זוהי חובה גמורה מדין 'זה א-לי', אף שהיא אינה מעכבת את המצווה עצמה. לכן נראה שהשיקולים אותם פגשנו בפרק הקודם מוליכים למסקנה שגם הידור מצווה ידחה מצוות כבוד אב ואם, שכן החובה לכבדם כלל לא קיימת במקום שמנוגד לכבוד המקום. לשון אחר, הרב אריאל מנסה לראות במצב זה דחייה נורמטיבית, בעוד שיש מקום לראות זאת גם כדחייה לוגית. במקום כזה כלל לא קיימת החובה לכבד הורים, על אף שמדובר בהידור מצווה, שמבחינת מעמדו הנורמטיבי הוא נמוך מאשר מצווה גמורה וחשובה של כיבוד הורים.

ייתכן שאפשר לומר דבר דומה גם ביחס לנדון של הרע"י. הרצון ללמוד תורה באופן מלא יותר אפשר שאינו מוגדר כחובה הלכתית, אולם ברור שיש כאן מתן כבוד לקב"ה. ציווי של ההורים שלא לתת כבוד מלא לקב"ה בטל בגלל עצם מהות החובה לכבד הורים. כפי שראינו, כל החובה לכבד את ההורים היא בבחינת מתן כבוד לקב"ה, וכיצד ייתכן שמכוח החובה לכבדו ניתן להם רשות לכפות על הילד שלא ללמוד תורה כרצונו. כפי שראינו, שיקול כזה אינו תלוי כלל בתוקף החובה ביחס למצווה המדוברת (ולכן אפילו מצווה דרבנן דוחה כבוד הורים). זוהי דחייה לוגית ולא נורמטיבית.

נעיר כי מדברינו אלה יוצא כי בסופו של דבר הציות להורים במצב כזה, גם אם יתבצע, לא ייחשב כמצוות כיבוד הורים. מאידך, כפי שכבר הזכרנו, גם ההליכה לאותה ישיבה אינה נחשבת ממש קיום מצווה (בוודאי לא מצווה חיובית). לכן להלכה ניתן לומר שיש כאן מצב של היתר, לכאן ולכאן. יסוד הדברים הוא שלא מדובר כאן במצב של דחייה אלא בביטול מעיקרא של חובת הכיבוד (דחייה לוגית). במצב כזה מצוות כיבוד הורים אינה 'דחוויה' אלא מותרת. ובזה אולי אפשר להבין את נוסח ההיתר של הרע"י שתמהנו על כי נראה ממנו שהמראת פי ההורים הוא היתר ולא חובה.⁹

⁹ אמנם לגבי לימודי חול יש מקום לדון, שכן אם יש בלימודם חובה הלכתית, כי אז כבוד הקב"ה דורש את הלימוד שלהם, וממילא חובת כבוד ההורים אינה בטלה. כאן נקבל לצורך הדיון את הנחתו של הרע"י, ואכ"מ.

הצעה חדשה: שיקולים של טריטוריה הלכתית

בשתי התשובות אנו מוצאים דיון שמניח כי הדחייה לחובת כבוד ההורים, במידה והיא קיימת בנסיבות הנדונות, יכולה להיות אך ורק מכוח העובדה שמדובר על הוראה שלא לקיים מצווה (או לעבור עבירה). כלומר הם קושרים את הדיון לעקרונות אותם פגשנו בפרק הקודם. אך לולא דבריהם היה נראה כי יש להכריע את ההלכה בשני המקרים הללו לאור שיקולים יסודיים יותר, ולא לפי דיני הדחייה שנדונו בפרק הקודם.

נראה כי בשני המקרים הללו עולה היבט עמוק יותר מזה שנדון עד כאן. עד כאן ראינו שכבוד ההורים נדחה בפני חובות הלכתיות, או בדחייה נורמטיבית או בדחייה לוגית. הדחייה לוגית פירושה שהחובה לכבד את ההורים כלל אינה קיימת בנסיבות של אי כבוד לקב"ה. האם ייתכן שיש נסיבות נוספות שבהן לא יהיה תוקף לחובה לכבד את ההורים? האם יש עקרון דחייה לוגי שלא נובע מהתנגדות למצווה

אנו טוענים כי במקרים מסויימים החובה לכבד הורים כלל אינה קיימת שכן היא מצויה מחוץ לתחום התקפות שלה. ההורים בהוראתם יצאו אל מחוץ ל'טריטוריה ההלכתית' שלהם, ושם אין לדבריהם תוקף. אנו טוענים כי ישנם מקרים בהם הציווי של ההורים אינו מחייב את הבן מפאת הזכויות של הבן, ולא בגלל שהוא נדחה או בטל מסיבה הלכתית כלשהי. בתחומים אלו רק הבן עצמו אמור לקבל החלטות, ולכן הם מצויים מחוץ למוטת השליטה שנותנת התורה להורים. כאשר חשוב לבן לממש את עצמו בנושא מסויים, ומדובר בצעד מהותי לצורת החיים שהוא בוחר עבור עצמו, לא ייתכן שהתורה נותנת להורים זכות לטרפד זאת, לפחות לא כאשר אין להם אינטרס מאד חד משמעני ועמוק בנושא.¹⁰ כאן זכותו להתנגד ולא לשמוע להם.

שלוש ראיות

1. על פי ההלכה אין חובה על הבן לכבד את הוריו מממונו שלו, אלא רק משלהם (ראה בשו"ע יו"ד סי' רמ"ה את הגדרים לכך). לכאורה זהו דין תמוה, שהרי בכל ההלכה יש חובה להוציא חומש מממונו כדי לקיים מצוות עשה. אם כן, מדוע העשה של כבוד הורים, שהוא כל כך חשוב, דווקא לגביו אין דין של הוצאת חומש מממונו?¹¹

¹⁰ ראה להלן על המידתיות המובנית בעקרון הדחייה לפי הצעתנו.

¹¹ כאשר ההורים נזקקים באופן אובייקטיבי, אזי יש עליו חובה מדיני צדקה. ובמצב כזה ההורים קודמים לשאר העניים. כאן אנחנו עוסקים בדיני כבוד הורים ולא בדיני צדקה.

מסתבר מאד שגם כאן לא מדובר בדין של דחייה אלא בגדר מגדרי חובת כבוד הורים. החובה לכבד הורים אינה מוטלת על אדם בתחום שנתון לרשותו שלו. ממנו הוא שלו, והתורה לא מצפה שאדם יהיה חייב בעל כורחו להוציא מממונו לפי דרישה של ההורים. חובה זו כלל לא מוטלת עליו. הסיבה לכך שאין על הבן חובה להוציא אפילו חומש מממונו אינה מחמת דין דחייה כלשהו, וגם לא ביטול מסברא כמו שראינו לגבי עבירות (שכולם חייבים בכבוד המקום), אלא סייג על עצם החובה לכבד הורים מחמת זכויותיו של הבן.

בזה נוכל להבין את הבחנת הרמ"א בשו"ע יו"ד סי' רמ"ה אשר קובע כי אין חובה לתת להורים מממונו (אפילו פחות מחומש), אולם יש חובה לכבדם בגופו גם אם יגיע מתוך כך לחזר על הפתחים (כלומר שהפסיד יותר מחומש מממונו). ההסבר לכך הוא שהחובה לכבדם משלו אינה דחוייה, אלא היא בכלל לא קיימת. כפי שביארנו, להורים אין סמכות לדרוש בתחום ממנו של הבן. לעומת זאת, החובה לכבדם בגופו קיימת ואינה נדחית, ובה הוא מחוייב לעשות גם אם יגיע לחזר על הפתחים.¹² אם כן, מצוות כיבוד הורים היא חשובה מאד, והעובדה שהיא נדחית במקרים מסויימים כנראה מצביעה על מגבלות בתחום התחולה ולא בעוצמת החיוב. ובלשונונו: זוהי דחייה לוגית ולא נורמטיבית.

2. נראה כי תפיסה כזו היא אשר עומדת ביסוד דברי מהרי"ק שורש קסז שהובאו לעיל, לגבי ציות להורים בבחירת בת זוג לנישואין. הרמ"א בשו"ע חיו"ד סי' רמ"ה הביא בשמו שאם ההורים מתנגדים לבנם לישא אשה שהוא חפץ בה, אין לו חובה לשמוע בקולם. לא מסתבר שמדובר כאן בדחייה של מצוות כיבוד הורים בפני החובה לישא אישה, שהרי הוא יכול לישא אישה שהוריו מרוצים בה ולקיים גם כך את המצווה (אם בכלל יש מצווה בקידושין, וגם את מצוות פרייה ורבייה יש אפשרות לקיים באופן אחר).

על כן נראה שגם כאן ההסבר הוא שאין להורים זכות לכפות על הבן, או לדרוש ממנו לוותר, בתחום שמסור להכרעתו האישית. אין כאן דחייה, אלא היעדר זכות. התחום הזה מצוי מחוץ לתחום התחולה של החובה לכבדם, או מחוץ ל"טריטוריה ההלכתית" שלהם.

יש להבחין בין ההסבר הזה להסבר שהובא קודם לכן. הגר"א ביאר זאת בכך שלהורים אין הנאה מן הדרישה הזו, ולכן אין בסמכותם לדרוש זאת מבנם.

¹² מסתבר שזה יהיה כמו בכל מצוות עשה אחרת, וקצ"ל ע בזה.

אולם כאן אנו טוענים שלהורים אין כלל זכות לצוות בתחום זה. ההשלכה להבדל זה תעלה במצב שבו יש להורים הנאה מכך שהוא לא נושא את בת הזוג הרצויה לו. לפי הגר"א נראה שדינו של מהרי"ק לא יחול במצב כזה. לעומת זאת, לפי דברינו גם במצב כזה אין להם כל זכות למנוע ממנו את הדבר, שכן אין כלל חובה לשמוע להם בנושא כזה (ולא רק בגלל שאין להם כל רווח בכך). הזכות לשאת אישה כרצונו בודאי אינה פחותה מאשר הזכות על ממונו, וראינו שאין עליו חובה לכבדם מממונו.

אם כן, בתחום של ממונו, או של בחירת בת זוג כרצונו, הציווי של ההורים אינו מחייב מפני שהזכויות על אותו תחום הן של הבן בלבד, ולא מפני שהחובה נדחית מסיבה כלשהי.

3. **בשו"ע יו"ד סי' רמ"ט**¹³ ישנה הלכה שאינה נוגעת למימוש אישי, ובכל זאת נראה בבירור שהיא שייכת לתחומו הפרטי של הבן, ולכן אין לאב רשות לגביה:¹³

האב שצוה את בנו שלא ידבר עם פלוני ושלא ימחול לו עד זמן קצוב, והבן היה רוצה להתפייס מיד לולי צוואת אביו, אין לו לחוש לצוואתו. מהו בדיוק הגדר שתוחם את גבול התוקף של ציווי האב? קשה להצביע עליו, אולם ברור שהוא קיים. מאידך, די ברור שאין מדובר כאן ב'זכויות' של הבן במובן הרגיל של מונח זה. יש כאן תחום שברור מסברא כי הוא אינו רלוונטי לציווי האב, אולם אלו אינן זכויות במובן הפשוט.

בחזרה לשתי התשובות הנ"ל

מאותה סיבה עצמה יש מקום להסביר שגם ההתנדבות לקצונה (בתשובת הרי"א), או בחירת מקום לימוד (בתשובת הרע"י), הן החלטות שמצויות בתחום השליטה של הבן עצמו. יש מקום אולי להתחשב ברצון ההורים, אולם בסופו של דבר אין להם כל זכות למנוע ממנו לממש את רצונותיו הבסיסיים ואת התפתחותו האישית. הסיבות לכך אינן סוגים שונים של דחייה הלכתית, אלא העובדה שהתפתחותו האישית נתונה להחלטה שלו בלבד, ואין להורים רשות להתערב בה. המימוש העצמי שלו, והכרעותיו כיצד לנהל את חייו מסורות אך

¹³ והעיר הרב בלידשטיין שהט"ז והש"ך שם הביאו מהרא"ש עצמו שהחוב לא חל בכה"ג בגלל האיסור שבדבר (לשנוא אדם מישראל), ולא בגלל שזה מחוץ לזכויות האב. אמנם באמת הדבר תמוה, שכן הוא יכול שלא לדבר עם חברו גם בלי לשנוא אותו. בכל אופן, מעבר לטעם הרא"ש, גם אם הוא נכון כשלעצמו, נראה בבירור כי ישנו גם הטעם של הגבלת תחום התחולה מחמת זכויות הבן.

ורק אליו, והן נמצאות מחוץ ל'טריטוריה ההלכתית' של ההורים. יש אולי מקום להסביר גם את הכלל שהבן אינו חייב לעבור עבירה עבור הוריו כחלק מאותו עיקרון: הזכות לא לעבור עבירות היא חלק מזכויותיו של הבן, ואין להורים זכות לפגוע בה. אמנם כדי להסביר מדוע יש בציות להם בכה"ג איסור, ולא רק שיש היתר שלא לציית להם, צריך גם את ההסבר ששניהם חייבים בכבוד המקום.¹⁴

אופי הדחייה משיקולים של טריטוריה הלכתית:

לוגי, נורמטיבי או אחר

לכאורה מנגנון דחייה זה הוא לוגי ולא נורמטיבי. הדחייה אינה נובעת מחשיבות ועדיפות הערך האחד כנגד השני, אלא מן העובדה שבנסיבות שנוצרו הערך שנדחה כלל אינו חל. אמנם יש לשים לב לכך שכאן הנימוק לדחייה אינו לוגי, לפחות לא באותו מובן כמו שראינו למעלה. החובה לכבד הורים נדחית בפני חובת כבוד המקום מפני שהיא נובעת ממנה. שם ישנו שיקול לוגי שאומר שבמקום שאין שורש לא יהיה ענף. לעומת זאת, השיקול של טריטוריה הלכתית אינו תוצאה של תלות לוגית של החובות זו בזו, אלא תוצאה של שיקול של העדפה ערכית. לחובה לכבד הורים אין עדיפות על הזכות למימוש עצמי של הבן. הם לא קיבלו תוקף כזה מהתורה.

כלומר החובה לכבד הורים היא בגדר 'הותרה' ולא בגדר 'דחוויה', אבל הסיבה אינה תלות לוגית אלא יחס בין ערכים. במובן זה נראה לכאורה שיש כאן דחייה נורמטיבית ולא לוגית. זוהי דחייה נורמטיבית, אלא שבמקרה זה תוצאתה היא 'הותרה' ולא 'דחוויה'.

בחינה נוספת מעלה שאין כאן דחייה מפני עדיפות של ערך אחד על פני האחר. הרי הזכות למימוש עצמי כלל אינה מעוגנת במצווה כלשהי, זוהי זכות טבעית של הבן. יתר על כן, הדחייה אינה של חובה מפני חובה, אלא של חובה של ראובן מפני זכות שלו להימנע ממילוי החובה הזו. זה אינו שיקול של עדיפות של חובה אחת על פני האחרת, אלא שיקול הגיוני שתוחם את החובה למצבים שבהם היא לא פוגעת בזכותו של הבן למימוש עצמי. על כן זו אינה ממש דחייה נורמטיבית וגם לא ממש דחייה לוגית. זוהי דחייה מסוג שלישי: תפוגת החובה של הבן (או

¹⁴ חשוב להעיר כי תפיסה זו יכולה להיות נכונה גם לפי שיטת רש"י בסוגיית יבמות ו ע"א הנ"ל, הסובר שהמצווה לכבד הורים היא עצם הציות ולא דווקא מתן הנאה ותועלת. דברינו אמורים גם לשיטתו, ומשמעותם היא כי החובה לציית קיימת רק באותם תחומים שאינם נתונים להכרעתו הבלעדית של הבן.

הזכות של ההורים) מחמת יציאה אל מחוץ לתחום הטריטוריה ההלכתית של בעלי הזכות הזו (=ההורים).

אופי הדחייה משיקולים של טריטוריה הלכתית:

היתר או חובה, ומידתיות

במאמר הנ"ל **במישרים** עמד מ. אברהם על כמה נקודות שעולות לאור הצעה זו. בין היתר, ניתן לראות שמהתפיסה המוצעת כאן עולה מסקנה שההכרעה בקונפליקטים כאלו אינה חד משמעית. השאלה היא עד כמה הדבר חשוב לבן (עד כמה זהו ממש מימוש עצמי עבורו), ועד כמה הדבר נחוץ או מציק להורים. בניגוד להכרעה ההלכתית הקרה לפי עקרונות הדחייה של הפרק הקודם, שהיא חד משמעית וברורה (כשיש מצווה אין חובה לכבד הורים), הרי לפי הצעתנו המידתיות היא שתקבע איזה צד בקונפליקט גובר.

כמו כן, ראינו בדיון על תשובת הרע"י, שהתוצאה של הצעתנו היא היתר לא לשמוע בקול ההורים ולא חובה לעשות כן. הכל תלוי עד כמה זה חשוב. למעשה, דחייה מן הסוג המוצע כאן היא במהותה דחייה שמוליכה להיתר להמרות את פי ההורים ולא לחובה לעשות כן.

ג. דוגמאות נוספות

לעקרונות הגבלה מחמת שיקולי טריטוריה הלכתית

מבוא

העיקרון שבו חובה הלכתית כלשהי מוגבלת מחמת זכויות או טריטוריה של הזולת, ולא דחייה מחמת התנגשות עם חובות מנוגדות, מופיעה בהקשרים הלכתיים נוספים. בפרק זה נעמוד בקצרה על כמה מהם.

נעיר כי במאמרנו לפרשת לך-לך, תשסז, עמדנו על כך שקרבן אשם לסוגיו השונים אינו אלא כפרה על יציאה מחוץ לטריטוריה ההלכתית. ראינו שם שגם בנסיבות שבהן אין בכלל איסור הלכתי על יציאה כזו, עצם הפגיעה בתיחום ההלכתי מחייבת כפרה. תופעה זו קשורה בטבורה לנדון דידן.

1. לא תחמוד ולא תגזול

נתאר לעצמנו מצב בו מצוי אצל ראובן חפץ אשר שמעון חושק בו מאד. שמעון אומר לעצמו: עומדות בפניי שתי אפשרויות: או לגזול את החפץ מראובן ולעבור

על 'לא תגזול', או להשאיר את החפץ אצלו ולעבור על 'לא תחמוד'.¹⁵ לא יעלה על הדעת שתוצאת השיקול הזה תהיה ששמעון יוכל לגזול את החפץ מראובן. מדוע באמת זה לא ייתכן? לכאורה זוהי התוצאה המתבקשת מתוך שיקול הלכתי תקף.

התשובה היא ששיקולים הלכתיים של שמעון אינן יכולים להכתיב התייחסות שלו לחפצים של ראובן שמצויים מחוץ לתחום התחולה של שיקוליו. שיקוליו ההלכתיים, גם אם הם תקפים ונכונים, נוגעים אך ורק לעצמו, לממונו ולהכרעות שלו. ההכרעה מה לעשות עם החפצים של ראובן מסורה אך ורק לראובן, ולכן שיקוליו אינם מעלים ולא מורידים לגביה. התחום הזה מצוי מחוץ לטריטוריה ההלכתית שלו.

2. 'תורת המשפטים' והצלת עצמו בממון חברו¹⁶

שיטת רש"י בב"ק ס ע"ב היא שאדם לא מציל עצמו בממון חברו. לשון אחר: יש דין ייהרג ואל יעבור על איסור גזל. השאלה היא כיצד אנו מוסיפים איסור רביעי לשלוש העבירות החמורות? היכן יש מקור לכך שאיסור גזל דוחה חיי אדם? התשובה לכך היא שאיסור גזל אינו איסור הלכתי פורמלי גרידא. האיסור ההלכתי נגזר מן העובדה שהממון של הזולת מצוי מחוץ לתחום שלי, וממילא אסור לי לקחת אותו. גישה זו מפותחת על ידי הגר"ש שקאפ, בספרו **שערי יושר** בשער ה', ושם הוא מכנה זאת איסור מכוח 'תורת המשפטים' (ראה על כך במאמרנו לפרשת נח, תשסז). במצב כזה השיקול של פיקוח נפש שדוחה את כל העבירות, אינו ניתן ליישום. מה שעומד מול פיקו"נ אינו עבירה, אלא פעולה של יציאה מחוץ לטריטוריה. בתחום ההוא כל השיקולים ההלכתיים אינם תקפים. כעין זה נאמר כי לא יעלה על הדעת שאדם אשר נזקק לתרומות איבר לשם הצלתו, יוכל לקחת בכוח איבר של חברו (גם אם אין הנשמה של החבר תלויה בו) בהסתמך על השיקול ההלכתי שפיקוח נפש דוחה איסור חבלה. אמנם שיטת רש"י לגבי הצלת עצמו בממון חברו היא יחידאית, אך כמה וכמה ראשונים חלוקים עליו רק מפני שממון החבר משועבד להצלתו. בלי זה גם הם היו מסכימים שאין היתר לגזול כדי להינצל.

¹⁵ שיקול זה אינו נכון מכמה היבטים הלכתיים (הבנת 'לא תחמוד' ועוד). אנו מעלים אותו כאן רק כמשל אשר מיועד להדגים את הנקודה של הגבלת תחום התחולה של שיקולים הלכתיים של אדם אחד על ידי זכויות של זולתו.

¹⁶ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'היבטים אקטואליים לבעיית הפרט והכלל ודילמת חומת מגן', **צהר יד**.

די ברור שלשיקול המקביל לגבי איברים יסכימו כנראה רוב ככל הפוסקים. גם כאן הסיבה לכך היא שתחום התחולה של השיקול הזה מוגבל על ידי זכויות החבר על איברי גופו.

3. כניעה לאיום ו'הזכות לחטוא'¹⁷

ראובן מאיים על שמעון שייתן לו חפץ כלשהו, ואם לאו הוא מאיים להרוג אותו. האם מותר לשמעון להרוג את ראובן כדי להציל את ממונו, או שמא הוא חייב למסור לו את החפץ (שהרי ממון פחות חשוב מחיים)? לכאורה השיקול ההלכתי קובע שממון פחות חשוב מחיים, ולכן אין לשמעון היתר להרוג את ראובן. הרי מותר לשמעון לעשות עבירה כדי להינצל, ואדם חייב לשלם את כל ממונו כדי לא לעשות עבירה. אם כן, נראה כי הוא מחוייב למסור את כל ממונו כדי להינצל וכדי להציל את ראובן.

אולם שיקול זה אינו נכון, שכן זכותו של שמעון לשמור על ממונו, ואם ראובן יוצר משוואה לפיה חייו של שמעון בסכנה כנגד ממונו, הוא עצמו צריך לשאת במחיר. השיקול ההלכתי הזה הוא מחוץ לגבולות הרלוונטיות של ראובן, ולכן אין להתחשב בו. לפי דברינו, גם אם המאיים רוצה 10 אג' בלבד, אין חובה לתת לו אותן, ויש רשות להרגו בכדי להינצל מהאיום על חייו.

כעין זה דן בספר **כלי חמדה** סו"פ בלק, לגבי המעשה של זמרי ופינחס. מסקנתו שם היא שאמנם זמרי יכול היה להציל את עצמו מפינחס אם היה מפסיק לחטוא, ובכל זאת הגמרא קובעת שמותר היה לזמרי להסתובב ולהרוג את פינחס מדין רודף. הסיבה לכך היא דומה מאד: פינחס יצר משוואה שחייו של זמרי עומדים כנגד חייו שלו עצמו. עליו לשאת בתוצאות. זמרי אינו חייב לפינחס להפסיק לחטוא. הוא אמנם חייב להפסיק, אך זוהי חובה כלפי הקב"ה ולא כלפי הרודף, ולכן 'זכותו' להמשיך בחטאו, גם אם יאלץ להרוג את פינחס שמסכן אותו מדין רודף. זהו מקרה קיצוני של הגבלת תחום התחולה של שיקול הלכתי בגלל שיקול של זכויות. אנו פועלים כאן לכאורה בניגוד לשיקול הרגיל אשר מכריע על פי החשיבות והמשמעות ההלכתית היחסית של שני הצעדים הרלוונטיים.

¹⁷ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'האם על פי ההלכה מותר להרוג גנבים כהגנה על רכוש', נשלח לתחומין, שנה הבאה.

מוסקנות

1. מנגנון דחייה בהלכה יכול לנבוע מיחס לוגי או מיחס נורמטיבי. נפקא מינא אפשרית לנביעה זו יכולה להיות בשאלת הטרנזיטיביות של מנגנון הדחייה. יחסי הדחיה ההלכתיים נראים כיחסים היררכיים ולכן התחושה היא שהם צריכים להיות טרנזיטיביים. תחושה זו נכונה בתנאי שהיחס מבוסס על היררכיה נורמטיבית ולא על יחס לוגי. לדוגמה: היחס בין 'עשה' לבין 'לא תעשה' אינו מקיים יחס לוגי רגיל, ובשל כך נשברת בו הטרנזיטיביות.
 2. אנו סבורים שדחיית מצוות כבוד אב ואם מפני מצוות אינו כלל של דחייה נורמטיבית, אלא דחייה הנובעת מעיקרון לוגי. ללא כבוד לקב"ה אין כלל ערך לכבוד אב ואם, ובשל כך החובה לכבד הורים בהתנגשות עם המצוות אינה נדחית אלא מתבטלת. זוהי דוגמה להיעדר טרנזיטיביות בדיני דחיית כבוד אב ואם. כאשר הדחייה נורמטיבית המצב שנוצר הוא 'דחיה', וכאשר היחס הוא לוגי המצב שנוצר הוא 'הותרה'.
 3. אם ננמק את הדחייה של כבוד הורים מפני כבוד המקום, בכך שהם עצמם חייבים בכבוד המקום, אזי אפשר שזהו גם מכניזם נורמטיבי שמתקיימת בו הטרנזיטיביות, כדעת החינוך, השאלות, ובעלי התוספות ביבמות וב"ב. המשמעות ההלכתית הינה שאיסור דרבנן יידחה מפני כבוד ההורים שהרי הוא נדחה אף מפני כבוד הבריות.
 4. אנו סבורים, כי במקרים מסויימים החובה לכבד הורים כלל אינה קיימת שכן היא מצויה מחוץ לתחום התחולה שלה. זכות הסירוב של הבן לדברי ההורים נובעת מפאת זכותו שלו, ולא מפני ציווי של ההורים הדוחה את דבריו. שלש ראיות לטענתנו זו:
 - א. חובת הבן לכבד את הוריו מממונם ולא מממונו. זהו סייג על עצם החובה לכבד הורים מחמת זכויותיו של הבן.
 - ב. אין חובת ציות להורים בבחירת בת זוג לנישואין. זו אינה דחיית מצוות כבוד הורים בפני החובה לשאת אשה. יש כאן העדר זכות של ההורים לציות בתחום שאינו ברשותם, והוא מחוץ לטריטוריה ההלכתית שלהם.
 - ג. האב שציווה את בנו שלא ידבר עם פלוני ושלא ימחול לו עד זמן קצוב, והבן רוצה להתפייס מיד לולא צוואת אביו, אין לו לחוש לצוואתו (שו"ע יו"ד סימן רמ)
- כל הדחיות הנ"ל, הם מסוג שלישי (לא נורמטיבי ולא לוגי). אנו מגדירים זאת

כתפוגת החובה של הבן (או זכות של ההורים) מחמת יציאה אל מחוץ לתחום הטריטוריה ההלכתית של בעלי הזכות הזו, קרי, ההורים.

