

# טהרת ישראל

בירורי הלכה בסדר טהרות

כרך א

מאת

עזריה אריאל

מכון המקדש

ירושלים תשע"ט

**מנהל מערכת:**

יוסי ורדי

**הוצאה לאור:**

מכון המקדש

רח' משגב לדרך 40, העיר העתיקה, ירושלים 02-6264545



**מסת"ב: ISBN 978-965-7559-21-5**



**כל הזכויות שמורות**

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, לאחסן במאגר מידע, לסדר או לקלוט בכל דרך ובכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר, כל חלק שהוא מספר זה, פרט לצילום דפים בודדים לצורכי לימוד.

שימוש מסחרי בכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

**בסיוע המחלקה למכונים תורניים, משרד התרבות**

**דפוס: מיקוד – טרמינל דפוס מתקדם, אשדוד**

**עימוד: עלי-אור 02-6519639**

**הגהה: הרב הלל בן שלמה**

**עיצוב כריכה: הרב יוסי בן שחר שחרית**

**ליצירת קשר עם המחבר: 054-5578385**

**דוא"ל: azar@neto.net.il**

**ניתן להשיג את הספר בחנות מכון המקדש**

**טלפון: 02-6276569, דוא"ל: store@temple.org.il**

## תוכן עניינים

### הסכמות

ברכת אב ..... יג

פתח דבר ..... יט

סימן א – תוקפם של כללי הפסיקה בקדשים וטהרות ..... 1

פרק א: שיטת המהרי"ק והתשב"ץ 1 ◊ פרק ב: שיטת הרמב"ם 10 ◊  
פרק ג: שיטת ראשונים אחרים 23 ◊ סיכום 31

סימן ב – חרב הרי הוא כחלל ..... 33

פרק א: מהו דין חרב כחלל? 36 ◊ פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי  
שטף? 94 ◊ פרק ג: טומאת משא ואהל בחרב 109 ◊ פרק ד: הזאה  
בחרב כחלל 138 ◊ סיכום כללי 146

סימן ב – חרב הרי הוא כחלל – נוסח מקוצר ..... 147

סימן ג – טומאת מת גוי ..... 175

פרק א: הסוגיה ביבמות 176 ◊ פרק ב: קשיים בשיטת רשב"י 178 ◊  
פרק ג: שיטת התלמוד הבבלי 180 ◊ פרק ד: לשון 'אדם' 182 ◊  
פרק ה: ראיות שגוי מטמא באהל 185 ◊ פרק ו: האם כהן מוזהר על  
טומאת גוי 202 ◊ סיכום ומסקנות 205

סימן ד – מדור גויים בימינו ..... 207

פרק א: דין הכהנים 209 ◊ פרק ב: הדיון בפוסקים על ארץ ישראל 210 ◊  
פרק ג: בבית מרוצף 212 ◊ פרק ד: שינוי הרגלי הקבורה 213 ◊  
פרק ה: עיקר דין מדורות הגויים 215 ◊ סיכום 218

סימן ה – טהרת המתגייר ..... 219

פרק א: מקור הדין וגדרו 220 ◊ פרק ב: דין גיורת 229 ◊ פרק ג:  
הפורש מן הערלה – דין כללי, או רק בקרבן פסח? 234 ◊ סיכום 246

סימן ו – הצלת שמן למנורה בצמיד פתיל ..... 248

פרק א: צמיד פתיל לקודש 249 ◊ פרק ב: בחולין המיועדים לקודש 252 ◊  
פרק ג: בהכנת שמן למנורה בימינו 257 ◊ סיכום ומסקנות 258

**סימן ז – דיני מצורע** ..... 260

פרק א: מקורות כלליים 261 ◊ פרק ב: משא 264 ◊ פרק ג: משכב ומושב 266 ◊ פרק ד: מעיינות 277 ◊ פרק ה: היסטו ועליונו 283 ◊ סיכום ומסקנות 287

**סימן ח – בועל נידה** ..... 289

פרק א: טומאת אדם לטמא בגדים 290 ◊ פרק ב: משא והיסט 297 ◊ פרק ג: מעיינות 302 ◊ פרק ד: עליונו 306 ◊ פרק ה: שיטת הרמב"ם 306 ◊ פרק ו: גדר טומאת בועל נידה 311 ◊ סיכום ומסקנות 313

**סימן ט – גדרי משא היסט ואבן מסמא** ..... 315

פרק א: שיטת הר"ש וסיעתו 316 ◊ פרק ב: שיטת הרמב"ם 328 ◊ פרק ג: שיטת ר"ת וסיעתו 339 ◊ פרק ד: שיטות ראשונים נוספים 343 ◊ פרק ה: ראיות שאין לחלק בין סוגי המשא 347 ◊ פרק ו: ראיות שיש משא ללא הזזה 349 ◊ פרק ז: משא ללא תחושת כובד הטומאה 351 ◊ פרק ח: משא בכלים 352 ◊ סיכום ומסקנות 355 ◊ נספח: דיון בתשובת האגרות משה 357

**סימן י – טומאה בחיבורין בכלים** ..... 359

פרק א: מחלוקת הראשונים 360 ◊ פרק ב: בירור המקורות 362 ◊ סיכום ומסקנות 370

**סימן יא – האוכל אוכלין טמאים** ..... 371

פרק א: מחלוקת רש"י ור"ת 372 ◊ פרק ב: ראיות ר"ת 374 ◊ פרק ג: הנפק"מ בין הגזירות לשיטת ר"ת 379 ◊ פרק ד: קשיים בשיטת ר"ת 382 ◊ פרק ה: שיטת רבנו חננאל 387 ◊ פרק ו: שיטת הרמב"ם 389 ◊ פרק ז: הכרעת האחרונים 390 ◊ סיכום ומסקנות 391

**נספח א: הערות הגאון הרב אביגדר נבנצל שליט"א** ..... 393

**נספח ב: הערת הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א** ..... 397

# מצבת זכרון

לע"נ

חמי ר' יהודה יעקב

ב"ר חיים יששכר דב כהן ז"ל

תומך ומוקיר תורה  
ליווה ועודד את כתיבת הספר  
גומל חסדים ואהוב על הבריות

נלב"ע כז אדר תשע"ג



הסכמת הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, רבה של רמת גן לשעבר

ב"ה ער"ח מנ"א תשעט

### מכתב ברכה לספר 'טהרת ישראל'

לכב' בן אחי הרב עזריה אריאל שליט"א  
שלו' רב לאוהבי תורתך

יבואו טהורים ויעסקו בטהרות. מעטים הם העוסקים בהל' טהרה. הנושא עדיין אינו נחשב בעיני הבריות כאקטואלי כרגע. הוא נראה להם כ'הלכתא למשיחא'. אך למי שזוכה לראות את העומד אחר כותלנו הנושא הוא מעשי ועתיד להתממש בקרוב אי"ה. אתה טיהרת את עצמך מהתפיסה המקובלת, ומתוך אמונה שמהרה ייבנה מקדש והלכות הטהרה ייהפכו אי"ה הלכה למעשה, צללת למי הדעת העמוקים, והעלית בידך בירורים יסודיים בהלכות הטהרה. הדבר יסייע בידי השרידים שבין הת"ח העוסקים בנושאים אלו שיורו לנו את הדרך בהלכות עמוקות אלו. קראת לספר בשם 'טהרת ישראל' על שמו של אביך, אחי הרב ישראל שליט"א שהגיע ב"ה לגבורות. מאז עלותו ירושלימה סמוך למקדש החל לעסוק בהכנות לבניין בית מקדשנו בבי"א. וכל העולה למקדש צריך לפני כן להיטהר. והנה קמת אתה הרב עזריה להיות עוזר לאביך ושינסת מותניך לעסוק בטהרות כהכנה למקדש.

אשריכם ישראל ובנו עזריה, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים. הוא ישלח לכם את ברכותיו לאריכות ימים בבריות גופא ונהורא מעליא לרוות נחת מזרעא חייא וקיימא דלא יפסוק ודלא יבטול מפתגמי דאורייתא. ובהם ת"ח שיורו לעם ישראל את דרך הטהרה העולה למקדש וישרו את ליבם של הבריות לקרבם אל הטהרה והקדושה. ותקוים בנו בקרוב התפילה 'וטהר ליבנו לעבדך באמת'.

[כאן נוספה הערה ארוכה שהועברה לנספח בסוף הספר]

בצפיה לבניין ביהמ"ק בבי"א,

דודך, הרב יעקב אריאל

פה ר"ג ער"ח מנ"א תשעט

## זלמן נחמיה גולדברג



## הסכמת הגאון הרב דוב ליאור שליט"א

### הרב דוב ליאור

רב העיר

קריית ארבע היא חברון ת"ו

בס"ד, כ תמוז תשע"ט

### מכתב ברכה

הובא לפניי החיבור הגדול והמקיף – טהרת ישראל – להאי צורבא מרבנן הרב עזריה אריאל שליט"א.

עברתי על חלקו ושמחתי מאד לראות יצירה תורנית חשובה ויקרה. ניכר מבין השיטין גודל העמל והיגיעה שהשקיע הרב המחבר בלימוד הנושאים, ניתוחם והעלתם על הכתב, בהלכות שלא רבים עסקו בהם במשך הדורות. הרב המחבר חש שאנו חיים בדור שיבת ציון ונושא הטהרה הקשור בעיקר לקדושת המקדש הולך וצובר תאוצה, ולכן יש להכין ספרי לימוד לתלמידי חכמים שיהיו בקיאים ומודעים להלכות אלו.

הרב המחבר ביאר כל נושא החל ממקורות התלמוד עד גדולי פוסקי דורנו, ואפשר לומר שנעשה כאן חריש בשדה שלא עובד דיו במשך הדורות, אך בקרוב יתפוס מקום מרכזי בחיינו הציבוריים. אין ספק שחיבור זה יסייע רבות לת"ח להבין וללון בעומקם של הלכות טהרה.

יישר כוחו של הרב המחבר. ה' יזכהו לחבר חיבורים נוספים בענייני קדשים ולזכות את הציבור בבירור הצד ההלכתי בתחום זה.

ראוי חיבור זה לעלות על שולחנם של חכמים ולעטרם בכתר תורת הטהרה בישראל.

החותם לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור



## הסכמת הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א

[illegible]

הרב שליט"א נתן בשעתו הסכמה לספר 'שערי היכל' על זבחים בעריכת המחבר, וכעת ביקש להוסיף מילים אלו:

דברי הערכה אלו כחם יפה גם לספר "טהרת ישראל" הנדפס מחדש, מלא חכמה ותבונה.

## נאמ"ך ס"ט

בהערכה רבה  
צעיר הלויים  
אביגדר נבנצל

## הסכמת הגאון הרב אריה שטרן שליט"א

**Aryeh Stern**  
Chief Rabbi Of Jerusalem



**אריה שטרן**  
הרב הראשי לירושלים

ב"ה, תמוז תשע"ט

לכבוד

הרב עזריה אריאל שליט"א

שלום רב,

ראיתי והתפעלתי מאד מספרך החדש הנקרא בשם "טהרת ישראל" על בירורי הלכה בסדר טהרות.

אכן ידענו כי אתם עוסקים בהלכות אלו ואולם יותר ממה שחשבנו יש כאן, וכוונתי לבקאות הרבה המקיפה את כל המקורות בצורה בהירה ובכשרון רב.

כמו כן מיוחדת היא גישתך להלכות אלה כאילו היו כולן נוגעות לנו עכשיו הלכה למעשה, וזה חידוש שאי אפשר שלא להתפעל ממנו, ואף על פי כן עדיין הענין צריך עיון.

מכל מקום אתם מראים איך הלכות רבות נוהגות גם היום הלכה למעשה. ויותר מן הכל חשובה היא האוירה שאתם נותנים למעינים בספר כאילו אנו חיים כבר בזמן שכל ההלכות נוהגות בזמן הזה.

על כל זה באתי לברך אתכם בברכת "ישר כח" ובטוח אני שבעז"ה זכותכם תעמוד לכל ישראל להביאנו בקרוב לימים שבהם נצטרך כולנו להתמצא באופן מעשי בהלכות של טהרת ישראל, אכי"ר.



בברכה נאמנה

אריה שטרן  
הרב הראשי לירושלים

## ברכת אב

מאת הרב ישראל אריאל שליט"א, נשיא מכון המקדש

ב"ה

כבוד

הבן יקיר לנו

הרב עזריה אריאל שליט"א

שלומות מהררי ציון וירושלים!

מונחים לנגד עינינו פרקים מתוך ספרך על ענייני טהרה העומד להופיע, ועינינו רואות ושמחות. בעקבות החיבור שיצא מתחת ידך, 'שערי היכל' – העוסק בהלכות המקדש, הנך ממשיך ומושך בעט סופרים, ופותח בפני הלומד שער נוסף לטהרת האדם במקדש.

מדברי חז"ל הננו למדים, כי הנכנס בשערי הטהרה צריך תפילה מיוחדת, שכן, בנוסח התפילה שהתקינו חכמים בטרם יכנס האדם לתלמודו מודגשת הזהירות בהלכות טהרה. זה לשון התפילה במסכת ברכות כח, ב: "בכניסתו מהו אומר? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא".

דבר תמוה הוא, שמכל הנושאים הרבים בתורה, תיקנו חכמים להזכיר בתפילה זו דווקא את החשש מתקלה בענייני טומאה וטהרה. הרי יש מסכתות, שיש בהן גדר של 'חייב' ו'פטור', כגון בענייני מלאכה בשבת, ובענייני אכילה ביום הכיפורים, מצוות הקשורות לאיסור סקילה ואיסור כרת. כן יש מסכתות שיש בהן גדר של 'כשר' ו'פסול', כגון בענייני סוכה וארבעת המינים, וכך בהלכות שופר וספר תורה, או בהלכות הקרבנות וענייני כתיבת הגט, מצוות שיש בהן הקפדה יתירה, וצריכות זהירות בעשייתן. אמנם הרמב"ם מוסיף בהלכות ברכות (י, כג): "ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר" אך הדבר אינו מופיע בלשון הגמרא.

לענייננו, יש לתמוה, שמכל הדברים שעלול אדם להכשל בהם בהלכה, חששו חז"ל מתקלה אפשרית דווקא בענייני טומאה וטהרה, ודווקא בהם הדגישו את חובת ידיעת ההלכה על בוריה? מה עוד שהלומדים במהלך הדורות שלאחר החורבן לא הרבו לעסוק

בסדר טהרות, ולמה להזהירם על דבר שאינו נלמד? כידוע, אחת הסיבות שסדר טהרות לא זכה למסכתות בגמרא, כדוגמת סדר מועד ונזיקין, הרי זה עקב החורבן, שהלכות אלו לא היו מעשיות כבזמן הבית. מסיבה זו לא מצינו לא בתלמוד הבבלי ולא בתלמוד הירושלמי מסכת מסודרת בענייני טהרה, חוץ ממסכת נדה הנדרשת גם בזמן הגלות.

מטבע הדברים, שונה היה לימוד ענייני טהרה בזמן שבית המקדש היה קיים. ענייני טהרות נלמדו ברבים, שכן הלכות אלה היו מעשיות מאד, במיוחד בזמן העלייה לרגל וכדברי הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין טז, י) הכותב, ש"כל ישראל מזהירין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים". ברור, אפוא, מדוע בזמן הבית היה לימוד ענייני טהרה נפוץ בישראל, שכן, מדי רגל ברגל היו הכל עולים לירושלים ומטהרים את עצמם מכל טומאה. כך למדו ושיננו את הלכות טומאה וטהרה, נטהרו וטבלו ונכנסו לחצרות הקודש בקדושה, וכך יכלו לאכול את קרבן הפסח ושאר הקרבנות בטהרה.

אחד ממלכי יהודה שהתפרסם בהפצת לימוד הלכות טהרה בציבור היה חזקיהו המלך, כמתואר במסכת סנהדרין צד, ב; שם מבואר הפסוק "וחובל עול מפני שמן": "חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו! בדקו... מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה". כלומר, חזקיהו חילק שמן לבתי כנסיות ומדרשות, וחייב את הציבור כולו לשבת וללמוד את ענייני הטהרה יומם ולילה. זה מה שבאו חז"ל לחדש, שזכות לימוד ענייני הטהרה הסיר מעל יושבי הארץ את סכנת החורבן. אכן, חילו של סנחריב ניגף במגיפה, והבית הראשון המשיך את קיומו עוד כמאה חמישים שנה.

משיצא עם ישראל לגלות אחר חורבן בית שני, התמעט לימוד הלכות טומאה וטהרה. תקופה מסוימת לאחר חורבן הבית, מצינו שעדיין הקפידו על הלכות טומאה וטהרה, כמבואר במסכת שבת יג, א; שם נאמר: "בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל", ופירש רש"י שם, שהיו הכל זהירים וזריזים בעניין זה – "שכולן אוכלין חוליהן בטהרה היו", ובני משפחה אחת, כשהיו יושבים לאכול בסעודה, לא אכלו מקערה אחת, אלא הטהורים אכלו מתוך קערה טהורה, ואילו הטמאים ישבו בצידם ואכלו מתוך קערה אחרת. אולם משנתמשך החורבן והגלות, התמעטו הלומדים והתמעטו שומרי הטהרה, ולימוד הטהרה הפך עניין ליחידים. ברור, אפוא, מדוע לא נתחברו מסכתות בתלמוד על סדר טהרות, כיון שהדבר לא נהג למעשה.

ידועה בעניין זה הגמרא בבבא מציעא קיד, ב; שם מתואר שרבה בר אבוא פגש את אליהו בבית הקברות, ובמהלך השיחה מתברר, שרבה בר אבוא לא ידע את ההלכה שקברי גויים אינם מטמאים. רבה התנצל בפני אליהו ואמר לו: "בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא?!". כלומר בארבעה סדרים בש"ס איני בקי די הצורך – האם בששה סדרים אהיה בקי? מסביר רש"י: "זרעים אינו נוהג בחוצה לארץ, וכן טהרות". הוזה אומר, לא רק הציבור חדל מלעסוק בענייני טהרה, אלא היו גם אמוראים שלא היו בקיאים בסדר טהרות.

שאלה זו העסיקה את חכמינו ז"ל מיד עם החורבן, והביעו חשש שמא תשתכח תורת הטהרה מיישראל. כך מתואר במסכת שבת קלח, ב: "כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה שתשתכח מיישראל... אמרו: עתידה אשה שתיתול ככר של תרומה, ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא, ואין מבין. רבי שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מיישראל, שנאמר: 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים: 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' – שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד".

מדברי חז"ל אלו מתברר, שכבר עם כניסת החכמים לכרם ביבנה מיד לאחר החורבן, התעורר החשש שמא תישכח תורת הטהרות מיישראל, ולעומת ההתפעלות של חכמינו ז"ל מן התופעה של ימי חזקיהו, שם לא מצאו איש ואשה תינוק ותינוקת שאינם בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, מביאים חז"ל דוגמא אפשרית בעתיד, של אשה, שלא רק שאינה יודעת בהלכות אלו, אלא אף בבתי כנסיות ומדרשות לא יימצא תלמיד חכם אחד שידע להשיב לשאלתה, זאת גם כשמדובר בשאלה פשוטה בענייני טומאה וטהרה.

על כך משיב רבי שמעון בר יוחאי: "חס ושלום שתשתכח תורה מיישראל", שכן מובטח להם לישראל מפי משה, שגם אם יעברו עליהם "רעות רבות וצרות" – לא תשתכח התורה, ככתוב: "כי לא תשכח מפי זרעו".

לאור החשש האמור, שהתעורר בין חכמי ישראל לאחר החורבן, יתבארו לנו דברי הגמרא במסכת ברכות כח, ב; שם מתוארת שיחה בין רבי יוחנן בן זכאי לבין תלמידיו סמוך לפטירתו: "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק! מפני מה אתה בוכה? אמר להם... עכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי – כעסו כעס עולם... ויש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנום, ואיני

יודע באיזו מוליכים אותי – ולא אבכה?! אמרו לו: רבינו, ברכנו!... בשעת פטירתו, אמר להם: פנו כלים מפני הטומאה, והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא".

הפרשנים התקשו בפירוש תוכן דבריו האחרונים, כך גם בשאלה, מה הקשר בין שתי הבקשות, האחת: לפנות כלים, והשניה: להכין כסא לחזקיהו. יש בבקשה זו גם סתירה פנימית, מחד גיסא ציווה עליהם לפנות כלים מפני הטומאה, ומאידך ציווה להכין כסא לחזקיהו, והרי הכסא ייטמא, האם רצה שחזקיהו יישב על כסא טמא?!

אולם רבי יוחנן בן זכאי השאיר ברגעיו האחרונים צוואה, לא רק לתלמידיו שבקשו את ברכתו, אלא השאיר צוואה לדורות. שכן ביטא בכך את שיטתו כשביקש מאספסיאנוס: "תן לי יבנה וחכמיה", ומטרת בקשתו היתה, להפוך את יבנה למרכז התורה, שם יושבת סנהדרין ומשם תצמח תורת המקדש מחדש, ויבנה המקדש. שם גם תיקן תקנות, שהכתיר אותן במילים "מהרה ייבנה המקדש" לבל תישכח תורת המקדש מישראל.

לפיכך ברגעיו האחרונים אמר לתלמידיו: "פנו כלים מפני הטומאה". מסתבר, כי לא על כליו חס רבי יוחנן בן זכאי, אלא על שכחת הלכות טומאה וטהרה, חלילה, מישראל. בדבריו אלה ציווה עליהם להמשיך ולקיים את דיני טומאה וטהרה כאילו המקדש קיים, כי "מהרה יבנה המקדש", ויצטרכו ישראל לדעת את ההלכות הללו הלכה למעשה. רבי יוחנן בן זכאי רצה לראות בעיניו איך תלמידיו בכרם ביבנה ממשיכים את קיום ההלכות הללו. אכן, כל חכם שנוכח באותו מעמד והוציא מן הבית כלי עץ, מתכת וכלי חרס, וכן כרים וכסתות ובגדים שונים, נרשם הדבר בליבו, להמשיך להחזיק בהלכות טומאה וטהרה בעתיד. פינוי כלים אלה האריך את חייו של רבי יוחנן בן זכאי עוד רגעים רבים, שכן ראה בעיניו איך ההלכה נמשכת ותישמר לדורות.

זה מה שהוסיף רבי יוחנן בן זכאי, באומרו: "והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה". גירסא אחרת קיימת באבות דרבי נתן פרק כה, שהיה זה מאמר שגור בפיו: "הוא היה אומר: פנו הבית מפני הטומאה, והכינו כסא לחזקיה מלך יהודה". כלומר היתה זו הוראה כללית לגבי כל נפטר, ובא ללמד את כולם את שיטת חזקיה המלך, ש"נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו... ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה". חזקיהו מהווה דוגמא למלך ממלכי בית דוד, שחידש את העבודה במקדש, לאחר שנסגרו דלתותיו משך שנים רבות וחדלה העבודה על המזבח. כן שימש דוגמא בעובדה שזכה להאדיר את לימוד הטהרה בישראל. מכוח פעולתו זו המשיך את קיומו של המקדש שנים רבות. כן גם אתם, לכו בעקבותיו, למדו את ישראל והרגילו



אותם לקיים הלכות טומאה וטהרה – כך תביאו לבניין המקדש, וכך תכינו "כסא" למלכי בית דוד.

מכאן מתיישבת גם השאלה בה פתחנו את דברינו: לא בכדי התקינו חז"ל לומר בתפילה שלפני הלימוד: "שלא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא", והדגישו את עניין הטהרה יותר מהזכרת שאר ענייני איסור והיתר. רבי נחוניא בן הקנה, שהוא שניסח תפילה זו, היה תלמידו של רבן יוחנן זכאי (ב"ב י, ב). נוסח זה בא להזכיר לנו את חובתנו, ללמוד לא רק ארבעה או חמישה סדרים מסדרי התלמוד, אלא גם את סדר טהרות, שיש בו הכנה לבניין הבית ויש בו סגולה גדולה לקידום בניין המקדש במהרה. בלימוד זה יש גם הכנה ל"כסא" מלכות בית דוד שיכון, בירושלים עיר הקודש והמקדש, במהרה בימינו, אמן.



זכינו ובספר שלפנינו, מאת בננו היקר – הרב עזריה אריאל שליט"א, מוצאים התגשמות של דברי משה רבינו: "כי לא תשכח מפי זרעו", והלכות טומאה וטהרה הולכות ומתחדשות בדורנו.

דומה שגם החשש שהביע רבי שמעון בר יוחאי – "שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד", אף הוא הולך ומוצא את תיקונו בחיבור שלפנינו, שכן, כמה מיסודות הלכות טומאה וטהרה הולכים ומתבהרים במהלך הספר פרק אחר פרק. במסגרת 'מכון המקדש' ומכון המחקר 'בית הבחירה' עוסק הרב עזריה אריאל גם בבירור ענייני פרה אדומה להלכותיה הלכה למעשה, זאת, עם הופעת פרות אדומות הגדלות בגולן בפיקוח הלכתי של 'מכון המקדש'. כן עוסק הרב בנושאים רבים אחרים הקשורים לחידוש עבודת המקדש בזמן הזה.

הננו תפילה, כי חפץ ה' בידו יצלח, ויתברך בברכת משה איש האלקים (דברים לג, י): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל... ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה".

אביך מוקירך  
ישראל אריאל



## פתח דבר

**מה** אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, בבואי להעלות עלי ספר בירורים בענייני טומאה וטהרה. זכות גדולה היא לישב באהלה של תורה בשלווה ונחת, וזכות גדולה הימנה להועיל לאחרים בבירור עניינים שנתחדשו לי.

לפני כחצי יובל שנים מצאתי את עצמי נמשך לעיסוק בענייני טהרות, וכעת הבשילו חלק מעיוני להגשה בפני הלומדים ב"ה. מעטים הם העוסקים בטהרות בימינו, ואינני יודע האם הדפסת הספר היא בבחינת "ברינה יקצורו" או שמא המשך "הזורעים בדמעה". אולם מובטחים אנו שהטהרה תחזור למקומה הראוי לה בבית ישראל, ואם אזכה שספר זה יתרום ולו במעט לידיעת הלכות הטהרה וקיומן, במוקדם או במאוחר, והיה זה שכרי.

### לימוד הטהרה וציפיית הישועה

**אחת** התביעות היסודיות מן האדם מיישראל היא הציפיה לישועה (שבת לא ע"א), להתקיימות דברי הנביאים בימך (המיוחס לר"ן, שם). ציפיה זו איננה רק המתנה דרוכה לישועה שתבוא משמיים, אלא מחייבת אותנו לעשות את ההכנות הדרושות לגאולה, בתורה ובמעשה. על כך עורר מרן הכהן הגדול מאחיו, החפץ חיים זצ"ל, בספרו 'תורה אור' פי"ב: "כי אם באמת מצפין אנו לישועה במהרה ומחכים בכל יום שיבא הלא היינו מכינים עצמנו בלימוד הלכות האלה... ובפרט מהכהנים בודאי ישאלו על זה, וכמו שהיה בזמן בית שני כעין שאלות אלו שהיה נבואה מהשי"ת לחגי הנביא 'שאל נא את הכהנים תורה', עיין שם מה שגער הקדוש ברוך הוא על תשובת הכהנים בזה". וכידוע, שאלות חגי היו על ענייני הטומאה והטהרה. על ציפיה כזו, המביאה לידי לימוד ולידי מעשה, יש להמליץ את הפסוק בתהלים קיט, קסו: "שברתי לישועתך ה' – ומצוותיך עשיתי" (ועיי"ש ב'יוסף תהילות' לחיד"א).

שאלה נוספת שיישאל האדם ביום הדין, מלבד ציפיתו לישועה, היא "הבנת דבר מתוך דבר". וביאר רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל ('כולל העברים' כגב) את קשר הדברים, "שהציפוי לישועה לא סגי, כי אם צריך לרשום על הלב מה שצריך לעשות לישועה בשביל ארץ ישראל, ולהבין דבר מתוך דבר ולילך בדרכי אבותינו כאשר עשו בימי עזרא".

גאולתם של ישראל כוללת את השיבה אל הקודש והמקדש על כל מדרגותיהם, והטהרה היא תנאי לגשתנו אל הקודש. אמנם בלית ברירה "טומאה דחוייה בציבור", אך הלכה זו מוגבלת מאוד בתנאיה ובסוג הקרבנות שהותרו בה. לשם חידוש עבודת המקדש במלוא היקפה ועלייה לרגל זקוקים אנו לטהרתו של עם ישראל. ולא רק במקדש וקדשיו הדברים אמורים. גם קיומן התקין של כמה מהמצוות התלויות בארץ, כגון הפרשת חלה ותרומה ונתינתם לכהן ואכילת מעשר שני בירושלים, תלוי בטהרה.

הננו רואים בעניינו את סדר הגאולה בדברי יחזקאל (לז): "ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם, והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר". ואכן, לימוד דיני הטהרה והשאיפה לקיומם המעשי מפלסים את דרכם קמעא קמעא במעגלים מתרחבים והולכים, בחוגים שונים ובצורות שונות, ובעז"ה לא ירחק היום עד שכל תינוק ותינוקת בארץ ישראל יהיו בקיאים בהם כבימי קדם.

חידוש חיי הטהרה בישראל מחייב שידור מערכות כללי, במחשבה ובמעשה. תרבותית, הטהרה הגופנית דורשת מהאדם מודעות גבוהה יותר למתרחש בגופו. גם תפיסת הקדושה זקוקה לשינוי. קביעת התורה שהמוות יוצר טומאה, והאיסור על הכהנים מורי התורה להיטמא למת, מלמדים שהקדושה נמצאת בחיים, ככתוב: "אתהלך לפני ה' בארצות החיים" (תהלים קטז, ט). המקומות הקדושים לנו הם עשר הקדושות שנמנו במשנה (כלים פ"א), ולא בתי קברות, הראויים אמנם ליחס של כבוד – אך קדושה אין בהם, "שאינן שכינה שורה במקום טומאה" (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א, ועיין רמב"ם הל' אבל פ"ד ה"ד). מבחינה מעשית, דרושה היערכות רבת היקף של הציבור והיחידים כדי לאפשר חיי טהרה, ולו בשלושת הרגלים. אך הצעד הראשון לקראת כל אלו הוא הידע: הנחת התשתית ההלכתית של דיני הטהרה בבית המדרש, והפצתם בסגנון עממי בכל שדרות הציבור.

### חילוקי הדעות בהלכות הטהרה

**הלומד** סדר טהרות ורוצה להתוות תכנית מעשית לחידוש חיי הטהרה, יפגוש במהרה במחלוקות יסודיות בין המפרשים. כבר צפו רבותינו מצב זה, ככתוב בשבת קלח ע"ב-קלט ע"א: "כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה שתשתכח מישראל... אמרו: עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות [ומשמעו: בציבור הרחב ובין תלמידי חכמים], לידע אם טמאה היא ואם

טהורה היא, ואין מבין... רבי שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מיישראל, שנאמר 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו'? – שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד", בלא מחלוקת (רש"י ותוס' ר"ד). במובן זה סדר טהרות לקה בכפליים, מאחר שגם בכלליו היסודיים רבו הדעות והספקות. המשווה, למשל, בין הקדמת הרמב"ם לסדר קדשים לבין הקדמתו לטהרות יראה שדבריו בקדשים מוסכמים כמעט בכל פרטיהם, מה שאין כן בטהרות, אחר כל עמלו הרב בסידור הכללים.

ריבוי המחלוקות הוא משוכה נוספת החוצצת בינינו לבין חידוש חיי הטהרה. אם נתחשב בכל מחלוקת כספק תיווצר בוקה ומבולקה וקושי רב בלימוד הדינים ובקיומם, כאשר יהיה צורך לזכור את מעמדו של כל אדם וחפץ, האם הוא ודאי או ספק לפי דעה פלונית. דיני הטומאות והטהרות מסובכים בלאו הכי, והלוואי ונזכה ליישם את הדינים הוודאיים והמפורשים.

בפרט אם ההתחשבות בדעה זו או אחרת תהיה לא מחמת ספק גמור אלא כחומרא בעלמא, הרי חומרא זו תביא לידי קולא במיעוט אכילת תרומה קדשים וביאת מקדש, ולא יוכל האדם לאכול ברגל אצל חברו או אף להיכנס לבית חברו שאינו מקפיד באותה חומרא. זאת, בניגוד למגמתם של חז"ל לעשות את כל ישראל כחברים ברגל.

נמצא שנדבך חיוני בציפיית הישועה הוא בירור הלכות הטהרה ופשיטת ספקותיהם, בירור שלוקח בחשבון את השאלה מה תהיינה ההשלכות והתוצאות המעשיות מכל דין. לדוגמה אציין את השאלה השנויה במחלוקת (שנדונה בספר, בס"ח) האם בועל נידה מטמא בהיסט או לא. במציאות הסבוכה שאנו חיים בה, לשאלה זו עשויה להיות השלכה עצומה על מערך שיווק המזון.

בירור הספקות בענייני הטהרות הוא אחד מסימני הגאולה, כדברי חכמינו (פסחים נ"א): "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון. מאי יקרות וקפאון?... רבי יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין (קלים. רש"י) הן לעולם הבא".

והנה, בעשרות השנים האחרונות מורגשת פריחה בלימוד סדר טהרות, והספרות התורנית בנושאים אלה התעשרה מאד. דא עקא, רובא דרובא מהלומדים וממחברי הספרים ממעטים לעסוק בהכרעה בין שיטות המפרשים, מפני שאינם מרגישים אחראים או ראויים לכך.

## דרך לימודי

**המעין** בספר יראה שבכל נושא ביקשתי לבסס הכרעה ברורה, גם במקומות שנחלקו בהם הראשונים. לשם כך השתדלתי לאתר את כל מקורות חז"ל הנוגעים לסוגיה והראיות שהובאו באחרונים, ולבחון כיצד כל מקור מתיישב על פי כל שיטה. ואם לאחר פריסת התמונה במלואה התברר שיטה מסוימת בראשונים הולמת יותר לענ"ד את פשטות המקורות – הצעתי בפני המעינים להכריע כמותה.

הניסיון מלמד שלימוד במטרה זו, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, מביא את הלומד להתאמץ יותר בעינו, בחיפוש הראיות ושקילתן. אף על פי כן, אין זו דרך המלך בפסיקת ההלכה, ובדרך כלל איני הולך בה בתחומים אחרים בתורה. ידועים דברי שו"ת דברי חיים (יו"ד ה"ב סי' קז): "בדבר הזה כבר האריכו גדולי הראשונים, ותמיד אין דרכי בזה לפלפל איזה שיטה מהם היא הנכונה על פי פלפול, כי דבר זה הוא רק גסות רוח ודבר הבלים, כי מי אני להכריע בין גדולי הראשונים? ורק כל אחד צריך לפי כחו לתרץ את כל אחד מהשיטות, אך לא להכריע, כי מה יודעים אנו אשר לא ידעו המה? ואלו ואלו דברי אלקים חיים". מאידך, יש מהאחרונים כמו המהרש"ל והפר"ח והגר"א אשר הכריעו במחלוקות הראשונים על פי סברות וראיות, אולם דרך זו ראויה ל"חכם גדול ויודע להכריע בראיות", כלשון הרמ"א (ח"מ סי' כה ס"ב).

ברם, לענ"ד בתחום המיוחד של דיני טומאה וטהרה ראוי לנו לנקוט בגישת הגר"א וסיעתו, מכמה טעמים:

א. בראש ובראשונה, מפני נחיצות ההכרעה, כפי שהוסבר.

ב. הראיות עצמן. מפורסמים דברי הרמב"ן בהקדמתו למלחמות ה': "כי יודע כל לומד תלמודו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכלתנו וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא". ואם הראיות מתבססות בעיקר על סברה, הרי מה כוחנו כנגד הראשונים לשקול במאזניים סברת מי עדיפה? אולם לענ"ד מקצוע זה של טהרות הוא חכמה הדומה במידת מה לתשבורת והתכונה. פעמים רבות ניתן להביא ראיות שאינן רק על דרך ההיקש ודימוי מילתא למילתא אלא מפורשות, והלומד חש שהוא מהלך על קרקע מוצקה יותר. טעמו של דבר, שרוב השאלות בטהרות הן מעין נוסחה מתמטית: האם לפנינו גורם מטמא? האם לפנינו גורם הרהורי להיטמא? והאם בין

שני הגורמים מתקיים קשר שהוא דרך היטמאות? אם כן הרי זה מטמא ונטמא, באין הבדל בין שוגג למזיד, אונס כרצון, לכתחילה ובדיעבד.

אופיו זה של הנושא משפיע גם על היכולת לאתר ראיות חדשות שטרם נדונו כדבעי. להלכה, מסכת אהלות, למשל, עוסקת בעיקרה בגורמים המטמאים ובדרכי ההיטמאות, ואילו מסכת כלים עוסקת בעיקרה בגורמים הנטמאים. אך כל דוגמה שהזכירו חכמינו מחיי המעשה באחת המסכתות הללו תעסוק בעל כרחנו גם בעניינה של המסכת השניה. כך קל יותר למצוא במסכת אחת ראייה ש"מסתתרת" ונוגעת לעניינה של זולתה (כגון בסוגיית חרב כחלל, שעיקרה באהלות, אבל כמה ראיות חשובות הנוגעות אליה מופיעות במסכת כלים).

ג. עיסוקם של הראשונים בטהרות. רבותינו הראשונים ז"ל לא עסקו בסדר טהרות הלכה למעשה, ולא הייתה בידיהם מסורת כיצד מתקיימות הלכות אלה. מצטרפת לכך העובדה שאין גמרא לסדר זה (מלבד מסכת נידה). כתוצאה מכל אלה, יש מקום להניח שדבריהם בענייני טהרות נאמרו יותר במגמה של פירוש מאשר של פסיקה, על כל המשתמע מבחינת ההחלטיות שבפסיקת הלכה.

כך, למשל, כתב הרמב"ן (במדבר יט, טז), אחרי דיון בהלכות כלים הנוגעים במת: "והוא הקרוב והנראה מדברי רבותינו, ואנחנו בעוונותינו טמאי הגלות ולא ידענו בטהרת הקדש, עד יערה עלינו רוח ממרום".

מצב הלימוד בסדר טהרות בימי הראשונים מתואר ברמב"ם בהקדמתו לטהרות (מהדו' מוה"ק עמ' כב-כד): "ואתה יודע כי היום בעוונותינו שרבו, אם חזרת על ראשי ישיבות ישראל, כל שכן בתי כנסיות, תמצא שיקשה עליהם בענין זה דבר שנאמרו בו מקראות רבים בתורה ובמשנה ומה שהוא יותר ברור ופשוט מזה. ואין להתפלא ממצב כזה בזמן הגלות והעדר ענינים אלה מחמת מיעוט העוסקים בהם, וכבר מצאנום בזמן המקדש ובמציאות הנביאים, נסתפקו עניני הטומאה והטהרה... לפי שכל הלכה שמדובר בה בטומאה וטהרה ובראשון ושני ודומיהן – קשים אפילו על הרבנים הגדולים, וכל שכן על התלמידים". ובמאירי, פתיחה למסכת נדה: "שנתפשט המנהג להיות השתדלות התלמידים בשלשת הסדרים הידועים ר"ל מועד נשים נזיקין, והיות השלשה הנשואים ר"ל זרעים טהרות קדשים נעזבים עזיבה מוחלטת, זולתי לאחד מעיר ושנים ממשפחה". ובבית יוסף (או"ח סי' ג): "ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה אלא חד או תרי בדרא".

על התוצאות מהעדר גמרא כתב הרז"ה בסלע המחלקות, בפתיחת שער המים: "בבאי בשער המים, נמס לבי ויהי למים, כי גאו המים נחל אשר לא אוכל לעבור, מפני שאין

לנו גמרא לרוב המשניות שבו". ובספר האשכול (אלבק, הל' שעטנו קכד,א): "ולא בריר לן טעמא דמתניתין דכלאים מפני שאין להן גמרא בתלמוד ולית לן לתרוצי בה מידי". ובאורחות חיים, הלכות כלאים: "כתב ה"ר משולם ב"ר יעקב ז"ל בתשובה... ואני בעצמי יודע שהלכות כלאים כמה מעורבבין מפני שאין לה גמרא ואותן המשניות לא נתחווירו לנו יפה כשאר המסכתות".

על חשיבות הניסיון המעשי לידיעת ההלכה כתב הרמב"ם באגרתו לר' פנחס הדיין (אגרות הרמב"ם, מהדו' הרב שילת עמ' תמו): "אלו בני פרנצא (צרפת), גם כל היהודים שבערי הערלים, אפילו חכם גדול שבהן אינו בקי בדין (דיני ממונות), לפי שאינן רגילין בהן, שאין הערלים מניחין אותן לדון כמו הישמעאלים, וכשיבוא להן דין יאריכו בו יותר מדי ולא ידעו אותו עד שיחפשוהו בתלמוד הרבה, כמו שאנו עושין בדין מדיני הקרבנות היום לפי שאין אנו עוסקין בהן, ובאותו הזמן שהיו עוסקין בהן הכל היו בקיין בהן ואינן צריכין לשאול ולא לחפש". וראה בצל"ח ברכות לה ע"ב: "כן הוא דרך התוס', אף שהמה משניות מפורשות, כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים – מצינין מקום להמסכתא הרגילה" (וראה גם ברש"ש חולין קיג ע"א ותמורה יט ע"ב, ומקורות רבים בעטרת שמואל' בברכות שם, עמ' קמב-קמג). וגדולה מזו בשו"ת בנימין זאב סי' קנד בשם הרי"ד: "ואל יתמה אדם היאך נעלמה מרש"י זאת המשנה, שבכמה מקומות אנו מוצאים שנעלמו לו כמה ברייתות ומשניות של טהרה ושל זרעים... וכן רב פלוטאי גאון נעלמו לו כמה ברייתות ואמר שזבה צריכה מים חיים, אלא אין אדם בעולם יכול שינקה מן השגיאות".

בהקשר זה ראוי להביא פנינה יקרה מדברי הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו 'העמק דבר', על הפסוק: "ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו... ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך... והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך... ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצוותיו אשר אנכי מצוך היום" (דברים לב-ח), וזה לשונו: "ככל אשר אנכי מצוך היום – אף על גב שתהיו עוד בגולה, ויש כמה פרשיות של תורה שאינן נוהג כלל כמו קרבנות וטהרות ועוד הרבה, מ"מ תשמע בקולו לדקדק בהם... ומגיד המקרא שבבואם לארץ ישראל, ויגיעו למעשה כמה דברים שהיה העיון עד כה הלכתא למשיחא ולא למעשה, על כן עתה בבואם לידי מעשה 'תשוב ושמעת בקולו' – תחזור לעיון להוראה למעשה. ולמדין מכאן, דאף על גב שעיון והוציא דבר חידוש שלא בשעת מעשה, כשיבוא מעשה לידו – מחויב לחזור ולדון בדבר".



## מבנה הספר

**הספר** שלפניכם הוא כרך ראשון בסדרה, אי"ה. בכוונתי להקיף כמה עשרות נושאים בסדר טהרות, רובם נושאי ליבה, שלבירורם חשיבות מעשית מרובה. גם דיני מצורע (סי' ז), שכיום אינם מצויים וגם בעתיד אינם צפויים להיות נפוצים, חשובים לא רק כ"דרוש וקבל שכר" אלא להבנת מארג שלם של מקורות, שיש לו השלכות על נושאים נוספים. חלק מהנושאים הנדונים הם פרטים מעשיים שהזמן גרמן (כגון סי' ו: הצלת שמן למנורה בצמיד פתיל). מפתח העניינים והמקורות יבוא בסוף הסדרה, ברצות ה'.

כמה מהמאמרים כבר התפרסמו בביטאונים שונים: 'מעלין בקודש', 'המעין' ו'אמונת עתיד'<sup>1</sup>, ולעיתים גם זכו לתגובה בפומבי או באופן פרטי. תודתי למערכות הבטאונים על הפרסום והעריכה הלשונית, ולמגיבים שסייעו לחידוד הסוגיות. הגרסה המודפסת כאן כוללת תוספות ותיקונים, בין השאר בעקבות התגובות המחכימות.

סדר הנושאים חופף באופן כללי לסדר הלכותי של הרמב"ם, החל מנושאי מבוא (כמו סימן א: תוקפם של כללי הפסיקה בקדשים וטהרות) והלכות טומאת מת וכלה בטומאת אוכלין ומקואות. כך יהיה בעז"ה גם בכרכים הבאים. מתחילה קיוויתי להקדיש כרך מיוחד לכל חטיבת הלכות ברמב"ם, אבל "הכל תלוי במזל, אפילו ס"ת שבהיכל", ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

ההפניות לתוספתא הן למדהדורת ליברמן-צוקרמנדל, המצויה גם בפרויקט השו"ת. כאן המקום לציין את שימושי המרובה בפרויקט השו"ת ואוצר החכמה, לצד ספרי העזר המצוינים שנדפסים בימינו עם מראי מקומות מפורטים.

יודעני שהמאמרים שלפניכם ארוכים מן המקובל, עקב ריבוי הראיות שהשתדלתי להביא לכל עניין והדיון ב"חלקי הסותר", כלשון הקדמונים, על כל ראייה. יתכן שכתובה כזו תהיה על הקוראים לטורח, אולם דומני שזוהי דרך ארוכה שהיא קצרה. אין מטרתי רק להציג את עמדתי בכל נושא, אלא גם לאפשר ללומדים לבחון אותה בדבעי, ואם יזכני ה' – גם להסכים עמה.

גם מבחינת הסגנון השתדלתי לכתוב בהרחבה, מאחר שהנסיון מעיד ששכרו של הקיצור על מנת לחסוך זמן לקורא יוצא בהפסדו במאמץ להבין את דברי הכותב. כך כתב בספר חסידים סי' תתקפד: "ובזמן הזה שאין חכמה יתירה צריך לרוב לפרש הכל. גם אם יכתוב פירוש – יפרש כל הצורך, כדי שלא יהא יגע לחשוב ויבטל משאר

1 סי' ב – מעלין בקודש טו-יז, ובנוסחו הקצר התפרסם חלקית ב'המעין' 222. סי' ג – מעלין בקודש כט. סי' ו – אמונת עתיד 110. סי' ח – מעלין בקודש יב.

דברי תורה". ובמקור חסד שם ציין לפיה"מ לרמב"ם באבות פ"ב מ"ד, על "ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע וסופו (כך גרסת הרמב"ם, ולא 'שסופו') להשמע": "לא יהו דבריך צריכים ביאור רחוק והתבוננות מרובה ואחר כך יובנו".

### שם הספר

**קראתי** לספר זה "טהרת ישראל" לכבוד אבי מורי, הרב ישראל אריאל שליט"א, שהגיע כעת לגבורות. אמו"ר חנכני מילדותי לחזון של קיום התורה כולה כנתינתה בסיני, והמושג "תרי"ג" שגור על לשונו. ללא חילוק בין הנחת תפילין להבאת עולת ראייה, ובין ברכת המזון לנתינת חלה לכהן בטהרה. אלו גם אלו מצוות ה' יתברך עלינו, וחובתנו ללמוד לעשות ולקיים את כל דברי תורתו באהבה. גם הניסיון להכריע בין דעות המפרשים, שיש בו יומרה למעלה ממידותיי, יסודו באחריות שעליה חונכתי. מזה כשבע עשרה שנה אני זוכה גם לעמוד לצדו תדיר בעבודתי במכון התורני בית הבחירה שע"י מכון המקדש, ולשאוב ממנו מלוא חפניים עידוד, עצה ותושיה. יהי רצון שיזכה לראות בהשלמת מפעלו האדיר לבניין בית המקדש, ויתקיים בו כפשוטו מקרא שכתוב (תהלים צב): "שתולים בבית ה', בחצרות אלהינו יפריחו. עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

עניין נוסף בשם "טהרת ישראל", והוא ההכרה שכל מה שזכיתי לברר מהלכות הטהרות, ועצם הרצון לברר ולהעמיד הלכה פסוקה, אינו בזכותי ומכוחי אלא בסייעתא דשמיא נפלאה מאת הבורא יתברך המטהר את ישראל. הסייעתא דשמיא ניכרת בחוש, כאשר מתאפשר ללמוד ביישוב הדעת, ולהשתמש בכל כלי העזר המצוינים שהקב"ה חנן בהם את דורנו זה.

### טהרת הגוף – וטהרת הלב

**המחשבות** על חידוש חיי הטהרה בישראל הן לי בבחינת "אז תראי ונהרת ופחד ורחב לבבך" (ישעיהו ס"ה). טהרת הגוף, שהיא תנאי לגישה אל הקודש, משמרת ומעדנת את היחס אל הקודש (מורה נבוכים ח"ג פמ"י). אולם עיקרה הוא טהרת הנפש ממידות רעות, כדברי הרמב"ם בסוף ספר טהרה (הל' מקוואות פ"א ה"ב): "דבר ברור וגלוי שהטומאות וטהרות גזירת הכתוב הן... ואעפ"כ רמז יש בדבר: כשם שהמכוון לבו ליטהר כיון שטבל טהור ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות, שהן מחשבות האוון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהר. הרי הוא אומר: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם". ולא לחינם פתח הרמב"ם את ספר טהרה בפסוק: "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נא, יב).

האם אכן טהרת הגוף תביא אותנו לטהרת הנפש? קשר זה בין טהרת הגוף והנפש אינו מובן מאליו ואינו תוצאה הכרחית. ניתן להקפיד על דיני הטהרה באופן טכני, שאין בו יראת שמיים ועדינות אלא יוהרה או מראית עין של יוהרה (עיין בכורות ל ע"ב ותוס' כתובות סב ע"ב ד"ה דהוה צניע), ועד כדי מצב שטהרת הכלים חמורה משפיות דמים רח"ל (יומא כג ע"ב). מאידך גיסא, אפשר שיהא האדם ירא שמיים בתכלית, אלא שטהרתו תביא אותו לפרוש כליל מן הבריות ולדכא את כוחותיו. אולם חז"ל לימדו אותנו ש"יראת ה' טהורה", זה סדר טהרות (במדבר רבה פרשה יג, טו), היא שישא אשה ואח"כ ילמד תורה (יומא עב ע"ב, ועיין בזה"ק חוקת דף פג, ב). לפיכך, אחרי בריאת הלב הטהור מבקש דוד המלך ע"ה: "ורוח נכון חדש בקרבי". "נכון" הוא מוכן ומזומן לפעולה (בית אלקים למב"ט, שער התשובה פט"ז, ועיין בזה"ק וישב דף קצב, ב), כמו "כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשותו" (בראשית מא, לב וברש"י). כך גם בהמשך הפסוקים: "השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני", היא רוח של מנהיגות (רש"י: "נדיבות, קצינות"), כמשמעות "נדיב" במקרא. הוי אומר, יראת ה' טהורה היא זו המזקקת ומסירה סיגים של קטנות, מעמידה את האדם על טהרת נשמתו ומיישרת את לבו להיות מוכן ומזומן ופועל במרץ והתלהבות לעבודת בוראו.

כך למדנו הראי"ה קוק זצ"ל (אורות הקודש ח"ג עמ' כז): "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא, כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה. אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזאת, שבלא השפעתה על החיים היו יותר נוטים לפעול טוב ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה".

דמותו של שומר הטהרה השלם מתבררת ממדרש 'משנת רבי אליעזר' (פרשה י, עמ' 186, בקיצורים) על שאול המלך: "ר' ינאי [שבעצמו היה זהיר בטהרות. ירושלמי דמאי פ"ב ה"ג] אומר: שתים עשרה מדות טובות הכתוב מפרש בשאול. ראשונה, היה עניו. שנייה, שהיה שומע חרפתו ושותק. שלישית, שהיה מוחל על עלבונו. רביעית, שהיה זהיר במצות ציצית. חמישית, שהיה מְנַדֵּן לבנות ישראל; כל מי שלא היה לה נדוניה היה נותן לה. ששית, שהיה לו בשת פנים משמואל. שביעית, שהיה צנוע. שמינית, שהיה מבזבז את ממונו לחוס על ממונו של ישראל. תשיעית, שהיה אוכל חולין בטהרה. עשירית, שהיה מקדש הקדישות. אחת עשרה, שהיה כבודו לכבוד עבדו. שתים עשרה, שהיה לבו רך בתשובה". אכילת החולין בטהרה משתלבת עם מידות טובות ועם עשייה נמרצת למען הכלל והפרט, "וטהור ידים יוסיף אומץ" (איוב יז, ט).

## תודות

**ההכרה** בטובתו של מקום, שלובה בהכרה בטובתם של האישים הרבים אשר תרמו את תרומתם לספר זה. צוות מכון המקדש בנשיאות אבי מורי, שאיפשר לי לשקוד על תורת המקדש והטהרה ואף נטל על שכמו את הוצאת הספר. משרד התרבות המסייע למחקר התורני בישראל. חבריי הרבים שעודדו אותי במהלך שנות הכתיבה ותרמו רעיונות שנכללו בספר. העוסקים בהוצאה לאור, איש איש בתחומו, ממלאכת העימוד שנעשתה בחריצות לילות כימים, ההגהה בעין בוחנת, ועד ההדפסה מאירת העיניים.

תודה מיוחדת לרעייתי רונית שתחיה, שמסירותה לתורה בכלל ולמקדש ולטהרה בפרט משוקעת בספר שלפניכם. הנכונות והעידוד להתמסר ללימוד נושאים בלתי שגרתיים הם בבחינת "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". יהי רצון שנהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמו יתברך ולומדי תורתו לשמה.

## סימן א

# תוקפם של כללי הפסיקה בקדשים וטהרות

מבוא

פרק א: שיטת המהרי"ק והתשב"ץ

פרק ב: שיטת הרמב"ם

פרק ג: שיטת ראשונים אחרים

סיכום

## מבוא

בגמרא נאמרו כמה כללי פסיקה במחלוקות תנאים ואמוראים, כגון "הלכה כרבי מחברו", "הלכה כר"ע מחברו", "אביי ורבא הלכה כרבא", "הלכה כרב באיסוריי", וכדומה. יש לברר האם כללים אלו אמורים גם לגבי עניינים שנוהגים רק בזמן הבית.

### פרק א: שיטת המהרי"ק והתשב"ץ

בשו"ת מהרי"ק (סי' קסה ענף ד) דן בשאלה מדוע רש"י עה"ת (בויקרא יג,ל) מפרש את הפסוק כר"ש נגד רבי יהודה (בנגעים פ"י מ"ב), נגד הכלל "רבי שמעון ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה". בתשובתו מחדש המהרי"ק שבעניינים שאינם נוהגים בזה"ז לא נאמרו כללי הפסיקה.

זה לשון המהרי"ק: "לעניות דעתי נראה שבכל התלמוד שפוסק פלוני ופלוני הלכה כפלוני, שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרביתו יותר מחבירו<sup>1</sup>, וכן

---

1 תפיסה זו מוכחת מהגמ' בערובין מו ע"ב: "ר' מאיר ור' יהודה – הלכה כר' יהודה, ר' יהודה ור' יוסי – הלכה כר' יוסי, ואין צריך לומר ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי... אמר רב אסי: אף אני לומד: ר' יוסי ור"ש – הלכה כר' יוסי, דאמר ר' אבא אמר ר' יוחנן: ר' יהודה ור"ש – הלכה כר' יוסי".

באמוראים, ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו. וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות. ויש לי מזה כמה ראיות, אלא שאין בידי פנאי להאריך עכשיו. ומאחר שכן הוא, תו לא שייך להקשות מה שהקשית, שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע, כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם, דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה ולא דברו בהם כלל באומרים 'פלוגי ופלוגי הלכה כפלוגי'. ואדרבה, היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא כזה הלכה כפלוגי פריך עליה: וכי הלכתא למשיחא?"

דברי המהרי"ק צריכים ביאור: בתחילה כתב שהכללים לא נקבעו מתוך בדיקת כל מחלוקת ומחלוקת, אלא מתוך הכרה כללית בעדיפותו של תנא או אמורא אחד על פני משנהו. לכאורה דווקא משום כך יש להחיל כללים אלו גם על דברים שאינם נוהגים בזה"ז, כי בשלמא אם הכללים נקבעו מתוך בדיקת כל המחלוקות, יש מקום לומר שלא נבדקו אלא המחלוקות הנוהגות בזה"ז, אבל אם זוהי העדפה כללית של חכם אחד על חברו, הרי זה תקף לכאורה גם בדינים שאינם נוהגים בזה"ז!<sup>2</sup>

לפיכך נראה שכוונת המהרי"ק, שמכיון שזהו כלל שלא נאמר מתוך בדיקת כל המחלוקות, לכן אינו אלא על דרך הרוב, ויש מחלוקות שבהם הפסק חורג מן הכלל, כלשונו: "שראו שתנא אחד היה חריף יותר... ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו"; ולגבי אותם "קצת מקומות" אין אנו יודעים היכן הם. בדינים הנוהגים בזה"ז אנו יודעים שכל מקום שבו נאמר בגמרא שהלכה כפלוגי הרי זה גם בניגוד לכלל הרגיל, וכל מקום שלא נקבעה ההלכה פוסקים בו לפי הכלל. דהיינו, הכלל "הלכה כר"ע מחברו" מובנו הוא: "הלכה כר"ע חוץ מאותם מקומות שבהם יאמרו האמוראים ההיפך". ובדינים שאינם נוהגים בזה"ז לא לימדו אותנו האמוראים מהם המקומות החורגים מן הכלל, ולפיכך אי אפשר לסמוך עליו.

ועדיין אין זה מובן, שהרי נראה מדבריו שהמקומות החורגים מן הכלל הם מקומות "שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו", ידיעה ודאית מסברה אלימתא, אבל בכל מקום מסופק הלכו אחר הכלל. ואם כן, מדוע לא נעשה כן גם אנו בדינים שאינם נוהגים בזה"ז, כשאין לנו סיבה לחשוב שהמקרה שלפנינו הוא יוצא מן הכלל? ושלא לא בא המהרי"ק אלא לומר שהכללים אינם מוחלטים, ויש מקום לנטות מהם כשנראה כך

יהודה. השתא במקום ר' יהודה ליתא, במקום ר' יוסי מיבעיא?" (וכן הוכיח בקובץ שיעורים ב"ב אות רעב). וכיו"ב בירושלמי בתרומות פ"ג ה"א. ועיין תוס' ביומא ד ע"ב ד"ה מסייע, שהזכירו את הכלל "הלכה כר"ע מחברו" כטעם לעדיפות דבריו גם בענייני אגדה.

2 ואכן בעזרת כהנים (מידות פ"ד מ"א, מהדו' מפעל תורת המקדש ח"ב עמ' קמט-קנ) כתב שלרמב"ם המחלוקות הוכרעו על פי רוב חכמה באופן כללי ואילו למהרי"ק הוכרעו על פי בדיקה פרטנית; וזה היפך דברי המהרי"ק.

מסברה. או שמא לדעתו אמנם הדבר אפשרי באופן עקרוני, אבל אין לנו יכולת להכריע מדעתנו בין תנאים ואמוראים, ולכן איננו יכולים להשתמש בכללים.

הראי"ה קוק<sup>3</sup> הקשה כן בשם ספר אגודת אזור (בחידושים שנדפסו בסוף שו"ת או"ח, דף כו ע"ב בהגהה). הראי"ה מסביר את דברי המהרי"ק, שכללי הפסיקה נקבעו אמנם על פי העדפת החכם הגדול יותר, אבל ביסודו של דבר זוהי תקנת חכמים על מנת למנוע מחלוקות בישראל. ודייק כך מלשון המהרי"ק: "וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם", כלומר, שקביעה זו יש בה מימד של עקירת דברי תורה לעיתים, כי יתכן שיש מקרים שבהם דעת החכם הקטן יותר היא הנכונה. ותקנה זו, אומר המהרי"ק, לא נצרכה אלא לדינים הנוהגים בזה".

כעין דברי המהרי"ק כתב גם התשב"ץ (ח"ג סי' לז, מהדור' מכון ירושלים עמ' נ)<sup>4</sup>, וז"ל: "שנראה ודאי שהכללים המסורין לנו בגמרא בפסקי הלכות מדברי האמוראים, שלא היה דעתם בהילכתא למשיחא, דהא בסנהדרין בפ' ד' מיתות (נא ע"ב) ובזבחים בפ' ב"ש (מה ע"א) אקשינן הלכתא למשיחא... מכל מקום הכללים הסתומים נראה שאינם בכלל הילכתא למשיחא, שאין לאמוראים להכניס ראשן במה שיעשה מלך המשיח ובית דין... אבל כל זה הוא בפסק בין יחיד ליחיד, שאין האמוראים כוללין כלליהם כגון הלכה כר"ע מחבירו וכיוצא בו אלא בהלכות הנוהגות בזמן הזה, ובהלכתא למשיחא לא היו כוללין כלליהם. אבל לפסוק כרבים לגבי יחיד, שהוא מצוה מן התורה משום שנאמר 'אחרי רבים להטות', שנאמר גם על זה כמ"ש (בפ' כ"מ) [במ' ב"מ נט ע"ב], בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפילו בהלכתא למשיחא... ולפי שכתבתי לך שהראשונים אמרו שהרב ז"ל אינו שומר הכללים אלו בהלכתא למשיחא, אכתוב לך לשון רבינו שמשון ז"ל<sup>5</sup>. כתב הרב ז"ל וז"ל: ואע"פ ששיטת הרב ז"ל כר"ל, אין לחוש מהא דקי"ל כר"י לגבי ר"ל בכל דוכתא בר מתלת, דהני מילי בדברים הנוהגין בזמן הזה ולא בהלכתא למשיחא, ושיטתא דתלמודא בפ' חלק כר"ל עכ"ל ר"ש ז"ל והרחבתי לפרש סתומותיו".

בעניין "הלכתא למשיחא" יש להעיר, שהתוספות (זבחים מה ע"א ד"ה הלכתא) הסיקו שרק רב יוסף תמה על הצורך לפסוק בענייני המקדש, ושאר האמוראים לא תמהו כך (ועיין שערי היכל לזבחים, מערכה קד). אף מצאנו דוגמה לפסיקת הלכה בענייני קדשים אחרי החורבן, בדורו של רבי יהודה וחבריו (קידושין נב ע"ב-נג ע"א), לגבי כהן המקדש אשה בחלקו בקדשים. בברייתא שם נחלקו תנאים בשאלה זו, ור' יוחנן אומר שלבסוף "נמנו וגמרו: המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים – לא קידש", ופירש רש"י:

3 במאמרו 'ריהטא דחקלא' (נדפס בסוף השדי חמד, הוצ' קה"ת כרך י עמ' 3920 ד"ה בדברי), וביתר הרחבה במכתבו ב'בשדה הראיה' עמ' 539-540.

4 התשב"ץ התקשה בשאלה מדוע בהל' ע"ז פ"ד ה"ו פסק הרמב"ם כריש לקיש נגד רבי יוחנן, בענין עיר הנדחת, ראה להלן.

5 הוא הר"ש משאנץ, המפרש לזרעים וטהרות. דבריו מופיעים באגרות רמ"ה סי' סו.

"נמנו וגמרו - [עמדו. ב"ח] למנין ורבו האומרים אינה מקודשת ובטלו המועטים וחזרו בהם וגמרו לומר אינה מקודשת". הרי שהיה חשוב לתנאים להגיע לכלל הכרעה בעניין זה. על כל פנים, הכל מודים שבדרך כלל האמוראים לא טרחו לפסוק הלכה בענייני המקדש. לפיכך, בכמה פסקי הלכה שבגמרא שיש בהם ספק האם נאמרו לעניין הנוגע למעשה בזמן הזה או בזמן הבית נטו הראשונים לפרש שהדברים אמורים בזמן הזה, מכח סברת "הלכתא למשיחא"<sup>6</sup>.

### סייגים לשיטה זו:

#### א. הנושאים הנדונים: קדשים או גם טהרות?

המהרי"ק אומר את דבריו בהקשר של דין מדיני נגעים, ומכאן שכוונתו גם לענייני טהרות ולא רק לקדשים. יש בזה חידוש, כי בימי התנאים ואף ראשוני האמוראים נהגו עדיין דיני טומאה וטהרה בארץ ישראל, ומצאנו שרבי אמי ורבי אסי עדיין אכלו תרומה (חולין קז ע"ב)<sup>7</sup>. והרי כללי הפסיקה במחלוקות התנאים נקבעו על ידי ראשוני האמוראים, רב ורבי יוחנן וחבריהם (ראה ערוכין מו ע"ב-מז ע"א). ממילא, מסתבר שכללים אלו נאמרו גם לגבי טהרות. וכך כתבו תוס' בנדה (יב ע"ב ד"ה דמתני), שאין לתמוה על פסקי הלכה של אמוראים בטהרות "הלכתא למשיחא?" כפי שתמהה הגמרא בכמה מקומות בענייני קדשים, "דהא בארץ ישראל לעולם היו עסוקים בטהרות כדאמר לעיל חבריא מדין בגליל".

כמו כן מצאנו לריש לקיש שדן בהלכה למעשה בטהרות (תוס' חולין קכב ע"ב ד"ה עור הראש: "על מעשה היה שואל היאך הלכה"). ובעבודה זרה עה ע"ב מצינו: "אורו ליה רבנן לר' ירמיה, ואמרי לה לבריה דרבי ירמיה, כדברי האומר: אשכול וכל סביבותיו טמאין, וכל הגת כולה טהורה". בהגהות 'פורת יוסף' שם תמה על כך, והחזון איש (י"ד סי' מז סקט"ז) התלבט האם ההוראה שם נאמרה לעניין יין נסך או לטהרות. ובמנחות ל ע"ב: "אמר רבין בר חנינא אמר עולא א"ר חנינא: הלכה כר"ש שזורי... אהייא?... אמר רב פפא: אשידה, רב נחמן בר יצחק אמר: איין", שני עניינים בטהרות. ובנדה סג ע"ב: "אמר רבא: הלכה כרבי יהודה... ותרתי למה לי? צריכא, דאי אשמועינן הא - הוה אמינא: הני מילי לטהרות, אבל לבעלה לא, קמ"ל". הרי ששייך שרבא יפסוק הלכה בענייני טהרות שאין להם נפק"מ לבעלה.

אף מצאנו סוגיות מפורשות שעוסקות בכללי הפסיקה ביחס לסדר טהרות: א. שבת לט ע"ב: "אמר רבי: כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע, חוץ מקולי מטלניות". ב. נידה ח ע"ב: "כי אמר שמואל הלכה כר' אליעזר

6 ראבי"ה סי' אלף קנד; רשב"א במגילה כב ע"א; תוס' רי"ד ערוכין קב ע"א ד"ה אמר; ועיין גם ריטב"א קידושין כח ע"א ד"ה ומסתברא ושטמ"ק ב"ק יב ע"ב בשם ר' ישעיה: "ויפה פירש, דמסתמא פלוגתא דאביי ורבא בזמן הזה היה ולא הלכתא למשיחא".

7 הרחבתי על כך במאמרי 'חומרא דרבי זירא לעתיד לבוא', אמונת עתיך 109, עמ' 137-149.



בארבע – בסדר טהרות, אבל בשאר סדרים איכא טובא<sup>8</sup>. ג. בירושלמי בניה פ"א ה"ד פוסק ר' יוחנן כר' יוסי בענייני טהרה (שאינם נוגעים להיתר אשה לבעלה), ושואל על כך הירושלמי: "דלא כן מה אנן אמרין? ר' יודה ור' יוסי – אין הלכה כר' יוסי?!", כלומר, לשם מה הוצרך ר' יוחנן לפסוק כאן במפורש כר' יוסי, והרי הדבר ידוע! ד. הגמ' בערובין מז ע"א-ע"ב מקשה על הכלל שהלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה מהברייתא שבה נחלקו האם מותר לכהן לצאת לארץ העמים כדי ללמוד מרב מסוים ופסק ר' יוחנן כר' יוסי, "ולמה לי? והא אמרת: רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי", ומתרת הגמ' "אמר אביי: איצטריך, סד"א הני מילי במתניתין אבל בברייתא אימא לא, קמ"ל". מכאן שפשוט לגמרא שהכללים נאמרו לגבי טומאת כהנים על כל פנים, והעיר על כך השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' ח) <sup>9</sup>.

יש מקום ליישב בדוחק את דברי המהרי"ק, שענייני נגעים שונים משאר ענייני טומאה וטהרה: מאחר שגמר טהרת המצורע תלוי בהבאת קרבן, ומאידך ראשית טומאתו תלויה בקביעת הכהן, לכן אין דין זה נוהג בזמן החורבן, שמכיוון שאין אפשרות לטהרה גמורה אין הכהן צריך לטמא בזמן הזה. אך יותר נראה שכוונת המהרי"ק לכל ענייני טהרות, וכך הבין זאת התוס' יו"ט<sup>10</sup>.

אכן, ר' שלמה אלגאזי (לחם סתרים, קצת כללים מחודשים' כלל א; מהדו' קראקא תר"ס עמ' קכג) חילק בעניין זה בין קדשים לטהרות, על פי התוס' בניה הנ"ל (וראה גם להלן: הלכה

8 כבר רבי מאיר נוקט כדבר פשוט שהלכה כר' יהושע נגד ר"א בטהרות, עיין רש"י פסחים טו ע"א ד"ה ממחלוקתן. כמו כן הגמ' בזבחים סו ע"ב מניחה בפשטות שקי"ל כרבי יהושע נגד ר"א בקדשים, ראה רש"י ד"ה מציעתא במיצוי. עיין גם תוס' שבת קיז ע"א ד"ה דשקיל וזבחים עו ע"ב ד"ה ואי קודם וחולין ט ע"ב ד"ה או נחש (ור"ש פרה פ"א מ"א), שביארו משניות וגמרות בענייני קדשים וטהרות לאור הנחה זו שר"א שמותי הוא ואין הלכה כדבריו.

9 לעניין הכלל שהלכה כב"ה נגד ב"ש יש לציין לפסחים ט ע"א, שם הגמ' מקשה על המשנה מן המשנה באהלות פ"ח מ"ח ש"כל מקום שהחזיר והחולדה יכולים להלך בו אין צריך בדיקה", אע"פ ששם ב"ש חולקים בזה, והגמ' לא מביאה את דעתם כלל. זאת אומרת שהגמרא מניחה בפשטות שהלכה כב"ה. ברם, ההכרעה כב"ה נגד ב"ש קדומה, כבר בדור יבנה, וברור שהתייחסה גם לדיני טהרות.

10 בדברי חמודות ברכות פ"ט סי' א אות ו: "דהני כללות... לא נאמרו... דיני טהרות וקדשים", ולאור זאת הביא את דברי המהרי"ק בתוס' יו"ט בכלים (פ"ג מ"ב ופ"ח מ"י). וגדולה מזו כתב התוס' יו"ט באהלות פ"ח מ"ט: "דכללות דהלכות לא אמרו על נגעים ואהלות", לעניין טומאת מת גוי, וזה תמוה, שהרי ודאי יש בזה נפק"מ לטהרת כהנים בזמן הזה. כיו"ב בשו"ת מהר"י הלוי (סי' יח, הובאה בדברי אה"י יו"ד סי' כז סק"א) דן על "הלכתא למשיחא" בטהרות בהנחה שלא יתכן שר' אלעזר יפסוק הלכה בעניינים אלו, וזה תמוה, שהרי בזמנו נהגו טהרות, כנ"ל.

עוד יש להעיר על לשון בעל השואל ומשיב בהגהותיו לנוכח"י (מהדו"ת אה"ע סי' קמח), שדן בדברי המהרי"ק והעיר שהרמב"ם השתמש בכללי הפסיקה "בהרבה מקומות בטומאה וטהרה וקדשים וזרעים". אזכור ענייני זרעים מתמיה, שהרי בוודאי נהגו בארץ ישראל בזמן האמוראים. גם מצאנו במפורש שכללי הפסיקה מתייחסים אליהם, עיין למשל בירושלמי במעשרות פ"א ה"ה.

כסתם משנה, חילוק דומה באבני נזר). עוד הביא ראיה מהגמ' בסנהדרין נא ע"ב וזכחים מה ע"א: "אמר רב יוסף: הלכתא למשיחא? אמר ליה אביי: אלא מעתה, שחיטת קדשים לא ליתני – הלכתא למשיחא..."<sup>11</sup>, ולא הזכיר את סדר טהרות<sup>11</sup>.

## ב. יחיד ורבים

התשב"ץ הנ"ל כותב: "כל זה הוא בפסק בין יחיד ליחיד... אבל לפסוק כרבים לגבי יחיד, שהוא מצוה מן התורה משום שנאמר 'אחרי רבים להטות'... בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפילו בהלכתא למשיחא", וכדבריו כתבו גם בדברי חמודות (ברכות פ"ט ס"א אות ו) והמגן אברהם (סי' ריח סק"ג). חילוק זה מובן על פי דברי הראי"ה הנ"ל שכללי הפסיקה הם בגדר תקנה, מאחר שהכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים" איננו תקנה אלא דין.

אולם הר"י פערלא בביאורו לסהמ"צ לרס"ג (מניין ע"א העונשין, פתיחה, אות כה; ח"ג דף לב) כתב שאין זה מוכרח: הדין מדאורייתא ש"אחרי רבים להטות" נאמר לגבי אותו מעשה מסוים שעליו דנו, אבל אין זו הוראה קבועה לדורות (גט פשוט, כלל ה; מהדר' מכון ירושלים עמ' רפט). ממילא, גם הכלל שהלכה כרבים אינו שונה עקרונית משאר הכללים, ולא נאמר על ההלכות שאינן נוהגות בזמן הזה.

לענ"ד ראיה לדברי התשב"ץ מהסוגיה ביומא לו ע"ב: "ת"ר: כיצד מתודה? עויתי פשעתי וחטאתי... דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים... כך היה מתודה: חטאתי ועויתי ופשעתי לפניך אני וביתי... אמר רבה בר שמואל אמר רב: הלכה כדברי חכמים. – פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים! – מהו דתימא: מסתבר טעמיה דרבי מאיר, דקמסייע ליה קרא דמשה, קא משמע לן". ברייתא זו עוסקת בוידוי הכה"ג ביוה"כ, אם כי יש לה גם השלכה צדדית לעניין הנוסח בסדר העבודה, כדברי הגמ' שם: "ההוא דנחית קמיה דרבה" וכו'<sup>12</sup>. ולדברי הר"י פערלא לכאורה אין מקום לתמיהת הגמרא "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים".

11 על זו יש לדחות, שאב"י הקשה על קדשים משום שבהם עסקו בבבל, משא"כ בטהרות (עכ"פ בזמן רב יוסף, ועיין ברכות כ ע"א), כמ"ש בבבא מציעא קיד ע"ב: "לא מתני מר טהרות... בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא?", ופרש"י שקדשים הוא אחד מהארבעה.

12 וראה להלן אות ד. הרמב"ם בהל' תשובה פ"א ה"א למד מכאן על נוסח הוידוי לכל השב בתשובה (וכיו"ב בהל' מעה"ק פ"ג הט"ו), ולפי דבריו יוצא שהמחלוקת מעיקרה עוסקת גם בהלכה למעשה בזה"ז. אך לענ"ד דברי הרמב"ם צע"ג, שהרי לכאורה אלו שני עניינים, כלשון הירושלמי ביומא פ"ח ה"ז על וידוי היחיד ביוה"כ: "כיצד הוא מתודה? ר' ברכיה בשם ר' בא בר בינה: רבוני חטאתי ומירע עשיתי...". ללא "עויתי פשעתי", ואילו שם פ"ג ה"ז הובאה מחלוקת התנאים "כיצד מתודה" על הכהן הגדול. כמו כן בבבלי יומא פז ע"ב נאמר בנוסח הוידוי הפרטי "חטאנו" בלבד. גם בספרא הובא נוסח הוידוי "עויתי פשעתי חטאתי" או "חטאתי עויתי פשעתי" רק בפרשת אחרי מות (פרשתא ב,ד) ולא בפרשת הוידוי בכל חטאת, וגם מפורש בספרא (ויקרא חובה פרשתא ג,ד) שסתם וידוי אינו טעון "אנא" פרט לוידוי קרבנות יוה"כ, ולא כרמב"ם בהל' תשובה שם. וכן בשו"ע הובא סדר הוידוי "חטאתי עויתי פשעתי" רק לגבי סדר העבודה (סי' תרכא

### ג. הלכה כסתם משנה

דיון נוסף באחרונים הוא האם דברי המהרי"ק נאמרו גם לגבי הכלל "הלכה כסתם משנה", או שמא אף הוא יודה שכלל זה נאמר גם בקדשים.

האבני נזר (אה"ע סי' קיט אות ג) כתב: "היה נראה לי דהלכה כסתם משנה לא שייך אלא בדינים הנוהגים בזמן הגלות, דבזה סתם רבי המשניות לפסק הלכה, אבל במשנה דשבועות דמחלוקתם לענין חילוק קרבנות... לא שייך כלל הלכה כסתם, דרבי לאו להלכה סתמה". כיוצא בזה כתב המרומי שדה (זבחים צו ע"א), שאולי הכלל שמחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם ושאר הכללים ביבמות מב ע"ב אינם נוהגים בקדשים<sup>13</sup>. אך ציין לתוס' בכריתות יא ע"ב ד"ה דבר זה, שהשתמשו בכללים אלו לגבי חיוב קרבן. לעומתם, במלא הרועים (אות ש כלל כא) נקט שהכל מודים שהלכה כסתם משנה בקדשים. בהשוואה לדיון הקודם על יחיד ורבים, יש לדון בשאלה מה טעמו של הכלל ש"הלכה כסתם משנה". אפשר להבין שרבי התכוון לסתום אליבא דהלכתא והלכה כמותו<sup>14</sup>, ובענייני המקדש לא התכוון להכריע הלכה (וכך תפס זאת האבני נזר). אפשר גם שזוהי תקנת ר' יוחנן לפסוק כסתמי המשניות, גם אם רבי לא התכוון לסתום אליבא דהלכתא, ותקנת ר' יוחנן נאמרה רק על דברים הנוהגים בזה"ז. אפשרות אחרת היא להבין שזוהי קביעה של ר' יוחנן שבדרך כלל המשנה מבטאת את דעת הרבים ולכן הלכה כמותה<sup>15</sup>, ולפי זה לכאורה אין הבדל בין "הלכה כסתם משנה" לבין "יחיד ורבים הלכה כרבים".

בגמרא מצינו בכמה מקומות שימוש בכלל זה של "הלכה כסתם משנה" בענייני קדשים וטהרות, ומקצתם הוזכרו באבני נזר: א. בשבת קיב ע"ב נאמר "הלכה כסתם משנה" לגבי טומאה וטהרה, בטהרת סנדל שנקרע (אם כי, רבי יוחנן שם לומד מן המשנה עיקרון הנוגע גם להלכות שבת וחליצה, וראה להלן אות ד: דינים בעלי השלכה צדדית לזה"ז). על כך תירץ האבני נזר שיש לחלק, כאמור, בין קדשים לטהרות: "משום דבזמן המשנה עוד היה נוהג דין טומאה וטהרה ואף בזמן אמוראים ראשונים... אבל

ס"ה), ולא לגבי סדר הוידוי הפרטי (ס"ה תרו); אך עיין באנצ"ת ערך ודוי ציון 297. וראיתי במנחת חינוך מצוה שסד שכתב שדברי הרמב"ם אינם בדווקא, ולא בכל תשובה של יחיד נצרך נוסח זה, ובאבי עזרי בהל' תשובה שם השיגו, שאין זה פשט הרמב"ם, אך לא ביאר את מקורו של הרמב"ם.

13 לפי זה רצה ליישב את פסק הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ח הי"ד, שלכאורה פסק כמחלוקת נגד הסתם שלאחריה, ועיין שערי היכל לזבחים מערכה רנב.

14 כמ"ש רש"י בביצה ב ע"ב: "מאן סתם לן למתניתין רבי – הוא סדר המשנה, וכשראה דברי חכם וישרו בעיניו – שנאן סתם, ולא הזכיר שם אומרו עליהן, כדי שלא יהו שנויה מפי יחיד, ונראה כאילו נשנו מפי המרובים, ויעשו כמותן".

15 כך משמע בירושלמי ביבמות פ"ד הי"א: "אמר ר' יוחנן: כל מקום ששנה סתם משניות – דרבנן, עד שיפרש לו רובו" (קה"ע: רבו), ואכמ"ל.

בדברים שלא היה נפק"מ בזמן המשנה לא שייך כלל הלכה כסתם". ב. בשבת קמח ע"ב: "אמר רבי יוחנן: מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב... ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומות ומעשרות, כל אלו – ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת!". מאחר שההקדש אינו אלא בפני הבית, ואין מקדישין בזמן הזה, מה הראיה ממשנה זו לסתור את דברי ר' יוחנן?! ג. ביבמות מג ע"א הקשו לרבי אבהו על הכלל שהלכה כסתם משנה<sup>16</sup> ממשנה בכלים על טהרת מסרק של פשתן, שקיימא לן שאין הלכה כמותה, והוצרך לתרץ ש"זו אינה משנה" משום שנשנית כדעת יחיד. ד. בקידושין נד ע"ב: "אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר"מ במעשר, הואיל וסתם לן תנא כותיה; והלכה כר' יהודה בהקדש (שיש מעילה בשוגג ולא במזיד), הואיל וסתם לן תנא כותיה". ה. במנחות נב ע"ב נאמר "הלכה כסתם משנה" בעניין מנחת חביתין, והקשו ממנה על פסיקת ר' יוחנן כאבא יוסי בן דוסתאי במחלוקתו על שיעור הלבונה במנחה זו. על כך תירץ האבני נזר באופן אחר, שמצמצם מאוד את חידושו: גם בקדשים שייך "הלכה כסתם משנה", פרט לקרבנות שבאים לכפרה על חטא<sup>17</sup>. בפשטות, תירוצו זה אינו מיישב את הגמ' בקידושין הנ"ל על מעילה. ו. בנדה נו ע"ב הוזכר "הלכה כסתם משנה" לגבי טומאת כתמים הבאים מחו"ל<sup>18</sup>; אם כי, יש שם נפק"מ צדדית לעניין קבלת גרים מתרמוד, עיין שם<sup>19</sup>.

נמצא, אפוא, שבענייני טהרות הדבר פשוט שקיימא לן כסתם משנה, וגם לגבי קדשים הסברה שלא נקבעה בהם הלכה כסתם משנה נזקקת לחילוקים דקים. קשה להניח שרבי יהודה הנשיא בעריכת המשנה הבדיל בין משנה זו לחברתה בהקפדתו לסתום אליבא דהלכתא על פי השיקול של כפרה על חטא.

16 או על הכלל שהלכה כסתם משנה אפילו כשיש מחלוקת בברייתא, עיין בערוך לנר שם.

17 על פי תוס' בזבחים מה ע"א ד"ה הלכתא, בשם ר' חיים, שאין לפסוק הלכה לעת"ל בדברים הנוגעים לאיסור, כי לעת"ל לא יחטאו – תוס' ישנים יומא יג ע"א ד"ה הלכה. יש להעיר שעל פי חילוק זה ניתן ליישב גם את קושיית המרומי שדה על עצמו מהתוס' בכריתות הנ"ל.

18 מאחר שהדיון על הכתם עצמו, ללא קשר לדין האשה שאינה לפנינו כלל, אין שום נפק"מ לטהרתה לבעלה.

19 יש לציין גם לשבת פא ע"ב, שם נאמר "הלכה כסתם משנה" לגבי משנה בנזיר, שאסור לו להסתרק\*. לפי הראב"ד בהל' נזירות פ"ב הכ"א אסור לנזיר בימינו בכל מקום, משום הטומאה. ממילא, השאלה האם יש נפק"מ כיום בנזירות תלויה בשאלה האם יש נפק"מ בטומאה וטהרה. עוד יש לציין לרבינו גרשום בכריתות ב ע"ב: הגמ' שם מעמידה משנה העוסקת בהלכות נזירות כריב"י ולא כרבי, ורגמ"ה מסיק מכך: "אע"ג דבעלמא אמרין הלכה כר' מחברו קמ"ל הכא דלא", כלומר, סתימת המשנה היא הלכה למעשה.

#### ד. דינים בעלי השלכה צדדית לזה"ז

באחרונים שקיבלו את סברת המהרי"ק שהכללים נאמרו רק על דינים הנוהגים בזה"ז מצאנו דיון בשאלה מה באשר למחלוקת שנאמרה בעיקרה על נושא שאינו נוהג בזה"ז אלא שנמצאה לה השלכה צדדית למעשה כיום.

דוגמה לכך בשאלה של ברכה על נס שאירע לאחד משבטי ישראל. בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) נאמר: "ונסי שבטים מהו שיברך? מאן דאמר כל שבט ושבט איקרי קהל – צריך לברך; מאן דאמר כל השבטים קרוין קהל – אין צריך לברך". הרא"ש (ברכות פ"ט ס"א) הביא את הירושלמי והוסיף שזוהי מחלוקת בפ"ק דהוריות (ה ע"ב), ולא הכריע כיצד לנהוג, וכן בטור (או"ח ס"י ריח). בשו"ע (ס"י ריח ס"ב) פסק שלא לברך, ותמה על כך הב"ח, שהרי בהוריות שם זוהי מחלוקת ר' יהודה ור"ש כנגד ר"מ, והרמב"ם והסמ"ג פסקו כר"י ור"ש ששבט אחד נקרא קהל. בדברי חמודות (על הרא"ש, אות ו) סבר לתרץ ע"פ כללו של המהרי"ק, וכתב שבמחלוקת בקדשים וטהרות שיש לה השלכה לעניינים הנוהגים בזה"ז יש ללכת אחרי הנושא העיקרי שבו נחלקו<sup>20</sup>. לעומת זאת הר"ש אלגאזי (ב"חם סתרים הנ"ל) והחתם סופר (בהגהותיו על השו"ע או"ח ס"י ריח) כתבו שכל מחלוקת שיש לה נפקותא כלשהי בזה"ז גם הכללים נאמרו עליה<sup>21</sup>.

נראה שמחלוקת זו תלויה בטעמי הכלל: אם כללי הפסיקה נקבעו לאחר בדיקה פרטנית של כל מקרה ומקרה, קשה להניח שקובעי הכללים בחנו בכל דין בקדשים וטהרות האם עשויה להיות לו השלכה מעשית כלשהי. לעומת זאת אם זוהי תקנה כללית, שנאמרה על כל ההלכות הנוהגות בזה"ז, אפשר שתיקנו על כל מה שיצטרך בזה"ז.

20 ומכל מקום תמה, שמלבד הכלל שהלכה כר' יהודה לגבי ר"מ הרי יש כאן הלכה כרבים, וכלל זה בוודאי נאמר בכל התורה כולה, כאמור.

21 וכך משמע בנוב"י מה"ת אה"ע ס"י קמח: "הדרנא בי שהרי אפילו לפירוש הרמב"ם והתוס' אכתי יש נפק"מ בפלוגתא דר"י ור"ע גם בזה"ז אם גר מותר בחמותו". בלחם סתרים הוכיח זאת מתוס' בסנהדרין נא ע"ב ד"ה הלכתא למשיחא, ומקבילותיו, שביארו את המקומות שבהם מצינו פסקי אמוראים בענייני קדשים ומצאו בהם נפק"מ לזה"ז ולכן אינם בגדר "הלכתא למשיחא". לענ"ד הראיה אינה מובנת: כאשר מוצאים בפועל שפסקו הלכה כלשהי, יש לומר שמצאו בה נפק"מ ולכן טרחו לפסוק. אולם הדיון כאן הוא על הלכה שלא נפסקה במפורש, האם עלינו להניח שפסקו גם בה מחמת נפק"מ כלשהי שאולי מצאו בה או שתימצא בה.

## פרק ב: שיטת הרמב"ם

כאמור, רבינו שמשון והתשב"ץ סוברים בדעת הרמב"ם שהכללים לא נאמרו לגבי דינים שאינם נוהגים בזה"ז (והמהרי"ק לא הזכירו). מכיון שהרמב"ם לא חשף את מקורותיו, ולעיתים פסקיו נראים כאילו אינם מתישבים עם הנובע מסוגית הגמרא, השתמשו כמה מהאחרונים לפעמים בסברה זו ליישוב דברי הרמב"ם, כגון הנודע ביהודה, הכותב (מהדו"ת אה"ע סי' קכט): "ובזה מתורץ כמה מקומות במה שפסק הרמב"ם כאביי בסדר קדשים, ויגעו נושאי כליו ליישב דבריו".

יש שכתבו שגם בדיני קדשים פסק הרמב"ם לרוב על פי הכללים, אבל נטה מהם לעיתים על פי שיקול הדעת, כאשר סברת החולק נראתה לו יותר. כך כתב השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' ח וכו') בהגהותיו לנווד ביהודה מהדו"ת אה"ע סי' קמח): "דניהו דאין הכלל מוכרח בזה, אבל זה אם לא מסתבר טעמיה דהחולק בזה, אף דכללא כ"ל בכל מקום דהלכה כמותו, מכל מקום הרשות ניתן שלא לפסוק כמותו, אבל במקום דמסתבר טעמיה – מהיכי תיתי שלא לפסוק כהכלל?". הסתייגות זו מתאימה למה שהתבאר לעיל בדעת המהרי"ק, שמכיוון שידוע לנו שתנא מסוים או אמורא מסוים גדול מחברו התקבלו דבריו ברוב המחלוקות, אלא שבמקצת מחלוקות הלכה כחברו, ובעניי קדשים לא לימדו אותנו האמוראים מהן אותן מחלוקות שאין הלכה כמותו. ולפי דברי השואל ומשיב הרמב"ם נטל על עצמו תפקיד זה, ודרך כלל שמר את הכללים מלבד במקום שהיה נראה לו לנטות מהם מסברתו.

כך כתב גם הראי"ה קוק זצ"ל ('בשדה הראיה' עמ' 540), על פי שיטתו הנ"ל בביאור דעת מהרי"ק: "וע"פ דברינו אלה אין לנו ראייה כלל מדברי הרמב"ם שאיננו מסכים לדברי מהרי"ק, ואדרבא, מקומות בודדים ישנם בדברי הרמב"ם שהם נגד הכללים שיתיישבו דווקא על פי דברי המהרי"ק, אלא שברוב המקומות לא מצא הרמב"ם הוכחות נגד הכללים ועל כן סמך גם בהם, אף שהיו דברים שאינם נוהגין בזה"ז, על הכללים שכללו לנו חז"ל, שמכל מקום גם בהם אנחנו מוצאים הכרעה במדה ידועה".

אולם נושאי כלי הרמב"ם (שנדפסו על הדף: הר"י קורקוס, כסף משנה, רדב"ז, לחם משנה ומשנה למלך) נקטו בפשטות שלדעת הרמב"ם כללי הפסיקה תקפים לחלוטין בדיני קדשים כבשאר דיני התורה, כדברי הנודע ביהודה הנ"ל אודותם<sup>22</sup>. יתירה מזו: עצם כתיבת המשנה תורה וההכרעה במחלוקות הרבות שמופיעות בדברי חז"ל מעידה שלא סבר כמהרי"ק, שכן "לא היה אפשר לחבר חיבורו ולפסוק הלכה אם לא על דרך זה" (תוס' חדשים כלים פ"ג מ"ב). על פי זה, ההלכות שבהן נטה הרמב"ם לכאורה מן הכללים צריכות להתפרש בכל מקום לגופו, על פי שיקולים שקיימים גם בשאר דיני התורה.

22 וכפי שכתב בנו של הנוב"י בשו"ת שיבת ציון סי' כא, וכן החיד"א בשער יוסף (מהדו"ת ירושלים תש"ן עמ' טז) והיד מלאכי, כללי התלמוד כלל רלד, שזוהי שיטת נושאי כלי הרמב"ם בכל מקום.

על מנת לברר את דרכו של הרמב"ם בדקתי את פסקיו בכמה מכללי הפסיקה בין תנאים ובין אמוראים. לענ"ד מסקירה זו עולה מסקנה ברורה, שלדעת הרמב"ם כללי הפסיקה תקפים באופן מוחלט גם בדינים שאינם נוהגים בזה"ז. בכמה מקומות פסק הרמב"ם על פי הכללים אפילו כאשר הסוגיה נוטה לכאורה לדעה הנגדית, כל עוד אין בה הכרעה ברורה. אמנם יש לעתים חריגות, לכאורה, מן הכללים, אך לכל החריגות המדומות מכללי הפסיקה ניתן למצוא הסבר מרווח במסגרת הכללים הרגילים. דומני גם שהיקף החריגות אינו שונה משאר תחומי התורה.<sup>23</sup>

#### א. הלכה כרבי עקיבא מחברו

נבדקו המקומות שבהם ר"ע חולק עם יחיד בסדר קדשים וטהרות ונושאים נוספים שאינם נוהגים בזמן הזה, ובכולם הרמב"ם פוסק כרבי עקיבא מחברו.<sup>24</sup> יש אמנם לכאורה כמה חריגות מן הכלל, אך לכולן הסבר נוח: לא מדובר בהן על ר' עקיבא כנגד חברו בלבד, אלא כנגד סתם משנה, או שהגמרא הכריעה כדעת החולק עליו, כמבואר בהערה.<sup>25</sup>

23 זוהי התרשמות ברורה לענ"ד, אם כי על מנת לקבוע זאת בבטחון יש צורך במחקר משווה שלא ערכתי.  
24 א. בבלי שבת קיד ע"א – תו"מ פ"א ה"ז. ב. שקלים פ"ד מ"ד – שקלים פ"ד ה"ב (ובהל' כלה"מ פ"ז הי"ג פסק לכאורה אחרת, ומקורו בירושלמי, עיין פיה"מ). ג. סוטה פ"ט מ"ג ומ"ד – רוצח פ"ט ה"ט (אך י"א שעגלה ערופה נהגה בכל הזמן שנהגה סנהדרין ואינה תלויה בלשכת הגזית, עיין מנ"ח מצוה תקל). ד. סנהדרין פ"י מ"ו – הל' ע"ז פ"ד ה"ח. ה. שם פי"א מ"ד – ממרים פ"ג ה"ח. ו. מנחות פ"ד מ"ג – תו"מ פ"ח ה"ט (והראב"ד השיג, כי שם שני תנאים כנגד ר"ע, ועיין לח"מ). ז. חולין פ"ט מ"ד – שאר אבה"ט פ"א הי"ב. ח. בכורות פ"ט מ"ה – בכורות פ"ז ה"ח. ט. מעילה פ"א מ"ב – מעילה פ"ג ה"א. י. כלים פ"ב מ"ד – כלים פי"ח ה"ג. יא. שם פ"ג מ"ח – כלים פי"ט ה"ט. יב. שם פי"ז מ"ז – כלים פכ"ה הי"ג. יג. שם פ"ל מ"ב – כלים פי"ב הי"ז. יד. נגעים פ"א מ"ב – עיין פה"מ שם, ובהל' טו"צ פ"א ה"ד לא נתבאר במפורש. טו. שם פ"א מ"ד – טו"צ פ"ט ה"ז. טז. שם פ"ז מ"ב – טו"צ פ"ו ה"ד. יז. שם פ"י מ"א – טו"צ פ"ח ה"ד. יח. שם פי"ב מ"ג – טו"צ פי"ד ה"ז. יט. פרה פ"ג מ"ד – פרה אדומה פ"ב ה"ז ובכס"מ. כ. שם פ"ח מ"א – פרה אדומה פ"ו ה"ט. כא. מכשירין פ"ה מ"ד – טו"א פי"ג ה"ט. כב. זבים פ"א מ"ב – מחוס"כ פ"ג ה"ב. כג. טב"י פ"ג מ"ד – טו"א פ"ח ה"ז. כד. עוקצין פ"ג מ"ו – טו"א פ"א הי"ג.  
בהל' ק"פ פ"ח ה"ט פסק כר"ע מחברו שקרבן הפסח נאכל מדאורייתא כל הלילה, וכך פסקו רבים מראשוני ספרד. אולם זוהי נפק"מ גם למצה בזה"ז, כמבואר בפסחים ק"ע"ב (ואין להוכיח לאורך גיסא מהראשונים שפסקו כראב"ע, משום שסתמי משניות כמותו, וראה שערי היכל, זבחים, מערכה קל).

25 א. בשקלים פ"ד מ"ו פסק (ערכין פ"ה ה"י) כבן עזאי נגד ר"ע, ובשוהם וישפה (ערכין שם) תלה זאת בכללו של המהרי"ק. אולם הרמב"ם בפיה"מ ביאר טעמו: "ודברי בן עזאי מתאימים למה שנתבאר בקטורת, ולפיכך אני אומר הלכה כבן עזאי", דהיינו שר"ע סובר שהקדש מתחלל על המלאכה, ובמשנה הקודמת על קטורת מוכח שלא קי"ל כמותו (אמנם לכאורה זהו סתם ואח"כ מחלוקת, שאין הלכה כסתם, אבל סתמא דגמרא בכריתות ו ע"א נוקטת כמשנה זו; ועיין גם מאירי יבמות מב ע"ב, ש"א שבמחלוקת הצמודה לסתם אין זו "סתם ואח"כ מחלוקת"). ב. בשבועות פ"ב מ"ה פסק (שגגות פ"א ה"א) כר' ישמעאל נגד ר' אליעזר ור' עקיבא, משום שסתם משנה שם

בהרחבה אתיחס לחריגה אחת שהובאה באחרונים כראיה לנטייתו של הרמב"ם מהכללים בענייני טהרות, מפני שיש בה יסוד כללי בהבנת דברי הרמב"ם. בכלים פ"ב מ"ב שנינו: "הדקין שבכלי חרס וקרקותיהן ודפנותיהן יושבין שלא מסומכין שיעורן מכדי סיכת קטן ועד לוג, מלוג ועד סאה – ברביעית, מסאה ועד סאתים – בחצי לוג, מסאתים ועד שלש ועד חמש סאין – בלוג, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אני איני נותן בהן מדה, אלא הדקין שבכלי חרס וקרקותיהן ודפנותיהן יושבין שלא מסומכין שיעורן מכדי סיכת קטן ועד קדירות הדקות, מהקדירות הדקות ועד חביות לודיות – ברביעית, מלודיות ועד לחמיות – בחצי לוג, מלחמיות ועד חצבים גדולים – בלוג. רבן יוחנן בן זכאי אומר: חצבים גדולים שיעורן בשני לוגין".

לשון הרמב"ם בהל' כלים פ"ח הל' יג-יד: "כמה יקבל החרש ויהיה מקבל טומאה? אם היה הכלי כשהיה שלם מכיל כדי סיכת אדם קטן עד חביות שהן מקבלות כסאה או קרוב לה, ונשברו ונשאר בחרסים בין מקרקעיהן בין מדפניהן חרש שהוא מקבל כשהוא יושב רביעית, הרי זה מקבל טומאה. היה הכלי מחבית המכילה כסאה עד חבית המכילה סאתים או יתר ונשברה, אם היה בחרש הנשאר כדי לקבל חצי לוג הרי זה מקבל טומאה. היה הכלי מחבית המכילה סאתים עד חצבים גדולים ונשברו, אם נשאר מהן חרש המקבל לוג הרי זה מקבל טומאה". הרמב"ם נקט את שיעוריו של רבי ישמעאל, ותמה על כך הכס"מ. ומכאן הוכיח הנוב"י (מהדו"ת אה"ע סי' קמח) שהרמב"ם סובר כמהרי"ק שבענינים שאינם נוהגים בזה"ז לא נאמרו כללי הפסיקה.

אולם כשנתבונן נראה שישנם כמה קשיים בהבנה זו: ראשית, הרמב"ם נוקט "כסאה או קרוב לה", "המכילה סאתים או יתר", דהיינו שהשיעורים הללו אינם מדויקים. גם נקט "עד חצבים גדולים" כלשונו של רבי עקיבא (והעיר על כך הכס"מ). ועוד, שבפיה"מ פסק בפירוש כרבי עקיבא.

---

מ"א כמותו וכן דעת רבי כמבואר בגמרא ד ע"א. ג. בהוריות פ"ב מ"ה פסק דלא כר"ע, משום שלדעתו תנא קמא חלוק עליו, עיין פיה"מ ובלח"מ שגגות פ"י ה"ז. ד. בהוריות יב ע"ב נאמר שמשוח מלחמה התרבה להיות מצווה על הבתולה מ"והוא", ואח"כ אומרת הגמרא "כתנאי", ומביאה שר' ישמעאל דרש כך ואילו ר"ע דרש את "והוא" לענין כה"ג שעבר מחמת מום. לפ"ז משמע שלר"ע משוח מלחמה אינו מצווה על בתולה, אך הרמב"ם (איט"ב פ"ז ה"א) פסק שאף הוא מצווה. ב'הורה גבר' בהוריות שם תלה זאת בשיטת המהרי"ק, ותירוץ נוסף, שכמה ברייתות שם נוקטות כר' ישמעאל. לענ"ד מסתבר יותר שהרמב"ם הבין ש"כתנאי" אינו מתייחס לעצם הדין אלא לדרך הלימוד, ור"ע למד את דין משוח מלחמה באופן אחר ואינו חולק, וכן מוכח ברמב"ם ובמאירי שם, שנקטו גם כדינו של ר"ע, וכן ביאר החזו"א (הוריות סי' טו סקכ"ב). ה. במנחות פ"ב מ"ה פסק (מעה"ק פ"ד ה"א) כר' טרפון נגד ר"ע, אך עי"ש בכס"מ שזוהי מחלוקת ואח"כ סתם, וראה גם בשערי היכל לזבחים מערכה רלב. ו. בכלים פ"ז מ"ה בפיה"מ פסק כר"ע ואילו בהל' כלים פ"ו ה"ב פסק שלא כמותו, וכנראה פירש שהרישא של המשנה אינה דברי ר"מ אלא דעת תנא קמא, עי"ש, וכן משמע משתיקת הכס"מ. ז. בכלים פכ"ח מ"ב פסק כר"א נגד ר"ע, וביאר בפיה"מ שכן פסקה הגמרא בשבת, וכיו"ב בעוקצין פ"ג מ"ה.



לפיכך נראה שהרמב"ם פסק כרבי עקיבא, ודעתו שאין כל כך מחלוקת ביניהם, אלא שרבי ישמעאל משער במידות מדויקות ואילו רבי עקיבא משער באומדן גס ע"פ הכלים שהיו בימיו. ואין טעם לכתוב בהלכה לדורות "לודיות", "לחמיות", ואף לא "קדרות הדקות" שהוא מושג יחסי למושגי המקום והזמן. וכך לשון הרמב"ם בפיה"מ: "והשיעורים הללו הם דעת רבי ישמעאל, אבל רבי עקיבא אמר: אני לא אשער את הכלים במה שהיו מחזיקים לא סאה ולא סאתים, אלא אשערם בצורתם הידועה", כלומר שגם "קדרות הדקות" הוא מושג מוכר לשומעי לקחו של רבי עקיבא. לכן בחר הרמב"ם לכתוב את שיעוריו של רבי ישמעאל, שהם בקירוב שיעוריו של רבי עקיבא, ולפיכך כתבם בסגנון של אומדן גס. לעומת זאת את השיעור הגדול, שאין בו גבול, בחר לכתוב בלשונו של רבי עקיבא "חצבים גדולים". וכן כתב במרכבת המשנה: "ותמהתי על הכס"מ דתמה דהו"ל לרבנו לפסוק כר"ע, והאיך אפשר לרבנו להעתיק לישנא דר"ע מלודיות ועד לחמיות, ומי חכם ויבין זה השיעור כמה מחזיקים כלים הללו בזמן חכמי המשנה?!" גם הר"ש והרא"ש כתבו שאין כאן מחלוקת.

כך היא דרכו של הרמב"ם, כפי שמצינו במע"ש פ"ה מ"ב: "כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום אחד לכל צד. ואיזו היא תחומה? אילת מן הדרום, ועקרבת מן הצפון, לוד מן המערב, והירדן מן המזרח", והרמב"ם (הל' מע"ש פ"ט ה"ה) השמיט את "ואיזו היא תחומה" וכו'. כיו"ב בפיה"מ בנגעים פ"ב מ"ד: "ואין השעורין הללו מוגדרין עד כדי לומר בהן הלכה כפלוגי". ומצאתי בעז"ה שכ"כ התשב"ץ (ח"ב ס" קמג) בדעת הרמב"ם: "ולמה שלא פירש הרמב"ם ז"ל בכרס החיצונה שנקדרה ביתר מכסלע כתלת קשיאתה... שאין אנו בקיאים עכשיו בדקדוקי אלו השיעורים... ועכשו שנשתנו הדורות והמקומות אי אפשר לכוון שיעורי התלמוד, על כן העלימו הרב ז"ל". וראה גם כיו"ב בתוס' אנשי שם בכלים פכ"ג מ"ב ד"ה ומדוכה, מש"כ בדעת הרמב"ם.

יש להעיר עוד לסוגיה בתלמוד שממנה משמע שהלכה כר"ע מחברו גם בקדשים. במנחות נח ע"א: "בעי רמי בר חמא מרב חסדא: המעלה מבשר חטאת העוף על גבי המזבח, מהו? כל שממנו לאישים אמר רחמנא, והאי אין ממנו לאישים; או דלמא כל ששמו קרבן, והאי נמי שמו קרבן? אמר ליה: כל ששמו קרבן, והאי נמי שמו קרבן. כתנאי, ר' אליעזר אומר: כל שממנו לאישים, רבי עקיבא אומר: כל ששמו קרבן. מאי בינייהו? אמר רב חסדא: בשר חטאת העוף איכא בינייהו; רב אמר: לוג שמן של מצורע איכא בינייהו". משמע שרב חסדא נוקט בפשטות כר"ע, על פי מה שביאר את מחלוקתו עם ר' אליעזר.

## ב. רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה

במחלוקת ביניהם הרמב"ם פוסק באופן עקבי כרבי יהודה<sup>26</sup>. בשני מקרים בלבד פסק כרבי מאיר: א. במחלוקתם על שיעור האמה בכלי המקדש (מנחות פ"א מ"ה וכלים פ"ז מ"י, הלכות בה"ב פ"ג ה"ב ותו"מ פ"ה ה"ט). יש להכרעה זו טעמים מבוססים: זוהי גם שיטת רבי ושיטת אבא שאול (ירושלמי פסחים פ"ז ה"א) והכרעת רבי יוחנן (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א, על אורך השולחן) וסתימת כמה סוגיות בגמרא (ע"י בהר המוריה בהל' בה"ב שם). ב. בערכין פ"א מ"ב פסק (ערכין פ"א ה"ו) שהגוי נערך ולא מעריך, מפני שרבא (ה"ב) אומר שמסתבר דבריו, והכרעת אמוראים מיוחדת גוברת על הכללים (כס"מ).

## ג. רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה

כמעט בכל מקום פסק הרמב"ם כר' יהודה נגד ר"ש, ואף במקומות שכן הסוגיה ניתן היה להסיק אחרת<sup>27</sup>. ויש להעיר על כמה חריגות:

26 א. סנהדרין פ"ב מ"א – כלה"מ פ"ה ה"ה. ב. מכות פ"ב מ"ג – רוצח פ"ו ה"ד. ג. ד. שם פ"ב מ"ח (שתי מחלוקות) – רוצח פ"ח ה"י, ושם פ"ד ה"ד. ה. הוריות פ"א מ"ה – שגגות פ"ב ה"א (ועי"ש בפיה"מ ובלח"מ). ו. מנחות פ"ה מ"א – מעה"ק פ"ט ה"ח. ז. שם פ"ו מ"ה – מעה"ק פ"ג ה"י. ח. בכורות פ"ט מ"ח – בכורות פ"ח ה"ב. ט. י. כריתות ו ע"ב (שתי מחלוקות) – כלה"מ פ"א ה"י. יא. מעילה פ"ו מ"ה – מעילה פ"ז ה"י (אם כי המחלוקת נובעת ממחלוקתם בזה"ז, בב"מ פ"ג מ"א). יב. כלים פ"ג מ"ב – כלים פ"ט ה"ג. יג. כלים פ"ז מ"ב – כלים פ"ט ה"ט. יד. כלים פ"ט מ"א – כלים פ"ג ה"ב (עי"ש במרכה"מ בהל' א). טו. כלים פ"ה משניות א-ג – כלים פ"ח ה"א-ד. טז. אהלות פ"ט מ"ב – טו"מ פ"ח ה"ג. יז. נגעים פ"ב מ"ב – טו"צ פ"ט ה"ו. יח. טהרות פ"ט מ"ד – מטמאי מו"מ פ"א ה"ג. יט. בעוקצין פ"א מ"ב משמע בפיה"מ שפסק כר' יהודה, אך בהל' טו"א פ"ה ה"י נראה שהבין שאין מחלוקת ביניהם ופסק כשניהם. כ. כ. ע"י גם כס"מ הל' ע"ז פ"ד ה"ב ופ"ה ה"ה.

מקורות נוספים שראויים לציון: א. בהל' ממרים פ"ג ה"ה ופ"ד ה"א פסק כר"מ בסנהדרין פז ע"א, שזקן ממרא אינו אלא בדבר שזדונו כרת. ומאידך פסק (שם ובפ"ד ה"ג) שגם בתפילין יש הוראת זקן ממרא, על פי דברי ר' יהודה שם וביאור הגמ' פח ע"ב, והשיגו הראב"ד. הכס"מ (פ"ג ה"ה) מבאר שהרמב"ם פסק כר"מ מאחר שהגמ' שם ביארה ברייתא בהתאם לשיטתו, ומאידך הלכה כר"י לגבי ר"מ, ולכן פסק כשניהם. אולם ר' אהרן מלונל ('אגרות הרמ"ה' סי' כט, הובא בקצרה בכס"מ) סובר שהרמב"ם הבין שר' יהודה מוסיף על ר' מאיר, שזקן ממרא אינו אלא בזדונו כרת ובתפילין, ופסק כמותו לגמרי. ולענ"ד כך משמע בבירור מפירוש המשנה בסנהדרין פ"א מ"ב, שהביא את הכלל שזדונו כרת ואת החריגה של תפילין כמקשה אחת בלא לציין שזו כעין פשרה בין דעות. ב. בקידושין פ"ב מ"ח פסק כר' יהודה, מעילה פ"ו ה"ג ואישות פ"ה ה"ג, אך שם יש פסיקה אמוראית מפורשת בדף נד ע"ב. ג. במנחות פ"י מ"ה נחלקו ר"מ ור"י על העיסוק בחדש בשווקי ירושלים לפני הקרבת העומר. הרמב"ם בפיה"מ (מהד' הרב קאפח) פסק כר"מ, וכך פסק גם היראים (ע"ה) ע"פ הכלל שהלכה כר"מ בגזירותיו. אך ביד החזקה לא הוזכר הדבר ונראה שדעתו כר' יהודה, וראה מש"כ במאמרי 'קצירת שעורים בליל ט"ז בניסן לצורך תרגול קרבן העומר', 'אמונת עתיד' 104 עמ' 127-130. עכ"פ מחלוקת זו אינה נוגעת לזמן המקדש דווקא אלא גם בזה"ז, כך שאינה נוגעת לענייננו.

27 א. פסחים סז ע"א – ביאמ"ק פ"ג ה"ח. הכרעה זו מחודשת, מפני שלכאורה רב חסדא בפסחים שם נקט כר"ש. ותיירץ הסמ"ג (לא"יין שד): "ושם תופס רב חסדא שיטתו כרבי שמעון, אבל משמע

א. בעניין מנחת חביתין כשמת הכהן הגדול, שנחלקו ר"ש ור"י בשקלים פ"ז מ"ו ומנחות פ"ד מ"ה, הרמב"ם בהל' תו"מ פ"ג הכ"ב פסק כר"י ובהל' שקלים פ"ד ה"ד כר"ש, וגם בפ"ה פסק באופנים סותרים, וכבר המאירי בשקלים תמה על סתירה זו (ופסק כר"י לגמרי). עיין בלח"מ בהל' תו"מ שם, שביאר שהם שני עניינים, ובאחד פסק כר"י ע"פ הכללים ובשני פסק כר"ש בגלל שגם ר' יוסי כמותו, וראה עוד כיו"ב בשאר מפרשי הרמב"ם.

ב. בסנהדרין פ"א מ"ג שתי מחלוקות: לגבי עגלה ערופה פסק כר"י, הל' רוצח פ"ט ה"א, ואילו לגבי סמיכה על פר העלם דבר פסק כר"ש, מעה"ק פ"ג ה"י. בלח"מ תירוצו דחוק, ונראה מחוור כתירוץ המאירי בסנהדרין יג ע"ב והבאר שבע סוטה מד ע"ב שהוא על פי הכרעת רבי בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב): "אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה בערופה, דלא דריש ויצאו, ונראין דברי רבי שמעון בסמיכה, דלא דריש וסמכו".

שלא שמע ברייתא זאת, מדלא אמר 'הלכה כרבי שמעון', ואולי אם שמע אותה היה תופס שיטתו כרבי יהודה, שהלכה כמותו לגבי רבי שמעון. כן נראה לי, גם רבינו משה תופס שיטתו כרבי יהודה" (ועיין שערי היכל לפסחים מערכה פ); וזו ראייה חזקה להליכת הרמב"ם והסמ"ג אחרי הכללים. ב. פסחים פו ע"א-ע"ב - ק"פ פ"ט ה"א. הלכה זו סבוכה בגרסתה ופירושה, עיין שערי היכל לפסחים מערכה קכו. ויש לציין שכבר נשאל עליה רבי אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם סי' ח), והשואל, שגרס ברמב"ם כרבי שמעון, תמה על כך גם מכח הכלל שהלכה כר"י, ור"א בן הרמב"ם משיב שהרמב"ם תיקן את נוסח ההלכה כר"י: "ולפי זה התיקון הדברים כולן הולכים על שורה אחת כר' יהודה דדוקא דמתניתין כותיה, והלכתא כותיה", כלומר, ההכרעה כר"י הן מחמת דקדוק המשנה והן מחמת הכלל (וראה גם בברכת אברהם סי' ט על מחלוקת אחרת, שהרמב"ם נקט כר"י נגד ר"ש מכח הכלל). ג. יומא ז ע"ב - ביאהמ"ק פ"ד ה"ח (ועיין שערי היכל יומא מערכה ו). ד. זבחים פ"ח מ"ב - פסוהמ"ק פ"ב ה"ט (ועיין שערי היכל לזבחים מערכה קצז). ה. זבחים פ"ט מ"ב - פסוהמ"ק פ"ג ה"ו (ועיין שערי זבחים מערכה ר). ו. מנחות יא ע"א - פסוהמ"ק פ"א ה"ח, ושם פירש את המשנה אליבא דר' יהודה בניגוד לכאורה לדברי ר' יוחנן, וביאר הכס"מ: "דכיון דלא אשכחון בברייתא דפליגי אלא ר"י ור"ש, טפי הוה עדיף לפרושי מתניתין אליבא דר"י דהלכתא כוותיה לגבי ר"ש מלאוקומי לה בפלוגתא תליתאה". ז. מנחות כ ע"א - איסור"מ פ"ה הי"ב, ע"ש בכס"מ. ח. ערכין פ"ז מ"ד - ערכין וחרמין פ"ד הי"ט. ט. ערכין פ"ח מ"ה - הל' ערכין פ"ו ה"ז. ובגמ' בערכין כח ע"א-ע"ב מימרא של ר"ח בר אבין שהגמ' מבארת שהיא הולכת בשיטת ר"ש, ופירש רגמ"ה שדעתו כר"ש, אך הרמב"ם פירש שאין זו הכרעה אלא שאמר את דבריו אליבא דר"ש בלבד, ולכן לא קי"ל כמותו, וכפי שפסק שם פ"ו ה"ה; וזו לענ"ד ראייה חזקה להליכת הרמב"ם אחרי הכללים בכל עניין. י. ערכין פ"ט מ"ה - שמיטה ויובל פ"ב הי"ב. יא. מעילה יט ע"א - מעילה פ"ו הי"א. יב. נגעים פ"י מ"ב - טו"צ פ"ח ה"ה. יג. נגעים פ"י מ"ט - טו"צ פ"ח הי"ד. יד. נגעים פ"יב מ"ה - טו"צ פ"ד ה"ד, ועי"ש בכס"מ וב'משרת משה'. טו. נגעים פ"ד מ"א - מחוסרי כפרה פ"ה ה"ט. טז. טהרות פ"ט מ"ד - מטמאי מו"מ פ"א ה"ג. יז. פרה פ"ב מ"ב - פרה אדומה פ"א ה"ו. יח. תוספתא עוקצין פ"ג הי"ג - טו"א פ"א ה"ט.

יש לציין גם לנויר ד ע"ב, שנחלקו האם יש נזירות שמשון, ופסק כר"י, נזירות פ"ג הי"ג, אך מזה אין ראייה, שכן סתם משנה כמותו. כיו"ב שם לד ע"א פסק כר"י, נזירות פ"ב ה"ט, אך המשנה כמותו, כפי שמבארת הגמ' שם.

ג. בהל' פסוהמ"ק פ"ד ה"א פסק שאין חטאת ציבור מתה, כר"ש בתמורה פ"ב מ"ב נגד ר' יהודה. אך בזה גם תנא קמא שם כר"ש, וכן ת"ק ביומא פ"ו מ"א.

ד. בנגעים פי"א מ"ג מחלוקת משולשת בין ר"מ ור"י ור"ש, ופסק כר"ש (טו"צ פי"ג ה"א). נראה שהטעם שהלכה כדברי המכריע (מרכבת המשנה). ואמנם יש שנקטו שגדר "מכריע" הוא כשתי הדעות האחרות העלו הוה-אמינא לחלק כחילוקו של המכריע, אך גם פרט זה מתקיים במחלוקת זו, בתוספתא בנגעים פ"ה ה"ב.

#### ד. הלכה כרבי יוחנן לבר מתלת

כאמור, הר"ש והתשב"ץ כתבו בדעת הרמב"ם שבענייני קדשים חרג מן הכלל שהלכה כר' יוחנן נגד ריש לקיש. לפיכך ראיתי צורך להביא את מחלוקותיהם בפירוט ולהמחיש עד כמה שמר הרמב"ם על כלל זה שהלכה כר' יוחנן. נבדקו מחלוקותיהם בסדר קדשים ובמסכתות פסחים יומא וחגיגה, והבאתי כאן רק מחלוקות שבהן מן הסוגיה עצמה אין ראיה לפסוק כרבי יוחנן, ולפעמים אף להיפך, והסיבה היחידה לפסוק כמותו היא הכלל שהלכה כמותו לגבי ר"ל:

א. בפסחים סג ע"א נחלקו אם החיוב בשוחט את הפסח על החמץ הוא דוקא בהיות החמץ בעזרה, ופסק כרבי יוחנן לחייב בכל אופן. בהל' ק"פ פ"א ה"ה סתם: "והיה לו כזית חמץ ברשותו", וכן במפורש בפיה"מ בפסחים פ"ה מ"ד: "אע"פ שאותו החמץ חוץ לעזרה הרי הוא לוקה"<sup>28</sup>.

ב. בירושלמי שקלים פ"ב ה"א נחלקו על מי שאבד שקלו טרם שהגיע לידי הגזבר, האם חייב באחריותו, ופסק כר' יוחנן שחייב, הל' שקלים פ"ג ה"ח.

ג. ביומא עג ע"ב נחלקו בצורת התשובה באורים ותומים, ופסק כרבי יוחנן, הל' כלי המקדש פ"י ה"א, ועי"ש במהר"י קורקוס.

ד. בסוכה מד ע"א נחלקו רבי יוחנן ור"ל אם בעלי מומין נכנסים בין האולם והמזבח לצאת בערבה או לא. הרמב"ם בהל' לולב פ"ז לא הזכיר היתר זה, ומשמע שהדבר עומד באיסורו, כמ"ש בהל' ביאת המקדש פ"ו ה"א ובסהמ"צ ל"ת ס"ט, דהיינו שפסק כרבי יוחנן.

ה. בחגיגה כו ע"א נחלקו על הקולא בטהרת כלי חרס מן המודיעין ולפנים, האם נאמרה גם במלאים או דווקא בריקנים, ופסק כרבי יוחנן שגם במלאים, הל' מטמאי מו"מ פי"א ה"ה.

ו. בחגיגה כו ע"ב נחלקו בציפוי שיש על כלי עץ חשובים ('כלי מסמים'), האם העץ החשוב בטל מפני הציפוי, ופסק כרבי יוחנן שגם עץ זה בטל, כלים פ"ו הט"ו.

28 אמנם הגמרא שם תולה מחלוקת זו במחלוקת אחרת במנחות עח ע"ב, ששם תניא כוותיה דרבי יוחנן, אך אין תלות הכרחית בין המחלוקות, כמבואר בגמרא.

- ז. בסנהדרין קיב ע"ב נחלקו על קדשים שבעיר הנדחת, האם ימותו משום "זבח רשעים תועבה" או שניתן לפדותם במומם, ופסק כר' יוחנן שימותו, הל' ע"ז פ"ד הי"ג.
- ח. בזבחים לג ע"ב-לד ע"א נחלקו בטמא שנגע בקודש, האם לוקה או לא, וכן בטמא שאכל בשר קודש לפני זריקה, ופסק בשניהם כרבי יוחנן שאינו לוקה, הל' פסוהמ"ק פי"ח הי"ב, וזאת למרות שמהסוגיה יש סיוע לדעת ריש לקיש (ועיין שערי היכל לזבחים מערכה פב-פג).
- ט. בזבחים פט ע"ב נחלקו באמורין ובשר קדשים קלים שיצאו לפני זריקת דמים האם כשרים או פסולים, ופסק שכשרים כרבי יוחנן, הל' פסוהמ"ק פ"א הל' לב-לג.
- י. בזבחים קיג ע"א נחלקו בשחיטת פרת חטאת ובשריפתה, האם יש לעשותה כנגד הפתח דווקא, ופסק כרבי יוחנן שדווקא כנגד הפתח, הל' פרה אדומה פ"ד ה"ה.
- יא. במנחות ט ע"א נחלקו בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, האם מקטירין את הקומץ עליהם, ופסק כרבי יוחנן שמקטירין, הל' פסוהמ"ק פי"א ה"כ<sup>29</sup>.
- יב. במנחות כג ע"א נחלקו בקומץ מנחת חוטא שנתן בו שמן, ופסק כרבי יוחנן שפסול, הל' פסוהמ"ק פי"א ה"י.
- יג. במנחות פד ע"ב נחלקו במביא ביכורים מתמרים שבהרים ופירות שבעמקים האם התקדשו או לא, ופסק כרבי יוחנן שלא התקדשו, הל' ביכורים פ"ב ה"ג, ולשון הרדב"ז שם: "והדבר ברור שהלכה כרבי יוחנן".
- יד. בחולין פב ע"א נחלקו ממתי צפור המצורע נאסרת, ופסק כרבי יוחנן שמשעת שחיטה, הל' טומאת צרעת פי"א ה"ז.
- טו. בחולין קכ ע"א נחלקו האם נימא, שיער המחובר לעור, נחשבת כשומר לבשר, ופסק כרבי יוחנן להחמיר, הל' שאר אבוה"ט פ"א הי"א.
- טז. במעילה יג ע"ב נחלקו האם יש מעילה במי ניסוך המים מעבר לג' לוגין, ופסק כר' יוחנן שמועלים בכולן, הל' מעילה פ"ב ה"ט<sup>30</sup>.

אולם בכמה מקומות נראה שהרמב"ם פסק כריש לקיש, ויש לדון בסוגיות אלו:

- א. ראיית התשב"ץ. בסנהדרין קיב ע"א נחלקו רבי יוחנן ור"ל בענין עיר הנדחת, כיצד דנים אותם, ופסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד ה"ו) כריש לקיש, עיי"ש<sup>31</sup>. עניין זה נדון

29 בסוגיה שם מחלוקות נוספות שבהן פסק כר' יוחנן, אך מהן אין ראיה, כי תניא כוותיה.

30 יש לציין עוד לסוגיה בזבחים קח ע"ב על העלאת קרבן חסר בחוץ, שגם בה פסק הרמב"ם כר' יוחנן, אולם העניין שם צריך תלמוד, עיין הל' מעה"ק פי"ט הי"א ובכס"מ ובשערי היכל לזבחים מערכה רפה.

31 הסוגיה מסיימת בבירור דעת ריש לקיש, ולכאורה ניתן לראות בכך טעם לפסוק כמותו אפילו נגד ר' יוחנן. ועל כך כתב התשב"ץ: "ואם בכללי הפוסקים בין יחיד ליחיד נכנס בזה הלכתא למשיחא, לא היה הרב ז"ל פוסק כר"ל בעיר הנדחת לגבי ר"י משום דסוגיא דשמעתא רהטא

בארוכה ב'אגרות רמ"ה', חליפת מכתבים בין חכמי צרפת ופרובנס אודות פסקי הרמב"ם (סי' יב, כו-כו, מט, סו), והר"ש משאנץ (סי' סו) תירץ כדברי התשב"ץ, שהכללים לא נאמרו בעניינים שאינם נוהגים בזה"ז. אולם ר' אהרן מלוניל (סי' כו) תירץ אחרת, שהרמב"ם לא גרס "רבי יוחנן". אמנם הרמ"ה (סי' מט) תמה על כך, כי בכל הספרים שלפניו מוזכר ר' יוחנן, אולם בדקדוקי סופרים שם מביא כמה כת"י והילק"ש (רמז תתפז) שלפיהם רבי יוחנן אינו מוזכר בסוגיה. אם כן אין כל קושי להניח שזהו הנוסח שעמד לפני הרמב"ם.

ב. בחגיגה ז ע"א: "מאי הראיון? רבי יוחנן אמר: ראיית פנים בעזרה, וריש לקיש אמר: ראיית פנים בקרבן". למסקנת הגמרא המחלוקת היא האם כשהביא קרבן פעם נוספת מקבלים ממנו. הגמרא אומרת שרבי יוחנן הקשה לריש לקיש מהפסוק "הוקר רגלך מבית רעך" (משלי כה, יז), אך ריש לקיש העמיד פסוק זה בחטאות ואשמות, ומסיימת הגמרא: "תניא נמי הכי, הוקר רגלך מבית רעך – בחטאות ואשמות הכתוב מדבר". בהל' חגיגה פ"ב ה"ו פסק הרמב"ם כריש לקיש: "ואם הביא בכל עת שיביא מקבלין ממנו... שהראייה אין לה שיעור". אולם על פי מה שהתבאר לעיל (הערה 31) הדבר מובן, שדעת הרמב"ם לפסוק כריש לקיש כשתניא כוותיה (וכן כתב הלח"מ, ודחה ביאור הכס"מ).

ג. ביומא ב ע"א נחלקו רבי יוחנן ור"ל בפירוש "בירה" שבפרה פ"ג מ"א: "מאי בירה? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מקום היה בהר הבית, ובירה שמו. וריש לקיש אמר: כל המקדש כולו קרוי בירה, שנאמר הבירה אשר הכינותי". הרמב"ם בפירושו בפרה שם פירש כר"ל, ויתכן לפרש זאת בשתי דרכים: א. לדעתו אין נפק"מ למעשה במחלוקת זו, ולכן העדיף את הפירוש שנראה לו פשוט יותר. ב. לדעתו יש נפק"מ במחלוקתם, שלר' יוחנן הפרישה יכולה להיות בכל הר הבית ואילו לר"ל בעזרה דווקא. הרמב"ם פסק בעניין זה כר"ל, כפי שכתב בהל' פרה אדומה פ"ב ה"א:

כותיה, שהרי בהנהו תלת דפסקינן ב' החולץ כר"ל לגבי ר"י איכא חדא דתניא כותיה ואפילו הכי אצטריכו בגמרא למיכלל בהדי אינך דלא תניא כותיה, ומשמע מהכא דליכא שום דוכתא דקי"ל כותיה דר"ל, ואפילו מסתיימא מלתיה מסוגיא דתלמודא, אלא בהנהו תלת... אם כן מה שפסק הרמב"ם ז"ל כר"ל בענין עיר הנדחת, אם היו הכללים גם בהלכתא למשיחא לא היה לו לפסוק כמותו אע"ג דסוגיית דשמעתא כותיה". על כך יש להעיר: נראה שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כך, והם פוסקים כריש לקיש בכל מקום שתניא כוותיה. כך מוכח מפסק הרי"ף והרמב"ם בע"ז ו ע"ב, ע"ש, וראה יד מלאכי סי' תקסח שדן בזה. בין השאר הביא היד מלאכי את הרי"ף בפסחים לו ע"ב, והר"ן שם הסביר בדעתו שגם היכא שתניא כוותיה דר"ל הלכה כרבי יוחנן (ומכאן הוכיח התשב"ץ בתשובה הנ"ל שלרי"ף קי"ל כרבי יוחנן גם כשתניא כוותיה דר"ל, וראה גם בתשב"ץ ח"ג סי' קלה-קלו, שחזר על דבריו בעניין זה). ברם, אין הוכחה שזו דעת הרי"ף, כי שם אין ברייתא שמכריעה כריש לקיש אלא שהשמועה פשוטה יותר כדבריו, ורבי יוחנן הוזקק לומר שתניא היא. עכ"פ, גם בנדון דידן, הסוגיה בסנהדרין על עיר הנדחת, אין ברייתא כר"ל אלא רק עיסוק בבירור דבריו, ונראה שלכו"ע אין זה טעם מספיק לחרוג מן הכללים.

"ללשכה מוכנת בעזרה". טעמו של דבר, שדין זה תלוי בשאלה האם פרישה זו היא מדאורייתא, ונלמדה מימי המילואים שהיו בחצר המשכן, או מדרבנן. דברי ר' יוחנן, המכשיר את כל הר הבית, הם לשיטתו (יומא ג ע"ב) שפרישת הכהן השורף את הפרה היא "מעלה בעלמא". לעומת זאת רבי יהושע בן לוי (שם) סובר שהפרישה מדאורייתא, ולכן פסק הרמב"ם כדברי ריש לקיש (חסדי דוד פרה פ"ג ה"א).

ד. ביומא לג ע"ב נחלקו בטעמה של ההפסקה בהטבת הנרות בין חמשת הנרות הראשונים לשני האחרונים. דעת ריש לקיש שהמטרה היא "כדי להרגיש את העזרה", ודעת רבי יוחנן שהדבר נלמד מ"בבקר בבקר, חלקהו לשני בקרים". הגמרא אומרת נפק"מ בין הדעות, שלרבי יוחנן ההפסקה ביניהם צריכה להיות בעבודה דווקא, מה שאין כן לר"ל. הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ג הט"ז) פסק: "לא היה מטיב כל הנרות בפעם אחת, אלא מטיב חמשה נרות ומפסיק ועושים עבודה ואח"כ נכנס ומטיב השתים, כדי להרגיש את כל העזרה". לדינא פסק כרבי יוחנן, שצריך להפסיק בעבודה אחרת, אבל כתב את טעמו של ריש לקיש; וביארו הכס"מ והר"י קורקוס שהרמב"ם העדיף לכתוב את הטעם המובן יותר, וכן דרכו בכמה מקומות.<sup>32</sup>

נמצא, אפוא, שהרמב"ם פסק בעקביות כרבי יוחנן נגד ר"ל, והחריגות המעטות מכלל זה ניתנות לביאור בשופי על פי הכללים המקובלים.

ב'דרך המלך' (לרב חיים יעקב חוידנסקי, הל' שבת פ"א ה"א) הוכיח מהגמרא עצמה שהכלל שהלכה כר' יוחנן נגד ר"ל אינו תופס בענייני קדשים, מהאמור בשבת עג ע"א: "נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע. רבא אמר: פטור, אביי אמר: חייב... לרבא דאמר פטור... הניחא אי סבר לה כרבי יוחנן, דאמר: כיון ששגג בכרת אף על פי שהזיד בלאו – משכחת לה דידע לה לשבת בלאו. אלא אי סבר לה כרבי שמעון בן לקיש דאמר עד שישגוג בלאו וזכרת, דידע לה לשבת במאי? דידע לה בתחומין, ואלבא דרבי עקיבא". לכאורה מה מקום להסתפק האם רבא סובר כר' יוחנן, הרי פסק כמותו בכל מקום! אלא משום שמחלוקת זו בחיובי חטאת אין לה נפק"מ בזמן הזה. אך יש גורסים שם "רבה", כמשתמע מכך שאביי מוזכר אחריו<sup>33</sup>. וגם לגרסה "רבא", יש לומר שהגמ' באה לברר האם סברתו בעניין נתכוון לזרוק שתיים תלויה בהכרח בסברת ר' יוחנן.

לאידך גיסא יש לציין לסוגיה בחולין עו ע"ב-עו ע"א: "הנהו גידין רכין דאתו לקמיה דרבא"<sup>34</sup>, אמר רבא: למאי ליחוש להו? חדא, דאמר ר' יוחנן, גידין שסופן

32 עיין ר"י קורקוס הל' תרומות פ"ז הי"ח, לח"מ נזירות פ"א ה"ד, אבן האזל עבדים פ"ט ה"ז.

33 עיין במסורת הש"ס עב ע"ב ובמרומי שדה שם, וכן הוא בר"ח שם ובריא"ז בסנהדרין סב ע"ב ובמקצת כתה"י.

34 בגמ' לפנינו "דרבה", ובמסורת הש"ס הגיה "דרבא", וכך הנוסח בכמה ראשונים. בפרט בהמשך "אמר ליה רב פפא לרבה: רשב"ל, ואיסורא דאורייתא, ואת אמרת מאי ליחוש להו?" על כרחך

להקשות נמנין עליהן בפסח, ועוד: התורה חסה על ממונן של ישראל. א"ל רב פפא לרבא: ר"ש בן לקיש, ואיסורא דאורייתא, ואת אמרת מאי ליחוש להו? אישתיק. ואמאי אישתיק? והאמר רבא: הלכתא כוותיה דר"ש בן לקיש בהני תלת! שאני הכא דהדר ביה ר' יוחנן לגביה דר"ש בן לקיש, דא"ל: אל תקניטני, בלשון יחיד אני שונה אותה. מחלוקת ר' יוחנן ור"ל עוסקת ישירות בדין הגידים הרכים בפסח, וברור לגמרא שהכרעה הכללית כר' יוחנן מתייחסת גם לדין זה. אך יש לומר שהדבר ברור לגמרא דווקא בגלל ההשלכה המעשית בזה"ז לעניין טריפות, שהגיד כבשר ומכשיר את העצם שנשברה<sup>35</sup>.

#### ה. אביי ורבא הלכה כרבא

נבדקו מחלוקות אביי ורבא בסדר קדשים, וכן (באופן לא יסודי) במסכתות אחרות שנוגעות לקדשים. כמעט בכל מה שמצאתי נפסקה ההלכה כרבא<sup>36</sup>.

סוגיה אחת לכאורה יוצאת מכלל זה, בזבחים לא ע"ב: "בעי רבא: חישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס, מהו?... אמר אביי, ת"ש: לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר... והא הקטרה ביותר מכדי אכילת פרס הוא! – דלמא בהיסק גדול". הרמב"ם (הל' פסוה"ק פ"ד ה"י) פסק: "חשב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס הרי זה מצטרף", כפשיטתו של אביי ולא כספקו של רבא. הכס"מ תירץ שמשמע לרמב"ם שהדחיה "דלמא בהיסק גדול" היא דיחוי בעלמא, ופשט המשנה כאביי; או שלא גרס כלל לדחיה זו, וכן דקדק החזו"א (קדשים סי' ז סק"ד) מתוס' שם. ויש שפירשו שהספק נפשט מהמשך הסוגיה

צ"ל "לרבא", ולא מצאנו בשום מקום אחר שרב פפא דיבר עם רבה, וגם לא מסתבר שדיבר אליו בסגנון זה (על פי אגרת רש"ג, רבה נפטר חמשים ושש שנים לפני רב פפא). גם ההשוואה לסוגיה דומה בחולין מט ע"ב מלמדת כך.

35 ולשון תוס' הרא"ש בשבת ע"ב: "דלא איירי ביבמות אלא בדברים הנוהגים בזמן הזה, כי ההיא גדידין הרכין תלת דהחולין, אבל מידי דלא הוי אלא בזמן שבית המקדש קיים כי הכא בחיוב חטאת לא קא מיירי".

36 א. שבת טז ע"ב – הל' כלים פ"ב ה"ב. ב. שבת סו ע"א – כלים פכ"ה ה"ט. ג. שבת עא ע"א – שגגות פ"ז ה"י. ד. פסחים סד ע"ב – ק"פ פ"א ה"א. ה. יומא מו ע"ב – תו"מ פ"ב ה"ו (ובכס"מ: "וידוע דהלכה כרבא"). ו. סוטה ח ע"ב – סוטה פ"ג ה"ה. ז. מכות ז ע"ב – רוצח פ"ו ה"י. ח. הוריות ו ע"ב – שגגות פ"ג ה"ב. ט. זבחים כא ע"א (נחלקו בביאור דעת ר' יוחנן והכרעתו במחלוקת התנאים שם) – ביאת המקדש פ"ה ה"ט (ועיין שערי היכל לזבחים מערכה לו). י. זבחים כו ע"א – פסוה"ק פ"א ה"כ. יא. זבחים לד ע"א – פסוה"ק פ"ח ה"ב. יב. תמורה כט ע"ב – איסור"מ פ"ד ה"ח (אם כי יש נפק"מ במחלוקתם גם למלקות על ביאת כהן בזונה גויה). יג. נידה מב ע"ב (ושם לכאורה גם תניא כאביי, וראה להלן סי' ט) – טומאת מת פ"א ה"ג וה"ח ושאר אבה"ט פ"ג ה"ד.

עיין גם בכס"מ הל' פסוה"ק פ"ד ה"ד ופי"ב ה"ד. במנחות נח ע"א נחלקו אביי ורבא ובפסוק הרמב"ם יש סתירות לכאורה, עיין הל' מעה"ק פ"ג ה"ד ובלח"מ, הל' איסור"מ פ"ה ה"א א-ב ובכס"מ ובמעשה רוקח. ביומא יז ע"ב-יח ע"א נחלקו אביי ורבא, והגמרא מסיקה שדעת רבא "קשיא". פסק הרמב"ם (תו"מ פ"ד ה"ד) אינו ברור, האם כרבא, למרות ה"קשיא" (רדב"ז), או כאביי, בגלל ה"קשיא" (לח"מ, ועיין שערי היכל ליומא מערכה כו).



(עיין שערי היכל לזבחים מערכה עד). נראה לענ"ד לישב את הקושיה באופן אחר, שמכיוון שרבא מסתפק בדבר ואביי פשיטא ליה יש לפסוק כאביי. וכן כתב הרמב"ן (במלחמות בב"ק יא ע"ב בדפי הרי"ף, בביאור דברי הרי"ף שם): "דלעולם כל היכא דלמר מיבעיא ליה מילתא בשום דוכתא בתלמודא ולמר פשיטא ליה – הלכה כמאן דפשיטא ליה, ואפילו תלמיד במקום הרב וכל שכן רב במקום תלמיד". וכתב בהמשך בשם רבי שמואל הנגיד, שכל מקום שאביי פשיטא ליה ורבא מספקא ליה הלכה כאביי, ויע"ל קג"ם הם המקומות שבהם פליגי אהדי בודאי<sup>37</sup>.

## ו. הלכה כרב באיסורי

בעניין הכלל "הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני" (בכורות מט ע"ב) קיימת שאלה מיוחדת: מכיון שיש חלוקה בין איסורי לדיני, יש לכאורה יותר מקום לומר שכלל זה עוסק דווקא בדברים הנוהגים בזה"ז, ואילו דיני הקדשים אינם לא כאן ולא כאן. אולם מבדיקת פסקי הרמב"ם מתברר שגם כאן קבע בדרך כלל הלכה כרב<sup>38</sup>. כמה יוצאים מן הכלל זקוקים להסבר מיוחד:

א. דוגמה בולטת בזבחים נג ע"ב בעניין "שתי מתנות שהן ארבע": לדעת רב אלו למעשה ארבע מתנות, שבכל קרן משתי הקרנות נותן וחוזר ונותן, ואילו לדעת שמואל "מתנה אחת כמין גמא", ופסק הרמב"ם (מע"ה פ"ה ה"ו) כשמואל. הכס"מ מתרץ, שהגמ' אומרת "כתנאי" ומביאה ברייתא שבה דעת ת"ק כשמואל ור' ישמעאל כרב, ונראה מהסוגיה שרב לא הכיר את הברייתא, ואם היה מכירה – מסתבר שלא היה מכריע כר' ישמעאל נגד תנא קמא. בליקוטי הלכות ציין גם לשתי סוגיות (זבחים י ע"ב וצד ע"ב) שבהן הגמ' נוקטת בפשטות כדעת שמואל, שרק החטאת טעונה ארבע מתנות, ודעת ר' ישמעאל מובאת בהן כדעה צדדית, עיין שם.

ב. במנחות טז ע"א נחלקו בדין "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה", ופסק הרמב"ם (פסוהמ"ק פט"ז ה"ז) כשמואל שאין אומרים "כל העושה". וביארו המל"מ והליקוטי הלכות שהוא משום שדברי רב נותרו ב"קשיא". מצאנו כיו"ב גם בהלכות הנוהגות בזה"ז, שהרמב"ם פסק כר"ל נגד ר' יוחנן משום שדברי ר' יוחנן נותרו ב"קשיא", עיין הל' מע"ש פ"ה ה"ה ובר"י קורקוס.

37 אמנם נדון דידן אינו דומה כל כך, כי כאן פשיטא לאביי מכח הדקדוק מהמשנה, והגמרא אומרת שהדיוק אינו מוכרח, אך מכל מקום נראה שאביי מקבל זאת גם מסברה, ולפיכך יש להכריע כמותו.

38 א. בפסחים טז ע"א נחלקו על משקי בית מטבחים, האם טהורים לגמרי או רק מלטמא אחרים, ופסק כרב (טו"א פ"י ה"ט) אע"פ שהגמ' נותרה עליו ב"קשיא" (ועיין שערי היכל לפסחים, מערכה יא)! ב. נזיר יד ע"ב – נזירות פ"ו ה"ה. ג. זבחים יח ע"ב – כלה"מ פ"ח ה"ד. ד. בכורות נד ע"ב – בכורות פ"ז ה"ג, אע"פ שרב הוצרך להידחק בפירוש הברייתא שם.

במנחות יט ע"ב נחלקו רב ושמואל לגבי האיסור לעשות מידה לקומץ, האם הוא מעכב, ודין זה לא הובא ברמב"ם כלל, ותמחו על כך האחרונים (רש"ש ביומא מז ע"א וזבח תודה במנחות).

ג. בערכין כד ע"א נחלקו על המקדיש שדהו בשנת היובל, האם קדושה או לא, ופסק (הל' ערכין וחרמין פ"ד ה"י) כשמואל שאינה קדושה; ופירשו הכס"מ והרדב"ז שזהו "דיני" ולא "איסורי".

#### ז. דוגמאות שנדונו באחרונים

כאמור, ראשונים ואחרונים חתרו ליישב קשיים בפסקי הרמב"ם על פי כללו של המהרי"ק, ביניהם התוס' יו"ט והחוות יאיר (סי' צד). נמנה כמה דוגמאות ונראה שיש דרכים אחרות ופשוטות ליישוב הקשיים.

א. בשביעית פ"א מ"ז נחלקו תנא קמא ורשב"ג בפרטי תוספת שביעית, ופסק הרמב"ם (שמו"י פ"ג ה"ו) כת"ק, ותמה הרדב"ז מהכלל שכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה. ובמנחת יצחק (ח"ח סי' קד) תירץ, שמכיוון שתוספת שביעית נוהגת רק בזמן הבית לא נאמר עליה הכלל. אך הקושיה מיושבת בפשטות על פי שיטת הרי"ף (ב"ב פא ע"א) שהכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו אינו בדווקא, ואין לפסוק כרשב"ג אלא אם כן יש טעם מיוחד, וכן שיטת הרמב"ם בכמה מקומות (עיין יד מלאכי, כללי התלמוד, שז).

ב. ערכין פ"ח מ"ה (חוות יאיר) – פסק כר' יהודה נגד ר"ש, ובהתאם לכללים, אלא שבפיה"מ הישן נכתב בטעות "אין הלכה כר' יהודה", ראה במהדו' הרב קאפח ובתוס' יו"ט.

ג. תמורה פ"ג מ"ה (חו"י) – הרמב"ם פסק שלא כמשנה, משום שהתבאר בגמרא (כא ע"א) שזוהי דעת ר' ישמעאל, ור' עקיבא חולק עליה ויש משניות כשיטתו, ראה פיה"מ ותוס' יו"ט.

ד. כלים פ"ח מ"י – במשנה מחלוקת ר"מ ור' יהודה ור' יוסי, ופסק כר' יוסי, טו"א פט"ו ה"ז. התוס' יו"ט מקשה, שמסוגיית הגמ' בערובין צט ע"א עולה שהגרסה הפוכה, ונמצא שהרמב"ם פסק כר' יהודה, ותירץ ע"פ המהרי"ק. אך הרמב"ם נקט כגרסת משנתנו, כמבואר בפיה"מ, ויש לזה מקום גם ע"פ הסוגיה בערובין, עיין בתוס' הרא"ש שם.

ה. נגעים פ"א מ"ד (חו"י) – בפיה"מ במהדו' הרב קאפח פסק כר"ע, אך בתרגום הישן נדפס בטעות: "הלכה כחכמים", ועיין תוס' יו"ט.

ו. נגעים פ"ב מ"א (חו"י) – התוס' יו"ט הקשה שם מדוע המשנה מביאה את דברי ר"ע ומזכירה אותם שוב בשם "חכמים", הרי בלאו הכי הלכה כר"ע מחברו! לענ"ד הקושיה אינה מובנת, שהרי כלל זה שהלכה כר"ע מחברו נאמר בימי האמוראים, ראה ערובין מו ע"ב, ומניין לנו שכלל זה היה מוחלט אצל רבי עד כדי כך שכבר אין צורך לומר גם את דעתו בלשון חכמים? ועיין גם בתוס' יו"ט שם בשם הראב"ד, שדברי "חכמים" שם אינם חזרה על דברי ר"ע, אלא שר' יהודה וחכמים חלוקים בדעת ר"ע.

ז. נגעים פ"י מ"ד (חוי"י) – הרמב"ם (ט"ז פ"ח ה"ה) פסק כר"י נגד ת"ק, ע"פ משנה ב' שם שמבואר שדעת ת"ק היא דעת ר"ש. הדבר צריך עיון, מדוע הרמב"ם לא החשיב את תנא קמא במשנה ד' כ"סתם משנה" והרי זו "מחלוקת ואח"כ סתם", אבל מבחינת כללי הפסיקה בין התנאים אין זו סטייה מהכללים אלא להיפך, ישום הכלל שר"י ור"ש הלכה כר"ש<sup>39</sup>.

ח. בחכמת בצלאל בנידה סח ע"א (עמ' תשד) התקשה בשאלה למה הרמב"ם פסק כרב נגד לוי בעניין זבה ודאי או ספק, בניגוד לכלל שהלכה כלוי לגבי רב, ותירץ שמכיוון שאחרי חומרא דרבי זירא לשבת שבעה נקיים על כל דם אין נפק"מ במחלוקת זו, ולכן הרמב"ם הכריע מדעתו בניגוד לכלל. לענ"ד שאלתו מיושבת בפשטות, שכן אין בידינו כלל קבוע שהלכה כלוי לגבי רב, ואדרבה, הרמב"ם פסק בדרך כלל כרב<sup>40</sup>.

### פרק ג: שיטת ראשונים אחרים

כמה וכמה ראשונים הזכירו את כללי הפסיקה ביחס לקדשים וטהרות, וחלקם אף מפרשים את סוגיות הגמרא בהתאם לכך, דהיינו שהגמרא עצמה מסתמכת על כללים אלו.

#### א. הגאונים

בתשובות הגאונים (הרכבי, סי' רמא) נאמר: "וששאלת הני הילכתא דשבקי להי רבנן בגמרא ולא מפרשי להו, ילפינן מכלל דמתניתין או היכי עבדינן? וודאי ילפינן וילפינן והלכה היא ועבדינן בה מעשה, ואו איתה בה פלוגתא, נקטינן כלאלי: ר"מ ור"י הלכה כר"י, יחיד ורבים הלכה כרבים, ושאר כללי דלקיטי להו רבנן. דאו הוה אית ביה מידעם פרשוהי רבנן ואו לא הות הלכה פרישו רבנן. דהא אשכחנן משנאות בכלים ובדזוד מינה [כלומר, וחורץ ממנה] דילפינן הלכה מפרשי להו רבנן, דאמרין ביבמות משום מסרוק שלפשתן שניטלו שיניו לית הילכתא כואתיה אע"ג דסתם מתניתין היא". הגאון נשאל כיצד להתייחס לנושאים שלא נפסקו בהם הלכה מפורשת בגמרא, ומשיב שיש לפסוק בהם על פי הכללים, כפי שמצאנו ביבמות (מג ע"א) שטרחו לבאר על משנה בכלים שאין הלכה כמותה, ומכאן ששאר המשניות הן הלכה. משמעות דבריו שהכללים כולם נוהגים גם בטהרות.

39 בחוות יאיר שם הקשה גם על נגעים פ"א מ"ג, שפסק כר"ש נגד ר' יהודה, אך זה משום שהלכה כדברי המכריע, כפי שהתבאר.

40 בשו"ת רש"י (סי' שס) כתב שיש כלל שרב ולוי הלכה כלוי בדליכא אחריני דאמרי כרב, וכן כתב המגיד משנה (הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"א), והבית יוסף או"ח סי' תקס בדעת הרמב"ם ובאה"ע סי' ז (סי"א) בדעת הטור שם. לעומת זאת הריטב"א בכתובות כז ע"א כתב שרב ולוי הלכתא כרב. ביד מלאכי סי' תקנט האריך מאד בזה, והביא שבהרבה מקומות הרמב"ם פסק כרב, ומהרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים נראה שאין בידם כלל בזה, אלא דנו על ההכרעה במחלוקת רב ולוי על פי המשתמע בסוגיה.

כמו כן מצאנו לרב צמח גאון<sup>41</sup> שדן במשנה בפרה פ"ט מ"ה על פרה ששתתה מי חטאת, שלפי סתם המשנה בשרה טמא, ואילו לדעת רבי יהודה בטלו במעיה, וכתב על כך רצ"ג: "ק"ל בעלמא סתם משנה ר"מ, ור"מ ור"י הלכה כר"י", ועל פי זה התיר בשר פרה ששתתה סתם יינם.

## ב. רבנו חננאל

ר"ח ביומא כד ע"ב דן במחלוקת רב נחמן ורב ששת האם מפיסים בבגדי חול או בבגדי קודש, וכותב: "ואף על גב דדחי לה רב נחמן, כיון דאיסורא היא כרב ששת מוקמינן לה<sup>42</sup>, כדקיי"ל הלכתא כרב ששת באיסורי". ובגמ' ביומא מו ע"ב נאמר: "אלא הא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא המוריד גחלת מע"ג המזבח וכיבה חייב, כמאן, כאביי? אפילו תימא כרבא...". ומסביר רבנו חננאל את הקושיה: "כמאן כאביי, כלומר הלכתא כרב נחמן וק"ל אביי ורבא הלכה כרבא". ובזבחים קד ע"א, על הגמרא: "אליבא דר"א כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דר' יהושע", כתב הפירוש המיוחס לר"ח: "הואיל ולית הלכתא כותיה בהדי ר' יהושע, כי מפלגי אליבא דר' יהושע"<sup>43</sup>.

## ג. רש"י

רש"י מפרש במנחות נב ע"א: "הי מינייהו אחריתי – איזו נאמר באחרונה שנסמך עליה דשמא הדר ביה מאידך, משום דק"ל ר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה". הרי שרש"י מפרש את הגמרא בהנחה שהגמרא מסתמכת על כללים אלו (וכן ברגמ"ה שם). כמו כן בכתובות כז ע"א הגמ' מביאה את מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה על שני שבילין ואומרת: "והכא נמי כיון דשרי להו לכולהו – כבת אחת דמי", ופרש"י (ד"ה הכא): "ור' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי", דהיינו שהגמרא מקשה מכח זה (וכן בר"ן על הרי"ף יא ע"ב)<sup>44</sup>. אולם תוס' (ד"ה בבא לישאל) פירשו את הקושיה אחרת. כאמור, המהרי"ק (סי' קסה) בא ליישב על פי כללו את פירוש רש"י לתורה (ויקרא יג, ל), שפירש את הפסוק כר"ש נגד ר' יהודה. ברם, דרכו של רש"י עה"ת לפרש לעתים

41 גאוניקה ח"ב עמ' 32, וראה שם עמ' 28: "תשובות האילן תקן רב צמח ראש ישיבה ז"ל"; הובאה בקיצור בתוס' יו"ט בפרה שם.

42 מלשונו משמע שהגמרא עצמה מעמידה כך מטעם זה, ולא הבנתי איך משמע בגמרא שצידדה בדעת רב ששת.

43 וראה גם ר"ח בפסחים י ע"א על מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בטהרות פ"ה מ"ה, שפסק כר' יוסי, ומשמע שזה משום הכלל שר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי. לפ"ז אין מקום למש"כ הנודע ביהודה (אה"ע מה"ת סי' קמח) בדעת ר"ח (המובא ברא"ש ביבמות פ"א סי' ב) שסובר כמהרי"ק ולכן פסק כר' ישמעאל נגד ר"ע בעניין עונש הבא על חמותו לאחר מיתת אשתו. והנוב"י עצמו שם חזר מסברתו מטעם אחר, שיש השלכה למחלוקתם בזה"ז.

44 אם כי, ראייה זו תלויה בשאלה של מחלוקת שעיקרה בקדשים וטהרות ויש לה השלכה לעניין אחר, ע"ש בגמ' שלמדו משני שבילין לעניין שבויות לכהונה.

מזומנות על פי הדעה שנראית קרובה יותר לפשוטו של מקרא, אע"פ שאיננה להלכה, וזאת גם בנושאים הנוהגים בזה"ז, כפי שכתב המזרחי במקומות רבים<sup>45</sup>.

#### ד. תוספות

בכמה מקומות משתמשים התוס' בכללי הפסיקה המקובלים גם בענינים שאינם נוהגים בזמן הזה: 1. תוס' בפסחים עז ע"א (ד"ה דלא אשכחן) משתמשים בכלל 'רבי יוסי נמוקו עמו' כהסבר לכך שהגמרא מעדיפה את שיטתו לגבי טומאה דחוויה בציבור. 2. בתענית כח ע"א (ד"ה אי ר"מ) משתמשים תוס' ב'רבי יוסי נמוקו עמו' 'ומסתברא כוותיה בכל מקום ואפילו מחביריו', לגבי זמן עצי כהנים והעם. 3. בחגיגה ט ע"ב (ד"ה שני תשלומין דראשון הוא) מזכירים תוס' את הכלל "הלכה כרבי מחברו" לגבי גדר פסח שני. 4. בזבחים ו ע"א (ד"ה אחד מימר) תוס' נוקטים בכלל שהלכה כר"י לגבי ר"מ לענין יכולת היורש להמיר<sup>46</sup>.

תוס' בשבת ע ע"ב (ד"ה נודע) הקשו מדברי רבא שם, שמתאימים לדברי ריש לקיש נגד רבי יוחנן, בניגוד לכאורה לכלל שישד רבא עצמו (יבמות לו ע"א) שהלכה כר' יוחנן נגד ר"ל פרט לשלושה מקומות. ותיצו: "ואפילו גרסינן רבא י"ל דלא איירי ביבמות אלא בדברים הנוהגים בזמן הזה"; וכן בתוס' הרא"ש שם. דברים אלו מנוגדים לכאורה לכל המקורות הנ"ל בתוס', ואין בדבר תימה, שכן כידוע התוס' במסכתות שונות לא יצאו בהכרח מתחת ידו של אותו חכם ואותו בית מדרש. היה מקום אולי לחלק בדעת תוס' בין כללי הפסיקה בין התנאים לבין הכלל שהלכה כר' יוחנן נגד ר"ל<sup>47</sup>. אולם גם לגבי כלל זה יש להוכיח מתוס' בכמה מקומות שאינם סוברים כתוס' בשבת, שהרי הקשו (יבמות לו ע"א ד"ה הלכתא; זבחים ל ע"א ד"ה סימן; חולין כט ע"ב ד"ה אמר; ב"מ מח ע"א ד"ה נתנה, ועוד) מדוע לא

45 בראשית מו,י, שמות כב,ח (ושם דוגמאות מספר), כז,כ, ויקרא ב,א, יח,ז, יט,כט, כיד, כז,י, במדבר ה,כד, ט,י, דברים כא,כג. אמנם יש מקומות שבהם המזרחי עצמו מתפלל על רש"י או מתאמץ ליישב אותו עם הדעה הנקוטה להלכה (שמות יב,ט, ושם כ,ח). על עדיפות שיטת ר"ש מבחינת הפשט עיין שו"ת בנימין זאב סי' שג.

46 מכאן הקשה המג"א סי' ריח סק"ג על כללו של המהרי"ק. בדוחק יש לתרץ שנפק"מ בזה"ז אם יבוא מישוהו ויקדיש ואחר כך ימיר, שהרי בלא"ה כל ענין תמורה הוא איסור, "לא ימירנו", ומה לי איסור אחד של המרה או שניים של הקדשה בזה"ז והמרה?

47 כך כתב בקצרה ב'חיבת הקודש' זבחים פה ע"ב. ניתן להעלות שני נימוקים אפשריים להבחנה זו: א. הכללים שנאמרו ללא יוצא מן הכלל, כמו "רבי יוסי נמוקו עמו" ו"הלכה כרבי מחברו" ו"הלכה כר"י נגד ר"מ", הגם שיש להם יוצאי דופן כפי שהתבאר, מכל מקום הניסוח הכללי מלמד שהם נאמרו מתוך תפיסה כללית על גדלותו של חכם זה לעומת זה, וממילא תפיסה זו תקפה גם לגבי עניני קדשים וטהרות. לעומת זאת בכלל שהלכה כרבי יוחנן לגבי ר"ל חוץ משלש, נראה שרבא בדק באופן פרטני את המחלוקות ומכח זה ניסח את הכלל, וממילא יש לומר שבדיקתו כללה רק את מה שנוגע למעשה. ב. כללי הפסיקה בין התנאים נאמרו בעיקר ע"י ר' יוחנן (ערוכין מו ע"ב), ואילו ההכרעה כר' יוחנן נגד ר"ל נקבעה ע"י רבא. אפשר שלר' יוחנן הייתה גישה שונה משל רבא, לא מיבעיא לטהרות, שנהגו בימיו ובמקומו, אלא אולי גם לפסיקה בקדשים, שהרי רבא הוא תלמיד רב יוסף (יומא נג ע"א-ע"ב), שתמה על הצורך לפסוק "הלכתא למשיחא" (זבחים מה ע"א).

הזכיר רבא את מחלוקת רבי יוחנן ור"ל אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה אלא לבסוף, ומכח קושיה זו חידשו שלא אמר רבא את דבריו אלא כשר"ל אומר את דברי עצמו ולא בשמו של אחר. והרי שאלה זו אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או שאינה אלא לבסוף נדונה בכל מקום לגבי דיני קרבנות (חולין בעזרה, שחוטי חוץ לענין חיוב כרת, ועוד, עיין חולין כט ע"ב ובמקבילות במסורת הש"ס שם). נראה, אפוא, שדברי התוס' בשבת הם דעה יחידית, ודעת תוס' ברוב המקומות שכללי הפסיקה נאמרו גם לדינים שאינם נוהגים בזה"ז.

#### ה. תוספות ר"י הלבן

בתוס' ר"י הלבן, תלמיד רבנו תם, ביומא יג ע"א הקשה על ר' יוחנן שם, הפוסק כר' יוסי בעניין כהן גדול שעבר מתפקידו: "תימה, הלכתא למשיחא? ועוד, פשיטא דהלכה כר' יוסי, דקיימא לן הלכה כר' יוסי מחברו!". קושייתו השניה מעידה שלדעתו הכללים נוהגים בכל התורה. ויש לשים לב גם ליחס בין שתי קושיותיו, שעל פי שיטת המהרי"ק סותרות זו לזו: לדעת המהרי"ק, מאחר שאין פסיקה ב"הלכתא למשיחא" לא נאמר עליהן הכלל שהלכה כר' יוסי! אך לדעת ר"י הלבן הדברים אינם סותרים, שכן אמנם אין מגמה לפסוק בענייני המקדש, ומכל מקום אנו יודעים שלר' יוסי יש עדיפות על פני חברו, והלכה כמותו בכל התורה כולה.

#### ו. ראב"ד

בכמה מקומות הראב"ד משיג על הרמב"ם מתוך שימוש בכללי הפסיקה, מה שמורה שפשיטא ליה שהכללים תופסים גם בדברים שאינם נוהגים בזה"ז: 1. בהל' נזירות פ"ב הי"ט כתב הרמב"ם: "עבד שנדר בנזירות וברח... ה"ז אסור לשתות יין". ובראב"ד: "א"א דלא כהלכתא, שהרי ר"מ אומר לא ישתה ורבי יוסי אומר ישתה"<sup>48</sup>. 2. בהל' נזירות פ"ה ה"ח (ומקבילה בהל' איסורי מזבח פ"ה ה"א): "א"א ולמה הניח לאו שבכללות, שהרי רבא מחייבו... אלא שהגרסאות מתחלפות, דבבבא מציעא ופסחים אביי הוא דאמר אין לוקין, ובנזיר הוא בחלוף". כלומר, פשוט לראב"ד שהכלל שהלכה כרבא לגבי אביי נוגע גם לדין מלקות בלאו שבכללות בענייני נזיר (למרות שלראב"ד עצמו בזמן הזה אסור להזיר בכל מקום, כמבואר בהשגתו בהל' נזירות פ"ב הכ"א)<sup>49</sup>. 3. הדוגמה הבולטת ביותר היא בהל' ערכין וחרמין פ"א ה"ו, בדיון האם גוי נערך או מעריך: "א"א: פוסק כר"מ, ור' יהודה חולק ואמר מעריך אבל לא נערך, וקי"ל כר"י! ואפשר משום דאמר רבא (ערכין ה ע"ב) הלכתא כר"מ<sup>50</sup> מסתברא וכו', ולא מיחזור, דלא מידחיא הלכתא פסיקא ב'מסתברא',

48 המאירי (נזיר סא ע"א) וכן נושאי כלי הרמב"ם תמהו על הכרעתו כר"מ, ועיין אורח מישור על הרמב"ם.

49 הרמב"ם גרס להיפך, עיין סהמ"צ שורש ט.

50 לפנינו בגמרא: "דר"מ", וכך באחד המקורות בשינוי"ס במהדו' פרנקל, וכן מסתבר.

ור"מ ור"י הלכתא פסיקא היא כר' יהודה".<sup>4</sup> בהל' שמיטה ויובל פ"ט הט"ז כותב הרמב"ם: "אבל שמטה של תורה אין הפרוזה מועיל בה". ומשיג הראב"ד: "א"א זה אינו מחוור, דאביי הוא דאמר הכי, אבל רבא פליג ואמר הפקר בית דין הפקר והלכך נוהג בכל זמן". לדעת הראב"ד מחלוקת אביי ורבא אינה נוגעת אלא לזמן שהשמיטה בו מן התורה, ובכל זאת ברור שהלכה כרבא<sup>51</sup>.<sup>5</sup> בהל' שאר אבה"ט פ"א ה"ח השיג על הרמב"ם בהנחה שהלכה כר"ע נגד ר' ישמעאל, עי"ש בכס"מ.<sup>6</sup> בהל' כלים פכ"ז ה"ב: "א"א והוא שחשב עליה לשיבה, כדעת רבי דפליג עליה דרבי יוסי בר' יהודה כדכתבינן לעיל", כלומר, פשוט לו שהכלל שהלכה כרבי מחברו תופס כאן<sup>52</sup>.

#### ז. סמ"ג

באופן כללי הסמ"ג הולך בעקבות הרמב"ם ומעתיק את לשונותיו, ומכאן שקיבל את דרכו הכללית להכריע בדינים שאינם נוהגים בזה"ז. עוד מצאנו לסמ"ג כמה התייחסויות מפורשות לכללי הפסיקה:<sup>1</sup> בעשין קעה: "אע"פ שהלכה כרבי מחבירו כאן הלכה כרבי אלעזר ברבי שמעון, דא"ר יוחנן קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר אינו צריך לקדש שכבר קידש מתחילת העבודה, ומעמידה רבא כרבי אלעזר ברבי שמעון... ורבינו משה פסק כרבי ואביי שמעמיד ההיא דר' יוחנן כרבי". פירוש: רבי ורבא"ש חלוקים, ור' יוחנן מכריע ביניהם, ונחלקו אמוראים בפירוש דבריו: לדעת רבא ר' יוחנן הכריע כרבא"ש, ולדעת אביי כרבי. הסמ"ג סובר שראוי לפסוק כרבא ולפ"ז לנטות מהכלל שהלכה כרבי מחברו, אך הרמב"ם סבר שיש להעדיף את הכלל שהלכה כרבי (אך כמה אחרונים ביארו שהרמב"ם פסק כרבא, ראה שערי היכל לזבחים מערכה לז). בין כך ובין כך, מבואר שיש לפסוק על פי הכללים הרגילים.<sup>2</sup> בלאוין שג: "תניא, היה כהן הדיוט עומד ומקריב ושמע שמת לו מת, ר' יוסי אומר יגמור עבודתו, והלכה כר' יוסי לגבי ר' יהודה שחולק עליו".<sup>3</sup> בלאוין שד: "ושם תופס רב חסדא שיטתו כרבי שמעון, אבל משמע שלא שמע ברייתא זאת, מדלא אמר הלכה כרבי שמעון, ואולי אם שמע אותה היה תופס שיטתו כרבי יהודה, שהלכה כמותו לגבי רבי שמעון, כן נראה לי".<sup>4</sup> לאוין שה: "שאיין הציץ מרצה אלא על מצחו... דרבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה".

#### ח. אור זרוע

האור זרוע בהל' פסחים (סי' רטז-רלו) עוסק בהרחבה בהלכות קרבן פסח, ומשתמש בכללי הפסיקה, כגון "ר' יוסי נמוקו עמו" (סי' ריח), "הלכה כרבי מחברו" (סי' רכ) ו"הלכה כר"ע מחברו" (סי' רלא).

<sup>51</sup> על דעת הרמב"ם עיין במאירי בגיטין לו ע"ב, שדברי רבא אינם מוסבים על שמיטה דאורייתא.

<sup>52</sup> עיין גם ראב"ד בהל' מעה"ק פי"ז ה"ט ובכס"מ.

#### ט. רמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, סוף שורש תשיעי, כתב: "אבל במסכת תמורה, בענין המעלה אברי בעלי מומין לגבי מזבח, אין גרסתו עולה יפה, שיעלו דברי רבא בתובתא ויתקיימו דבריו של אביי, שאין לנו כן בתלמוד אלא באותן המחלוקות שהניחו בהן סימן יע"ל קג"ם". מבואר שלדעתו הכלל שהלכה כרבא פרט ליע"ל קג"ם נאמר גם על ענינים שאינם נוהגים בזה"ז.

#### י. רשב"א

בנידה מב ע"ב נחלקו אביי ורבא בענין אותו מקום של אשה, האם דינו כבלוע או בית הסתרים (ונפק"מ לטומאת משא). וכתב הרשב"א (מב ע"א ד"ה ואיכא למידק): "ואיכא למידק... מאי קא מקשה ליה רבי ירמיה לרבי זירא 'טומאה בלועה היא'? דהא אמר רבא בסמוך דאותו מקום של אשה בית הסתרים הוא ולא בלוע! ... וי"ל דהכא אליבא דאביי נסיב לה... וטובא איכא כי האי בתלמודא דמקשה אליבא דלא כהלכתא". ראשית, פשוט לו לרשב"א שהלכה כרבא, אע"פ שרבי ירמיה ורבי זירא נושאים ונותנים ע"פ שיטת אביי, ולכן נזקק לומר שהדיון אינו אליבא דהלכתא. ועוד, שבהמשך עולה מדבריו שהלכה כרבא אע"פ שתניא כוותיה דאביי (עי"ש במהדרו מוה"ק הערה 135). עוד מצאנו לרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' שפח) שהזכיר את הכלל "הלכה כרבי עקיבא מחברו" לגבי סדר מתנות הדם במזבח הפנימי.

#### יא. ריטב"א

בנידה שם נחלקו אביי ורבא גם בענין בית הבליעה, האם דינו כבלוע או בית הסתרים, ותניא כוותיה דאביי. וכתב הריטב"א (ד"ה מקום נבלת העוף): "יש שפירשו דמודה רבא בסוף בית הבליעה (ולפי זה אין ראיה כנגדו מהברייתא), ולפירוש זה לית הלכתא כאביי. אבל לדברי המפרשים דבכל בית הבליעה פליג רבא (ולפ"ז הברייתא מוכיחה כדעת אביי) הלכתא כאביי. ואע"ג דליכא ביע"ל קג"ם, לא נאמר הכלל ההוא אלא היכא דליכא מתניתא כאביי". ברור מדבריו שהכלל שהלכה כרבא פרט ליע"ל קג"ם תקף גם בענייני טהרות, ולכן הוצרך לתרץ מדוע סוגיה זו לא נמנתה, וגם פסק שאם אין הברייתא מסייעת לאביי הלכה כרבא.

#### יב. רא"ש

בפסקי הרא"ש בברכות (פ"ו סי' יט) כתב שהבוצע את הפת צריך לחתוך מעט, כך שכאשר יאחז בחלק הקטן עדיין הגדול יעלה עמו, "וכן שנינו בפ"ג דטבול"י, ר"מ אומר: אם אוחז בגדול והקטן עולה עמו הרי הוא כמוהו, רבי יהודה אומר: אם אוחז בקטן והגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו, והלכה כרבי יהודה". כיו"ב ברא"ש בחולין (פ"ח סי' טו), דן בענין נטילת ידיים מכלי נקוב שזוהי דרך תשמישו, וכתב: "וראיה מפרק שני דמס' כלים, טיטרוס ר"א בר צדוק מטהר ור' יוסי מטמא מפני שהוא כמוציא פרוטות... והלכה כרבי



יוסי מחברו". וביומא, סדר עבודת יוה"כ, כתב על וידוי השעיר: "לזה לדעת ר' שמעון, אבל ר' יהודה סבר וידוי מעכב והלכתא כוותיה לגבי ר' שמעון".

הרא"ש בב"מ פ"ב סי' יז דן בכלל ש"הלכה כרב יוסף בשדה ענין ומחצה" (כבא בתרא קיד ע"ב), וכתב שמובנו שהלכה כרבה בכל מקום פרט לאלו. והוסיף: "והא דלא חשיב הך דריש מעילה דפליגי בקדשי קדשים ששחטן בדרום אם יש בהן מעילה, ואיתותב רבה, משום דמלתא דפשיטא היא, כיון דאיתותב רבה דהלכה כרב יוסף. ועוד, דלא נפקא מינה אלא למשיחא. ועוד, משום דפליגי אליבא דרבי שמעון וקיימא לן כרבי יהודה". לכאורה שני תירווציו האחרונים סותרים מיניה וביה: אם ההלכתא למשיחא לא נמנתה כיצאת מן הכלל, והמובן הוא שהכלל שהלכה כרבה לא נאמר בקדשים, מדוע פשוט הדבר שהכלל שהלכה כרבי יהודה נאמר גם בקדשים? ושמא דעתו שהכללים שהוזכרו ללא יוצא דופן נאמרו לכל מקום, ואילו כשטרחו למנות יוצאים מן הכלל (כגון זו, וכן בכלל שהלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל וכרבה לגבי אביי) לא טרחו להזכיר את הדוגמאות בהלכתא למשיחא<sup>53</sup>.

#### יג. מאירי

כידוע המאירי הולך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם. אף מצאנו לו בכמה מקומות התייחסות מפורשת לכללי הפסיקה: 1. פסחים כב ע"ב: "חולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה. ויש פוסקין בה שאיסורן מן התורה, ואע"פ שנאמר בכאן לדעת ר' יהודה, שהלכה כמותו [לגבי ר"מ, ע"ש], חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא – דרך דחייה נאמרה... מכל מקום יש אומרים שאין איסור הנאתם מן התורה... והרי בסוגיא זו נחלקו בה ר' מאיר ור' יהודה...". כלומר, הכל מודים שדעת ר' יהודה קובעת, ונחלקו האם דברי הגמ' בשמו הם בדווקא או דחייה בעלמא. 2. שם קכא ע"א: "ויש פוסקין שהזריקה מיהא בכלל השפיכה, ואע"פ שבסוגיא זו חלק בה ר' עקיבא שהלכה כמותו הם אומרים שסוגיא זו לא נשנית אלא דרך דיוק בעלמא". 3. בשקלים פ"ז: "ולר' יהודה... והלכה כמותו שהרי ר' שמעון ור' יהודה הלכה כר' יהודה". 4. סנהדרין יג ע"ב: "עריפת עגלה בשלשה... ור' יהודה אומר על שניהם בחמשה, והלכה כדבריו ולא כתנא קמא, שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה".

53 עיין גם ברא"ש, הלכות טומאה סי' ו והל' חלה סי' ג, שהשתמש בכללי הפסיקה בין התנאים (אך שם יש נפק"מ גם בזה"ז). לאידך גיסא עיין בתוס' הרא"ש שהובא לעיל הערה 35, שנקט שהכלל שהלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל לא נאמר בקדשים, וזה מתאים לחילוק הנ"ל. אך משם קשה להוכיח, משום שכידוע פעמים רבות הרא"ש בתוספותיו הסתפק בעריכת התוס' שקדמוהו ללא התערבות בתוכן (ראה במבוא לתוס' הרא"ש על פסחים, מהד' מכון אופק).

## יד. ר"ן

בשו"ת הר"ן סי' ע הסתמך על הכלל שהלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל לגבי טהרת משקים שנבלעו בחרס (נידה סב ע"ב). ראה גם לעיל בשיטת רש"י, על הר"ן בכתובות.

## טו. תרומת הדשן

בתרומת הדשן סי' קד פסק כרבי מחברו בשאלת כיוון המנורה<sup>54</sup>.

## טז. דעות אחרונים

התוס' יו"ט בכמה מקומות החזיק בכללו של המהרי"ק<sup>55</sup>. כך גם ביד מלאכי (סי' רלד), מאחר שגם הר"ש והתשב"ץ סוברים כדבריו; אולם ציין לכמה אחרונים שפקפקו בכלל זה: הון עשיר<sup>56</sup>, חזון נחום<sup>57</sup>, ושושנים לדוד<sup>58</sup>.

החיד"א האריך בעניין זה בכמה מקומות<sup>59</sup>, והסיק שאין לסמוך על כללו של המהרי"ק. והטעם, שהרמב"ם והראב"ד והסמ"ג והרע"ב עסקו בפסיקת הלכה בעניינים שאינם נוהגים בזה"ז, ופסקיהם מתאימים על פי הכללים, כפי שביארו כל נושאי כלי הרמב"ם ובפרט הכס"מ, וזוהי גם שיטת רש"י במנחות הנ"ל ושיטת התוס' בזבחים ו ע"ב. ראה גם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' קח) שכתב על דברי המהרי"ק: "כבר כתבו המפרשים דהרמב"ם לא ס"ל סברא זו, וכל פסקי הרמב"ם בקדשים וטהרות בנויים על כללי הלכות שבש"ס וכן קיי"ל"<sup>60</sup>. הראי"ה קוק זצ"ל, כאמור, החזיק בכלל זה על פי הגדרתו המתונה יותר, שעל פי רוב ההלכה נקבעת לפי הכללים, פרט למקרים יוצאי דופן (בשדה הראיה' עמ' 540).

ארבעה אחרונים חשובים שעסקו רבות בפסיקת ההלכה בענייני קדשים וטהרות הם הליקוטי הלכות, ערוך השלחן העתיד, הסדרי טהרות, והחזון איש. ארבעתם משתמשים תדיר בכללי הפסיקה, ובחיפוש בספרים אלה (בעזרת אוצר החכמה) לא מצאתי שום אזכור לכללו של המהרי"ק. בהקדמת הליקוטי הלכות (הקדמה ראשונה, בהערה שבסופה) האריך

54 ואכמ"ל בביאור פסק הרמב"ם כראב"ש.

55 ראה לעיל הערה 10.

56 נגעים פ"ב מ"ד: "דבר זה זר בעיני שיהיו הכללים כאלו המוזכרים בש"ס סתם דחויים מסברא בדינים אלו".

57 זבחים פ"ה מ"ד: "צריך להתיישב בזה הרבה".

58 נגעים פ"י מ"ד: "איני מוצא בעניי טעם למונח זה... מ"מ כבר הורה זקן, שר וגדול בישראל", היינו המהרי"ק.

59 שער יוסף (הוריות ב ע"א), בעיקר במהדורתו האחרונה (בה הוסיף הערות המתחילות ב"אחורי תרעא", מהדור ירושלים תש"נ עמ' ג-ד, ועיין גם עמ' טז); עין זוכר, מערכת ה אות יג; שו"ת חיים שאל ח"ב סי' לא.

60 בשואל ומשיב (מהדור"ק ח"ב סי' ח) התלבט בעניין והסיק: "הדבר צ"ע ואי אפשר להחליט בזה ענין נכון".

החפץ חיים לבאר שהטענה שאין לפסוק ב"הלכתא למשיחא" אינה מקובלת באמוראים, וציין לרש"י במנחות נב ע"א המפרש את הגמרא על פי כללי הפסיקה.

### סיכום

שיטת כמה ראשונים: המהרי"ק, התשב"ץ והר"ש, שכללי הפסיקה שנאמרו בגמרא נאמרו רק ביחס לדינים שנוהגים בזמן החורבן ולא ביחס לדינים הנוהגים בזמן הבית בלבד. טעם הדבר, מפני שכללים אלו הם על דרך הרוב ויש להם יוצאים מן הכלל, ורק בדינים הנוהגים בזה"ז טרחה הגמרא לבאר את היוצאים מן הכלל. או באופן אחר (הראי"ה קוק): כללים אלו הם תקנה, ולא תוקנה אלא למה שנוהג בזה"ז.

במהרי"ק מבואר שלדעתו גם בדיני טהרות לא נאמרו הכללים, וכך הבין זאת התוס' יו"ט. אולם הדברים קשים, שכן בזמן ראשוני האמוראים, כוללי הכללים, עדיין נהגו טהרות בארץ ישראל. גם מצאנו מקורות מפורשים בבבלי ובירושלמי לפסיקת הלכה בענייני טהרות ואף לשימוש בכללים. לפיכך, יש מהאחרונים שחילקו במפורש בעניין זה בין קדשים לטהרות (להם סתרים).

גם לדעת המהרי"ק, מסתבר שהכלל שהלכה כרבים ושהלכה כסתם משנה נוהגים גם בקדשים וטהרות, ויש לכך ראיות מהגמרא. ונחלקו אחרונים בשאלה מה דעת המהרי"ק לגבי דינים שנאמרו בעיקרם על קדשים וטהרות ויש להם השלכה לזמן הזה.

הדיון המרכזי בשאלות אלו הוא סביב דעת הרמב"ם, שלא ציין את מקורותיו, ולעיתים נוח היה ליישב קשיים בפסקיו בעזרת כללו של המהרי"ק, בהנחה שהרמב"ם נטה מן הכללים מדי פעם לפי סברתו. אולם מבדיקה של כמה כללי פסיקה מתברר לענ"ד שלא היא: הרמב"ם הולך בעקביות לפי כללי הפסיקה, בכמה מקומות אפילו כאשר הסוגיה נוטה לדעה הנגדית. את החריגות לכאורה של הרמב"ם מכללי הפסיקה יש ליישב בשופי על פי הכללים המקובלים בכל חלקי התורה.

ראשונים רבים השתמשו בכללי הפסיקה בקדשים וטהרות, וחלקם אף מפרשים סוגיות בגמרא לאור ההנחה שהכללים תקפים גם בתחומים אלה. רק התוספות במסכת שבת כתבו כסברת המהרי"ק, ובניגוד למה שעולה ממקומות אחרים בתוספות. באחרונים יש שנקטו כדעת המהרי"ק (תוס' יו"ט ויד מלאכי) ויש שחלקו עליו (חיד"א ועוד), והאחרונים שעסקו במיוחד בדינים אלו, כדוגמת הליקוטי הלכות, לא ציינו לדברי המהרי"ק.

המסקנה, אפוא, שיש ללכת לאור הכללים בקדשים וטהרות כמו בכל תחומי ההלכה.



## סימן ב

# חרב הרי הוא כחלל

מבוא

פרק א: מהו דין חרב כחלל?	פרק ג: טומאת משא ואהל בחרב
א. המשניות בתחילת אהלות	א. מחלוקת הראשונים
ב. מדרשי ההלכה	ב. יסוד המחלוקת
ג. שיטת הירושלמי	ג. ראיות שחרב נטמאת על ידי אהל
ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין	ד. ראיה שחרב מטמאת במשא
ה. שיטת הבבלי	ה. ראיות שחרב מטמאת באהל
ו. קשיים מעשיים ביישום הדין כהבנתו המקובלת	ו. ראיות שחרב איננה מטמאת במשא
ז. דין טומאת אדם בחיבורין	ז. ראיות שחרב איננה מטמאת באהל
ח. בירור שיטות ראשונים ביסוד דין חרב כחלל	ח. סיכום הפרק ומסקנות
ט. איסור הכהנים להיטמא לחרב כחלל	פרק ד: הזאה בחרב כחלל
י. סיכום הפרק ומסקנות	א. המקור בסוגיה בנזיר
פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?	ב. יסוד שיטת הרמב"ן
א. מחלוקת הראשונים	ג. הרווח בשיטת הרמב"ן
ב. ראיות לשיטת הרמב"ם	ד. ראיות כנגד שיטה זו
ג. ראיות לשיטת הר"ש	ה. סיכום הפרק ומסקנות
ד. סיכום הפרק ומסקנות	סיכום כללי

## מבוא\*

נאמר בתורה על טומאת המת: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים" (במדבר יט, טז). חכמינו דרשו מייתור המילה "חרב": "חרב – הרי זה כחלל" (נזיר נג ע"ב).

---

\* ברשות המעיינים אספר על קורותיו של מאמר זה. הורתו ולידתו לפני למעלה מעשרים שנה, בהיותי מתגורר בנווה דקלים שבגוש קטיף ת"ו, ובטרם עסקתי בענייני הטהרה הלכה למעשה. המסקנה המחודשת שהלכה והתחווה לנגד עיניי זעזעה אותי, וזכורני שהגילוי הדיר שינה מעיניי שני לילות שלמים באותו שבוע; לא מרוב התמדה, אלא שלא הצלחתי להירדם.

הדעה המקובלת בתפיסת המושג "חרב כחלל" היא, שחרב (כדוגמה לכלים בכלל, או לכלי מתכת בלבד) שנגעה במת, לא זו בלבד שנעשתה טמא מת וטעונה הזאה, אלא אף נעשתה כמת עצמו, והנוגע בה קודם שנטהרה – נעשה אף הוא טמא מת. כמו כן, אדם שנגע במת, ונעשה בכך טמא מת, ואחר כך נגע בכלי מתכת – נעשה אותו כלי טמא מת כמו האדם, וטעון הזאה כמותו. דעה זו נסמכת על כמה סוגיות בתלמוד הבבלי. הפרק הראשון במאמר נועד להוכיח, בעז"ה, שלדינים אלו אין מקור במשנה, ובמקורות התנאים יש ראיות רבות לכך, שהמושג "חרב כחלל" משמעו אחר: רק באותה שעה שבה הכלי מחובר למת – הרי הוא כמת עצמו, ורק אם האדם יגע בו בעודו מחובר למת – הרי הוא נעשה טמא מת. כמו כן, כלי שנגע באדם טמא מת, אינו נעשה טמא מת אלא אם נגע באדם זה בשעת חיבורו למת, או לכלי המחובר למת. על פי הבנה זו, המושג

מאוחר יותר, במסגרת עבודתי במכון המקדש לצד אמו"ר שליט"א, התנסיתי כמה פעמים בהכנת שמן למנורה וכד חרס בטהרה, ואז התבררה לי חשיבותו המעשית של המאמר. כל יישום של דיני טהרה, כפרט במציאות ימינו, נתקל בראש ובראשונה בשאלה זו של חרב כחלל. גם לעשיית פרה אדומה, הזקוקה לכהן טהור, לא ניתן לגדל ילדים ללא כל מגע עם שום חפץ מתכתי שנטמא למת. כדוגמה אספר שבהכנת השמן הטהור הקפדנו תחילה על דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת, ואף חששנו לדעה שהחרב מטמאת באהל: הסרנו משטח בית הבד בעמל רב כל חפץ מתכתי שאולי היה לפני כן בבית חולים וקברות (משקפיים, טבעות וכדומה). והנה, בסוף הכנת השמן התברר שאחד העובדים שכח סיכת ראש שהחזיקה את כיפתו והייתה עמו במקום טומאה.

המאמר התפרסם לראשונה לפני כעשור בבטאון 'מעלין בקודש' (גיליון טו-יז) ועורר פולמוס. מערכת 'מעלין בקודש' חששה מפרסום המאמר, וביקשה מראש את אישורו של הגאון הרב אביגדר נבנצל שליט"א. דרכו בקודש לקרוא מתחילתם ועד סופם גם את דבריהם של בני תורה צעירים שקטנו עבה ממתניהם, וכך נהג גם במאמר זה. לבסוף אישר את פרסומו, וכתב: "המאמר אכן מנתן מוסכמות, פחות או יותר, ונרתעתי ממנו, גם כתבתי הערות אחדות, אבל עם כל זאת, לענ"ד המאמר בעל משקל רב, וראוי לעלות על שולחן מלכים, מאי מלכי רבנן, שישקלו את הדברים לגופם". בשיחה בע"פ שאלתי מה דעתו למעשה על המסקנה, ואמר לי שהוא נשאר בספק.

מאז התכתבתי בעניין זה עם כמה וכמה תלמידי חכמים וחלק מדבריהם משוקעים במאמר. רוב אלה שנכנסו בעובי הקורה לגבש מסקנה אמרו לי שהם מסכימים עמי, ויש גם שהתנגדו. רבים יותר החלו לעיין בו ולא מיצו את הסוגיה, ועבורם כתבתי את הגרסה המקוצרת שמופיעה בהמשך (התפרסמה חלקית ב'המעין' 222).

לאחרונה נשאתי ונתתי בעניין זה עם הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א. תחילה עיין בפרק השלישי בלבד, הנוגע לטומאת אהל, ואמר לי שדבריי נראים אבל אינו קובע מסמרות להלכה, אך הוא ממליץ שעכ"פ בניסויים במכון המקדש לא נתחשב בדעה זו המטמאת גם באהל (כך המליץ לנו גם הגאון הרב דב ליאור שליט"א, ללא עיון במאמר). כעבור זמן קרא גם חלק מהפרק הראשון והעיקרי, ונתן הסכמה לספרי (שמופיעה במלואה בראש הספר) ובה כתב: "...שכתב חיבור שלם על הלכה ידועה, חרב הרי הוא כחלל, ובודאי יש להדפיסו ולהפיצו ברבים. ודין זה נוגע ונפקא מינה בהרבה הלכות... וכדאי שת"ח יפרישו זמן לעיין בדבריו".

דרכו של עולם שרוב תלמידי החכמים נושאים עיניהם בעניין יסודי שכזה אל גדולי התורה שבדור, ומאידך הללו בדרך כלל עמוסים מכדי לעיין במאמרים ארוכים במלוא היקפם. לאור זאת בקשתי שטוחה לפני כל המעיינים שישלחו אלי את חוות דעתם, ואני תקווה שכאשר עשרות ת"ח יביעו את תמיכתם במסקנתי יפנו גם גדולי התורה מזמנם לעניין זה.

"חרב כחלל" דומה מאד למושג של טומאה בחיבורין בכל הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו", כגון הנושא נבילה, שהכלים שהאדם נוגע בהם בשעת חיבורו לטומאה נטמאו כאילו נגעו בטומאה עצמה; אלא שבמת התחדש, ששרשרת החיבורין ארוכה יותר. לאחר ביסוס הדברים מדברי התנאים, ננסה ליישב בהתאם לכך גם את סוגיות הגמרא. לא אכחד, כי דברים אלו מחודשים מאד, ומנוגדים לדברי רוב הראשונים או כולם. עובדה זו כשלעצמה אינה עילה לנעול את הדלת בפני העלאת הנושא לביורור מחודש, אלא מצריכה אותנו למשנה זהירות.

ידועים הם דברי הרא"ש (סנהדרין פ"ד ס' ו), על האפשרות לחלוק על הקדמונים: "ואני אומר... אם לא ישרו בעיניו דבריהם, ומביא ראיות לדבריו, המקובלים לאנשי דורו - יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם. כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסידר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות, אפילו לחלוק על דברי הגאונים". וכן פסק הרמ"א (ח"מ ס' כה ס"א): "יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו, מאחר שאינו נזכר בגמרא".

האריך בעניין זה גדול בדורנו, הגר"ע יוסף זצ"ל, אשר כתב בהקדמתו ליביע אומר (ח"א, פתיחה, אות ג): "וידוע מה שאמרו רז"ל (יומא ט ע"ב): 'טובה ציפורנם של ראשונים מכרסם של אחרונים'. ולכן ברור שאין להקל ראש כנגדם, לסמוך על הכרעתנו מן התלמוד, כי מה נדע ולא ידעו הם, אלא אם כן בראיה ברורה ובהסכמת חכמי הדור, וזה קשה מאד במציאות... מה שאין כן לסמוך על סברתנו נגד הראשונים, לא אמרה אדם מעולם".

אכן, "ראיה ברורה" כנגד הראשונים היא דבר הקשה מאד במציאות. אך לעניות דעתי, דווקא בתחום המיוחד של דיני טהרות, אשר אינם נוהגים הלכה למעשה מזה דורות רבים, נותר ללומדי התורה בדורינו מקום להתגדר בו, ולדלות ממקורות חז"ל ראיות בעניינים אשר התחבטו בהם ראשונים.

עם זאת, לא ניתנה הרשות לכל יחיד להסיק מכוח עינו מסקנות הלכתיות הסותרות את המקובל, אלא נזקק הוא להסכמת אנשי דורו, אשר ישקלו את הדברים לגופם: האם סברה כאן או ראיה, והאם הראיה יש בה ממש. לאור האמור מובן הדבר, שאף על פי שלעניות דעתי מסקנת דברי נכונה להלכה - לפי שעה אינני רואה בה הלכה למעשה. באתי להציע את הדברים לפני לומדי התורה, ואם אזכה שחכמים בדורנו יעיניו בדברים ויתקבלו על לבם - "הם רשאים ולא אתה".

שאר פרקי המאמר עוסקים בפרטי דין "חרב הרי הוא כחלל" ששנויים במחלוקות בין הראשונים: האם רק כלי מתכת כלולים בדין זה, או כל כלי שטף? האם הכלי שנטמא ונעשה כחלל מטמא רק במגע, או גם במשא ובאוהל? והאם טומאה זו טעונה הזאה? תפילתי לנותן התורה, המטהר את ישראל, שיאיר עינינו בתורתו, ויחזיר עטרת הטהרה למקומה ולקיומה השלם.

## פרק א: מהו דין חרב כחלל?

### א. המשניות בתחילת אהלות

שנינו באהלות פ"א, משניות א-ג:

"שניים טמאים במת: אחד טמא טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. שלשה טמאין במת: שניים טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. ארבעה טמאין במת: שלשה טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב.

כיצד שניים? אדם הנוגע במת טמא טומאת שבעה, ואדם הנוגע בו – טמא טומאת ערב. כיצד שלשה? כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים – טמאין טומאת שבעה; השלישי, בין אדם ובין כלים – טמא טומאת ערב. כיצד ארבעה? כלים הנוגעים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם – טמאין טומאת שבעה; הרביעי, בין אדם בין כלים – טמא טומאת ערב."

הפירוש המקובל הוא, שמשניות אלה עוסקות בדין "חרב כחלל", וכוונתן שכלים שנגעו במת נעשו כמותו ממש, ואדם שנגע בהם, גם לאחר שהופרדו מן המת, נעשה טמא מת הטמא טומאת שבעה. כמו כן, כלים שנגעו באדם זה, גם לאחר שהפסיק לנגוע במת או בכלים שנטמאו ממנו, נעשו אף הם טמא מת<sup>1</sup>. אולם, הראב"ד (בחידושו לבבא קמא ב ע"ב ועבודה זרה לו ע"ב) פירש שמדובר בטומאה בחיבורין, כלומר, באותה שעה שהאדם נוגע במת – האדם הנוגע בו נטמא טומאת ערב, והכלים הנוגעים בו טמאים טומאת שבעה, וכן הלאה (וראה להלן סעיף ח, 3, דיון נרחב בשיטתו). זוהי המשמעות הפשוטה של הניסוח בלשון הווה: "אדם הנוגע במת" ו"כלים הנוגעים במת" (ולא "אדם שנגע במת", או "אדם שנטמא במת", או "טמא מת")<sup>2</sup>.

אין זו הוכחה גמורה, שכן מצינו רבות תיאור בלשון הווה להתרחשות המולידה את הדין אפילו כאשר דין זה ימשך גם כשיתבטל המצב ההווה ויהפוך לעבר, כמו בפסוק "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" (במדבר יט, יא), שהחל משעה שנוגע הרי

1 עיין רמב"ם, ר"ש ותפא"י.

2 לגבי שלושה וארבעה הנוגעים במת, בהם מתקיים דין "חרב כחלל", היינו בחיבורין דווקא. לגבי שניים הנוגעים במת, שהשני טמא טומאת ערב בלבד ואין כאן דין "חרב כחלל", הרי זה גם כשהראשון פרש מן המת; אך המשנה משמיעה רבותא, שאפילו בשעה שהראשון מחובר למת – השני טמא טומאת ערב בלבד, כפי שיבואר.

הרמב"ן (עבודה זרה לו ע"ב ד"ה אבל רש"י) הביא את שיטת הראב"ד (שם), שהעלה את האפשרות לפרש את המשניות הללו בחיבורין, וחלק עליו: "ואין משמעותה כן". כוונתו כנראה שעל פי פירוש זה הייתה המשנה צריכה לומר בפירוש שמדובר בנגיעה בשעת חיבורין. אך מצאנו לשון כזו גם במשניות שללא ספק עוסקות בטומאה בחיבורין, כגון במשניות הבאות באהלות, וכן בפס"ו מ"י. וראה להלן סעיף ד, 2.



הוא טמא גם כשתיפסק נגיעתו. וכן בלשון חז"ל, כגון בכלים פכ"ג מ"א: "הכדור והאמון והקמיע והתפילין שנקרעו הנוגע בהן טמא", אע"פ שטמא גם לאחר נגיעתו, וכיו"ב רבים מאד. ואין בכך חוסר דיוק בלשון, משום שהדין באמת מתחיל בהווה של הנגיעה, אלא שהוא נמשך גם לאחריה. אך יש לשים לב לכך שהלשון 'כלים הנוגעים במת' איננה שימוש לשון אקראי, אלא זהו מטבע הלשון הקבוע בלשון התנאים (במשניות אלו ובגמרא פ"ז מ"ג, שמחות פ"ד ה"ז, ובספרי שלהלן) כמושג מקביל ל'חרב הרי הוא כחלל' שבגמרא. בחירת ניסוח זה מלמדת שאכן מדובר על נגיעה בהווה.<sup>3</sup>

כך נראה גם מן ההשוואה ללשון המשנה בהמשך (משניות ד-ה): "אדם וכלים מיטמאין במת. חומר באדם מבכלים, וכלים מבאדם: [חומר בכלים מבאדם], שהכלים שלשה והאדם שנים. חומר באדם, שכל זמן שהוא באמצע - הן ארבעה, ושאינן באמצע - הן שלשה [זהו למעשה דין המשנה הקודמת, בניסוח אחר]. אדם ובגדים טמאים בזב. חומר באדם מבבגדים, ובבגדים מבאדם, שהאדם הנוגע בזב מטמא בגדים". באשר לאדם הנוגע בזב אין ספק שהוא מטמא בגדים דווקא בשעת חיבורו לזב,<sup>4</sup> ומהשוואת המשנה בין דיני זב ומת משתמע שגם במת מדובר על שעת חיבורין.<sup>5</sup>

כמו כן מתבאר מהתוספתא: "הגוי והבהמה... הנוגעים במת - כלים הנוגעים בהם טהורים" (אהלות פ"א ה"ד). לא רק הלשון "הנוגעים" מוכיחה כאמור, אלא גם העניין, כי אם לא מדובר בחיבורין הרי זה פשיטא שגוי ובהמה אינם מטמאים.

במשנה ג נאמר: "אמר רבי עקיבא: יש לי חמישי: השפוד התחוב באהל, האהל והשפוד ואדם הנוגע בשפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה. החמישי, בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב! אמרו לו: אין האהל מתחשב".

3 כיו"ב דייק הכס"מ (הל' נזירות פ"ז ה"ח) מלשון הרמב"ם שם: "איני יודע מי הגיד לאדונינו הראב"ד שרבינו סובר שאפילו שלא בחיבורין מיטמא, דהא מדכתב 'הנוגעים במת' ולא כתב 'שנגעו במת' משמע בהדיא דבחיבורין דוקא מיירי". אמנם ברמב"ם פירושו מוקשה מאוד, כפי שהעירו אחרונים, ובהל' טומאת מת פ"ה (ה"ג ועוד) הרמב"ם טרח לשנות מלשון המשנה "הנוגעים" ל"שנגעו", ומכל מקום גם העברת הרמב"ם מלמדת מהו פשט הלשון.

לחידוד נקודה זו: ניתן להשתמש בלשון הווה כאשר המובן המדויק מובן מאליו. כיוצא בזה בלשוננו: "מי שאוכל מברך ברכת המזון" פירושו מובן מאליו, שאינו מברך תוך כדי אכילתו אלא שבשעת אכילתו חל עליו החיוב לברך. לעומת זאת בנדון דידן השימוש העקבי בחז"ל בלשון "כלים הנוגעים במת" (ולא מצינו "שנגעו" במת) מטעה, שכן מסברה היה בהחלט מקום להבין שיש חילוק בין שעת החיבור לשעת הפרישה, כמו בטומאות אחרות בתורה. וראה לשון התוספתא בזבים (פ"ה ה"ג): "כלים הנוגעים בזב ובזבה... מטמאין שנים ופוסלין אחד. פירש - מטמא אחד ופוסל אחד".

4 זבים פ"ה מ"א.

5 ראה כיוצא בזה בתוספתא שם פ"א ה"א, בדברי רבי יוסי: "כדרך זו אתה יכול לומר: כל הטמא במת טומאת שבעה - טמא בזב טומאת ערב; כל הטמא במת טומאת ערב - (טמא) [טהור. ר"ש] בזב מכלום".

על פי פירוש הרמב"ם והרע"ב, מדובר בשפוד שהיה באמצע האוהל עם המת, ונטמא באהל ונעשה כחלל. וצריך לומר לדבריהם, שאחר כך המת הוצא מן האוהל, ואז נכנס אדם ונגע בשפוד<sup>6</sup>. ומכיוון שטומאת השפוד נגרמה על ידי האהל, והאהל עצמו נטמא בטומאת אהלים, ר"ע מחשיב זאת כחמישי. ודעת חכמים, שאין האוהל נחשב, כי לא טומאת גוף האוהל גרמה לטומאת השפוד, אלא השפוד נטמא באוהל מחמת המת עצמו. על פי דרך זו, מוכח מכאן שהשפוד מטמא כמת אף על פי שכבר אינו עם המת, ולא כדבריי.

אבל יש לדקדק בלשון המשנה, מדוע מכל הכלים נקטה דווקא שפוד? גם הלשון "תחוב" צריכה ביאור, והיה למשנה לומר בפשטות "כלי באהל", או "כלי שהיה באהל"! לפיכך נראה, שכוונת המשנה שהמת נמצא עדיין באוהל, ולכן נצרכה לדבר על כלי ארוך, שראשו אחד באוהל וראשו השני יוצא אל מחוץ לאוהל<sup>7</sup>. ולשון התוספתא (פ"א ה"ג): "אמר ר"ע יש לי חמשה: השפוד התחוב באהל הכנוס בו". "הכנוס בו" אין פירושו שהשפוד כולו בפנים, אלא שהשפוד תחוב באופן כזה שחלק ממנו נכנס פנימה ונטמא מהמת עצמו<sup>8</sup>. ומכך שהמשנה נזקקה לדוגמה זו, ולא נקטה בפשטות דוגמה של כלי באהל שהמת הוצא ממנו, משמע כאמור, שדין זה אינו אלא בחיבורין.

הר"ש<sup>9</sup> העלה אפשרות לפרש את כל המשניות הללו בחיבורין, אבל דחאה<sup>10</sup>, שאם כן יוצא שאדם הנוגע באדם הנוגע במת אפילו בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד, ואילו בגמרא<sup>11</sup> מבואר, שאדם באדם בחיבורין – השני טמא טומאת שבעה. בעניין קושיה זו ראה להלן (סעיף ז).

## ב. מדרשי ההלכה

בספרי לפרשת חקת (פיסקה קל) נאמר:

"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא – למה נאמר? לפי שהוא אומר 'בחלל חרב' (במדבר יט, טז) – בא הכתוב ולימד על החרב, שהיא טמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה, הא למדנו לכלים ואדם.

6 תפארת ישראל. ואם לא כן, טומאת האדם אינה מן השפוד אלא ישירות מן המת.

7 שפוד הוא הדוגמה השגורה למוט ארוך ומחודד המקבל טומאה, כמו שמצינו בסוכה פ"א מ"ח "המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה", וכן בתוספתא באהלות פ"ח ה"ב "אהל שהיה נטוי ע"ג ארבעה שפודין של מתכת".

8 כעין זה בבראשית רבה (פרשה ה, י): "כיוון שנברא הברזל התחילו האילנות מרתתים, אמר להן: מה לכם מרתתין, עץ מכם אל יכנס בי, ואין אחד מכם ניזוק", והרי קת העץ אינה כולה בתוך הברזל.

9 בפירושו למשנה ד.

10 בתוספות הר"ש לפסחים יד ע"ב כתב הוכחה זו בשם רבו הר"י.

11 עבודה זרה לו ע"ב ונזיר מב ע"ב.

כלים ואדם וכלים מניין? ת"ל: 'וכבסתם בגדיכם' (במדבר לא, כד), הא למדנו לכלים ואדם וכלים.<sup>12</sup>

כלים וכלים מניין? אמרת קל וחומר הוא: ומה כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת - הרי הם טמאים, כלים הנוגעים בכלים הנוגעים במת - דין שיהו טמאים.

כלים באדם מניין? אמרת ק"ו: ומה אם כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת - טמאים, כלים הנוגעים באדם הנוגע במת - דין הוא שיהו טמאים.

מלשונות הספרי "כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת", משמע בבירור שמדובר בטומאה בחיבורין. וכאן ההוכחה חזקה יותר מלשון המשנה: בתיאור היטמאות אחת אין חוסר דיוק בשימוש בלשון הווה, מפני שהטומאה מתחלת בזמן הנגיעה ונמשכת לאחריה, כאמור. אך בתיאור היטמאות שנייה ושלישית, כאשר הנגיעה הראשונה איננה עצם הדין שמתחדש כאן אלא רק כרקע לטומאות הבאות, אם אין נפקא מינה בין אדם וכלים שפרשו מן המת לבין אדם וכלים שלא פרשו היה מקום שהספרי ינסח: "כלים הנוגעים באדם שנגע בכלים שנגעו במת", והניסוח ג' פעמים "הנוגעים" מוכיח שהוא בדווקא.<sup>13</sup>

כמו כן משמע בספרי פיסקא קכז: "בחלל חרב, בא הכתוב ולימד על החרב שטמאה טומאת שבעה והנוגע בה טמא טומאת שבעה", ובדרשה הבאה: "בחלל חרב או במת, אף המת בכלל חלל, והרי הכתוב מוציאו מכללו לעשות את הפורש הימנו כמוהו",

12 ראית המדרש צריכה ביאור, מניין שבגדים אלו הם אב הטומאה? הרי לא נאמר בהם אלא כיבוס, ולא הזאה! ואמנם נאמר "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי" (במדבר לא, כד), ומשמע שטמאים טומאת שבעה, אבל אפשר שהבגד עצמו טמא טומאת ערב, וטבילתו בשביעי אינה אלא משום שאם יכבסוהו בשביעי - יחזור הבגד ויטמא בלבישת הטמא. נראה לבאר, שעניין זה שטמא מת מטמא בגדיו נאמר כבר: "וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיו" (שם יט, ט), והחידוש כאן הוא שלעיתים הבגד טמא טומאת שבעה. ועוד, שמ"והרתם" משתמע, שטהרת האנשים תלויה בטהרת הבגדים, ואם כן מוכח שהבגדים אב הטומאה ומטמאים אדם טומאת ערב. וראה בהעמק דבר על שני הפסוקים, והערתי על דבריו להלן סעיף 3.1. ועל פי מה שכתבתי, שטמא מת אינו מטמא כלים טומאת שבעה בלא חיבורין, מובן היטב מדוע בפרשת חוקת לא נאמר שכיבוס הבגדים צריך להיות ביום השביעי דווקא, כי לא מדובר על בגדים שנטמאו עמו במת, מה שאין כן בפרשת מטות.

13 יש להעיר על דברי רש"י בפסחים יט ע"ב ד"ה אדם וכלים נמי ליטמא: "דכל אב הטומאה מטמא אדם וכלים, בין כלי את כלי, בין אדם את אדם, בין אדם כלי וכלי אדם, בפרשת זאת חקת התורה בספרי". נראה שכוונתו לספרי כאן, ופירש, שהספרי אינו מדבר על דין מיוחד במת, שהאדם מטמא כלים טומאת שבעה והכלים מטמאים אדם טומאת שבעה, אלא החידוש הוא רק בכך, שהאדם והכלים שנגעו במת נעשים אב הטומאה, ואילו הנוגע השני טמא טומאת ערב בלבד, כדין הכללי של אבות הטומאות המטמאים אדם וכלים. הדבר תמוה, שהרי מפורש בספרי "הנוגע בה טמא טומאת שבעה", וגם לא מובן כיצד יסביר את כלים ואדם וכלים. ושם כוונת רש"י לומר שאמנם הספרי מלמד דין מיוחד בטומאת מת אבל אגב אורחא יש לשמוע ממנו דין כללי בטומאות, שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ללא הבדל בין הטמא והנטמא.

כלומר, שכזית בשר הפורש מן המת מטמא כמוהו (השווה לדברי הספרי בהמשך על הפורש מהנבלה, ולנידה נה ע"א על בשר המת: "לכל טומאות הפורשות ממנו"). משמע שהדין הקודם עוסק בטומאה שלא פרשה מן המת אלא מחוברת לו<sup>14</sup>.

כך גם משמעות הפסוק "וכבסתם בגדיכם", שהרי הבגדים מן הסתם היו על האדם בשעת חיבורו לטומאה, והבגדים הם דוגמה לחיבורין בכל מקום בתורה. וכבר עמד על כך המשנה למלך (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג, ד"ה וראיתי להראב"ד): "וכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה ["וכבסתם בגדיכם"], דהא כלל גדול הוא בידינו, דכל מקום שנאמר בתורה 'יכבס בגדיו' הוא להורות דיש הפרש בין קודם שפירש לאחר שפירש"<sup>15</sup>.

כך נאמר גם בספרי זוטא (יט,יח):

"ועל כל הכלים – ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת, שיגעו [במהדורות אפשטיין: שייגורו] בכלים אחרים. היה ר"ע אומר: חמשה מטמאין במת, ארבעה טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב. כיצד שניים? אדם הנוגע במת – טמא טומאת שבעה, אדם נוגע בו – טמא טומאת ערב. אדם בין הכלים – גוררים ארבעה לטומאה, וכלים באדם – גוררים שלשה לטומאה, ואדם באדם – גוררים שניים לטומאה".

הלשון "אדם נוגע בכלים נוגעים במת" משמעו שמדובר בחיבורים, כאמור, ואף הלשון "גרירה" מתאימה יותר לרצף של דברים הנוגעים זה בזה<sup>16</sup>. ועוד, שהספרי זוטא לומד

14 אכן בפירוש המיוחס לראב"ד חש בניגוד זה וכתב שדין זה לא קיים בחרב, שאם פרשה חתיכה ממנה נטהרה, מפני שבטל ממנה גדר כלי. נראה שפירש "פורש הימנו" דווקא כפרישת חלק אורגני של הטומאה, וממילא עניין זה אינו נוגע כלל לחרב שפרשה מהמת אלא רק לפרישת חתיכה מהחרב. אולם מצאנו שגם גולל ודופק מוגדרים כ"טומאה שפרשה מן המת" (חולין קכו ע"ב). אם כן, מתברר מהניגוד בספרי שהחרב מחוברת למת.

15 מהרישא בספרי: "בא הכתוב ולימד על החרב, שהיא טמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה" ניתן להבין להיפך, שכשם שהחרב טמאה טומאת שבעה אע"פ שפרשה מן המת כך גם הנוגע בה אחרי פרישתה טמא טומאת שבעה. אך ניתן לפרש: "לימד על החרב שבמגע במת נטמאת טומאת שבעה, והנוגע בה באותה שעה טמא טומאת שבעה". כך צריך לומר על פי הנוסח לפנינו, לפיו נאמרו כאן שתי הלכות: טומאת החרב וטומאת האדם. אך יש להעיר לנוסח הספרי המובא ברמב"ן בע"ז לו ע"ב (מהדר' מכון התלמוד הישראלי): "בא הכתוב ולימד על החרב שהיא מטמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה" (וכעין זה בנוסח המלבי"ם חוקת אות סט "הנוגע", ולא כנוסחו באות נו "והנוגע", וכיו"ב בילק"ש רמז תשסג "שמטמאה", ובתוס' בנוזר נד ע"ב ד"ה ת"ש: "בא הכתוב ולימד על החרב שהוא מטמא טומאת שבעה, למדנו לכלים ואדם", וכיו"ב במקורות נוספים). לנוסח זה המדרש לא בא ללמוד את דין החרב, אלא את דין הנוגע בה בלבד, וזהו כלל ופירושו (ונראה שבא לסייג, שרק הנוגע נטמא ולא הנושא או מאהיל). אם כן השאלה לא מתחילה, מפני שגם לגבי החרב יש לפרש שמדובר רק על שעת המגע במת.

16 השווה חולין קיט ע"א: "קולית שיש עליה כזית בשר גוררת כולה לטומאה". ובתוספתא בשבת פט"ו הל' ה-ו, על הנולד בן שמונה: "הרי הוא כאבן... אין גורר טומאה מן המת לא באדם ולא בכלים", כלומר, אדם וכלים הנוגעים בו כשהוא נוגע במת אינם נטמאים. אם החידוש רק שאינו

זאת מריבוי "וזה על האהל ועל כל הכלים", ופסוק זה עוסק, על פי פשוט, בכלים שנטמאו ישירות מן המת (כפסוק הסמוך: "אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא"), ומניין לנו ללמוד מן הריבוי "כל הכלים" גם על כלים שנגעו בכלים שפרשו מן המת? ואם כנים הדברים, הרי מוכח מכאן שגם המשנה באהלות, המובאת בספרי זוטא, עוסקת בחיבורין.

ממדרשים אלו מתברר שלא רק פשט המשנה, אלא גם הלימודים מ"חרב כחלל" ו"וכבסתם בגדיכם" אינם עוסקים אלא בטומאה בחיבורין. אם כן, אין מקור בתורה לכך שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישתה מן המת! והדבר שולל את האפשרות (שכתבו כמה ראשונים, כדלהלן), שיש בעניין זה שתי הלכות: הלכה אחת של חיבורין, והלכה נוספת של "חרב כחלל" בלא חיבורין.

עוד נאמר בספרי זוטא שם (פיסקא טז): "הגולל והדופק, הבגד של מת, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא". הדוגמה "בגד של מת" מורה אף היא שמדובר בחיבורין.

בהמשך הספרי הנ"ל נאמר: "או יהיה אדם מקבל טומאה מן המת לטמא את חברו טומאת שבעה? ... ת"ל 'והנפש הנוגעת טמא עד הערב' - טומאת ערב מטמא, ואין מקבל טומאה מן המת לטמא את חברו טומאת שבעה". לפי מה שהסברתי, גם כאן מדובר בטומאה בחיבורין, והפסוק בא ללמד שאדם באדם בחיבורין אינו טמא אלא טומאת ערב. אף כאן עומדת לנגדינו קושיית הר"ש שנוכחה לעיל, מהגמרות בעבודה זרה ובנזיר, האומרות שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה; וראה על כך להלן<sup>17</sup>.

### ג. שיטת הירושלמי

בירושלמי (נזיר פ"ז ה"ד) מובאת המשנה באהלות, והירושלמי מסיק ממנה, ש"אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת" טעון הזאה. משמעות הלשון שהאדם נוגע בכלים בשעה שהם נוגעים במת, ונראה בבירור שכך הבין הירושלמי את משנתנו<sup>18</sup>.

כך נראה גם מהירושלמי בחגיגה (פ"ג ה"ח), המסביר את טעם הדין שאחר הרגל מטבילין את כל הכלים שבמקדש: "אמר רבי בא: אני אומר, שמא היה שם אחד מן הכלים"<sup>19</sup>

נטמא וממילא אינו מטמא, ניתן היה לומר בפשטות ש"אינו נטמא במת", כפי שנאמר בהמשך "אין מיטמא לא בזיבה ולא בצרעת", אך התיאור בגרירה מבליט יותר את החידוש, שגם אינו יוצר רצף וחיבור לטומאה.

17 הרמב"ם בעבודה זרה לו ע"ב עמד על כך ש"וכבסתם בגדיכם" מורה שמדובר בחיבורין, אך דחה זאת מכח קושייה זו: "ואע"ג דבגדים בחיבורין הוא, כיון דממעטינן התם (בספרי) אדם - על כרחך לבגדים שלבש אח"כ (אחר פרישתו מהמת) נצרכה", וכוונתו כאמור, שבגמרא בנזיר מב ע"ב מבואר שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה, ואם כן על כרחנו הספרי מדבר בלא חיבורין.

18 וראה להלן סעיף 3, בביאור סוגיית הירושלמי.

19 קרבן העדה מגיה: "אחד מן הכהנים", ואכמ"ל בכיור הגירסה. על פי גירסתו, מוכח שאדם טמא מת שנגע בכלים מצריך אותם טבילה בלבד.

שלא הוזה". הדברים צריכים ביאור, שכן במשנה שם מוזכרת טבילה בלבד, ואם חששו שאחד הכלים לא הוזה – היה ראוי להזות עליהם!<sup>20</sup> לפיכך נראה לפרש שהחשש הוא שאחד הכלים שהוכנסו למקדש, כגון סכין שחיטה פרטי, היה טמא מת, ונגע בכלי המקדש וטימאם. ומכאן שכלי טמא מת הנוגע בכלי מטמאו טומאת ערב בלבד. ובדוחק יש לדחות, שלא חששו שמא הכלי נטמא מהמת עצמו, אלא שמא נטמא מכלי או אדם טמא מת, ולכן הוא עצמו טעון הזאה, ובכל זאת מטמא את הכלים רק טומאת ערב<sup>21</sup>.

#### ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין

עד כאן הראינו שהמשניות והברייתות העוסקות בדין "חרב כחלל" עוסקות בטומאה בחיבורין, והדבר אינו שולל את האפשרות שישנה הלכה נוספת של טומאה בלא חיבורין (אם כי, מקורה אינו ברור). כעת נביא כמה ראיות שדין חרב כחלל לא נאמר אלא בחיבורין, וכשהאדם או הכלי פרשו מן המת – שוב אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה:

##### 1. כלים פ"א מ"א

בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאים במשא". משמעות "מטמאין אדם וכלים במגע" היא, שאותם אדם וכלים אינם נעשים אב הטומאה, כפי שמוכח מההשוואה למשנה ב: "למעלה מהם: נבילה... שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים במגע, וחשוכי בגדים במגע". כלומר, המשנה מציינת שהנבילה למעלה מהשרץ בכך שמטמאת במשא אפילו לטמא בגדים, אבל במגע דינה שווה לשרץ, שאינו מטמא אדם לטמא

20 בנועם ירושלמי פירש שזוהי קושיית הירושלמי בהמשך: "מעתה נחוש לכולם", להצריך הזאה ולא רק טבילה. אך לענ"ד אינו במשמע כלל בלשון "נחוש לכולם" (וכן פירושו לשאלה זו בהמשך, שנחוש גם להצריך הערב שמש ולא רק טבילה). במפרשי הירושלמי דרכים אחרות להסברת הקושיה, והמחזור לענ"ד כקרבן העדה, שהשאלה למה חששו רק במקדש ולא בכל ירושלים, ועל כך התשובה במסקנה שבספק משקין חששו רק לקודש ולא לתרומה.

21 בעניין שיטת הירושלמי בחרב כחלל יש להעיר עוד, שמצינו בירושלמי (פסחים פ"ח ה"ח) שלדעת בית הלל גוי מקבל טומאת מת בגויותו, אך מסקנת הירושלמי שהוא מדרבנן. כמו כן מצאנו בספרי זוטא (יט, ב) בשם רבי מאיר, ומשמע שהוא מדאורייתא. לפי זה, על פי ההבנה המקובלת ב"חרב כחלל" גוי הנוגע בכלי מטמא אותו טומאת שבעה, ולא מצאנו כזאת (ועיין בתוספתא טהרות פ"ח ה' ח-ט, שמשמע שלא חששו במגע הגוי לטומאת מת אלא רק כמה שהופקד ברשותו). על פי ההבנה ש"חרב כחלל" נאמר רק בחיבורין, הלכה זו שהגוי טמא מת אינה משמעותית למעשה מאחר שבלאו הכי הוא כזב מדרבנן, והנפקא מינה רק לעניין זה שכאשר הוא מתגייר הוא טעון הזאה גם אם לא נטמא למת אחרי גיורו, כדברי הירושלמי שם.

בירושלמי בפסחים (פ"א ה"ז) משמע אחרת, שטמא מת הנוגע בכלי עושה אותו אב הטומאה, וראה להלן פרק ב סעיף ג, 9.

בגדים, אלא האדם נעשה ראשון בלבד. משמע מכאן שטמא מת אינו עושה אבות הטומאה!<sup>22</sup>

בהקשר זה יש לציין ש"טמא מת" משמש בחז"ל הן לאדם והן לכלים (כגון בעדויות פ"ג מ"ד, כלים פ"ח מ"ח וכלים פכ"ד כולו), ודברי המפרשים (כגון הרע"ב) שמדובר כאן באדם בלבד הם בגדר אוקימתא. מלבד זאת, די לנו שנוכיח שהאדם אינו עושה אבות הטומאות כדי ללמד על פירוש המשניות בריש אהלות ומדרשי ההלכה, שמזכירים בחדא מחתא את האדם והכלים.

יש מהראשונים שסברו שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת (כדלקמן פרק ב), ולפי שיטתם ניתן להעמיד את המשנה בשאר כלים פרט לכלי מתכת. כמו כן, ניתן להעמיד באדם או כלי שלא נטמא מהמת עצמו או מכלי שנגע במת, אלא רק מכלי שנגע בכלי שנגע במת. אך כל זה דוחק.

## 2. אהלות פט"ו מ"י

באהלות פט"ו מ"י שנינו: "הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים - טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים, הנוגע במת ומאהיל על הכלים - טהורים. אם יש בידו פותח טפח - טמאים". הסיפא "אם יש בידו פותח טפח טמאים" מוכיחה, ש"הנוגע במת ומאהיל על הכלים" עניינו שבאותה שעה שנוגע במת הוא מאהיל על הכלים. ממילא נראה שכך יש לפרש את כל המשנה הזו, ואם כן משמע מהירשא שהנוגע במת והנוגע בכלים מטמא את הכלים רק אם היה מחובר למת בשעת נגיעתו בהם!

המפרשים עמדו על קושי זה, וכתבו כמה פירושים, שיש בהם מן הדוחק:  
א. הר"ש, הסובר שרק כלי מתכת נעשים כחלל (בפירושו לאהלות פ"א מ"ב), פירש את הירשא משום חיבורין, אך העמידה בשאר כלי שטף חוץ ממתכת<sup>23</sup>. הקושי בפירושו הוא, שלדבריו המשנה בתחילת אהלות נוקטת סתם "כלים", וכוונתה דווקא לכלי מתכת; ואילו המשנה בסוף אהלות נוקטת סתם "כלים" וכוונתה דווקא לשאר כלי שטף חוץ ממתכת!

ב. הרמב"ם, הסובר שכל כלי שטף נעשים כחלל<sup>24</sup>, לא יכול היה לתרץ כר"ש, ופירש אחרת: הירשא "הנוגע במת והנוגע בכלים" עוסקת בנוגע במת ואחר כך נוגע בכלים,

22 הרי"ד (בבא קמא ב ע"א) התקשה בכך, מכיוון שטמא מת מטמא טומאת שבעה - במה הנבילה למעלה מטמא מת? ותירץ, שטמא מת כשרץ לעניין זה שאינו מטמא אדם לטמא בגדים במשא (ודעתו שחרב איננה מטמאת במשא ובאהל). אך תירוצו אינו מספיק לענ"ד, כי אמנם תירוצו מבאר את "למעלה מהן", שניתן לאומרו למרות שיש חומרות בטמא מת שאינן בנבילה (וראה בר"ש שם במשנה ג), אך ממשנה ב משמע שדין המגע בטמא מת שווה למגע שרץ ונבילה.

23 וראה להלן בסוף הפרק, סעיף ח, 2, על שיטת הר"ש בעניין חיבורין בשאר כלי שטף.

24 הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג.

ואילו הסיפא "אם יש בידו פותח טפח" עוסקת בנוגע במת ומאהיל על הכלים בו זמנית.

ג. ב'משנה אחרונה' כתב, שאמנם הרישא בחיבורין, אך אינה בדווקא; ונקטה המשנה רישא משום סיפא, שאפילו בשעת החיבור למת אין טמא מת מטמא באוהל.

על פי השיטה שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין, המשנה מתיישבת יפה.

### 3. פרה פ"ב מ"ה – הזאה על קרדום

שנינו בפרה פ"ב מ"ה: "אוחז הוא הטהור בקרדום הטמא בכנפו ומזה עליו, אף על פי שיש עליו מים כדי הזיה – טהור". פירוש: הקרדום הטמא טומאת מת מטמא את האדם, אלא אם כן אחזו בבגד. ואף על פי שיש על הקרדום מים כדי הזייה, אין האדם נטמא משום נושא מי חטאת<sup>25</sup>, כי המים שעשו מצוותן אינם מטמאים, כמו שכתוב במשנה הקודמת. ויש לשאול: הרי הקרדום הוא של מתכת, ולכל הדעות נעשה כחלל; וגם כשיאחז את הקרדום על ידי בגד, הבגד נעשה אב הטומאה ומטמא את האדם!<sup>26</sup>

הרמב"ם בפיה"מ עמד על קושי זה, ולכן כתב: "ופשוט הוא שצריך שיהא קרדום זה שנטמא מן המת טומאה שאינו עושה בה את הכנף אב", כלומר, שיש להעמיד את המשנה, שהקרדום לא נטמא מהמת עצמו, אלא מאדם או כלים שנטמאו במת, וכך נראה גם ברא"ש. הגר"א יישב את הקושי על ידי הגהה במשנה "בכנפיו", ופירש שהקרדום נטמא במת עצמו, אבל האדם אוחזו בשני בגדים, וכך הבגד הסמוך לקרדום נעשה אב הטומאה, והבגד השני ראשון לטומאה, והאדם טהור<sup>27</sup>. אך לפי דרכינו, הדברים פשוטים.

### 4. מקוואות פ"י מ"ח – בלע טבעת

שנינו במקוואות פ"י מ"ח: "בלע טבעת טהורה, נכנס לאהל המת, הזה ושנה וטבל והקיא – הרי היא [טהורה] כמות שהיתה. בלע טבעת טמאה [ולא נכנס לאהל המת] – טובל ואוכל בתרומה. הקיאה – טמאה וטמאתו". "טבעת טמאה" היא טמא מת, שהרי אם אינה אב הטומאה – מדוע עליו לטבול? ופשטות המשנה היא, שהטבעת נטמאה ממת ממש, כמו ברישא "נכנס לאהל המת", ולא שנטמאה מחמת טמא מת. והלשון "טובל ואוכל בתרומה" משמעה, שאינו טמא שבעה ואינו צריך הזאה<sup>28</sup>; מכאן, שהנוגע בכלי שנטמא במת אחר פרישתו מהמת – אינו טמא טומאת שבעה!<sup>29</sup>

25 ראה כלים פ"א מ"ב.

26 נחלקו הראשונים האם חרב כחלל מטמאת במשא (כדלקמן פרק ג), ולשיטת המטמאים קשה אף יותר, שלשיטתם האדם טמא טומאת שבעה.

27 דברי הגר"א מתאימים לשיטתו באלוהו רבה בכלים פ"א מ"א, שחרב כחלל אינה מטמאת במשא.

28 ראה דיוק דומה בחגיגה כג ע"ב: "טבילה אין, הזאת שלישי ושביעי לא".

29 נראה היה לומר, שגם הדין "הקיאה – טמאה" מוכיח שהאדם אינו טעון הזאה, ורק משום כך טבילתו לא הועילה לטהר את הטבעת שבגופו, משום שהיא טעונה הזאה, ולא די לה בטבילה; אולם מרש"י



משנה זו הובאה בגמרא בחולין (עא ע"ב), והרז"ה שם (כד ע"ב בדפי הרי"ף) חידש מכח משנה זו שאמנם הנטמא בחרב כחלל טמא טומאת שבעה אולם אינו טעון הזאת שלישי ושביעי, ולכן נאמר במשנה רק "טובל", וכן כתבו ה'משנה אחרונה' במקוואות שם והתפא"י באהלות פ"א מ"ב. שיטה זו תידון להלן (פרק ד), אך לעניין משנתנו תירוצו אינו מספיק לכאורה, משום ש"טובל ואוכל" משמעו מיד, ללא טומאת שבעה<sup>30</sup>. ונחלקו ראשונים, האם הגמרא בחולין מבינה שהטבעת ראויה לטמא את האדם טומאת שבעה, ראה להלן פרק ג סעיף ד.

##### 5. זבים פ"ה מ"י

בזבים פ"ה מ"י שנינו: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת... מטמא אחד ופוסל אחד. זה הכלל: כל הנוגע באחד מכל אבות הטומאות שבתורה - מטמא אחד ופוסל אחד, חוץ מן האדם. פירש - מטמא אחד ופוסל אחד". פירוש (על פי הר"ש והרע"ב): הנוגע בשרץ וכו' ובטמא מת נעשה ראשון לטומאה, וזהו "מטמא אחד ופוסל אחד", שמטמא אוכל שיגע בו ועושהו שני, והשני פוסל את התרומה. וכלל יש בדבר: כל הנוגע - כגון כלי או אוכל הנוגע - באחד מאבות הטומאות נעשה ראשון לטומאה, חוץ מן האדם, שיש טומאות שבשעת נגיעתו בהן דינו כאב הטומאה, דהיינו, אותן הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו"; וכשפירש מן הטומאות הללו - גם הוא אינו אלא ראשון, המטמא אחד ופוסל אחד. על פי דרך זו מפורש כאן, שכלים הנוגעים בטמא מת נעשים ראשון לטומאה, ואינם אב. וגם לשיטה המחלקת בין כלי מתכת לשאר כלי שטף, הלשון "כל הנוגע" מוכיחה שאין כאן חילוק בדבר<sup>31</sup>.

בחולין (עא ע"ב ד"ה הקיאה טמאה), ומהתוספות (שם ד"ה בלע), משמע שגם אילו הטבעת היתה טעונה טבילה בלבד - טבילת האדם אינה מועילה לה. וכן נראה במאירי שם וברמב"ם (הלכות מקוואות פ"ב ה"ח). וכך מוכח מיבמות עח ע"א, שטבילת האם מועילה לעובר רק משום ש"היינו רבייה". ועיין בבבא הקודמת במשנה שם: "שתה מים טמאים, טבל והקיאם - טהורים", וב'משנה אחרונה'.

30 השווה בכורות כז ע"א: "טמא מת מהו שיטבול ואוכל תרומת חו"ל" וכו', ובפירוש רגמ"ה שם: "וכי הזאה יש לנו - בזמן הזה שיהא צריך להמתין שלישי ושביעי", ומשמע שטובל ואוכל מיד. אך רש"י שם פירש ש"טובל ואוכל" בלא הערב שמש.

31 ב'משנה אחרונה' התקשה בכלל זה, כיצד יתיישב עם מת וטמא מת, העושים את הכלי הנוגע בהם אב? ותירץ, שהמשנה לא עסקה בהם, משום שאין בהם חילוק בין שעת חיבור לשעת פרישה. אך תמוה לומר כך על טמא מת, שהרי הוזכר בפירוש ברישא, וברור שהסיפא "כל הנוגע" מתייחסת גם אליו.

הרמב"ם פירש את המשנה באופן אחר, ש"זה הכלל" אינו מוסב על כל הטומאות שהוזכרו בפרק, אלא על הטומאות שבמשנה זו: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת... מטמא אחד ופוסל אחד", מפני ש"זה הכלל: כל הנוגע", כלומר, כל שאר אבות הטומאות מלבד אלו שנמנו במשניות הקודמות, מטמא אחד ופוסל אחד, "חוץ מן האדם" דהיינו חוץ ממת, שעושה את הנוגע בו אב גם לאחר פרישה. אך פירושו מוקשה מכמה פנים, ראה בהרחבה להלן סי' י: טומאה בחיבורין בכלים, הערה 9.

# 6. זבים פ"ה מי"א – בועל נידה כטמא מת

במשנה הבאה בזבים נאמר: "בעל קרי – כמגע שרץ, ובוכל נדה – כטמא מת, אלא שחמור ממנו בועל נדה, שהוא מטמא משכב ומושב טומאה קלה, לטמא אוכלין ומשקין". משתמע מן המשנה שאין חומרה בטמא מת היתירה על בועל נידה. אמנם הוא חמור בתהליך טהרתו, שהוא טעון הזאה, אך כוונת המשנה שלעניין מה שהם מטמאים הרי הם שווים.

הגמרא בפסחים (סח ע"א) ויומא (ו ע"ב) תמזה על המשנה: מה החידוש בכך שבועל נידה וטמא מת שווים בטומאתם? הרי "האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה"! הגמ' בפסחים מתרצת, שהשוואה היא לענין שילוח מחנות, ששניהם מותרים בהר הבית, ואילו הגמ' ביומא אומרת, שבאמת אין בזה חידוש, והרישא נאמרה לצורך הסיפא, המבארת את ההבדל ביניהם לענין משכב ומושב. דברי הגמרא צריכים עיון, שהרי מהקשר המשניות במהלך הפרק מתבאר שהמשנה דנה לענין מה שטמאים אלה מטמאים, האם הם כאב או כראשון (וכפי שפירש הרע"ב), והאם אדם הנוגע בהם מטמא בגדים, ועל זה משמיעה המשנה שבעל קרי אינו אב הטומאה אלא ראשון, מטמא אחד ופוסל אחד כמגע שרץ, ואילו בועל נידה הוא אב הטומאה אבל אינו כנידה, להצריך את הנוגע בו כיבוס בגדים, אלא כטמא מת<sup>32</sup>. וראה להלן בדיון בשיטת הבבלי בענין "חרב כחלל", ואם שיטתו שטמא מת עושה אב הטומאה במגעו, כהבנה המקובלת, הרי שהגמרא לא יכלה לפרש שהשוואה בין טמא מת לבועל נידה היא לענין מה שהם מטמאים, אלא לענין דיניהם עצמם, דהיינו משך הטומאה ושילוח המחנות. מכל מקום, מפשט המשנה על פי הקשרה עולה כאמור.

התוס' ביומא (ו ע"ב ד"ה אלא), שהניחו שטמא מת עושה את הכלים שנגעו בו אב הטומאה, תמזה באמת על המשנה: "תימה לי, דטמא מת נמי חמור מבוכל נדה, שטעון הזאה שלישי ושביעי ומטמא כלי מתכות לעשותם אב הטומאה כיוצא בו... ושמא בסיפא דברייא חשיב נמי להני חומרי דטמא מת מבוכל נדה". נראה מדבריהם, שנעלם מהם לפי שעה שזוהי משנה בזבים (והמהרש"א נדחק בזה). ובתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ג איתא: "חומר בטמא מת מה שאין בבוכל נדה, ובבוכל נדה שאין בטמא מת: שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי, מה שאין כן בבוכל נדה. חומר בבוכל נדה, שבועל נדה מטמא כר התחתון כעליון, מה שאין כן בטמא מת". התוספתא נקטה את חומרת ההזאה שמציעים תוס', אך לא את החומרה השניה, שעושה כלי אב הטומאה!

32 על קושי זה ביחס להבנת דין בועל נידה עמדנו להלן סי' ח.

#### 7. תוספתא במקוואות - אביק שבמרחץ

בתוספתא במקוואות (פ"ה ה"ז) נאמר: "המת במרחץ... הנוגע באביק [כלי ברצפת המרחץ, עיין במקוואות פ"ו מ"י] - טמא, וטהור בעלייתו. ר' שמעון אומר: הנוגע באביק טהור [משום שהאביק אינו מקבל טומאה כלל], שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע"<sup>33</sup>. לדעת תנא קמא, האביק נעשה אב הטומאה, ומטמא את האדם טומאת ערב (אם המת כבר הוצא מן המרחץ), ולכן האדם נטהר בעלייתו מן הרחצה. אף כאן מוכח, שכלי טמא מת אינו מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה.

הר"ש (במקוואות שם) מפרש, שאמנם האביק הוא כלי מתכת<sup>34</sup>, ומכל מקום הנוגע בו אינו טמא שבעה, משום שהאביק מחובר לקרקע, ומודה תנא קמא שמדאורייתא אינו מקבל טומאה, וחכמים החמירו בו, אך הקלו שלא יטמא שבעה<sup>35</sup>. יש בזה דוחק, שחכמים מודים במקצת לר"ש ונתנו לאביק דין מחודש, ואילו לדבריי התוספתא מובנת היטב.\*

#### 8. תוספתא בזבים - חומר בזב מטמא מת

בתוספתא בזבים פ"ג ה"ג: "חומר בזב שאין בטמא מת ובטמא מת מה שאין בזב... חומר בטמא מת שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי, מה שאין כן בזב". לא הוזכר שטמא מת מטמא כלים טומאת שבעה, בניגוד לזב, שגם את משכבו ומושביו, שהם אב, אינו עושה אלא טומאת ערב (וזו כעין הראיה לעיל מהתוספתא המשווה בין טמא מת ובוועל נידה).

#### 9. ספרי נשא

כיוצא בזה בספרי נשא, פיסקא א: "כל שטמא מת<sup>36</sup> מטמא - הזב מטמא, חמור הזב שהוא מטמא תחת אבן מסמא". אם טמא מת מטמא כלים טומאת שבעה, הרי משפט זה אינו נכון. ואין לפרש "כל אופן שטמא מת מטמא", ללא התייחסות לחומרת הטומאה,

33 לר"ש גירסה שונה בתוספתא, ולעניינו אין נפק"מ בחילופי הגירסה.

34 שיטת הר"ש (אהלות פ"א מ"א), שרק כלי מתכת נעשים כחלל, ולכאורה יכול היה ליישב את המשנה בדרך אחרת, על ידי אוקימתא שהאביק עשוי עץ, ולכן אינו נעשה כחלל. נראה שנמנע מלפרש כך, משום שאין דרך לשים עץ בצנור של מקוה, מפני שיירקב. ובכלי חרס ודאי לא מדובר, משום שאינו נעשה אב הטומאה כלל, ואין לומר "הנוגע באביק טמא".

35 היה מקום להוכיח כדבריו שמדובר בטומאה דרבנן, מכך שטהור בעלייתו, כלומר, שזוהי טומאה שאינה טעונה הערב שמש. אולם מצאנו לשון זו גם בטומאה דאורייתא, עיין בתוספתא במכשירין פ"ב ה"ז על הנוגע בנבלה שבמקוה, ועל כרחך "טהור בעלייתו" היינו שנעשה טבול יום.

36 זוהי הגרסה במדבר רבה פרשה ז, ח, פירוש רבנו הלל, הפירוש המיוחס לראב"ד והפסיקתא זוטרותא, וכן במהד' מאיר עין, ובמהד' הורוויץ צוין שזוהי גרסת "שאר נוסחאות". יש גורסים "כל שהמת מטמא" (זוהי נוסחת הפנים במהד' הורוויץ, ובילק"ש רמז תרצו ובכס"מ הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ב), וגרסה זו תמוהה, שהרי המת מטמא באהל, מה שאין הזב מטמא. גם הפסוק שעליו מוסב המדרש, "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", מוכיח שהגרסה הנכונה היא "טמא מת".

שהרי בהמשך נאמר: "כל שטבול יום מטמא – טמא מת מטמא, חמור טמא מת שהוא מטמא את האדם", וכאן לא ניתן לפרשו על אופן העברת הטומאה, כי "מטמא את האדם" אינו מתקשר לאופן ההעברה<sup>37</sup>. הנצי"ב בפירושו לספרי עמד בזה, ופירש ש"כל שטמא מת" לאו דווקא אלא רוב, ולענ"ד יש בזה דוחק<sup>38</sup>.

#### 10. ספרי זוטא חוקת – בן השונמית

בספרי זוטא (פיסקא יט,יא, הובא בילק"ש חוקת רמז תשסא): "אמרו, בנה של שונמית, כשמת – כל שהיה עמו בבית טמא היה טומאת שבעה, וכשחיה – היה טהור לקודש, חזרו ונגעו בו – טמאוהו הם. הרי זה אומר: מטמאין לא טמאני, ואתה טמאתני". לצורך הבלטת המוזרות שבמצב זה (שזוהי תכלית המדרש באמירה "מטמאין לא טמאני" וכו', וראה הרבה כיו"ב במשנה בפרה פ"ח), ראוי היה למדרש לומר "טמאוהו הם טומאת שבעה" (בכלי מתכת על כל פנים), ומשמע שמטמאים טומאת ערב בלבד, כי פרשו מן המת בשעה שחיה.

#### 11. דוגמאות בחז"ל לטומאת מת

בכמה מקומות בהם הוזכרה טומאת המת הדוגמה שהובאה לה היא "כזית מן המת", כגון בכלים פ"ח מ"ו: "בית שאור מוקף צמיד פתיל ונתון לתוך התנור... ואם היה כזית מן המת התנור והבית טמא והשאור טהור". ניכר שאזכור ה"כזית" בא לקרב את הדברים אל המציאות, הכיצד יתכן שהמת הגיע לבית שאור ולתנור, ועל כך התשובה שמדובר בכזית בלבד, שיש היתכנות שיוכנס לשם. כמובן, עדיין מדובר במציאות רחוקה מאוד, ומימינו לא שמענו על הכנסת כזית מבשר המת לבית שאור. ממילא, הדבר מתבקש שאילו הייתה אפשרות מציאותית יותר להדגים את הדין הייתה המשנה בוחרת בה, כדרכם של חכמינו לדבר בהווה (שבת פ"ו מ"ו). ואם כן יש לשאול: מדוע לא הובא כדוגמה הקרובה אל השכל כלי מתכת קטן שנטמא כחלל?

בדרך כלל דוגמאות אלו נאמרו בהקשר של טומאת אהל, כגון במשנה בכלים הנ"ל, ובתוספתא באהלות פ"ד ה"ח וטהרות פ"ג ה"ה: "אבד כזית מן המת בתוך הבית, בקשו ולא מצאו – הבית טהור. לכשימצא הבית מטמא למפרע", ובתוספתא מקוואות פ"ז

37 גם משפט זה עצמו מהווה ראיה מסוימת: אם את הכלים הוא מטמא טומאת שבעה, ראוי היה לציין "את הכלים" (ועיי"ש בפירוש רבנו הלל).

38 ידועים דברי המהרי"ק (שורש י) שאע"פ ש"אין למדין מן הכללות" "אין אומרים כן אלא על ידי הדחק והיכא שאין לנו תירוץ אחר", ועיין גם ראש יוסף חולין קד ע"א. המיוחס לראב"ד כתב גם הוא ש"כל" זה אינו בדווקא, ומכוח קושיה אחרת, שטמא מת חמור שטעון הזאה שלישי ושביעי; ועל זו יש לתרץ בפשטות, שהמדרש עוסק במה שהטמא מת מטמא ולא בדרכי טהרתו, ואם כן אינו מפקיע מה"כל". אמנם לעיל מיניה בספרי נאמר גם "כל שהזב מטמא מצורע מטמא", והעיר הנצי"ב שם ש"כל" זה אינו אלא רוב, על פי שיטות הראשונים שהמצורע אינו מטמא ככל חומר הזב, אך לענ"ד גם בזה העיקר ש"כל" דווקא, ראה להלן סי' ז.

ה"ח: "בלע כזית מן המת ונכנס לבית הבית טהור" (וכמובן גם אלו מציאויות רחוקות), וכן באהלות פ"ט כמה פעמים, ושם פ"ב מ"ח. אם כן, אין מכאן קושיה לשיטת הסוברים שבחרב כחלל לא נאמרה טומאת אהל. אולם מצינו זאת גם בטומאת מגע, בתוספתא בכלים ב"ק פ"ד הל' יח-יט, לגבי תנור של מתכת עם טפלה החשובה כחרס: "נגע בו כזית מן המת מאחריו כולו מטמא מגע שנים ופוסל אחד... נפל לתוכו כזית מן המת שלא באוהל כולו מטמא אוכלין ומשקין וידים". ומשמע מהבחינה בדוגמה זו שאין מציאות של כלי טמא מת שעושה את התנור אב הטומאה במגעו. כמו כן משמע מהתוספתא בכלים ב"ק פ"ו ה"ג: "החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה...", שהרי לשיטה שחרב אינה מטמאת באהל אבל מטמאת במשא יכלה התוספתא לבחור בכלי טמא כתחליף לעצם כשעורה.

## 12. פשט הפסוקים בפרשת אמור

ראיה נוספת מפשטי הפסוקים בפרשת אמור (ויקרא כב, ד-ו): "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר, והנגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע. או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו, או באדם אשר יטמא לו לכל טמאתו. נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים". בתחילה הוזכרו צרוע וזב, שלא יאכלו בקדשים "עד אשר יטהר", ללא ציון זמן, מפני שתהליך טהרתם תלוי ברפואתם. ולאחר מכן "והנוגע" וכו', שעליהם נאמר "וטמאה עד הערב". הרי שהנוגע בטמא מת אין בו אלא טומאת ערב.

המילים "נפש אשר תגע בו" בפסוק ו אין פירושו שמדובר על נפש הנוגעת באישים הנ"ל שנגעו בטמא נפש או בשרץ וכו', שהרי בוודאי אדם הנוגע באדם הנוגע בשרץ אינו נטמא<sup>39</sup>. מילים אלו הן מעין סיכום וחזרה: נפש אשר תגע ישירות באבות הטומאות הנ"ל: טמא נפש, שרץ וכל "אדם אשר יטמא לו" (כגון זב וזבה), תטמא עד הערב. וכך פירש ב'ספר הזיכרון': "ואע"פ שכבר אמר 'הנוגע' ואשר יגע', לפי שארץ העניין חזר לומר 'נפש אשר תגע בו'" (וראה בהרחבה ב'דעת מקרא').

מבואר, אפוא, שהנוגע "בכל טמא נפש" אין לו אלא טומאת ערב. ומהו "כל טמא נפש"? אין לפרשו על אדם טמא מת בלבד, שהרי גם כלי הנוגע במת הוא "טמא נפש".\* וכן מפורש בנידה כח ע"ב לגבי הפסוק "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב), ש"כל טמא לנפש" מלמד גם על כלי מתכות. ובספרי זוטא (ה, ב): "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. יכול שאין לי שהוא משתלח אלא אדם, שהוא יכול להשתלח. כשאמר 'טמא' - לרבות כלים הנוגעים במת"<sup>40</sup>. ועל הפסוק בחגי (ב, יג) "אם

39 וכן הנוגע בבעל קרי, לדעת רוב ככל הראשונים שבעל קרי הוא ראשון ואינו אב, ואכמ"ל.  
40 בספרי (נשא, פ"ק א) לומד את הכלים מדקדוק אחר בפסוק, אך יש לומר שהצורך בו מחמת המילים "מזכר עד נקבה", מהם נשמע שטמא נפש הנ"ל הוא אדם, אבל אין זה פירושו הרגיל של המושג.

יגע טמא נפש בכל אלה" פירש הירושלמי (סוטה פ"ה ה"ב) שכנף הבגד היא ה"טמא נפש"<sup>41</sup>. הרי לנו שגם כלים, ובכלל זה כלי מתכת, כלולים ב"טמא נפש", ועל כולם אמר הכתוב שהנוגע בהם אין לו אלא טומאת ערב.

אמנם יש לעיין בספרא על פסוק ה (אמור פרק ד,ד), ממנה אפשר להבין שחז"ל לא פירשו את הפסוקים כאמור. לשון הספרא: "אדם – זה המת; טומאת אדם – זה טמא מת; טומאתו – לרבות זבים וזבות נידות ויולדות". דרשה זו מעוררת קושי: כיצד יתפרש, אם כן, פסוק ו: "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב"? הרי בוודאי הנוגע במת עצמו טמא טומאת שבעה<sup>42</sup>. וב'באר בשדה' נדחק לפרש ש"וטמאה עד הערב" אין פירושו טומאת ערב בלבד, אלא שביום האחרון לטהרתו, כל אחד כעניינו, יטמא עד הערב. אולם המלבי"ם (אות עו) מבאר שפיסקה זו בספרא היא העתקה מפיסקה זוהה בספרא בויקרא (חובה, פרק יג,ח), ואין כוונתה שטומאות אלו נדרשות מכאן. ובזה מיושבת הבבא "טומאת אדם – זה טמא מת", שתמוהה, שהרי המילים "טומאת אדם" לא מופיעות כלל בפסוק זה אלא בויקרא ה,ג, וגם אין כל צורך בדרשה זו כאן, שהרי טמא מת כבר הוזכר במפורש ב"טמא נפש" לעיל<sup>43</sup>. על פי דרכו של המלבי"ם יש לומר שאין

41 בבבלי פסחים יז ע"א יש בעניין זה דעות שונות בגמ' ובראשונים, עיין בשערי היכל שם מערכה יב. הנצי"ב פירש, לפי דעת רבינא בפסחים וכפירוש רש"י שם ש"טמא נפש" בחגי הוא המת עצמו, שגם כאן "הנוגע בכל טמא נפש" הוא המת עצמו, בעצם כשעורה הפורשת ממנו, וזה אינו מתייבש בפשט הלשון. גם נדחק לפרש בספרא (אמור פרק ד,ד): "בכל טמא נפש – אין טמא נפש אלא במגע" שכוונתה לעצם כשעורה ובה רק לאפוקי אהל, ולענ"ד זהו דוחק גדול. עוד הסתייע הנצי"ב מהגמ' בשבת סד ע"א: "טימא במת וטימא בשרץ, מה כשטימא בשרץ – עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים, אף כשטימא במת – עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים. – הן, אם הרבה בטומאת ערב – שהיא מרובה, נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת? ת"ל בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה... ומופנה, דאי לאו מופנה איכא למיפרך: מה לשרץ – שכן מטמא ככעדרה. לאי, אפנויי מופני... מכדי, מת אתקש לשכבת זרע, דכתיב והנגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע, וכתיב בשכבת זרע, וכל בגד וכל עור, בגד ועור דכתב רחמנא במת למה ליי? שמע מינה: לאפנויי". ומשמע ש"מת" האמור כאן הוא טומאת שבעה (וכיו"ב יש להביא ראיה גם מזבחים מג ע"ב: "חמורות – טומאת מת", עי"ש). ויש לדחות, שהפסוק עוסק בטמא מת, אבל אחרי ההיקש לטמא מת יש ללמוד בק"ו למת עצמו, אע"פ שטומאת ערב של הנוגע בטמא מת מרובה, ולא מסתבר שטמא מת יטמא מה שאין המת עצמו מטמא. ולשון ר"ח בגמ' המקבילה בב"ק כה ע"ב: "דמת נמי מופנה הוא, מכדי כתיב 'והנוגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע' הנה איתקש טמא מת לשכבת זרע".

42 מרש"י משמע ש"נפש אשר תגע בו" היינו באיש הנוגע במת וכו', שכן פירש: "או באדם – במת... לכל טומאתו – לרבות נוגע בזב וזבה, נדה ויולדת ובמצורע. נפש אשר תגע בו – באחד מן הטמאים הללו". וכך פירש 'הכתב והקבלה', וביאר ש"הנוגע בכל טמא נפש" הוא אדם הנוגע בכלים, ולמד מכאן כדעת הרמב"ם שכל כלי שטף נעשים אבי אבות הטומאה. וזה דוחק, לפרש "כל טמא נפש" על הכלים בלבד ולא על האדם. ועוד: כיצד ניתן לפרש כך את הנוגע באדם הנוגע בזב וכו'? הרי הנוגע בזב אינו מטמא אדם אפילו בשעת חיבורו לזב, וכן תמה בספר הזכרון, ולכן פירש כנ"ל ש"נפש אשר תגע בו" הוא חזרה על אלו שהוזכרו.

43 לכן הראב"ד הגיה מילים אלו, וכן המיוחס לר"ש והגר"א, אך הן נמצאות גם בכת"י רומי.

כוונת הספרא ש"אדם" האמור בפסוק זה הוא המת עצמו, אלא אדם חי מבין אבות הטומאות, ובאה הספרא רק לומר שכשם שהתרבו כל הטומאות לטומאת מקדש וקדשיו כך גם לתרומה. אם כן, אין לנו ראייה מהספרא שפירשה את "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב" באופן אחר ממה שהוסבר לעיל<sup>44</sup>.

#### 44 יש להעיר על עוד ראיות מסופקות:

א. טומאת עם הארץ - שנינו (טהרות פ"ח מ"ב) שכלים שהופקדו אצל עם הארץ חזקתם שטמאים טמא מת, אלא אם כן ע"ה מכיר את המפקיד שהוא אוכל תרומה, ונוהר בהם. אך גם במקרה זה הכלים טמאים מדרס, משום שאינו נזהר מטומאת אשתו (ר"ש). לכאורה, אם כליו של ע"ה בחזקת טמא מת, מן הסתם גם הוא עצמו וכן אשתו בחזקת טמאי מת (וכן משמע ברמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"א הי"ב, שעם הארץ מוחזק כטמא מת, אלא שאם אמר שאינו טמא מת - נאמן), ואם כן - מדוע לא חששנו שהכלים טמאי מת מחמת מגעה של אשתו, כשם שחששנו למדרסה? ומכאן, שטמא מת אינו מטמא שבעה במגעו. אלא שיש מקום לומר, שדין כליו של ע"ה הוא גזירה מיוחדת, ואע"פ שהם בחזקת טמאי מת - הוא עצמו אינו טמא מת (כך דעת חוס' בחגיגה כב ע"ב ד"ה טמא מת, ואכמ"ל).

ב. כלים הנמצאים - חז"ל גזרו על "כלים הנמצאים" שיהיו טמאים, ודעת הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פ"ג ה"ד, ועוד) שחששו בהם גם לטומאת מת. אך הרו"ה (בפסחים יט ע"ב, נדפס על הרי"ף פסחים ג ע"ב) חולק בדבר; והראב"ד (פסחים שם) מסופק בזה (וראה דבריו הל' אבה"ט פ"ג ה"ה), ועיין שערי היכל על מס' פסחים מערכה טז. על פי שיטת הרמב"ם, המוצא אבירה נטמא טומאת שבעה מחמת מגעו בכלים אלה, ואין זה מסתבר כלל (ועיין בבא מציעא פ"ב מ"י: "אם היה כהן והיא בבית הקברות - לא יטמא לה", ומשמע שכשאנינה בבית הקברות אין בה חשש; אך יש אומרים, שלא הוזהרו כהנים על טומאת חרב כחלל, ראה להלן סעיף ט).

ג. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ד הי"ח נאמר: "תנור של מתכות שעשה לו תפלה... נגע בו כזית מן המת מאחריו - כולו מטמא מגע שניים ופוסל אחד", כלומר, חיבור זה בין חרס למתכת דינו כמתכת, והתנור נהיה אב הטומאה, והנוגע בו נהיה ראשון, ועושה אחריו שני לטומאה, והשני פוסל את התרומה. לכאורה, אם חרב כחלל היה ראוי שיטמא שלושה ויפסול אחד, דהיינו, שיהיה אבי אבות, ויטמא אב וראשון ושני ויפסול את השלישי! ולשיטתי יש להעמיד שהתוספתא דנה על דין התנור אחרי שפרש מן המת. הר"ש (מובא בליקוטים מהר"ש לטהרות, תו"כ מהר"ו פרידמן ח"ב עמ' צח) התקשה בזה, ודחק ליישב, שלענין זה הטפלה מועילה שלא יהיה כמתכת. באותו אופן יש ללמוד מהתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ד: "רבי נתן אומר: חזר להיות טמא מת לטמא שניים ולפסול אחד".

אך יש לדחות ראיות אלו באופן מרווח יותר, כפי שמבאר בחסדי דוד בפ"ד שם, ש"מטמא מגע שניים ופוסל אחד" נאמר על האוכלין בלבד (וכן במשא"ח בכלים פ"ט מ"ד ע"פ המל"מ הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ו), וכידוע, אוכלין אינם נעשים אב הטומאה כלל, אפילו נגעו במת עצמו. וכן מצאנו בכמה מקומות, כגון בתוספתא בסוף מכשירין על רביעית דם, שהרי היא כמת ממש, ובכל זאת נאמר בה שטמאת שניים בלבד ופוסלת אחד, ומוכח שמדובר באוכלין דווקא, וכן פירשה הר"ש במכשירין פ"ו מ"ז. ולא מצאנו בשום מקום בחז"ל "מטמא שלושה ופוסל אחד" ביחס למת, אלא מצאנו לשון זו בתוספתא בטהרות פ"א ה"ה ביחס לקודש, שיש בו רביעי, ושרשרת טומאת האוכלין ארוכה יותר.

ד. בספרא תזריע פרשת א, ג: "אין לי אלא הבא מידי טומאה חמורה כחולדת, הבא מידי טומאה קלה, טמא מת ובוטל נדה וכל המטמא את האדם מנין?...". הראב"ד פירש שהיולדת נחשבת טומאה חמורה ביחס לטמא מת כי מטמאת במשא ומשכב ומושב, ובמיוחד לר"ש פירש שחומרתה משום שטומאתה יוצאת מגופה. מכל מקום, אם טמא מת מטמא כלים טומאת שבעה קשה להגדירו כ"טומאה קלה" ביחס ליולדת. וכיו"ב בספרא תזריע, פרשת נגעים, פרק יב, הוגדרו טמא מת ובוטל נידה כ"קלים" לעומת מצורע.

## ה. שיטת הבבלי

בפרק זה יובאו סוגיות התלמוד הבבלי העוסקות בדין "חרב הרי הוא כחלל", מהן למדו רוב הראשונים שכלי הנטמא מן המת נעשה אבי אבות הטומאה, והנטמא מטמא מת נעשה אב הטומאה וטמא שבעה ימים, ונבאר אותן בהתאמה למה שהוסבר בפרק א. אולם תחילה נעיין בשתי סוגיות שמחזקות את המסקנה הנ"ל, שטמא מת אינו עושה אב הטומאה.

### ה.1. ראיות מהבבלי שטמא מת אינו עושה אב

#### א. בכא קמא ב

בגמרא בבכא קמא ב ע"א-ע"ב נאמר:

"תנן: 'אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת' – תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב – מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות – אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא".

פשטות הגמרא שכל תולדותיו של טמא מת, בין אדם ובין כלים הנוגעים בו, אינם נעשים אב ואינם מטמאים אדם וכלים, כפי שהתבאר.

תוס' שם (ד"ה דאילו) התקשו בזה, כיצד יתיישב הדבר עם דין חרב כחלל על פי הבנתו המקובלת, לפיו טמא מת עושה אב הטומאה כיוצא בו, בכלי מתכות על כל פנים? ונדחקו לתרץ שגם הגמרא סוברת כך ומכל מקום "תולדותיהן לאו כיוצא בהן" שכן התולדה, כלי המתכת הנטמא מטמא מת, לא תוליד אב טומאה נוסף כפי שהטמא מת עצמו מטמא. אבל אין זה מספיק ליישוב פשט הגמרא, שהרי הגמרא לא הסתפקה באמירה סתמית שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, אלא אמרה בפירוש שתולדותיהן אינם מטמאים אדם וכלים!

בשטמ"ק שם בשם 'גליון' תירץ אחרת, שהגמרא מתכוונת שרוב תולדותיהן לאו כיוצא בהן, אך מקצתם כיוצא בהן, דהיינו כלי מתכת הנטמא מטמא מת ונעשה אב. בעל ה'גליון' עמד על כך שממהלך הסוגיה לא משמע כן, שכן הגמ' ממשיכה ואומרת: "הכא [באבות נזיקין] מאי? אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", ומסקנתה (ג ע"ב) שרוב התולדות כיוצא בהן פרט לחצי נזק צרורות. אם כן משתמע מן הניגוד בין אבות הטומאות, ש"תולדותיהן לאו כיוצא בהן", לבין אבות נזיקין, ש"יש מהן לאו כיוצא בהן", שבאבות הטומאות כל תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ללא יוצא מן הכלל. על כך תירץ ב'גליון', שהגמ' לא הוצרכה להזכיר דין כלי מתכת מפני רוב פשטותו, שהרי הוא מפורש במשנה בריש אהלות.

אכן הראב"ד שם הסביר כאמור, שתולדותיהן לאו כיוצא בהן משום שהמשנה בריש אהלות עוסקת בחיבורין בלבד, ולטמא מת בפני עצמו אין תולדות כיוצא בו, וראה עוד להלן סעיף ח,3, דיון בשיטתו.



## ב. חגיגה כב

ראיה נוספת שטמא מת אינו עושה אב מהגמרא בחגיגה כב ע"ב, שדנה האם עם הארץ נאמן על טבילה וטהרה, ואומרת שאין להאמין שכליהם טהורים, ולכן השואל מהם צריך להטבילים. ושואלת הגמרא: "ואטבילה לא מהימני? והתניא: נאמנין עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת!", ומתוך אביי: "לא קשיא. הא בגופו, הא בכליו". כלומר, עם הארץ נאמן לומר שטיהר את עצמו מטומאת מת ואינו אב הטומאה, אבל אינו נאמן לומר זאת על כליו, שמא לא הטבילים כראוי (לביאור הסוגיה עיין חזו"א טהרות סי' ח סק"ב). ויש לשאול: אם כליו נטמאו בטומאת מת ולא הטבילים כראוי, כיצד ניתן להאמינו על גופו מטומאה זו? והלא נטמא במגעם טומאת שבעה! ובדוחק יש לומר שהוא מספק ספיקא, שמא הטבילים כראוי ושמא לא נגע בהם כלל.

## ה.2. סוגיות הבבלי על "חרב הרי הוא כחלל"

## א. נזיר נג

בברייתא בנזיר נג ע"ב נאמר: "דתניא: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת'. 'על פני השדה' – זה המאהיל על פני המת, 'בחלל' – זה אבר מן החי ויש לו להעלות ארוכה, 'חרב' – הרי זה כחלל, 'או במת' – זה אבר הנחלל מן המת, 'או בעצם אדם' – זה רובע עצמות, 'או בקבר' – זה קבר סתום, דאמר מר: טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת". לכאורה ניתן ללמוד מהברייתא שהחרב מקבילה לאבר מן החי ורובע עצמות וכו', דהיינו שהיא מטמאת בפני עצמה. לאידך גיסא, "קבר סתום" אינו מטמא בפני עצמו אלא מחמת קישורו למת ובהיות המת בתוכו (עיין סנהדרין מז ע"ב ובמאירי שם, ובחידושי רבנו חיים הלוי הל' טומאת מת פ"ז ה"ד ד"ה ונראה לומר). אם כן, אפשר בהחלט שאף החרב האמורה כאן אינה מטמאת כחלל אלא בהיותה מחוברת למת.

דרך אחרת בפירוש הברייתא (שמעתי מר' אלידע כוכב הי"ו): יש לדקדק בלשון הברייתא, שאומרת על כל הפרטים בפסוק "זה וכו'", ואילו בחרב "הרי זה כחלל" (וברוב המקבילות: "הרי הוא כחלל"), במקום: "חרב – זה כלי שנגע במת". מכאן יש מקום להבין שאין הכוונה להשוות את החרב לכל חומר טומאת החלל כמו שאר הפרטים, אלא הברייתא באה לומר רק שהחרב, כדוגמא לכלי מתכת בכלל או כל כלי שטף, נעשה אב הטומאה המטמא אדם וכלים. לכאורה הרי זה דבר המובן מאליו שכלי שטף הנטמא מהמת נעשה אב, ולא היא: לגבי אדם טמא מת נאמר במפורש (במדבר יט, כב): "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב", אבל לגבי כלי טמא מת לא נאמר במפורש שהוא אב המטמא אדם וכלים, אלא נאמר רק שטעון הזאה (שם פס' יח): "והיזהר על האהל ועל כל הכלים"<sup>45</sup>.

45 אם כי אפשר להבין זאת מהפסוק "והנוגע בכל טמא נפש" (ויקרא כב, ד), לפי מה שהוסבר לעיל ש"כל טמא נפש" כולל כלים.

המושג "אבי אבות הטומאה", המצביע על כך שתולדותיו של המת הם אבות הטומאה, אינו מופיע בדברי חז"ל, ואינו "מושכל ראשון"<sup>46</sup>.

אולם בכמה סוגיות בגמרא נראה שהמושג "חרב כחלל" התפרש באופן אחר מכפי שהתבאר עד כה: החרב מטמאת כחלל גם לאחר שפרשה מן המת, וכל עוד לא נטהרה – הנוגע בה טמא טומאת שבעה. כמו כן, חרב שנגעה באדם טמא מת נטמאת כמותו אף לאחר פרישתה ממנו, וטעונה הזאה. יש לברר את הסוגיות העוסקות בנושא זה<sup>47</sup>.

#### ב. פסחים יד – נר שנטמא

שנינו בפסחים פ"א מ"ו: "הוסיף רבי עקיבא... לא נמנעו מלהדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שננטמא בטמא מת, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו". הגמ' (יד ע"ב) מבארת את תוספת הטומאה שעליה מדובר:

"אמר רב יהודה: הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר 'בחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, והויא ליה אב הטומאה, וקסבר: שלישי מותר לעשותו ראשון".

"נר שננטמא בטמא מת", פירושו, מן הסתם, שנגע בו לאחר פרישתו מן המת<sup>48</sup>, ועל כך אומר רב יהודה שגר זה נעשה אב הטומאה מכח ההלכה "חרב הרי הוא כחלל". וכן פרש"י, וכן ר"ח: "נתברר כי כל כלי מתכת הנוגעים בטמא מת – הן אב".

יתכן לפרש שלא כרש"י ור"ח, ש"נטמא בטמא מת" אין פירושו שננטמא מחמת טמא מת, אלא שננטמא מחמת המת עצמו, ולכן נעשה טמא מת<sup>49</sup>. ראייה לדבר מלשון הגמרא: "אמר רבא: מתניתין קשיתה, מאי איריא דתני נר שננטמא בטמא מת? ניתני שננטמא

46 המושג מופיע ברש"י, למשל בשבת סו ע"א ד"ה ואין טמא מדרס. יתכן גם שיש צורך להוכיח זאת במיוחד לגבי כלי מתכת, לא רק שהם אב אלא שהם טמאים טומאת שבעה וטעונים הזאה, מפני שבפרשת חוקת נאמר באופן סתמי ש"כלים" טמאים, ובפרשת מטות התפרש הדבר יותר (במדבר לא, כ): "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תחטאו", ואילו לגבי כלי מתכת לא נאמרה הזאה בפירוש (הפסוק במדבר לא, כג "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו אך במי נדה יתחטא" התפרש בע"ז עה ע"ב לענין אחר). אם כן, לא נאמר בתורה שכלי מתכת נעשים אב הטומאה וטמאים טומאת שבעה וטעונים הזאה אלא ב'בחלל חרב'.

47 מלבד הסוגיות דלהלן, יש סוגיות נוספות בבבלי השייכות לחרב כחלל, וידונו בהמשך המאמר: שבת קא ע"ב (פרק ג סעיף ה, 1), נזיר נג ע"ב (שם סעיף ה, 2) וחולין עא ע"א (שם סעיף ד). סוגיה נוספת לענייננו היא סוגיית שאלות חגי הנביא (פסחים יז ע"א), שלפי חלק מהראשונים עוסקת גם בחרב כחלל, ומקוצר היריעה לא נעסוק בה במסגרת זו, ועיין שערי היכל שם, מערכה יב.

48 גם משמע כך משאלת הגמ' על רב יהודה "ומאי דוחקיה דרב יהודה לאוקמיה בנר של מתכת", ומשמע שהדוחק הוא רק בהעמדה במתכת במקום חרס, ואם העמיד דווקא בטמא מת הנוגע במת – הרי ה"דוחקיה" גדול אף יותר.

49 כלשון רבנו בחיי במדבר יט, טז על סוגיה זו: "כשנגע הנר במת". כך המובן בנידה פ"ה מ"ג: "תנוק בן יום אחד מיטמא בזיבה ומיטמא בנגעים ומיטמא בטמא מת", כלומר, שננטמא מהמת ונעשה טמא מת, דומיא דזיבה ונגעים, שהוא אב הטומאה. גם בגמ' (מד ע"א) למדו את טומאתו מ"דכתיב 'ועל הנפשות אשר היו שם', נפש כל דהו", וזהו פסוק שמדבר על היטמאות מהמת

בשרץ! אלא: איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? – הוי אומר זה מתכת,<sup>50</sup> ולא "טמא מת".

אמנם לפי זה לא היתה הגמ' צריכה להביא את הפסוק "בחלל חרב", שהרי כלי מתכת שנגע במת נעשה אב הטומאה גם בלא דין חרב כחלל. אך יש לומר, שהגמרא הביאה את הפסוק רק כדי להוכיח ממנו שנר מתכת שנגע במת נעשה אב, דהיינו: "חרב הרי הוא כחלל" נאמר לעניין חיבורין, והגמ' לומדת מכך שבחיבורין החרב נעשית כחלל שאף בלא חיבורין כלי מתכת נעשה אב הטומאה, כלשונה: "חרב הרי הוא כחלל והויא ליה אב הטומאה", ואינו ככלי חרס, שלעולם אינו אלא ראשון לטומאה.

הדבר מתבקש מהבאת הפסוק "בחלל חרב": אם כוונת הגמ' שגם כאן מתקיים הדין בברייתא בנוזר, הרי הברייתא עוסקת בחרב הנוגעת במת עצמו, ומניין שגם כלי הנוגע בטמא מת נעשה כמותו? (רש"י ד"ה בחלל חרב מסביר, שהמתכת הוקשה למת ולכן גם בנגיעתה בטמא מת המתכת כמותו, אבל אין זה מבואר בלשון הגמרא). מסתבר, אפוא, שאין כוונת הגמ' שכאן מתקיים אותו דין עצמו שבברייתא, אלא שמדין "חרב הרי הוא כחלל" יש ללמוד שהכלי נהיה אב הטומאה.

ועל פי הפירוש השני לעיל לברייתא זו זהו עצמו מה שבאה הברייתא ללמד, שהחרב נעשית אב הטומאה, והיא מובאת כאן במובנה המקורי, ולא כהשאלה גרידא. ואכן, ככל שבדקתי, בכל הסוגיות בהן נאמר שכלי טמא מת מטמא אדם או כלים – נאמר גם "חרב הרי הוא כחלל", ולפי דברינו – כדי להוכיח שאכן הכלי שנטמא מן המת הוא אב.

יש להעיר עוד, שבגמרא בכמה מקומות מופיע המשפט "אין כלי מטמא כלי" (ברכות נב ע"א; פסחים יט ע"ב, בסמיכות לעניין חרב כחלל כדלהלן; חגיגה כ ע"א וזבחים צט ע"ב), וכן "אין כלי מטמא אדם" (ברכות נב ע"א וע"ב). משפטים אלו לא מופיעים במקורות התנאים (משנה ותוספתא ומדרשי הלכה). כוונת הגמרא, כמובן, לכלי שהוא ראשון לטומאה, ומכל מקום מתברר שהיה לגמרא מושכל ראשון שאין כלי מטמא אדם וכלים, וממילא כאשר מציינים שבמקרה פלוני כלי אב ומטמא אדם וכלים יש בזה עניין של חידוש שצריך מקור.

ברם, פירוש זה לסוגיה בפסחים, ש"נטמא בטמא מת" הוא מהמת עצמו ונעשה טמא מת, מוקשה מלשון המשנה: "מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה... את השמן שנפסל בטבול יום עם הנר שנטמא בטמא מת". משמע שכל המשנה מתפרשת באותו אופן, דהיינו שנטמא מחמת אב הטומאה או ולד הטומאה או טבוי או טמא מת (וברור שאין לפרש ככולה את "שנטמא" כמו "שנעשה", שהרי בשר אינו יכול להיות אב הטומאה, וכן השמן אינו טבול יום).

עצמו, ולא הובא הפסוק "והנפש הנוגעת טמא עד הערב", העוסק בהיטמאות מטמא מת. מלבד דוגמה זו, לא מצאתי בשום מקום לשון "נטמא בטמא מת".

50 שמעתי מהרב צבי אריה סטפנסקי. הראיה מתחזקת מנוסח כל כתה"י "בין טומאת מת לטומאת שרץ".

אכן, בירושלמי על אתר (פ"א ה"ז) נאמר: "אית תניי תני טמא מת, אית תניי תני בטמא מת", והירושלמי תולה בגירסאות אלו את השאלה באיזה נר מדובר (לדיון נרחב בירושלמי, והגרסאות השונות בהמשך דבריו, ראה להלן פרק ב סעיף ג, 9). אם כן יש לומר, שכוונת רב יהודה באומרו "בנר של מתכת עסקינן" לקיים את הגירסה "בנר שנטמא טמא מת", דהיינו, שהנר נטמא ישירות מן המת וכך נעשה אב הטומאה (אפשר גם לומר, שכוונת הירושלמי "אית תניי תני" לרב יהודה עצמו). מכל מקום, יש דוחק בביאור זה שלפיו רב יהודה בא להגיה את המשנה, בהעדר התייחסות מפורשת בבבלי לעניין הגרסה.

אפשרות אחרת היא, שגרסת הגמרא מלכתחילה היא "טמא מת" ולא "בטמא מת", ורב יהודה לא בא לחדש את הגרסה אלא רק את האוקימתא בנר של מתכת. גרסה זו אכן מצויה בכמה כת"י טובים של הגמרא (הן במשנה יד ע"א והן באזכורי "הנר שנטמא" בדף יד ע"ב וטו ע"א),<sup>51</sup> וכבר שיער המשנה למלך (הל' טו"מ פ"ה ה"ג ד"ה עוד כתב הר"ש) שזו הייתה הגרסה בפני ר"י מסימפונט<sup>52</sup>, ופירש שהנר נגע במת עצמו. לפי דרך זו יש לפרש שתמיהת הגמרא מה הוסיף רבי עקיבא, והנחתה שהנר ש"נטמא טמא מת" הוא ראשון לטומאה, היא מפני שהיה פשוט לגמרא שה"נר" הוא של חרס, כסתם נר בימיהם (ואוקימתת רב יהודה "בנר של מתכת" מוגדרת בגמרא "דוחקיה")<sup>53</sup>. לכן אפילו לפי הגרסה שהנר נטמא "טמא מת" פירוש הדבר, בהוה-אמינא, שאינו אלא ראשון מחמת נגיעתו במת. ורב יהודה סבר שאם כן אין טעם לציין את טומאת המת, ועל כרחך הנר שנגע במת הוא של מתכת.

#### ג. פסחים יט – מחט שנטמאה

בפסחים יט ע"ב הגמ' דנה על המשנה בעדויות פ"ב מ"ג: "על מחט שנמצאת בבשר, שהסכין והידים טהורות והבשר טמא". רב מסביר, שהמחט האמורה היא "כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר". על כך מקשה הגמ': "כיון דאמר מר 'בחלל חרב – חרב הרי הוא כחלל', אדם וכלים נמי ליטמא!". אף כאן נאמר "חרב הרי הוא כחלל" לגבי מחט שכבר פרשה מן המת, ולא כשיטתי לעיל.

51 בכתה"י המעטים של המשנה הנוסח "בטמא מת", ואילו בכתה"י הרבים של הגמרא קיימות שתי הגרסאות (על פי בדיקה ב'גמרא שלמה' ח"ב עמ' מא-מב ובאתרים המרכזים את כתה"י. גם בתשובת רש"ג שנרפסה ב'סיני' קטו עמ' קכו הנוסח "טמא מת". חילופי הנוסחאות קיימים גם בתוספתא בפסחים פ"א ה"ו).

52 לשון המל"מ: "והנראה אצלי דר"י לא גריס במתניתין בנר שנטמא מטמא מת אלא בנר שנטמא טמא מת", ונראה שכוונתו לר"י מסימפונט המובא בר"ש, וכפי שביאר ב'גמרא שלמה' (ח"ב עמ' מא). הרב גרשוני זצ"ל (שטמ"ק לפסחים ח"א עמ' קכה) פתח את ראשי התבות "דרב יהודה", ולפ"ז בא המל"מ לא רק לקבוע את גרסת ר"י מסימפונט אלא גם להכריע מדעתו שזהו הנוסח הנכון בבבלי, ובכך הסתייעו דבריו יותר, אבל פירוש זה אינו הולם לענ"ד את מהלך דברי המל"מ, ע"ש.

53 ועיין שבת מד ע"א: "ת"ר, מטלטלין נר חדש אבל לא ישן, דברי רבי יהודה", ובברייתא אחרת בהמשך: "רבי יהודה אומר: כל הנרות של מתכת מטלטלין, חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת". הרי שר' יהודה בברייתא הראשונה סתם שאין מטלטלים נר ישן, אע"פ שכוונתו רק לנרות חרס המוקצים מחמת מיאוס ואילו נרות המתכת מותרים, ולא חשש שיטעו בזה, מפני שסתם "נר" הוא של חרס.

אבל יתכן לפרש כמו שכתבתי על הסוגיה הקודמת, שהגמ' מביאה את הפסוק רק כדי להוכיח שמחט שנטמאה במת נעשית אב הטומאה, ואינה ככלי חרס, ואם כן, אין ראייה מכאן שחרב נעשית כחלל אף שלא בחיבורין.

ראיה לפירוש זה מן הצורך של הגמרא להזכיר כאן עניין "חרב הרי הוא כחלל". "מחט טמא מת" מובנו, לכאורה, שהיא עצמה טמאה טמא מת, ולא שנטמאה מחמת טמא מת. אם כן יש לשאול, מדוע הגמ' נזקקת ל"בחלל חרב" כדי לטעון שהמחט תטמא אדם וכלים? הרי מעצם השם "מחט טמא מת" מובן שהיא אב ומטמאת אדם וכלים, בין אם חרב כחלל ובין אם לא<sup>54</sup>. ונראה שמטעם זה פירש רש"י: "מחט של טמא מת"<sup>55</sup>, כלומר, המחט לא נטמאה מן המת, אלא שהיא שייכת לטמא מת, ונעשית אב הטומאה רק משום שחרב כחלל, ונטמאה טומאת שבעה במגעו. אבל הלשון אינה נוחה לפירושו, וגם ההנחה שסתם מחט של טמא מת נטמאה ממנו אינה ברורה. רבנו חננאל, לעומת זאת, כותב: "שנטמאת טמא מת", ולא "מטמא מת", וכן הראב"ד (כתוב שם' שם, ג ע"ב בדפי הרי"ף): "מחט טמא מת שנגע במת", בהתאם לפירושי<sup>56</sup>.

#### ד. פסחים עט - סכין שנטמא

בפסחים עט ע"א הגמרא עוסקת בדחיית הטומאה בציבור כאשר כלי השרת טמאים. "אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת, דרחמנא אמר 'בחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא, דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד. אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ, דבשר הוא דמטמא ליה, לגברא לא מטמא ליה - טהורין עביד, טמאין לא עביד".

אף כאן פירש רש"י ש"נטמא הסכין בטמא מת" היינו שנטמאה מחמת טמא מת<sup>57</sup>. לפי פירושו מוכח גם מכאן שחרב נעשית כחלל על ידי טמא מת.

54 ואין לומר ש"אדם וכלים נמי ליטמא" היינו שמטמאת אדם עד כדי כך שיטמא כלים שיגע בהם, שאם כן היתה הגמ' צריכה לומר "לטמא אדם לטמא כלים", כמו בכל מקום "מטמא אדם לטמא בגדים".

55 מילים אלו מופיעות בדיבור המתחיל, אך נראה יותר שזהו פירוש, ולא גירסה.

56 אמנם ר"ח והראב"ד שם בוודאי סוברים לדינא כרש"י, עיין בר"ח בפסחים יד ע"ב ובהמשך דברי הראב"ד שם. נראה שלדעתם הגמ' אומרת "חרב הרי הוא כחלל" לרווחא דמילתא, שהחרב מטמאת כחלל עצמו, וכל שכן שהיא אב לטמא אדם וכלים.

57 לשונו צ"ב, שכתב: "אלא שנטמא סכין בטמא מת, שהוא אב הטומאה, דנעשה אף הסכין אב הטומאה לטמא אדם, דרחמנא אמר 'בחלל חרב' למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא במת נעשה כיוצא בזה שנגע בו". פתח בכלי הנטמא בטמא מת, וסיים בכלי הנטמא במת עצמו! נראה, שכוונתו להסביר את הקשר בין "בחלל חרב", העוסק בחרב שנגעה במת עצמו, לבין סכין שנגעה בטמא מת, ועל כך אומר רש"י, שכשם שכלי מתכת המיטמא במת עצמו נעשה כמותו - כך גם הנוגע בטמא מת. וזו כוונתו במילות הסיום: "נעשה כיוצא בזה שנגע בו", ולא "נעשה כמת". והשווה גם לפירושו בפסחים יד ע"ב ד"ה בחלל.

אולם מר"ח משמע שפירש שהסכין נטמאת מחמת המת עצמו, שכן העתיק מהספרי: "מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה, והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה", כלומר, שפירש שטומאת הגברא שהזכרה בסוגיה היא טומאת שבעה. וכך משמע קצת גם מהר"ש באהלות (פ"א מ"א, בסוף), שהביא את סוגיתנו בלשון "כשנטמא סכין בטומאת מת", וכך הלשון גם בתוספותיו בפסחים<sup>58</sup>. אכן, בכמה כתבי יד הנוסח "שנטמאת סכין במת", "שנטמאת סכין טומאת מת", או "שנטמאת סכין טמא מת". וגם לפי הנוסח שלפנינו, "בטמא מת", ראייה לפירוש זה מדקדוק הלשון: "לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת... אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ", ולא "בשרץ", הרי ש"בטמא מת" הוא שם הטומאה ולא המקור שממנו נטמא<sup>59</sup>. וכן נראה בדעת הרמב"ם, שהרי פסק (טו"מ פ"ה ה"ה) שאין חיוב כרת על טומאת חרב כחלל בביאת מקדש או אכילת קדשים, ולכאורה דבריו נסתרים מהגמ' כאן, המדברת על חרב כחלל ואומרת: "חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא... בטומאת הגוף דכרת". ומסתבר לפרש, לדעתו, שהסכין נטמאה במת עצמו, וטימאה את האדם טומאת ערב על כל פנים, גם אלמלא החידוש המיוחד של חרב כחלל, ולכן יש פה שאלה של כרת<sup>60</sup>. אך יש לדחות, ש"בטומאת הגוף דכרת" אין פירושו שכאן יש טומאה חמורה המחייבת כרת, אלא שבעלמא טומאת הגוף חמורה יותר מטומאת הבר, מפני שיש בה כרת.

58 כמו כן משמע מקושיית תוס' ותוס' הרשב"א שם: "וא"ת... יאחזו [את] הסכין [הטמא טמא מת] בפשוטי כלי עץ וישחוט". אם מדובר בסכין שנטמא מטמא מת, למה הוצרכו תוס' לפשוטי כלים? הרי גם אם השוחט יאחזו את הסכין בעזרת כלי המקבל טומאה (כגון בגד, וזה נוח לאין ערוך מפשוטי כלי עץ, עליהם הסיקו תוס' ש"אין פנאי" לשחוט כך) האדם לא יטמא, שהרי כלי זה טמא רק טומאת ערב ואינו מטמא אדם! בדוחק י"ל שתוס' הוצרכו לזה כדי שגם הכלי שאוחז בו לא יטמא, משום שאסור להכניס כלי טמא למקדש (ועיין ערובין קד ע"ב ותוס' שם ד"ה לא, שאפילו הכנסת ראשון לטומאה אסורה מדאורייתא, ולא כדעת הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ג הי"ז), אך הצעתם הקודמת "ישחוט בסכין ארוכה" אינה מתאימה לכך.

לאידך גיסא יש לשאול: אם מדובר בסכין שנטמאת במת עצמו – לכאורה אין תועלת באחיזה בפשוטי כלים, שהרי השוחט מסיט את הסכין, ושיתת תוס' בכל מקום שחרב כחלל מטמאת אפילו באהל, וכל שכן במשא (ראה להלן פרק ג). אבל אם מדובר בכלי הנטמא מטמא מת הרי זה מובן, שכן טמא מת עצמו אינו מטמא במשא (כלים פ"א מ"א), וכל שכן הכלי הנטמא מחמתו. ויש ליישב, שישחוט בהזזה קלה שלדעת תוס' אינה "משא", ראה להלן הערה 155.

59 שמעתי מהרב צבי אריה סטפנסקי.

60 כ"כ הרש"ש בפסחים שם בדעת הרמב"ם, אך ציין להל' ביאהמ"ק פ"ג הט"ו, שהנוגע בכלים שנגעו בטמא מת אינו חייב על ביאת המקדש, ואינו מדוקדק לענ"ד, כי שם מדבר הרמב"ם על כך שאין כרת בחרב כחלל משום ביאת מקדש, ואילו את הגמ' כאן פירש הרמב"ם (ק"פ פ"ז ה"ט) שהכרת הוא באכילת קדשים בטומאה, ולכן ציינתי להל' טו"מ, ששם הרמב"ם מדבר גם על אכילת קדשים. עוד יש להעיר, שהרש"ש תלה את האפשרות לפרש כך בשאלה אם גורסים "טמא מת" או "בטמא מת", אך כבר כתבתי שגם לנוסח "בטמא מת" ניתן לפרש כמו "טמא מת", כמשנה בנידה הנ"ל. וכן הר"ח כאן גרס "בטמא מת" ובכל זאת פירש שנטמאת במת עצמו.

על פי פירוש ר"ח וסיעתו אין כל צורך באזכור "חרב כחלל", שהרי גם בלא חידוש זה ברור שסכין הנוגע במת הוא אב הטומאה ומטמא אדם. אם כן יש מקום לפרש כנ"ל, ש"חרב הרי הוא כחלל" הוזכר בסוגיה רק כדי להוכיח שכלי מתכת נעשה אב הטומאה ואינו ככלי חרס<sup>61</sup>.

#### ה. חולין ב - שחיטת טמא מת

הגמ' בחולין ב ע"ב-ג ע"א דנה בשאלה, איזהו הטמא שהותר לו לשחוט קדשים: "האי טמא [ששחיטתו בקדשים כשרה, ובלבד שלא יגע בבשר] דאיטמא במאי? אילמא דאיטמי במת<sup>62</sup>, 'בחלל חרב' אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא, לטמייה לסכין ואזל סכין וטמיתיה לבשר! אלא דאיטמי בשרין".

לשון הגמ' כאן מוקשית, שמשמע מרהיטת הלשון שהאדם נטמא במת, ובעקבות דין "חרב כחלל" הרי הוא אב הטומאה, ומטמא את הסכין המטמא את הבשר. הדברים תמוהים, שכן גם בלא דין "חרב כחלל" האדם הנוגע במת נעשה טמא מת ומטמא את הסכין להיות ראשון לטומאה והסכין מטמא את הבשר להיות שני. כל הראשונים על אתר התחבטו בפירוש הדברים, ורש"י (ג ע"א ד"ה חרב) תירץ שרבותא קמ"ל, ש"בחלל חרב" גורם לכך שהסכין נהיה אב הטומאה, ומטמא את הבשר לעשותו ראשון.

בפשטות, כוונת הגמרא "דאיטמי במת" ושחט לאחר פרישתו מן המת, ואם כן מוכח מכאן שטמא מת שפרש מן המת עושה את הסכין אב הטומאה. וכאן אין מקום, לכאורה, לתירוץ שכתבתי לסוגיות הקודמות, ש"בחלל חרב" בא רק להוכיח שהסכין נעשית אב הטומאה, שהרי כאן הסכין לא נטמא ישירות מן המת, אלא רק מחמת טמא מת, ולדבריי לא היתה צריכה להיות אב הטומאה.

ברם, ניתן לומר שהגמ' משתמשת בכלל הנקוט בידה לגבי כלים גם לגבי אדם: כשם שכלי טמא מת הוא אב הטומאה, המטמא אדם או כלים לטמא את האוכלין, כך גם אדם

61 כאמור, אין הכוונה שזו דעת ר"ח, אלא שעל פי פירושו יש מקום לבאר כך את הגמרא. יתכן שכן פירש במדרש 'שכל טוב' (שמות יב, כ ד"ה נטמא קהל), הכותב: "ואפילו ישראלים והכהנים טהורים וכלי שרת טמאים יעשוהו בטומאה... ובסכין שנטמא בטמא מת, דרחמנא אמר 'בחלל חרב' וטמא טומאת שבעה ומטמא נמי לאדם דהוי ליה אב הטומאה, אבל נטמא סכין בשרין...". משמע מלשונו ש"בחלל חרב" הובא רק כדי להורות שהסכין מטמאת את האדם מפני שהיא אב הטומאה; אבל אפשר שכוונתו באומרו "בסכין שנטמא בטמא מת" שנגע בטמא מת, כדעת רש"י.

62 הרשב"א הביא גירסת ר"ח: "אילמא דאיטמי בטמא מת", וכתב שאי אפשר להעמידה, מפני שאדם הנטמא מטמא מת שאינו מחובר למת ודאי טמא רק טומאת ערב, כמ"ש במשנה באהלות פ"א מ"א, ואינו מטמא את הסכין. אך אפשר שר"ח פירש "דאיטמי בטמא מת" שהטמא נעשה טמא מת, כמו שפירש בפסחים עט ע"א, ודומיא דהמשנה בנידה הנ"ל. ויש להעיר, שבר"ח בפסחים יד ע"ב העתיק את הסוגיה בחולין בנוסח "דאיטמי במת", וכן העתיקו בערוך ערך חל (14). והרמב"ן בחולין, שהוא כנראה המקור לדברי הרשב"א, לא כתב שר"ח גרס אחרת בגמ', אלא שפירש שכשם שהנטמא במת מטמא את הסכין כך הנטמא בטמא מת מטמא את הסכין, וצ"ע.

טמא מת הוא אב הטומאה, ולפיכך יטמא את הסכין והסכין יטמא את הבשר. אמנם לגבי אדם הדבר נאמר במפורש בתורה: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", אבל אפשר שנקטה הגמ' בדרך קיצור להשתמש ב"חרב הרי הוא כחלל", כלל המשמש לה גם במקומות אחרים. כך מובנת יותר לשון הגמרא "חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא", שהכלל "חרב הרי הוא כחלל" מובא כדי ללמוד שאדם טמא מת הוא אב הטומאה.

פירוש נוסף אפשר לומר, שהגמ' התחבטה בשאלה כיצד יתכן שהטמא עומד בעזרה ושוחט (שדנו בה תוס' ד"ה שמא יגע), ולפיכך פירשה שהוא נטמא תוך כדי שחיטתו או מעט לפני כן, כשהוא כבר אחוז בסכין<sup>63</sup>. לכן אמרה שמכח "חרב הרי הוא כחלל" הסכין נהיה אב הטומאה בחיבורין<sup>64</sup>.

### ה. הגהת הריב"מ

עד כאן טרחנו ליישב את הסוגיות אודות "חרב הרי הוא כחלל" עם הטענה שהחרב אינה נטמאת כחלל אלא בחיבורין. אך מצאנו חידוש גדול באחד הראשונים, שמחק את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכל הסוגיות הללו!<sup>65</sup> הר"ש באהלות (פ"א מ"ב) מביא את

63 כעין אחד מתירוצי תוס', שנטמא בהיותו בפנים, אלא שתוס' סוברים שבמקרה זה מותר לו להישאר בעזרה, ואם כן מדובר גם בשנטמא קודם השחיטה, ואפשר שהגמ' אינה סוברת כן ולכן העמידה בשנטמא במהלך השחיטה. אמנם מלשון הגמ' שם: "ובמוקדשים לא ישחוט שמא יגע בבשר" ניתן להבין שמצד הלכות ביאת המקדש אין איסור בשהייתו שם, אך כבר כתב הרמב"ן שם שהגמ' דנה רק מצד השחיטה עצמה ובאמת השהייה אסורה. הריב"מ א" שם כתב כעין דברי תוס' בתוספת סייג: "וכי גזור רבנן בטומאה שאירעה בחוץ, אבל בטומאה שאירעה בפנים והוא צריך להתעכב שם לצורך מצוותו לא גזור", ולפי דרכו אפשר לומר שרק כאשר הסכין כבר בידו והוא עוסק במצוה מותר לו להישאר.

64 דרך אחרת בפירוש הסוגיה מצאתי בתפארת יעקב (לרב יעקב גוונדהייט) לחולין שם שהתקשה אף הוא בלשון הגמ', ודחה פירוש רש"י. לדעתו המשפט "חרב הרי הוא כחלל" הובא בסוגיה רק כדי להוכיח שפשוטי כלי מתכת, כגון סכין, מקבלים טומאה. אלמלא הראיה מ"חרב" גם כלי מתכת היו טעונים 'תוך', כיוון שהוקשו לשק במילים "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם" (ויקרא י"א, לב), ודחה את דברי תוס' (חולין כה, ב ד"ה מאי) הכותבים שכלי מתכת לא הוקשו לשק. תורף דבריו לענייננו, שאין כוונת הגמ' שדין "חרב כחלל" מתקיים בסכין המדוברת כאן, וממילא אין כל ראיה ממנה שטמא מת מטמא את הסכין טומאת שבעה.

אלא שלענ"ד פירושו אינו מתיישב יפה בלשון הגמ', ולדבריו ראוי היה שהמשפט "חרב הרי הוא כחלל" יופיע לאחר המילים "לטמיה לסכין, דהא אמר מר" וכו'. גם מבחינה עניינית, נראה בבירור כדעת תוס' שאין כל צורך בלימוד לרבות פשוטי כלי מתכת. המילים "כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם" לא באו לרבות את כל חומרי הכלים, שאם כן היתה גם הזכוכית מקבלת טומאה מדאורייתא, ובספרא (שמיני פרשת ו, יא) ריבו ממילים אלה כלים מסוימים מהחומרים שכבר הזכירו, כגון עורות אהלים. גם בפשט הכתוב נראה ש"בהם" אינו מוסב על הכלי, שאז ראוי היה לומר "כו", אלא על החומרים הנ"ל: עץ ובגד וכו', ואין מקום לרבות מכאן חומר נוסף. וראיה לדבר מדברי הגמ' בחגיגה (כו ע"ב) שכלי מתכת מקבלים טומאה גם אם אינם מיטלטלים מלא וריקם, הרי שלא הוקשו לשק, כפירוש רש"י שם, והמקור לטומאתם אינו אלא מפרשת כלי מדין: "אך את הזהב וכו". ממילא, אין צורך בלימוד מ"חרב" שפשוטיהם מקבלים טומאה.

65 אך לא בבבליא בניזר נג ע"ב; ומסתבר שלדעתו הוספת המשפט בכל מקום התבססה על ברייתא זו.



דעת רבי יצחק מסימפונט (ר' יצחק בן מלכי צדק, הריב"מ"ץ), הסובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, והוקשה לו מהמשפט "חרב הרי הוא כחלל", שממנו משתמע שדין זה נאמר דווקא בכלי מתכת, וכתב, שריב"מ"ץ מחק את כל הגמרות בשבת ופסחים וחולין על חרב כחלל, "דלא צריך כלל, דכל מה שמדקדק יכול לדקדק בלאו הכי". כלומר, בכל הסוגיות הללו משפט זה אינו נצרך למהלך הסוגיה<sup>66</sup>. אף הגר"א (בביאורו ליו"ד סי' שסט סק"ב) הסכים להגהה זו, מאותו טעם. במרומי שדה (נזיר נד ע"ב) סמך על הגהת הריב"מ"ץ, וחידש על פיה שדין חרב כחלל אינו אלא אסמכתא מדרבנן (דבר שאינו מתיישב עם הסוגיה בפסחים עט ע"א על פי נוסחה לפנינו), וזאת בניגוד לנראה מכל הראשונים, ואכמ"ל. גם בפסקי הרי"ד בפסחים עט ע"א כתב: "ולא גרסינן הכא חרב הרי הוא כחלל"<sup>67</sup>.

הגהה זו מפליגה ביותר, מכיון שהנוסח שלפנינו בגמ' מופיע בכל הראשונים, בכל תפוצות ישראל, ובכל כתבי היד שבידינו<sup>68</sup>. גם לא מדובר על תלמיד טועה שכתב פירוש משובש במקום מסוים, אלא זהו פירוש שיטתי בכמה מקומות. על כרחנו עלינו להודות, שנוסח זה יצא מתחת ידי בית מדרש כלשהו אשר כתב פירושים לש"ס כולו, וממנו הוא הופץ בכלל ישראל. לשון אחרת: לדעת ריב"מ"ץ והגר"א, אמנם נוסח זה אינו מהגמרא עצמה, אך אין ספק שהוא על כל פנים מבית מדרשם של הסבוראים או הגאונים; ואף על פי כן – טעות הוא, ואין לסמוך עליו.

ובאמת הדבר בולט בסוגיה בחולין, שעל פי פשט הלשון משפט זה נועד להסביר מדוע טמא מת מטמא את הסכין, כלומר, שכביכול טמא מת אינו מטמא כלים אלמלא דין חרב כחלל. וכן בגמ' בפסחים יט ע"ב על מחט טמא מת, פשטות הלשון שאלמלא דין חרב כחלל אין מחט טמאה מת מטמאת אדם או כלים, וזה אינו מובן (אלא אם נסביר כאמור שמשפט זה בא רק לומר שכלי או אדם הנטמא מהמת נעשה אב).

הריב"מ"ץ והגר"א אמנם הגיהו כך כדי ליישב את סברתם, שדין חרב כחלל אמור בכל כלי שטף. אבל השתא דאתינן להכי, למחוק את כל הגמרות הללו, כבר אין לנו מקור מפורש בגמרא לדין חרב כחלל במובן זה של טומאה בלא חיבורין, כנגד משמעות המשנה ומדרשי ההלכה.

#### ה. 4. סיכום שיטת הבבלי

בגמרא בבבא קמא נאמר בפשטות שטמא מת מטמא כלים אינו עושה אותם אב הטומאה, בהתאם למה שהוכח לעיל מהמשניות והתוספתות ומדרשי ההלכה, והמפרשים נדחקו ליישב אותה עם ההבנה המקובלת בדין "חרב כחלל". כמו כן משמע בגמרא

66 ראה במל"מ בהל' טו"מ פ"ה ה"ג (ד"ה ודע דבהאי כללא), שהאריך להראות זאת בכל הסוגיות.

67 שיטתו שחרב כחלל בכל כלי שטף (ראה לקמן הערה 133), אך נראה שלא הגיה בכל מקום.

68 בדק"ס בכל המקומות הללו אין עדות לכת"י שבו המילים "חרב הרי הוא כחלל" חסרות, וכך גם בכל כתה"י שבידינו כיום (תודתי לרב דוד ארנובסקי מ'מכון התלמוד הישראלי השלם' שבדק זאת עבורי).

בחגיגה שכלי הטמא טמא מת אינו מטמא את האדם הנוגע בו טומאת שבעה. לעומת זאת, בכמה סוגיות בפסחים וחולין מופיע המשפט "חרב הרי הוא כחלל" במובן זה שאדם וכלים שנטמאו במת מטמאים כלים גם לאחר פרישתם מן המת, והפירוש המקובל הוא שהאדם או הכלים השניים נטמאים טומאת שבעה.

יש מקום לבאר את הסוגיות הללו בדרכים אחרות: על הסוגיות בפסחים ניתן לומר ש"חרב הרי הוא כחלל" משמש כדי לומר שכלי הנטמא מהמת נעשה אב הטומאה ומטמא אדם וכלים, לאו דווקא טומאת שבעה. את הסוגיה בחולין יש ליישב באופנים אחרים. מלבד זאת, שילובו של משפט זה בכל הסוגיות הללו אינו נצרך ובחלקן הוא אף תמוה. לפיכך, מסתבר להגיה את כל הסוגיות הללו, כפי שהגיהו ריב"מ"ץ והגר"א (מטעם אחר). בשתי דרכים אלו, פרשנות חלופית או הגהה, מתבטלת הסתירה הפנימית בין סוגיות הבבלי בבבא קמא ופסחים וחולין, ובין הסוגיות בפסחים וחולין לבין שאר מקורות חז"ל. על פי שיטה מיוחדת שמופיעה בגאונים דין "חרב כחלל" נאמר גם בחרב שפרשה מן המת, אך דווקא בכלי שהרג אדם. גם בדרך זו ניתן ליישב את הסתירות בין הסוגיות ומקורות התנאים, ולבירור שיטה זו ראה עוד להלן סעיף ח, 4.

#### ו. קשיים מעשיים ביישום הדין כהבנתו המקובלת

נוסיף לבסס את השיטה שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד, ומכיוון אחר. הסברה שחרב נעשית כחלל גם שלא בחיבורין יוצרת שורה של קשיים חמורים, הן מבחינת הקושי המעשי לקיים את ההלכות הנובעות מכך, והן מבחינת המשתמע מפשטי המקראות והמשניות על האופן בו התקיימו הלכות הטהרה הלכה למעשה.

##### 1.1. דוגמאות לבעיות מעשיות

1. אדם שנטמא במת ובגדיו עמו – חייב, לכאורה, לפשוט את בגדיו בו ביום על מנת להטהר, כי אם ילבשם גם למחרת, הבגדים, שדינם כמת, יטמאו אותו טומאת שבעה, ויצטרך למנות מחדש, כאילו נגע שוב במת!
2. טמא מת הטובל לטהרתו, לא יוכל ללבוש שוב את בגדיו שהביא עמו למקוה, אפילו אם בגדים אלו לא היו עמו בשעה שנטמא מן המת, שהרי לפני שטבל הבגדים נטמאו ממנו טומאת שבעה, וגם אם יטבול יחד איתם – אין הטבילה מועילה להם, שהרי הם טעונים הזאה. והרי הכתוב אומר: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם", ומשמע שטהרת האדם ובגדיו יחדיו אפשרית ביום השביעי, אע"פ שמן הסתם הבגדים הללו נטמאו עם אנשי הצבא השבים ממדין, והם אף לבשו אותם כל הזמן<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> יש להעיר גם על הכהן הגדול ביוה"כ, שעובד כל שבעת ימי הפרישה ומזים עליו לטהרו מטומאת מת אפשרית, ושוב הוא לובש את בגדיו ביוה"כ (יומא פ"א מ"ב ופרה פ"ג מ"א). והרי על הצד שהכה"ג טמא מת גם בגדיו, ולפחות הציץ שהוא של מתכת (וראה להלן פרק ב סעיף ב, 4 לגבי החושן), נטמאו

3. כלים שנשמאו במת עצמו, ונגעו זה בזה במהלך שבעת הימים - נצטרך למנות להם מחדש שבעה ימים, ולהזות עליהם שנית. והרי מבואר בכמה מקומות שניתן להזות על כלים הנוגעים זה בזה, כגון בפרה פי"ב מ"י: "כיסוי מיחם שהוא מחובר לשלשלת... ב"ה אומרים: היזה על המיחם - הוזה הכיסוי, היזה על הכיסוי - לא הוזה המיחם". מכיוון ששני החלקים מחוברים זה לזה בשעת ההזאה, אם לא הוזה המיחם - הרי הוא מטמא את הכיסוי טומאת שבעה, ואם כן, מה הועילה ההזאה על הכיסוי? (ודוחק להעמיד את המשנה במיחם שלא נטמא במת, אלא בטמא מת, ולכן אינו שב ומטמא את הכיסוי טומאת שבעה). כמו כן יקשה על כל הכלים שנאמר עליהם שאינם חייבין להזאה (עיין למשל שבת מח ע"ב על מספורת ואיזמל, שהם כלי מתכת), ולא משתמית תנא לומר שצריך להפרידם כשמזה עליהם (והרי אי אפשר לצמצם ולהזות בבת אחת), ושלא יגעו זה בזה אחר ההזאה! פשטות הדברים, שכשמזים על הכלי האחד - הרי הוא טהור מטומאה חמורה, אע"פ שעדיין הוא נוגע בכלי המחובר לו, ואחר כך מזים על הכלי השני. וראה לשון הרמב"ם (הל' פרה אדומה פי"ב ה"ד): "כלים המפוצלין שמחוברים זה לזה במסמרים... ואם נטמאו שניהן, והיזה על אחד מהן שלא בשעת מלאכה, לא טיהר חבירו אע"פ שהן מחוברים", אבל הכלי המוזה נטהר. ולא נאמר בשום מקום שמדובר דווקא בכלים שלא נטמאו מהמת עצמו, אלא רק מטמא מת או מכלים הנוגעים במת, ולכן אינם מטמאים את הכלי השני טומאת שבעה.

כמו כן מצאנו שמטבילים כלים הנוגעים זה בזה, כולל כלי מתכת (דלי במקואות פ"ו מ"ב וקומקום בתוספתא שם פ"ה ה"ג, ועיין כלים פי"ד מ"א, שהם ממתכת), ולא הוזכר חילוק בזה בין טבילה מטומאת מת לבין שאר טומאות, ולא חששו שנגיעתם זה בזה לפני כניסתם למים מטמאתם מחדש. ואדרבה, בחגיגה כב ע"ב מבואר להדיא שגם בטומאת מת הדבר מותר, ונאמנים עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת אם רק הקפידו שלא להטבילים זה בתוך זה.

4. אדם שנשמא במת, כגון שהיה בבית הקברות, ושב לביתו, כל כלי שיגע בו בשבוע זה - טמא שבעה וטעון הזאה. כעת, עליו להבחין בין הכלים השונים, ולסמן באיזה יום בדיוק נגע בכל אחד מהם, כדי להתחיל את מניין הימים מאותו יום, ולדעת מתי יש להזות שלישי ושביעי על כל אחד מהם. כמו כן, בלכתו לקחתם להזאה טרם

---

מחמתו טומאת שבעה, ואעפ"כ הכה"ג לובש אותם שוב ביוה"כ, ולא שמענו שהחליפו את שמונת בגדיו. אם כן מה הועילו חכמים בתקנת ההזאה לוודא את טהרתו? הרי ביוה"כ ישוב וייטמא מהבגדים טומאת ערב, והיה ראוי שבכל שבעת הימים לא ילבש את הבגדים שלובש ביוה"כ.

עיין גם בתוספתא בפרה פי"ב ה"י: "מזין על האדם ועל חיבוריו", ופירש הגר"א שהכוונה לבגדיו עמו, ונראה שכוונתו שניתן להזות על שניהם כאחד (אך באדרת אליהו במדבר יט, כב כתב שאדם הנוגע בכלים, אפילו ביום השביעי לטומאתו, מטמא אותם טומאת שבעה). אך יש שפירשו אחרת, ש"חיבוריו" הם שערו וצפרניו והחידוש שההזאה עליהם מועילה לטהר (חזו"א פרה ס"ו טו, ח).

שנטהר, הוא יטמא אותם מחדש שבעת ימים. מסתבר להציע, שתחילה ימתין שבעת ימים ויטהר את עצמו, ורק אחר כך יתחיל למנות לכל הכלים שלישי ושביעי, כדי לוודא את הזאתם בזמנם. מכל מקום, עיקר הדין מסובך מאד לקיום<sup>70</sup>.

לפי השיטה שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין, אין כאן כל קושי: אחר שהאדם פרש מן המת – אינו מטמא את בגדו טומאת שבעה, וכן בגדו אינו מטמא אותו טומאת שבעה, וכן הכלים אינם מטמאים זה את זה. ואמנם הם גורמים זה לזה טומאת ערב, אבל אין גריעותא בכך, כי יטבילו אותם יחד (או שאינם מטמאים אפילו טומאת ערב, משום "שבע לה טומאה", ראה להלן סעיף ו,3).

## 2.1. שיטת הרש"ש: ימי טומאת חרב כחלל נמנים לפי המטמא

הרש"ש בחגיגה כג ע"ב חידש חידוש גדול בדין חרב כחלל, שיש בו כדי להקל מן הקושי האמור: לדעתו, הנטמא מחמת חרב, או חרב שנטמאת מטמא מת, אינם מונים שבעה ימים מיום טומאתם, אלא בהתאם לזה שטימא אותם: אם המטמא נמצא ביום השני לטומאתו – מונים לנטמא ששה; אם המטמא כבר היוזא ראשונה – הנטמא אינו טעון הזאה ראשונה, וכן הלאה.

על פי סברתו, הבעיה שהוצגה לעיל מקבלת פתרון חלקי, כי האדם שנטמא מן המת ובגדיו עמו יכול ללבשם למחרת, כי לא ייטמא למחרת טומאת שבעה מן הבגדים, אלא טומאת ששה, וכן הלאה. אבל עדיין תהיה בעיה בהזאה, כי אי אפשר לצמצם להזות על האדם ועל בגדו בבת אחת, ולכן, אם נניח שביום השביעי בא האדם לבוש בבגדו להזות, והאדם הוזה מעט לפני הבגד – הבגד מטמא אותו טומאת יום אחד המצריכה הזאה, כי הבגד עדיין לא הוזה. כך גם בכלים שמזים עליהם ונוגעים זה בזה, כאמור. ניתן לפתור גם בעיה זו, על ידי הזאה על הכלי האחד, אחר כך על חברו הנוגע בו, ושוב על הראשון<sup>71</sup>.

70 כל זאת, בלא לקחת בחשבון את השיטה שהכלים שנטמאו מהמת עצמו מטמאים באהל, שיטה המחמירה את המצב לאין ערוך, עד שקרא עליה רבנו חיים הכהן (תוס' נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש) את הפסוק: "אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". ותשובת תוס', שכהנים לא הוזהרו על טומאה זו, אינה מסבירה כיצד ניתן לקיים כך חיי טהרה (אם כי, נראה ששאלת רבנו חיים נובעת מהמציאות הגלותית של העדר אפר פרה, ואולי לדעתו ניתן לקיים כך חיי טהרה בזמנים כתיקונם), וראה ביתר פירוט להלן הערה 164.

71 פירוש: כלי הנוגע בכלי שנטמא במת – טמא טומאת שבעה, ואילו כלי שלישי – טמא טומאת ערב (אהלות פ"א מ"ב). כאשר שני כלים שנטמאו יחד באים להזות יחד ביום השלישי, ואחד מהם הוזה מעט לפני חברו, ונגעו זה בזה – הרי כלי אחד שהוזה ראשון כולל בקרבו שתי טומאות: א. היותו "כלי ראשון" שנגע במת, ולעניין טומאה זו הרי הוא כבר ביום השלישי לאחר ההזאה. ב. היותו "כלי שני", מחמת נגיעתו בחברו, ולעניין טומאה זו הוא (על פי הרש"ש) ביום השלישי לפני ההזאה. כשיוזו על כלי ב', כלי ב' יהיה, לעניין נגיעתו במת, ביום השלישי לאחר ההזאה, ואילו נגיעתו בכלי א', שכעת דינו ככלי לפני הזאה, אינה מטמאת את כלי ב' להיחשב גם הוא

הרש"ש מוכיח את סברתו העקרונית מהגמ' בנדה (לג ע"א) בעניין בועל נידה, המעלה הוה-אמינא: "יכול יעלה לרגלה?", כלומר, שהבועל נידה ביום החמישי לטומאתה, למשל, לא יטמא אלא עד השביעי שלה. ושמע מינה, שבפשטות טומאת הנטמא מסתיימת עם טומאת המטמא, ויש צורך בפסוק מיוחד ללמד שטומאת הנטמא עשויה להיות ארוכה יותר. ראה נוספת הביא מפסחים (יח ע"א): "ומה כלי, שמטמא משקה, אין מטמא כלי, משקין הבאין מחמת כלי, אינו דין שלא יטמאו את הכלים?", הרי, שהנטמא אינו חמור מן המטמא.

לגבי טומאת חרב כחלל בפרט, הרש"ש מוכיח זאת מהגמ' בחגיגה (כג ע"ב) בעניין שפופרת שחתכה לחטאת (לפרה אדומה), ש"עשאוה כטמא מת בשביעי שלו", דהיינו, שמחשיבים אותה ככלי שכבר היוזו עליו פעמיים, ולכן "החותכה ומטבילה טעון טבילה", שאינה צריכה אלא טבילה, ולא הזאה (אע"פ שהיא אב הטומאה, המטמא אדם). ומקשה הרש"ש, לשיטת הסוברים שכל כלי שטף נעשים כחלל (אף כלי עץ, כגון שפופרת), מדוע האדם שחותכה טעון טבילה בלבד? הרי כשנגע בשפופרת קודם טבילתה היא אב הטומאה גמור של טמא מת, והאדם צריך להיות טמא שבעה! ועל פי דרכו הרי זה מיושב, שמכיוון שאנו מחשיבים אותה ככלי שכבר היוזו עליו, ואינה צריכה אלא טבילה, הרי גם הנטמא מחמתה דינו כמותה, ואינו טעון אלא טבילה (וכמובן, על פי מה שביארתי בעניין חרב כחלל, שאינו אלא בחיבורין, הגמ' מובנת היטב. סוגיה זו תידון בפירוט בפרק ב, סעיף ג, 8, סביב השאלה באלו כלים נאמר דין חרב כחלל).

מסתיימת המשניות בתחילת אהלות משמע שלא כדבריו, כגון המשפט: "כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים - טמאין טומאת שבעה". בשלמא אם נפרש כפי שהסברתי, "כלים הנוגעים במת" עכשיו, ותוך כדי נגיעתם במת נגעו בהם הכלים - ניחא; אבל אם נפרש "כלים שנגעו במת" ופרשו, ואחר כך נגעו הכלים בכלים, דחוק להעמיד שמדובר על כלים שנגעו בו ביום דווקא, ורק במקרה זה הכלים הנוגעים בהם "טמאין טומאת שבעה".\*

גם עצם הסברה תמוהה לענ"ד. היסוד שאין הנטמא חמור מן המטמא, יש לו מקום בקביעת גדר הטומאה מלכתחילה, כגון בגמ' בפסחים הנ"ל, שמשקה אינו מטמא כלי. אבל כאשר גדר הטומאה הכללי הוא טומאת שבעה, הכוללת הזאת שלישי ושביעי, תמוה הדבר שהתורה תחדש "טומאת חמישה עם שתי הזאות", "טומאת שלשה עם הזאה אחת", וכדומה. ובגמ' בנדה שם נאמר כך: "ותהי נדתה עליו. יכול יעלה לרגלה? ת"ל וטמא שבעת ימים". הסברה שיעלה לרגלה יש לה מקום רק אם לא היה הכתוב קוצב שבעה ימים לטומאתו, אלא אומר רק "ותהי נדתה עליו", שמשמעו באמת שיטמא כמוה.

כלפני הזאה, שכן לעניין זה הרי הוא "כלי שלישי". ממילא, כשנחזור ונזה על כלי א' - תועיל לו הזאה זו. באדם וכלי, יהיה צורך להזות על שניהם פעמיים לסירוגין, ודוק.

במקדש דוד (סי' מח,א) ובמנחת פתים (אה"ע, חידושי תורה, דף נ ע"ב) הקשו על הרש"ש מהגמ' ביומא (ח ע"ב), שמקשה למה מזים על הכהן הגדול ביום הרביעי לפרישתו, הרי אין לחוש לא לשלישי ולא לשביעי, כי לא היזו עליו יום לפני פרישתו. והרי על פי הרש"ש היה מקום לחוש, שהכהן הגדול נגע יום לפני פרישתו בחרב שהיזו עליה בו ביום הזאת שלישי, ונמצא שהוא צריך להזות ברביעי לפרישתו הזאת שביעי<sup>72</sup>. יש להקשות עוד על הרש"ש מהגמ' בבבא קמא (כה ע"ב): "אמר קרא: 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי' [הפסוק ממנו למדו בספרי על "חרב כחלל"]!, כל טומאות שאתם מטמאין במת – לא יהו פחותין משבעה".\*

### 3. שיטת הנצי"ב: טומאת מת אינה חלה שוב על טמא מת

הנצי"ב (העמק דבר, במדבר יט,ט; לא,כד; מרומי שדה נזיר מב ע"ב) דן באדם שנטמא וממשיך ללבוש את בגדיו, האם האדם והבגדים מטמאים זה את זה בימים הבאים, וחידש, שהטומאה אינה מתחדשת ביום השני לטומאתו, משום שאמרינן "שבע לה טומאה", כלומר, שמכיוון שכבר יש עליהם טומאה מחמת נגיעתם במת אתמול – אין הטומאה החדשה, מחמת נגיעתם היום בטמא מת, יכולה לחול עליהם (עיין מנחות כד ע"ב, שם נדון המושג "שבע לה טומאה").

אמנם מצינו שאדם שנגע במת, וחזר ונגע בו למחרת – טמא שבעה ימים הנמנים מיום המחרת, כפי שנאמר במסכת שמחות (פ"ד ה"י, והובאה בראשונים בשבועות יז ע"א): "נטמא [כהן פעם שנית] בו ביום – רבי טרפון מחייב ורבי עקיבא פוטר. נטמא לאחר אותו היום – הכל מודים שהוא חייב, מפני שהוא סותר יום אחד"; אך זאת דווקא בנגיעתו במת עצמו, מפני שחיבורו המחודש למת מוסיף לו טומאת חיבורין, כמבואר בגמ' בנזיר (מב ע"ב, ראה להלן סעיף 2), וטומאה חמורה יותר חלה על טומאה קלה, ולא אומרים בה "שבע לה טומאה" (כמבואר במנחות שם). אבל הנוגע פעם נוספת בטמא מת – אין הטומאה השניה חלה עליו.

נמצא, שאדם וכלים שפרשו מן המת, ובטרם נטהרו נגעו שוב באדם או כלי טמא מת המטמא שבעה – אינם צריכים למנות שבעה ממגעם השני. בכך נפתרות בפשטות שלוש הבעיות הראשונות שהצבנו לעיל.

הסברה העומדת ביסוד דברי הנצי"ב היא, שטומאה חמורה חלה על טומאה קלה, רק אם יש לכך נפק"מ כבר בשעת חלות הטומאה. לפיכך, תוספת יום למשך הטומאה

72 בקהילות יעקב (טהרות סי' יח) תירץ קושיה זו על פי שיטת בעל המאור והרמב"ן, שהנטמא מחרב טמא שבעה ואינו טעון הזאה (ראה להלן פרק ד). תירוצו אינו מספיק ליישוב שיטת הרש"ש, שכן לפי שיטתם בטלה עיקר ראיית הרש"ש מהגמ' בחגיגה, כי ראייתו מכך שהחותך את השפופרת טעון טבילה ולא הזאה, ולפי שיטתם יש לומר ש"טעון טבילה" היינו כעבור שבעה ימים, ואינו טעון הזאה כי לא נאמרה הזאה בחרב כחלל.

איננה מגדירה את הטומאה החדשה כטומאה חמורה, ורק תוספת הטומאה משום חיבורין, שיש לה ביטוי בשעת המגע המחודש למת, מחשיבה את הטומאה כטומאה חמורה החלה על הקלה<sup>73</sup>.

יש להוכיח מדברי ראשונים שלא סברו כנצי"ב: תוס' בשבועות יז ע"א ד"ה נזיר כותבים בפירוש בשם רבנו תם שהוספת ימי טומאה גורמת לחלות טומאה על טומאה. וכך צריך לומר לשיטת הראשונים שטומאה בחיבורין מדרבנן (עיין א"ת ערך 'טמאה בחיבורים' ציון 43, 79), ונמצא שחיבור האדם למת עצמו ביום המחרת אינו מוסיף עליו טומאה דאורייתא, זולת הארכת משך הטומאה. כך גם כתב הרמב"ן בתורת האדם (מהדר' מוה"ק עמ' קלה) בשיטת רבי עקיבא, שמה שפטר את הכהן הנטמא מחדש בו ביום, הוא משום שלדעתו טומאה בחיבורין דרבנן, ואם כן, על כרחך מה שמוסיף יום אחד הוא משום שהטומאה החדשה מוסיפה ימים, וזוהי חומרתה לחול על הטומאה הקודמת<sup>74</sup>.

נראה להוכיח גם מדברי חז"ל שהארכת משך הטומאה די בה כדי להחשיב את הטומאה כטומאה חמורה החלה על הקלה, וזאת מדין היולדת, שאם ילדה שני ולדות בהפרש כמה ימים – מונה ימי טומאתה מן הוולד האחרון, כמ"ש בתורת כהנים (תזריע, פרשת א, ט; רמב"ם הל' איסור פ"ז ה"ט). והרי בלידת הוולד השני אין שום חומרה שמתחדשת לה בשעת הלידה, זולת הארכת משך הטומאה. וכמו כן בועל נידה, שאם בא על הנדה כמה פעמים – טמא שבעת ימים מביאתו האחרונה, כמ"ש בתו"כ (מצורע, פרשת זבים, פרק ז, ט<sup>75</sup>). והרי בבעל נידה אין חומרה שמתחדשת לו בשעת הביאה האחרונה, זולת הארכת משך הטומאה<sup>76</sup>. ובתו"כ (שם ושם) סברו ללמוד דינים אלה מטמא מת, הסופר שבעה מן הפעם האחרונה שנטמא, ודחו, שאפשר ללמוד לאידך גיסא מנידה, הסופרת שבעה מראייתה הראשונה, ולפיכך הוצרכו לפסוק מיוחד ללמוד על יולדת ובעל נידה. ועל פי

73 כשיטת הנצי"ב כתב גם בחידושי הרמ"ל (לר' מנחם מנדל ליפא שטיין) כלים פכ"ז מ"ט (מהדר' אנטוורפן תשס"ז עמ' קנח).

74 עיין גם ברמב"ן במכות כא ע"א: "אבל נטמא למחר הכל מודים שהוא חייב, מפני שהוא סותר יום אחד ומרבה טומאה לעצמו". אם כי אליבא דאמת נראה, ע"פ מה שהתבאר לעיל, שלכל שיטות התנאים ישנה טומאה בחיבורין מדאורייתא באדם וכלים. ומה שר"ע פוטר, הוא משום שלדעתו תוספת הטומאה משום חיבורין אינה נחשבת חילול נוסף, כמ"ש הרמב"ן בתוה"א שם בהסברו השני. ובירושלמי בנוזר פ"ג ה"ה (ראה להלן הערה 95) נאמר ההיפך, שר"ע חייב ור"ט פטר ור"ט הודה לר"ע, וכ"כ הרמב"ן בהמשך שם.

75 ברמב"ם (הל' מטמאי מו"מ פ"ג ה"א-ג) לא הוזכר דבר זה, אבל גם לא כתב בפירוש שבעל נידה טמא שבעת ימים, ורק הזכיר בדרך אגב (בהל' ב) את הפסוק "וטמא שבעת ימים". נראה שהרמב"ם סמך, כדרכו במקומות רבים, על מה שכתוב בתורה בפירוש, ונראה שסבר שזהו דין פשוט כל כך עד שאין צורך לאומרו. לעומת זאת בוולד, יש צורך לחדש שגם ימי הטהרה נמנים רק לפי האחרון.

76 אמנם הנגיעה בנידה גורמת טומאה בחיבורין לטמא אדם לטמא בגדים, אבל גם לפני כן הבעל טמא בגדים מחמת טומאתו שלו; ועוד, שחומרה זו מחמת החיבורין איננה מתחדשת לו מן הביאה, אלא מהמגע.

דברי הנצי"ב, לא מובן כיצד סברו ללמוד מטמא מת: הרי הוא סופר שבעה מטומאה אחרונה רק משום שהיא מחדשת בו טומאה בחיבורין, מה שאין כן בשני אלו! נמצא, אם כן, שאין לומר שבגדו של טמא מת לא יטמא ממנו כל יום מחדש משום "שבע לה טומאה"<sup>77</sup>.

#### ז. דין טומאת אדם בחיבורין<sup>78</sup>

כאמור, משמעות המשנה בתחילת אהלות שהיא עוסקת בחיבורין, וכן משמע בספרי ובספרי זוטא. ברם, הקושי בפירוש זה הוא דין אדם הנוגע באדם, שעל פי המבואר במשנה ומדרשי ההלכה השני טמא טומאת ערב, ואילו בגמרא נאמר שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה, ומכאן עולה לכאורה שהמשנה בריש אהלות אינה עוסקת בחיבורין (קושיית הר"ש הנ"ל). יש לברר את הסוגיות העוסקות בטומאה בחיבורין של אדם באדם, ומתוך כך יעלה בידינו בעז"ה פתרונו של סתירה זו.

#### ז.1. הסוגיה בעבודה זרה

הגמ' בע"ז (לו ע"ב) דנה על המשנה בעדויות (פ"ח מ"ד), האומרת, שיוסי בן יעזר העיד "על דיקרב למיתא מסאב", וז"ל:

"אמרו רבנן קמיה דרבא, משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן, דאמר משמיה דרב נחמן: דאורייתא, דיקרב בדיקרב [הנוגע במי שנוגע במת] בחיבורין – טומאת שבעה, שלא בחיבורין – טומאת ערב; ואתו אינהו [חכמים] וגזור אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה, ואתא איהו [יוסי בן יעזר] ואוקמה אדאורייתא. דאורייתא מאי היא? [מנין שהנוגע בנוגע טמא טומאת שבעה?] דכתיב 'הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים', וכתיב 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא'

77 יש להוסיף שעיקר דין "שבע לה טומאה" מסופק, ראה במנחות שם ובהל' אבה"ט פ"ב ה"י, אם כי נקטו הראשונים שלכולי עלמא טומאה קלה אינה חלה על החמורה (עיין תוס' במנחות שם ד"ה בשני), ולדברי הנצי"ב שאין מתחשבים במספר הימים הרי ההיטמאות מטמא מת קלה מהמת עצמו.

כעת ראיתי שבעניין זה של נגיעת הכלים זה בזה דן באריכות ב'דרכי שמואל' אהלות פ"ק אות מג-מד. תורף דבריו, שכלי שנטמא כחלל הנוגע בכלי טמא כיוצא בו אינו מחדש בו טומאת שבעה מתחילה, מפני שזהו אותו סוג טומאה ממש (ולא מדין "שבע לה טומאה" כנצי"ב). לעומת זאת כלי טמא הנוגע באדם טמא, בכל זמן שהוא, נטמא שוב שבעה. בעוניי לא ירדתי לסוף דעתו. וראה גם בחידושים וביאורים, אהלות סי' א סק"ה, שהציע שכלים שנטמאו מאדם אינם שבים ונטמאים ממנו טומאת שבעה למחרת, שזוהי כטומאה אחת, ואח"כ כתב שאולי אף בנגעו באדם אחר, כעין דברי הנצי"ב.

78 הערה למעיינים במאמר: הדיון על טומאת אדם בחיבורין גולש לסוגיה נפרדת, אלא שבירורה נצרך כדי ליישב קושיה על הפרשנות לעיל למשניות בריש אהלות. הרוצים להתמקד בדין "חרב כחלל" בלבד יכולים לדלג לסעיף ח. לחילופין, ניתן לעיין בסעיפי המשנה 1-2 כאן, לשם הבנת תירוצו של הראב"ד לקושיה זו. מסעיף 3 והלאה אנסה ליישב את הקושי בדרך אחרת, נוחה יותר לענ"ד.



[משמע שהנוגע בטמא - טמא טומאת שבעה<sup>79</sup>], וכתוב 'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב'. הא כיצד? כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין<sup>80</sup>. אמר להו רבא: לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן? הכי אמר רב נחמן: ספק טומאה ברה"ר התיר להן [יוסי בן יועזר].

לדברי מר זוטרא בריה דר"נ, מדאורייתא אדם הנוגע בטמא מת בהיותו מחובר למת טמא טומאת שבעה, ובאינו מחובר הרי זו מחלוקת יוסי בן יועזר וחכמים, האם טמא מדרבנן. ובדעת רבא יש להסתפק, האם דוחה את דבריו משום שלדעתו אינם נכונים כלל, או רק משום שתלה את הענין בשם רב נחמן, בניגוד למה ששמע רבא מרב נחמן בעניין היתרו של יוסי בן יועזר, שספק טומאה ברה"ר התיר להם (וכן כתבו תוס' ד"ה דיקרב). מן הלשון "בוקי סריקי" משמע שלדעת רבא יש כאן טעות בהלכה<sup>81</sup>, וכן משמע מפירוש רש"י: "דברים שאינן טעם" (ועיין מזרחי במדבר יט, כב), וכפי שכתב בי'רע יצחק' שם: "שם הדין דין אמת.. אמאי אמר רבא 'לא תתלו ביה בוקי סריקי', ר"ל דברים בלא טעם והן ריק והבל? היה לו לומר: לא אמרה רב נחמן". אך לא מבואר בדברי רבא מהי הטעות: האם הקביעה שמדאורייתא יקרב בדיקרב טמא, או שמא מה שתלו ביוסי בן יועזר שטיהר שלא בחיבורין. נשוב לסוגיה זו בהמשך.

## 2.2. הסוגיה בנזיר

הגמ' בנזיר (מב ע"ב) דנה בנזיר טמא מת שנטמא פעם נוספת, האם מתחייב מלקות גם על טומאתו השניה. במשנה נאמר: "היה מיטמא למתים כל היום... אמרו לו: אל תיטמא, אל תיטמא, והוא מיטמא - חייב על כל אחת ואחת". לעומת זאת בבבלי נאמר: "כהן שהיה לו מת מונח על כתפו, והושיטו לו מתו ומת אחר, ונגע בו, יכול יהא חייב? ת"ל ולא יחלל, במי שאינו מחולל, יצא זה שהוא מחולל ועומד". הגמ' מתרצת את הסתירה: "לא קשיא, כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין. וטומאה בחיבורין דאורייתא? הא אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי ינאי: לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא; ואי אמרת דאורייתא, מאי שנא? כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם במת"<sup>82</sup>.

79 מלשון הגמ' משמע, ש"יטמא" משמעו שבעת ימים, גם בלא ההוכחה מן הניגוד לסיפא - "תטמא עד הערב", וכן פירש רש"י: "משמע שבעת ימים, כסתם טומאת מת". ואולי משום כך הגמ' הביאה את הפסוק "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים", שלכאורה אין בו צורך לעניינו, אלא שבא להורות שסתם טומאת מת שבעה ימים, וממילא "יטמא" סתמא האמור בעניין היינו טומאת שבעה. 80 היה מקום לישב את סתירת הפסוקים באופן אחר, ש'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא' היינו טמא מת הנוגע בכלי, ואילו 'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב' היינו טמא מת הנוגע באדם (כדברי החזקוני, ראה להלן), ולכן ברישא הנגיעה מיוחסת לטמא, כי כלי אינו יכול לנגוע מיזמתו, בניגוד לסיפא. ושם הגמ' לא פרשה כך כי דייקה מ"וכל אשר יגע בו", שמדובר גם על אדם.

81 וכן הוא בכל מקום שנאמרה לשון זו (ב"ב ז ע"א, שם קנא ע"ב, וחולין נ ע"ב).

82 זוהי הגירסה לפנינו, וראה להלן אודות גירסת המאירי.

התירוצ' "כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין" עניינו, שאם הכהן או הנזיר מחובר למת – אין תוספת חילול בכך שהוא נוגע במת נוסף, אבל אם פרש מהמת – יש תוספת חילול בנגיעה במת נוסף, וזאת, משום שבנגיעתו במת הנוסף מתחדשת בו טומאה חמורה יותר. על כך שואלת הגמ', האם הטומאה החמורה שמתחדשת בו היא מדאורייתא? הרי מהקולא בנזיר ופסח, שאין בהם טומאה בחיבורין, עולה שהיא מדרבנן בלבד! ומשיבה הגמ', ש'חיבורי אדם במת' הם טומאה מדאורייתא, ואילו 'חיבורי אדם באדם' מחדשים טומאה מדרבנן.

נחלקו הראשונים בפירוש המשפט האחרון: דעת תוס' והרא"ש וסיעתם<sup>83</sup>, ש'חיבורי אדם באדם' היינו נוגע שלישי, כלומר, שראובן נוגע במת, ושמעון בראובן, ולוי בשמעון, ובכהאי גוונא לוי טמא טומאת שבעה מדרבנן, אבל שמעון טמא טומאת שבעה מדאורייתא, וזהו 'חיבורי אדם במת'. לפי דרך זו, הסוגיה בנזיר מתאימה לדברי מר זוטרא בריה דרב נחמן בסוגיה בעבודה זרה, האומר ששמעון טמא שבעה מדאורייתא. הרמב"ם (טו"מ פ"ה ה"ב), לעומת זאת, פסק שאדם הנוגע במת מטמא אדם בחיבורין טומאת שבעה מדרבנן, ומדאורייתא רק טומאת ערב, וכן דעת הרבה ראשונים<sup>84</sup>. לדעתם, 'חיבורי אדם באדם' היינו נוגע שני, שראובן נוגע במת, ושמעון בראובן, ושמעון טמא טומאת שבעה מדרבנן, ו'חיבורי אדם במת' היינו חיבורו של ראובן עצמו למת, שבשעת חיבורו הרי הוא מחולל מדאורייתא, ואינו מתחייב על נגיעתו במת נוסף. לדבריהם צריך לומר, כדי ליישב את סתירת הסוגיות, שדברי רבא בע"ז "בוקי סריקי" מבטלים את סברת מר זוטרא ששמעון טמא מדאורייתא.

על פי דרכו של הרמב"ם וסיעתו, יש מקום ליישב את הסתירה בין המשנה באהלות לבין סוגיות הגמרא: אדם באדם בחיבורין מדאורייתא טמא טומאת ערב בלבד, ומדרבנן טמא שבעה. המשנה באהלות (פ"א מ"א), האומרת ששמעון טמא טומאת ערב, מדברת באמת בחיבורין, אלא שהמשנה נקטה את הדין מדאורייתא, כפי שפירש הראב"ד<sup>85</sup>. והר"ש הנ"ל, שהוכיח מהגמ' בע"ז שאדם באדם טמא שבעה, ומכח זה הוכרח לפרש

83 ראה בא"ת ערך טמאה בחבורים ציון 37 ו-168. בדעת הרמב"ן יש בא"ת אי בהירות, ראה בציון 37 ו-53, אך מסקנתו בע"ז לו ע"ב שטומאה בחיבורין דאורייתא, וכך נקט בפשטות להלכה בתורת האדם (מהר"י מוה"ק עמ' קלה-קלו). על שיטת ר"ת בזה, ראה ספר הישר לר"ת מהר"י שלזינגר סי' רז ובהערה 3, בחילופי הגרסאות שם.

84 המפרש בנזיר, הראב"ד והתוס' רי"ד בחידושיהם בע"ז שם, וכן בספר 'יחוסים תנאים ואמוראים' (לר"י בן ר' קלונימוס, מבעלי התוספות, עמ' קיט והלאה), וכתב שכן פירשו קדמוני הראשונים, ר' יצחק ב"ר יהודה ורבינו אליקים.

85 הראב"ד בחידושי לע"ז, מובא להלן בסוף הפרק, כתב שהמשנה מדברת לנזיר ועושה פסח, שבהם לא החמירו, כמבואר בנזיר, או שהמשנה נאמרה קודם שנגזרה הגזרה על טומאת שבעה בחיבורי אדם באדם. אולם הרמב"ם, בפיה"מ ובהל' טו"מ פ"ה ה"ג, לא פירש כך, וסבר כדעת הר"ש שהמשנה בריש אהלות אינה עוסקת בחיבורין.

שהמשנה באהלות עוסקת בטומאה בלא חיבורין, סובר כתוס' וסיעתו, שאדם באדם טמא שבעה מדאורייתא.

### 3.ז. סוגיית הירושלמי בנזיר

האמור לעיל הוא על פי הסוגיה בנזיר, האומרת שאדם באדם טמא טומאת שבעה, ולפיה יש לפרש שהמשנה באהלות נקטה את הדין מדאורייתא, ובכך ניתן לפרשה בחיבורין. אך נראה שיש מקום ליישב את המשנה באהלות בדרך נוספת, דרך שלענ"ד מכוונת יותר לאמיתתה של תורה, ולפיה אין טומאה בחיבורין באדם באדם כלל, אף לא מדרבנן. תחילה נראה זאת מהירושלמי, ולאחר מכן ננסה ליישב גם את סוגיות הבבלי לפי זה. זה לשון הירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד):

"תמן תנינן [היא המשנה בריש אהלות]: שניים טמאין במת, אחד טמא טומאת שבעה ואחד טמא טומאת טמיאי ערב. שלשה טמאים במת... ארבעה טמאים במת...

רבי יוחנן בשם רבי ינאי: וכולהון תורה הן אצל תרומה, אבל על ביאת המקדש – אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון. מה טעם? ואיש אשר יטמא ולא יתחטא, הטעון חיטוי – חייב על ביאת מקדש, ושאין טעון חיטוי – אינו חייב על ביאת המקדש.

התיבון: הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי, והוא שני! אמר רבי אבין בר חייה: בטומאת איש באיש, לא בטומאת איש בכלים."

פירוש: רבי ינאי מבאר שכל שרשרת הטומאה במשנה, כלים ואדם וכלים, היא מדאורייתא לעניין שריפת תרומה, אבל לעניין ביאת המקדש חייב רק האדם השני, שנגע באדם או בכלים שנגעו במת, כיוון שהראשון טעון הזאה ("חיטוי"), והשני הוא ראשון לטומאה<sup>86</sup>. על כך הקשו מדין אדם הנוגע בכלי הנוגע בכלים הנוגעים במת, שאף הוא טעון הזאה, ואם כן אף הנוגע בו צריך להתחייב על ביאת המקדש. ותירץ רבי אבין בר חייה: אמנם איש הנוגע בכלים טעון חיטוי, אבל בביאת מקדש הושווה דינו לטומאת איש הנוגע באיש הנוגע במת, ומכיוון שרק האיש הראשון טעון חיטוי – אף האיש הנוגע בכלים פטור מביאת מקדש<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> על פי הפני משה, וכן נראה שפירש הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ג הי"ג.

<sup>87</sup> על פי הפני משה, וכן בר"ש בריש אהלות: "מאחר דאדם באדם השני פטור – אדם בכלים נמי פטור אע"ג דבעי חיטוי, כיון שהוא שני". וברמב"ן בבבא בתרא כ"ע"א גירסה נוחה יותר לפירוש זה: "כטומאת איש באיש ולא כטומאת אדם בכלים... מאחר שאילו אדם באדם היה אינו חייב אלא על הראשון בלבד – והכא אינו חייב אלא על הראשון בלבד". בקרבן העדה פירוש שונה, ש"איש באיש" היינו איש הנוגע במת, וכן פירש כתוס' רי"ד בנזיר נו"ע"ב.

ההבנה המקובלת במימרת רבי ינאי היא שמדובר בלא חיבורין, ואין קשר בין מימרת רבי ינאי בבבלי, שהקל לאדם באדם בחיבורין לנזיר ועושה פסח, לבין מימרתו בירושלמי, שפטר את השלישי מביאת מקדש. וכך הובאו שתי המימרות להלכה ברמב"ם (הל' טומאת מת פ"ה ה"ב וה"ה) כעניינים נפרדים.

ברם, מהירושלמי ניכר שגם הוא עוסק בטומאה בחיבורין, שכן הוא אומר את דבריו על המשנה באהלות, ומלשונו בהמשך "הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת" משמע שפירשה בחיבורין, כפי שהתבאר (לעיל סעיף ג). חיזוק נוסף לפירוש זה מקושיית הירושלמי בהמשך על ר' ינאי, הפוטר את ה"שני שנגע בראשון" מביאת מקדש, מבריייתא: "כלי שחציו מן (האדמה) [פני משה, ונוסח הר"ש בריש אהלות: החלמה] וחציו מן הגללים אין חייבין עליו על ביאת המקדש... אבל אם היה כולו מן (האדמה) [החלמה] – חייב! מנו חייב, לא הנוגע? לא שני שנגע בראשון הוא?!". ומכח קושיה זו נדחק הירושלמי להעמיד את החיוב המדובר בבריייתא על הכנסת הכלי הטמא למקדש, שאין בו כרת אלא מלקות. לכאורה ניתן היה ליישב שהבריייתא מחייבת כרת על ביאת המקדש לאדם הנוגע בכלי זה בהיותו מחובר למת! מכאן שפשוט היה לירושלמי שר' ינאי פוטר גם בכהאי גוונא, ואף זה הוא "שני שנגע בראשון" שעליו דיבר<sup>88</sup>.

#### 4.4. השוואת סוגיות הבבלי והירושלמי

לאור מסקנה זו, שהירושלמי עוסק בחיבורין, נראה בכירור שדברי רבי יוחנן בשם רבי ינאי בירושלמי, המחלק בין תרומה לבין ביאת המקדש, זהו אותו מאמר עצמו המופיע בבבלי מפי רב יצחק בר יוסף בשם רבי ינאי, המחלק בטומאה בחיבורין בין תרומה לבין נזיר ועושה פסח<sup>89</sup>. רבי ינאי חילק בין תרומה וקדשים לבין ביאת המקדש, ודין הנזיר

88 עוד יש להעיר להמשך סוגיית הירושלמי, שמביא ראיה לר' ינאי מהמשפט "כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש", ודוחה, שאולי משפט זה בא להוציא רק טומאות הפורשות מן המת כגון רביעית דם וכו'. לפי ההבנה המקובלת המשנה בריש אהלות מדברת בלא חיבורין, ובכלי מתכת בלבד, ועליה הרי מדבר ר' ינאי. אם כן יכול היה הירושלמי לתרץ שהבריייתא הפוטרת עוסקת בכל כלי שטף ובחיבורין, ור' ינאי במתכת ובלא חיבורין. מכאן שהירושלמי הבין שר' ינאי פוטר אף בחיבורין.

ראיה נוספת שר' ינאי פוטר אף בחיבורין מהירושלמי בנזיר פ"ז ה"ג: "אמר רבי יוחנן: המת והנזיר תחת כרעי המיטה, תחת מעי הגמל... אין הנזיר מגלח ולא כל דבר שנראה להגן. שמע חזקיה ואמר: טהרו מתים!". נקודת החידוש המרכזית כאן היא בהגדרה שהמיטה איננה אוהל (כיו"ב בבבלי סוכה כא ע"ב), אבל בפשטות "תחת כרעי המטה" (ולא "תחת המטה") מובנו שרגלי המטה מונחות עליהם והמת והנזיר נוגעים בה, ובא ר' יוחנן לקפל בזה חידוש נוסף, שאע"פ שיש פה גם טומאה בחיבורין אינו מגלח.

89 רב יצחק בר יוסף הוא תלמיד מובהק של רבי יוחנן (רוב מאמריו בגמ' הם בשמו), ורבי יוחנן הוא תלמיד של רבי ינאי (ב"ב קנד ע"ב: "אם יכפור רבי יוחנן בר' אלעזר תלמידו, יכפור ברבי ינאי רבו?"). רב יצחק בר יוסף הוא מן הנחותי, כמ"ש הרבה פעמים בגמ': "כי אתא רב יצחק בר יוסף" (ברכות ט ע"א, שבת מו ע"א, ועוד רבים). אם כן, רב יצחק בר יוסף שמע מרבי יוחנן את שמועתו של רבי ינאי,

תלוי בביאת מקדש, כמו שכתוב במשנה בנזיר (פ"ז מ"ד): "כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה – חייבין עליה על ביאת המקדש", ולפיכך בבבלי זה מופיע כחילוק בין תרומה וקדשים לבין נזיר.

הירושלמי נבדל מן הבבלי בשתי נקודות חשובות: האחת, שעל פי הירושלמי חילוק זה מוסב על המשנה באהלות, העוסקת בטומאה בחיבורין של אדם בכלים, ולא על טומאה בחיבורין של אדם באדם, כפירוש הבבלי. ומאמר זה מקביל לתוספתא באהלות פ"א ה"א, על המשנה בתחילת אהלות: "במה דברים אמורים? בתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ואין חייבים על טומאת מקדש וקדשיו אלא על המת בלבד"<sup>90</sup>. וגם אם נפרש שהתוספתא אינה עוסקת בחיבורין דווקא, פשט הלשון "אלא על המת בלבד" שאפילו בחיבורין אין הנזיר מגלח (קין אורה נזיר נד ע"ב ד"ה ונראה). הנקודה השנייה, שעל פי הירושלמי חילוק זה הוא מדאורייתא, "וכלהון תורה הן אצל תרומה" (וגם יש לימוד מפסוק על החילוק). זאת, בניגוד לבבלי, שלדעתו החילוק מוכיח שמדובר על טומאה מדרבנן, כלשונו: "ואי אמרת דאורייתא – מאי שנא?", ואילו טומאה בחיבורין הייתה מדאורייתא היה הנזיר מגלח עליה (כפי שדקדק בקרן אורה נזיר מב ע"ב).

כיוצא בזה מצאנו מחלוקת בין התלמודים לגבי סככות ופרעות. במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) נאמר שהנזיר אינו מגלח עליהן. בירושלמי בנזיר (שם) נאמר על כך: "אמר רבי יוחנן: סככות ופרעות תורה הן אצל תרומה ואין הנזיר מגלח" (ובירושלמי בשבועות פ"ב ה"א ר' יוחנן אומר זאת בשם ר' ינאי, בדומה למאמרו בנדון דידן). לעומת זאת בבבלי (נידה סח ע"ב) נאמר על הסככות: "מדאורייתא אהל מעליא בעינן, ורבנן הוא דגזור"<sup>91</sup>. וכך גם בטומאה בחיבורין: הבבלי סובר שהחילוק מלמד שעיקרה מדרבנן, והירושלמי סובר שהחילוק אפשרי גם בדאורייתא.

אזכור "עושה פסח" בבבלי, שחסר במימרא המקבילה בירושלמי, אינו מוכיח שמדובר במימרות שונות ביסודן. הבבלי סובר, כאמור, שמדאורייתא אין קולא בהלכות הטומאה

והעביר אותה לבבל, ומכיון שהוא הביאה לבבל – נקראה על שמו, בהשטת רבי יוחנן שבאמצע (כמ"ש בנזיר נו ע"ב: "כל שמעתתא דמתאמרה בבי תלתא – קדמאי ובתראי אמרינן, מציעאי לא אמרינן"). ויש להעיר, שביבמות סד ע"ב מבואר, ששמועותיו של רב יצחק בר יוסף בשם ר' יוחנן לא נחשבו למוסמכות ומדויקות.

90 אין תימה בדבר שדברי ר' ינאי מופיעים בתוספתא, ומצאנו כך פעמים רבות במאמריהם של ראשוני האמוראים, ראה למשל שבת יז ע"א: "ואמר ר' ינאי: ומרדע שאמרו אין בעביו טפח ויש בהיקפו טפח", בהשוואה לתוספתא כלים ב"מ פ"ו ה"ב: "בעובי המרדע – עובי שתי אצבעות והיקפו טפח".

91 אולם בברייתא שם, שעליה מוסבים דברי הגמ', משמע כשיטת הירושלמי, עיין שם. וכן במשנה באהלות פ"ח מ"ב, שהסככות מהוות אהל גם לקולא לחצוץ, ובספרא ויקרא חובה פרק יב, סובר ר' יהודה שיש חיוב קרבן על סככות ופרעות; ויש שחילקו בזה בין שני מיני סככות, עיין ר"ש באהלות שם, ואכמ"ל.

בנזיר ובפסח, ולכן הוכיח מהקולא בחיבורין שמדובר בטומאה דרבנן. אולם הירושלמי, שלמד מהפסוקים להקל בביאת מקדש ובנזיר, יכול לסבור שקולא זו מדאורייתא נאמרה גם בפסח. מצינו כיוצא בזה בטומאת התהום (פסחים פ"א ע"ב) שיש הלכה למשה מסיני להקל בה לנזיר ועושה פסח, וכן בשיעור דם ועצמות המטמאים (נזיר נג ע"א), וכן נאמר בירושלמי לגבי ספק טומאה ברשות היחיד<sup>92</sup>. אם כן, לא יפלא שאף קולא זו בטומאת מת בנזיר – דין טומאה בחיבורין באדם בכלים, שהיא מדאורייתא – קיימת גם בעושה פסח<sup>93</sup>.

## 5.ז. שיטת הירושלמי בחיבורי אדם באדם

לאור הקישור בין שני מאמריו של רבי ינאי, מסתבר לענ"ד לומר כך: במקור הדברים רבי ינאי עסק בטומאה בחיבורין של אדם בכלים וכלים באדם בלבד, שהזכרה במשנה באהלות. הבבלי, על פי שיטתו שהחילוק בין תרומה וקדשים לבין נזיר ועושה פסח הוא

92 כך דעת ר' יוחנן בירושלמי (פסחים פ"ח ה"ח ונזיר פ"ח ה"א), שנזיר שנטמא בספק רשות היחיד אינו מגלח, וכך גם עושה פסח שנטמא בספק רשות היחיד עדיין חייב בפסח מדאורייתא, ומשלחין אותו לדרך רחוקה מפני הטומאה. והנה, מצאנו ששורפים תרומה על ספק טומאה ברשות היחיד (כך שיטת רוב הראשונים, עיין טהרות פ"ד מ"ה ור"ש ד"ה על ספק בית הפרס; תוס' חולין ט ע"ב ד"ה התם; נידה יז ע"ב ד"ה ואין שורפין עליו את התרומה; שם יח ע"א ד"ה שליא; שם ג ע"א ברמב"ן רשב"א ור"ן), ואם כן מסתבר שגם ר' יוחנן מודה שספק זה טמא כודאי מדאורייתא, אבל רק לתרומה וקדשים ולא לנזיר ועושה פסח. ר' הושעיה שם חולק ומחשיב בשניהם את הספק כודאי.

93 ומצאתי בשו"ת באר משה (דאנושבסקי, וילנא תרס"ה, חיו"ד סי' נד) שעמד בזה, מה פשר קושיית הבבלי "מאי שנא", הרי מצאנו קולות דאורייתא בנזיר ועושה פסח! (ואכמ"ל בתירוץ).

אמנם לא כל קולא בנזיר שייכת גם בפסח, כגון גולל ודופק, שנזיר אינו מגלח עליו ואילו הנטמא מגולל אינו עושה פסח, כמבואר בתוספתא באהלות פ"ג ה"ט: "מעשה בבית דגן ביהודה... וקשרו את החבל בגולל, משכו... ועשו פסחיהן לערב", ומעשה זה מובא שם כדי להוכיח שגולל אינו מטמא במשא. ואולי נאסר בפסח רק מדרבנן, וכדין הנטמא בבית הפרס, שמדרבנן אינו עושה פסח אלא משולח לדרך רחוקה (ירושלמי פסחים פ"ח ה"ח; ובבבלי פסחים צב ע"ב נאמר שהקלו בו בבדיקת בית הפרס, אבל אם לא בדק ונטמא אינו עושה פסח).

יתכן לומר עוד, שהקולא בעושה פסח אין פירושה שיהא טמא טומאת ערב בלבד, אלא שעל כל פנים אינה כטומאת מת ממש, והנפקא מינה בזה היא לגבי טמא מת בשביעי שלו, שבטומאת מת שהנזיר מגלח עליה – אין שוחטין וזורקין עליו, ובטומאת מת שאין הנזיר מגלח עליה – שוחטין וזורקין עליו, כפי שכתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ו ה"ב). הרי לנו קולא בעושה פסח באותן טומאות שבהן הקלה תורה בביאת מקדש ובנזיר. ובמרכבת המשנה שם כתב שהמקור לדבריו הוא מאמרו של ר' ינאי בבבלי ובירושלמי!

הדבר מוסבר יותר על פי גרסת המאירי להלן: "כאן בחיבורי אדם בכלים", ולפיה אכן מתבאר שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אפילו זו שנלמדה בספרי מפסוקים, לא נאמרה לעושה פסח. אבל לפי הגרסה שלפנינו "בחיבורי אדם באדם" נראה שהגמ' מעמידה קולא זו רק בטומאה דרבנן. ויש להקשות על בעל מרכה"מ, שהרי הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"ב כתב את דין הגמ' כאן לעניין חיבורי אדם באדם, ופירש שהקולא בנזיר ועושה פסח היא שבחיבור זה טמאים טומאת ערב בלבד. כיצד, אם כן, יכול היה הרמב"ם ללמוד מגמ' זו שני מיני קולא בנזיר ועושה פסח: אחת בחיבורי אדם באדם בלבד, לעניין שאינו טמא אלא טומאת ערב, והשנייה לאדם בכלים, לעניין טמא מת בשביעי שלו? מכל מקום, פירוש המרכה"מ אפשרי בהבנת המימרא של ר' ינאי עצמה.

מדברנן בלבד, הוכרח לחדש שיש טומאה בחיבורין מדברנן, ולכן הסב את דברי ר' ינאי לחיבורי אדם באדם<sup>94</sup>. אולם הירושלמי, לשיטתו הנ"ל שהחילוק בין תרומה לנזיר הוא מדאורייתא, אינו זקוק לחידוש זה. נמצא שעל פי הירושלמי והתוספתא אין מקור כלל לטומאת שבעה באדם הנוגע באדם הנוגע במת. אדרבה, מהירושלמי עולה כאמור ש"בטומאת איש באיש" אין הזאה, אפילו בחיבורין<sup>95</sup>. ממילא, גם אין כל מניעה מלפרש את המשנה באהלות כמשמעותה הפשוטה, שכולה עוסקת בטומאה בחיבורין, ואין צורך בתירוצו של הראב"ד שהמשנה נקטה את הדין דאורייתא בלבד.

אמנם סוגיית הבבלי בנזיר הזכירה את המושג "טומאה בחיבורין" עוד בטרם הבאת מימרתו של ר' ינאי, ולכאורה יוצא ממנה שמושג זה ידוע גם אלמלא מאמרו, ואדרבה, מתחילה חשבה הגמ' שהחיבורין דאורייתא ומאמרו הובא רק כדי להראות שהוא מדברנן. ברם, בשלב זה בסוגיה אפשר לפרש שהחיבורין הם אדם בכלים, דהיינו שהנזיר מתחייב מלקות על חיבורו המחודש למת מפני שכעת הוא מטמא כלים טומאת שבעה<sup>96</sup>. רק דברי ר' ינאי, שהגמ' מבינה מהם שישנה טומאה בחיבורין מדברנן, מכריחים אותה לחדש שמלבד הטומאה בחיבורין בכלים, שהיא מדאורייתא כמבואר בדרשות הספרי, ישנה טומאה נוספת מדברנן באדם באדם. בפרט נוח לפרש כך ע"פ גרסה המופיעה במאירי: "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם בכלים"<sup>97</sup>.

94 ובנקודה זו יש עדיפות לשיטת הירושלמי, מפני שבו מופיעה מסורת מפורשת לפיה ר' ינאי אמר "וכלהון תורה הן אצל תרומה", בעוד שבציטוט דבריו בבבלי לא נאמר במפורש אחרת, אלא הגמ' היא שהסיקה מדבריו שהחילוק מדברנן.

95 א. אבהיר יותר את הראיה: גם אם הירושלמי מפרש את המשנה באהלות שלא בחיבורין, כהבנה המקובלת, הרי ברור מכל מהלכו שהנפק"מ בחידושו של ר' ינאי היא גם לגבי חיבורין, כפי שהתבאר, וכפי שמשמע גם בתוספתא בריש אהלות. ומכיוון שהבסיס לסברת ר' ינאי הוא הדוגמה של אדם באדם, הרי אם נניח שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה מדאורייתא – היה עלינו לחייב על ביאת מקדש באדם בכלים על כל פנים בחיבורין, שהרי בכהאי גוונא גם באדם יש 'חיטוי'! אלא שראיה זו שוללת רק טומאה דאורייתא.

ב. הרמב"ן (תורת האדם, עמ' קלה) למד שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה מדאורייתא, מהירושלמי בנזיר פ"ג ה"ה: "יצא ונכנס [הנזיר לבית הקברות], רבי טרפון פוטר, ור"ע מחייב. א"ל רבי טרפון: וכי מה הוסיף זה חילול על חילולו? אמר ר"ע: בשעה שהיה שם – טמא [הנוגע בו] טומאת שבעה [בחיבורין, וזוהי תוספת החילול], פרש – טמא [הנוגע בו] טומאת ערב, יצא ונכנס – טמא טומאת שבעה. א"ל רבי טרפון: עקיבה! כל הפורש ממך כפורש מחייו". אבל אפשר להעמיד את הירושלמי בכלים באדם, שהם שנטמאים בחיבורין טומאת שבעה, ואילו אדם באדם אפילו בחיבורין אינו אלא טומאת ערב.

96 אמנם תוס' ד"ה לא קשיא והרא"ש תלו זאת בטומאת אדם, מפני שהיה פשוט להם שהוא טמא שבעה על פי דברי מר זוטרא בריה דר"נ בסוגיה בע"ז, אבל ברור שגם לדעתם טומאת הכלים דיה כדי להצדיק את חיובו של הנזיר.

97 וזוהי הגרסה הישנה בגמ', וכנראה עמדה לפני הראב"ד, והמפרש מחקה וכתב "ה"ג כאן... בחיבורי אדם במת" (מרכבת המשנה הל' טו"מ פ"ה ה"ה). גם המאירי עצמו נוטה לדחות אותה. אולם הרש"ש באהלות פט"ו מ"ב הציע מדעתו לגרוס כך.

## ז.6. שיטת הבבלי בחיבורי אדם באדם

עד כאן הנחנו כמקובל שלפי הבבלי יש חיבורין באדם באדם, על כל פנים מדרבנן, על פי הגרסה שלפנינו (או הגרסה הנ"ל במאירי): "כאן בחיבורי אדם באדם". אולם גרסה נוספת מופיעה במאירי בנזיר, המקרבת בין שני התלמודים: "כאן בחיבורי אדם בכלים, כאן בחיבורי אדם במת"<sup>98</sup>. לפי גרסה זו, לא נאמר בגמ' שאדם המחובר לאדם מטמא אותו טומאת שבעה (אע"פ שהמאירי עצמו שם נוקט כרמב"ם, שטמא טומאת שבעה מדרבנן). כמו כן, מאמרו של רבי ינאי עוסק בכלים, כמו בירושלמי, וכך מובנת יותר לשונו "לא אמרו טומאה בחיבורין" וכו', שהרי סתם "לא אמרו" בלשון ראשוני האמוראים מתייחס לדבר שנאמר במשנה או ברייתא<sup>99</sup>, וממילא מסתבר שכוונת ר' ינאי למשנה באהלות, ופירש אותה על חיבורין, כפי שהתבאר (לעומת זאת על פי ההבנה שהוא עוסק באדם באדם לא מובן היכן "אמרו" טומאה זו). אלא שהירושלמי סובר שזהו חילוק מדאורייתא, ואילו הבבלי סובר שזהו חילוק מדרבנן, ומסיק מדברי ר' ינאי שכל המשנה בריש אהלות על חיבורין בכלים היא מדרבנן (ולא כירושלמי "וכלהון תורה הן אצל תרומה"), ודרשות הספרי אינן אלא אסמכתא. ומה שהנזיר שנוגע שוב במת מתחייב מלקות, הוא משום שזהו חילול נוסף, הגם שאין בו נפקא מינה לתוספת טומאה דאורייתא (וכך הסבירו הראשונים שסוברים שטומאה בחיבורין דרבנן), וזהו "חיבורי אדם במת". אם כן, אין בסוגייה בנזיר מקור לדין חיבורי אדם באדם כלל.

לולא דמסתפינא הייתי מציע לקבל את הגמרא בנזיר בנוסח שלפנינו, אך בשינוי קל (שלא מצאתי לו סמך בכתבי יד ובראשונים): "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם במת". נוסח זה מתחזק מהדמיון לתירוץ הירושלמי בסוגיה המקבילה: "כטומאת איש באיש, לא כטומאת איש בכלים"<sup>100</sup>, ופירושו כך: הגמרא לא באה לחלק בין חיבורי אדם באדם לבין חיבורי אדם בכלים, שאלו דרבנן ואלו דאורייתא, אלא לענות על שאלתה "ואי אמרת דאורייתא מאי שנא" ולבאר מדוע יש חילוק בין תרומה וקדשים לבין נזיר ועושה פסח: מכיוון שטומאת חיבורין אינה מפורשת בתורה, לעניין נזיר ועושה פסח דנו את האדם הנוגע בכלים הנוגעים במת בחיבורי אדם באדם, שאין בהם טומאת שבעה כלל. לעומת זאת בתרומה וקדשים דנו את האדם הנוגע בכלים בחיבורי האדם למת עצמו<sup>101</sup>.

98 כגירסה זו נראה גם ברמב"ן עה"ת (במדבר לא, ט): "טומאה בחיבורין מדרבנן היא בחבורי כלים במת, כמו שמפורש במסכת נזירות בפרק שלשה מינין". אך בחדושו לע"ז לו ע"ב העתיק את הגמ' בנזיר כפי שהיא לפנינו.

99 כך הוא כמעט תמיד, אך מצינו גם יוצאים מן הכלל (חולין י ע"ב ושם קו ע"א).

100 ראה לעיל הערה 87.

101 בכך מיושבת גם קושיית הבאר משה (לעיל הערה 93) על הבבלי. יסוד הדברים ברעיון ששמעתי מפי ר' אלידע כוכב, ולדעתו יש מקום לפרש כך בסוגיה בנזיר על פי הגרסה "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם בכלים", במקביל לתירוץ הירושלמי: מאחר שאילו אדם באדם רק הראשון טמא שבעה, גם באדם בכלים אינו טמא בנזיר ועושה פסח.



כעת עלינו לפנות שוב לסוגיה בעבודה זרה לז"ע. מר זוטרא בריה דרב נחמן שם אומר ש"דאורייתא, דיקרב בדיקרב בחיבורין - טומאת שבעה, שלא בחיבורין - טומאת ערב", ובתחילה החמירו חכמים אף שלא בחיבורין, ויוסי בן יעזר העמיד על דין תורה. רבא מגיב על דבריו "בוקי סריקי", וכאמור, מהתגובה החריפה משמע שאינו שולל רק את ייחוס הדברים לרב נחמן אלא גם את עצם תוכנם. אם נפרש שדברי רבא הם דחייה מוחלטת של סברת מר זוטרא בריה דר"נ, יוצא שגם בבבלי אין מקור לטומאה בחיבורין של אדם באדם.

מכל מקום, יש מקום להתלבט בהבנת ההוה-אמינא של מר זוטרא בריה דר"נ. על פי הפירוש שהמשנה בריש אהלות עוסקת בחיבורין, היא סותרת לגמרי את דברי מר זוטרא, האומר שחיבורי אדם באדם דאורייתא. האם ניתן להסיק מכך שהייתה בידי מר זוטרא מסורת פרשנית שלפיה משנה זו מדברת שלא בחיבורין? מר זוטרא אינו מזכיר במפורש את המשנה באהלות וכיצד היא מוסברת על פי שיטתו. הראב"ד בחידושו שם, המפרש כאמור שהמשנה באהלות עוסקת בחיבורין, כותב על כך: "ומר זוטרא בריה דרב נחמן שמא לא היה בקי במשנה זו דאהלות ולא במדרש ספרי, כדגרסינן ברבא בר אבוא (בבא מציעא קיד ע"ב) 'לא תני מר סדר טהרות'".<sup>102</sup>

אך לכאורה יש מקום לטעון<sup>103</sup>, שעצם סברתו של מר זוטרא בריה דר"נ נובעת מהנחה קדומה ופשוטה שהיתה בידו שיש טומאת שבעה בחיבורין באדם באדם, ואם לא כן - היה לו לומר שזהו הדין שבא יוסי בן יעזר להתיר.

נראה לענ"ד להשיב כך: מר זוטרא דן בחדא מחתא על טומאה בחיבורין בין באדם ובין בכלים, ועל כולם אמר שמדאורייתא בחיבורין טומאת שבעה, ושלא בחיבורין טומאת ערב (וגזרו אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה, ויוסי בן יעזר ביטל גזירה זו). ראיה לדבר מהדרשה שהביא כמקור לדבריו: "וכתיב 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא' וכתיב 'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב', הא כיצד? כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין". אם נקבל ש"טמא" ברישא פירושו שבעת ימים, ובכך נוצרת סתירה בין הרישא של הפסוק לבין טומאת הערב שבסיפא, הרי לכאורה התירוץ הפשוט הוא שהרישא עוסקת בכלים, הטמאים שבעה בחיבורם לאדם הנוגע במת, ואילו הסיפא באדם! וכך פשט

102 אציין עוד לראבי"ה (חלק התשובות, סי' תתקנב): "בשילהי כלל גדול (עו ע"א): 'מאי עצה? אמר רב: תבן של מיני קטנית'. ואי קשיא, מאי קמ"ל רב? מתניתין היא בפרק בתרא דאהלות (פ"ח מ"ב): 'וחכמים אומרים תבואה בשני ככרות והקטניות בג' ככרות, ושורף את הקש ואת העצה' וכו'. ואקטנית בג' ככרות קאי! תריץ, דמשנה דד' סדרים שגורה היא בפי כל, אבל לא דטהרות ודורעים, כדאשכחן בשילהי הוריות (יג ע"ב) דרצו לבודקו לרשב"ג (כצ"ל) במסכת עוקצין, שלא היה רגיל בה. ובהמקבל (ב"מ קיד ע"ב) גרסינן 'בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא'. ואע"ג דההיא אבריתא קאי, ומיהו משמע שלא היו בקיאים בהנהו תרי סידרי".

103 כפי שטען כנגדי ידידי הרב עמיחי אליאש, 'מעלין בקודש' יז עמ' 175.

הכתוב, כמו שכתב החזקוני שם, ובתרגום יונתן: "וכל מדעם [דבר, חפץ] דיקרב ביה מסאבא... ובר נש דכי דיקרב ביה..."<sup>104</sup>, ולכן ברישא הנגיעה מיוחסת לטמא, שהוא היוזם, ובסיפא לאדם הנטמא. משתמע, אם כן, שמר זוטרא סובר שאין מקום לחלק בין אדם לכלים, וממילא מתברר שעל כולם אמר מר זוטרא שמדאורייתא הם נטמאים טומאת שבעה בחיבורים בלבד, ומדרכנן אף שלא בחיבורין עד שביטלה יוסי בן יועזר.

יש לציין, שהמילה "אדם" לא מופיעה כלל בסוגיה, והביטוי "דיקרב במיתא" – "אשר יגע במת" – יכול להתייחס גם לכלים<sup>104</sup>. וכך משמע להדיא בפירוש רבנו חננאל: "מן התורה טומאה בחיבורין שבעה ימים, פירוש, כגון אדם, ידו אחת נוגעת במת ועודנה במת נגע דברים אחרים, הכל טמאין טומאת שבעה..."<sup>105</sup>. ברור מלשונו שמדובר (גם) על כלים, ועליהם אמר מר זוטרא שאין זה אלא בחיבורין<sup>105</sup>. בנקודה זו דברי מר זוטרא עולים בקנה אחד עם מה שביארתי במשנה בריש אהליות, שאינה אלא בחיבורין (אם נשנתה לאחר שיוסי בן יועזר ביטל את החומרא שלא בחיבורין).

אם כן, הרי מונח לפנינו היסוד לדברי מר זוטרא: ידוע היה לו שיש טומאה בחיבורין מדאורייתא בכלים, והוא הקיש מזה גם לאדם (בניגוד למשנה באהליות, ועל כך נצטרך לומר כדברי הראב"ד על אתר, שאולי לא היה בקי בה). ולא יכול היה לומר שיוסי בן יועזר ביטל את דין טומאה בחיבורין לגמרי, כי אם כן היה עליו לבטל גם בכלים (שלדעתו הא בהא תליא, כאמור). ואפשר שבדיוק בזה נעוצה תגובת רבא "בוקי סריקין": לדעתו גם הסיפא של הפסוק עוסקת עוסקת בחיבורין, ודין האדם שונה מן הכלים.

פירוש אחר לסוגיה שמעתי מר' אלידע כוכב: הסוגיה כולה עוסקת בכלים בלבד. מר זוטרא ביאר שמתחילה גזרו טומאה על הכלים אף שלא בחיבורין (בדומה לפרשנות המקובלת לעניין "חרב כחלל", אך מדרכנן), ויוסי בן יועזר ביטל גזירה זו. כך פירוש הסוגיה לפי דרך זו: "ועל דיקרב למיתא מסאב, וקרו ליה יוסף שריא. יוסף אסרא מיבעי ליה! ועוד, דאורייתא היא [שהנוגע במת טמא], דכתיב: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת' וגו'! דאורייתא דיקרב [הנוגע במת עצמו] טמא, דיקרב בדיקרב [כלי שנגע בטמא מת] טהור, ואתו אינהו וגזור אפילו דיקרב בדיקרב, ואתא איהו ואוקמה אדאורייתא. דיקרב בדיקרב נמי דאורייתא הוא, דכתיב: 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא'! אמרוה רבנן קמיה דרבא משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דרב

104 כמו המושג "כלים הנוגעים במת". כשמדובר על נגיעה של חפץ באדם חי – הנגיעה תיוחס בדרך כלל לאדם, אבל כשמדובר על נגיעה במת – הנגיעה יכולה להתייחס גם לחפץ.

105 מרש"י מבואר שפירש את כל הסוגיה באדם דווקא, שכתב: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא... כל מי שיגע בו", "בחיבורין... בא חברו ונגע בו", וכנראה הוכרח לכך מכך דברי רבא שסתר את דברי מר זוטרא, והרי לגבי כלים דינו נכון שיש טומאה בחיבורין, כפי שידוע לנו מסוגיות אחרות, ומכאן שכל חידושו של מר זוטרא לא היה אלא באדם. אבל פשט הלימוד מ"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" נוטה לענ"ד לפירוש ר"ח.

נחמן: דאורייתא דיקרב בדיקרב בחיבורין [כלי הנוגע בטמא מת בעודו מחובר למת] - טומאת שבעה, שלא בחיבורין - טומאת ערב, ואתו אינהו וגזור אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה, ואתא איהו ואוקמה אדאורייתא. דאורייתא מאי היא [מהו המקור להבדיל מדאורייתא בין חיבורין לשאינו בחיבורין]? דכתיב: 'הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים' [ומשמעו: כלי הנוגע במת באמצעות מגע בנפש אדם טמא שבעה], וכתיב: 'וכל [כלי] אשר יגע בו הטמא [לאחר שנפרד מהמת. ר"ח] יטמא', וכתיב: 'והנפש הנוגעת בטמא עד הערב' [ומשמע שאף תחילת הפסוק עוסקת בטומאת ערב], הא כיצד? כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין. אמר להו רבא: לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן? [לומר שלפני יוסי בן יעזר גזור על שלא בחיבורין?]. לפי פירוש זה אין מקור בסוגיה כלל לטומאת אדם באדם, וגם מר זוטרא בריה דרב נחמן לא סבר כך.

#### ז. ראיות מהמשנה שאדם באדם בחיבורין אינו מטמא שבעה

א. ככל הידוע לי, במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה אין זכר כלל לטומאת שבעה באדם באדם בחיבורין. המקורות שהובאו בראשונים לדין זה הם מהגמרא בלבד, והדיון במפרשים הוא כיצד ליישב את המשניות הנראות כסותרות לכך, ולא ראיתי שהביאו מקור במשנה לעצם הדין. הדבר מתמיה, כיצד נפקד מקומו של דין חשוב זה? ! הדבר בולט במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), המונה את הדברים שהנזיר מגלח או אינו מגלח עליהם, ובהם "כלים הנוגעים במת". מדוע לא נדונה גם הדוגמה של אדם באדם? וכיצד בזה במקורות אחרים שבהם נפרטו מיני טומאת מת (כגון באהלות פט"ו מ").

ב. לא זו בלבד, אלא שבמשנה בריש אהלות ובספרי בחוקת, האומרת שאדם באדם טמא טומאת ערב, משמע שאין בו טומאת שבעה אפילו בחיבורין. אפשר להתווכח האם לשון המשנה "הנוגעים" מכריחה שמדובר דווקא בשעת חיבור, כפי שטענתי (להוכחת שיטתי בחרב כחלל), או שאפשר לפרשה גם על שעת פרישה; אבל אי אפשר להתווכח שפשט הלשון מורה שמדובר לפחות גם על שעת חיבור, ואם כן, מדוע לא הסבירה המשנה את דבריה, שבמקרים מסוימים האדם השני אף טמא שבעה? כמו כן קשה מאד ההשוואה במשנה בין טומאת מת לזב, שנאמרה באופן מפורש יותר בתוספתא (אהלות פ"א ה"א): "אדם באדם - שניים במת [כלומר, האחד טמא שבעה והשני טומאת ערב, כלשון המשנה] ואחד בזב [שאדם הנוגע בזב אינו מטמא אדם]... כלים ואדם וכלים - ארבעה במת ושלושה בזב". בזב הרי מדובר דווקא על שעת החיבור (זבים פ"ה מ"א), וכיצד התוספתא משווה ביניהם אם במת מדובר דווקא בשעת הפרישה? !

ג. שנינו באהלות פ"ח מ"ו: "המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן, על האדם ועל הבהמה שכחן יפה [ואינם מסיטים את העפר בהילוכם], טהור". מסתבר

שהמהלך על גבי האדם נוגע גם בבשרו<sup>106</sup>, ובכל זאת הרי הוא טהור כשכחו של התחתון יפה, ואינו נטמא בחיבורין. ואע"פ שמכל מקום העליון טמא טומאת ערב, מצינו במקומות רבים לשון "טהור" על הטהור מאב הטומאה, אע"פ שטמא טומאה קלה (כגון באהלות פ"ז מ"ה). תוס' (ב"מ קה ע"ב ד"ה על) התקשו בזה, מדוע העליון אינו טמא משום חיבורין, ונדחקו לתרץ שמדובר בשהתחתון גוי<sup>107</sup>, או שכמה בגדים מפסיקים בינו לבין העליון; ולדבריי אין צורך בדוחק זה<sup>108</sup>.

ד. שנינו בחולין פ"ד מ"ג: "האשה שמת ולדה בתוך מעיה, ופשטה חיה את ידה ונגעה בו, החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד". כאשר העובר במעי האשה, לא יתכן כלל לנגוע בו מבלי לנגוע באשה עצמה גם כן<sup>109</sup>. על כרחנו "האשה טהורה" מטומאת שבעה, אבל טמאה טומאת ערב במגעה במיילדת; אך מדוע היולדת אינה נטמאת בחיבורין? ובשלמא אם היה מדובר בדין דאורייתא בלבד<sup>110</sup>, היה מקום לומר שהמשנה עוסקת בדין היפותטי שבא לבטא את היסוד שעובר מת אינו מטמא את אמו, והדבר הומחש בציור שבו המיילדת טמאה והאשה טהורה, הגם שאין לו אחיזה ממשית במציאות. ברם, בגמ' בחולין עב ע"א מבואר שלדעת ר' ישמעאל המיילדת טמאה מדרבנן, מגזירה מיוחדת שגזרו עליה במקרה זה, ואם כן אין ספק שמדובר באירוע ממשי שבו האשה טהורה והמיילדת טמאה.

106 בדרך כלל אדם הנישא על כתפי חברו או בידו או בראשו, ובלבישת שמלה, כמקובל בימי חז"ל, מן הסתם גם חלק מרגלי העליון נחשף למגע ידו של התחתון.

107 התפא"י דחה תירוץ זה, וכתב, שאפילו כשדבר שאינו מקבל טומאה מפסיק בין המת לטהור – ה"ז טמא בחיבורין, וציין לתוס' בשבת יז ע"א. ותמוה, הרי מתוס' שם מוכח איפכא, שהקשה (ד"ה על): "למה טמאווה שבעה משום חיבורין לרבי טרפון, והא מרדע פשוטי כלי עץ הוא ולא מקבל טומאה". וכן שם ד"ה אמר: "ואפילו אם המטלטלין פשוטי כלי עץ שאינן בני קבולי טומאה דלא שייכא בהם טומאה בחבורים". וכן מפורש בתוספתא באהלות פ"א ה"ד הנ"ל, שגוי הנוגע במת ונוגע בכלים אינו מטמא את הכלים, והיינו בחיבורין, כמשמעות הלשון שם, וכמ"ש לעיל.

108 כאן אי אפשר לומר את התרוץ דלעיל על המשנה בריש אהלות, שהמשנה דברה על הדין מדאורייתא, שהרי בית הפרס דרבנן.

109 עיין גידה מא ע"ב, שכל מקום שמתגלה ונראה בשעה שהתינוקת יושבת הרי הוא כגלוי ולא כבית הסתרים, ולא שייך כלל לשלוח יד למעי אשה ולנגוע בוולד בעודו ברחם (שעל זה מדובר, עיין היטב בסוגיה בחולין עב ע"א ובמקבילה בנידה מב ע"ב ורש"י ד"ה כגון שהוציא וד"ה דאמר רב אושעיא) בלא לנגוע במקום שדינו כגלוי. רופאת הנשים ד"ר חנה קטן הי"ו אישרה את דברי, שכאשר העובר ברחם לא יתכן לנגוע בו בלי לנגוע במקום גלוי שבאשה. אמנם הצ"ח (חולין עב ע"א) סבר שהדבר יתכן. מאידך, במרכבת המשנה (הל' טומאת מת פכ"ה הי"א) הניח בפשטות שהחיה אכן נוגעת באשה, וכתב כדבריי שהאשה טמאה טומאת ערב מחמת זה, ולא הזכיר דין חיבורין, וצ"ע. כעין זה כתב הראב"ד בהל' טו"מ שם, שוולד בצאתו מרחם אמו מוכרח לנגוע בה במקום הגלוי שבה ונטמא מחמתה, ומכח הנחה זו הקשה על הרמב"ם, עי"ש (אם כי, ניתן לטעון שהוולד רחב יותר מידה של המיילדת).

110 לדעת רבי עקיבא – העובר המת במעי האישה מטמא מדאורייתא, כמבואר בחולין שם, ולפי זה החכמה טמאה מדאורייתא, ובכל זאת היולדת טהורה (כך שיטת רש"י שם, וכך משמע בבירור בספרי זוטא פסקא יט, יא ואכמ"ל).

## 8.ז. סיכום דין אדם באדם

במשנה באהלות נאמר שאדם באדם טמא טומאת ערב, ואם נפרשה בחיבורין כפי שהצעת הרי היא סותרת לכאורה לסוגיות הגמרא על טומאת אדם בחיבורין. הראב"ד השיב על כך שטומאת אדם באדם בחיבורין אינה אלא מדרבנן, ולכן המשנה באהלות לא הזכירה טומאה זו.

מעיון בסוגיות הבבלי והירושלמי יש מקום לתשובה נוספת: מהירושלמי נראה בבירור שבאדם באדם אין טומאת שבעה כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. הבבלי נזקק לחדש טומאה זו מדרבנן על פי הבנתו במימרת רבי ינאי, מימרא שהירושלמי פירשה באופן אחר. יתירה מזו: על פי גרסה שמופיעה במאירי בגמ' בנזיר, או על פי הצעת הגהה קלה אחרת, לא נאמר כלל שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. גם בסוגיה בעבודה זרה אפשר לפרש שרבא חולק לגמרי על דין זה, או שלא עסקה כלל בחיבורי אדם באדם. כך גם עולה מפשטן של כמה משניות, ומהעדרו של דין אדם באדם מהמשנה. לפי זה, אין כל מניעה לפרש את המשנה בריש אהלות על טומאה בחיבורין, הקיימת בכלים בלבד.

זהו הנראה לענ"ד לפי פשטם של דברים. ברם, לגבי דעת הבבלי קשה לסמוך על גרסה יחידאית כנגד כל הראשונים, ובנקודה זו של חיבורי אדם באדם כל דבריי אינם לא להלכה ולא למעשה.

## ח. בירור שיטות ראשונים ביסוד דין חרב כחלל

רוב ככל הראשונים נקטו בפשטות כדברי הגמרא, שחרב כחלל נאמר גם שלא בחיבורין, ופירשו כך את המשניות באהלות<sup>111</sup>. אבל יש ראשונים שניתן להבין מדבריהם אחרת, ודבריהם צריכים בירור:

111 רש"י ורבנו חננאל בפסחים יד ע"ב; ר"ת ור"ח כהן בתוס' בנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש; רבנו פרץ שם; יראים סי' שכב; ספר התרומה, ריש הל' א"י; סמ"ג מ"ע רלא; סמ"ק מ"ע פט, שכתב בקצרה "ואין כהן מזהר... על כלי מתכות שנגעו במת"; רי"ד בב"ק ב ע"א ונזיר נו ע"ב; רבינו יונה והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בב"ב כ ע"א (שדנו בהיתר הכהנים להכנס לבית שיש בו כלי מתכת שנטמא במת, וראה גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תעו); מהר"ם באהלות פ"א מ"ח (שקבל בעקרון את תירוצו הר"ש, ע"ש); רא"ש באהלות פ"א מ"ב ובחולין פ"ח סי' ד; רבנו הלל בביאורו לספרי חוקת הנ"ל; מאירי בכל הסוגיות שבהם נזכר חרב כחלל; או"ז הל' חלה סי' רנא; רמב"ם הל' טו"מ פ"ה ה"ג (הכס"מ בהל' נזירות פ"ז ה"ח דייק מלשון הרמב"ם שם "כלים הנוגעים במת" שמדובר בחיבורין, אבל משמעות לשון הרמב"ם בהל' טו"מ אינה כך, וגם שינה מלשון הספרי ללשון עבר "הכלים הנוגעים באדם שנגע בכלים", וכן בהל' יג, וכן מפורש בפיה"מ באהלות פ"א מ"א שהמשנה שם שלא בחיבורין, וכן מוכיחים דבריו בהרבה מקומות, וכבר השיגו האחרונים על הכס"מ בזה); רו"ח בחולין עא ע"ב (יש להעיר על לשון הרו"ח בריש חולין: "אבל אי נגע הכלי של המתכת בדיקרב במיתא שלא בחיבורין טהור הוא", ונראה להגיה שם "בדיקרב בדיקרב", וכן הגיהו במהדור' יעוז והדר').

## ח.1. ריבמ"ץ

הר"ש באהלות פ"א מ"ב מביא את דעת רבי יצחק מסימפונט (ר' יצחק בן מלכי צדק, הריבמ"ץ), שכל כלי שטף נעשים כחלל, וכתב שריבמ"ץ מחק את כל הגמרות בשבת ופסחים וחולין על חרב כחלל (על הגהה זו עיין לעיל סעיף ה,3 בדיון על שיטת הבבלי). ומוסיף הר"ש: "עוד פירש הרב רבי יצחק מסימפונט בעניין אחר, דשניים טמאין במת ושלשה טמאין במת מיירי בלא חיבורין, אבל ארבעה טמאין במת מיירי ע"י חיבורין, משום דקתני לה בסיפא דומיא דזב".

בתוספותיו לפסחים (יד ע"ב) מביא הר"ש את שיטת ריבמ"ץ באופן שונה: "כל הני כלים מפרש הר"י [מסימפונט, ע"ש לעיל] בכלי שטף... ובשני עניינים מפרש, חד בחיבורין, שנוגעין במת בשעה שנוגעין בכלי אחר, וחד שלא בחיבורין... ופירושו מן המשנה דאהלות לא נהירא לרבי [ר"י הזקן] בשום ענין, שאם מעמיד אותה בחיבורין קשה לרבי רישא... ולמאי דמפרש לה נמי שלא בחיבורין קשה לרבי...". נראה, שריבמ"ץ פירש שני פירושים, ועל פי אחד מהם כל המשניות עוסקות בחיבורין, אלא שר"י הקשה עליו. ומש"כ הר"ש באהלות, ששניים טמאין במת הוא בלא חיבורין, זהו הסבר הר"ש לדעת ריבמ"ץ בעקבות הקושיה, ובריבמ"ץ עצמו לא נאמר בפירוש חילוק זה, ששניים ושלשה היינו בלא חיבורין וארבעה בחיבורין.

יתכן, שעל פי הפירוש שהמשנה מדברת בחיבורין דעת ריבמ"ץ כמ"ש שכל דין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין. חיזוק לכך, ממה שמחק את כל הגמרות בעניין חרב כחלל. הרי על מנת לקיים את הסברה שכל כלי שטף נעשים כחלל אין צורך בהגהה מרחיקת לכת כל כך, ודי לומר שהגמ' נקטה "חרב" כלשון הכתוב, והוא הדין לכל כלי שטף. נראה, אם כן, שמטרת ההגהה לשלול לגמרי את דין "חרב כחלל" שלא בחיבורין<sup>112</sup>.

## ח.2. התוספות והר"ש

בתוס' בשבת יז ע"א (ד"ה שמע, ד"ה אמר, וד"ה ועל), בעניין המשנה באהלות (פט"ז מ"א) על האיכר שעובר על גבי הקבר ומרדעו על כתפו, מבואר שהתחדשו בטומאת מת שני דינים שונים: א. דין חרב כחלל בכלי מתכת, אפילו בלא חיבורין. ב. דין טומאה בחיבורין בכל כלי שטף. תוס' מזכירים את הסוגיה בע"ז לז ע"ב על דיקרב בדיקרב, ואת הסוגיה בנזיר מב ע"ב, העוסקות בטומאה בחיבורין באדם הנוגע באדם שנגע במת, ותוס' משליכים מזה גם לגבי אדם שנוגע בכלים שנגעו במת.

<sup>112</sup> אך ראה גם להלן פירוש נוסף של ריבמ"ץ, שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי שהרג בו, ובהערה <sup>127</sup>. שיטת ריבמ"ץ מוזכרת במקומות נוספים, ולא זכיתי להעלות מהם דברים סדורים בשיטתו (ספר הישר לר"ת, חלק החידושים סי' תשנח-תשסא, וראה להלן הערה <sup>170</sup>, על המבוכה בזהות הכותב שם; תוס' ר"ד נזיר נו ע"ב; יחוסי תנאים ואמוראים עמ' קיט-קכג, ושם עמ' תעא-תעד).

והתימה בדבריהם, שאת המשניות בריש אהלות תוס' מזכירים בקשר לשני הדינים הללו: בד"ה ששמע כתבו תוס': "ואפילו בחיבורים ע"י אהל טמא טומאת שבעה כדמוכח בריש אהלות", וכוונתם לאהלות פ"א מ"ג על שפוד, ופירושו לעניין חיבורין. אולם בהמשך (ד"ה ועל) כתבו: "שאם יש דרבן בתוכו [בתוך המרדע] היה מטמא אפילו בכל שהוא כל מה שתחתיו, דחרב הרי הוא כחלל אפילו ע"י אהל כדמוכח בריש אהלות", וכוונתם לאותה משנה<sup>113</sup>. ואינו מובן, איך תוס' מרכיבים את המשנה על תרי ריכשי, דין חרב כחלל בכלי מתכת בלא חיבורין, ודין חיבורין בכל כלי שטף?<sup>114</sup>

קושי דומה קיים גם בר"ש (שהתוס' בשבת הם מבית מדרשו). הר"ש באהלות פ"א מ"ב מאריך לבאר את המשניות שם בדין חרב כחלל בכלי מתכת בלבד, וכן את הספרי בפרשת חוקת. ובפ"א מ"ד העלה אפשרות לפרש שהמשניות מדברות בחיבורין, ושלל אותה (משום שדין אדם באדם לדעתו אינו יכול להתפרש בחיבורין, כפי שהתבאר לעיל). למרות זאת, מצאנו לר"ש בכמה מקומות שמזכיר את המושגים "כלים ואדם" "אדם וכלים" "כלים וכלים" בהקשר של חיבורין, ותוך הסתמכות על המשניות בתחילת אהלות: בפ"ב מ"ד פירש: "שהסנדל והעריסה<sup>115</sup> טמאין טומאת שבעה כדין כלים בכלים, והתינוק טמא טומאת ערב, כדתנן בריש מכילתין: השלישי, בין אדם בין כלים, טמאין טומאת ערב" (וכן פעם נוספת בהמשך). בפט"ו מ"ב, בענין טבילות של עץ (שאין בהן "חרב כחלל", לדעתו), כתב: "ואע"ג דתנן בריש מכילתין... השלישי בין אדם בין כלים טמאין טומאת ערב, הא תנן התם אין האהל מתחשב". וכן בפט"ז מ"א לגבי מרדע, כתב שהוא של עץ, ולכן אינו נעשה כחלל ולא מטמא באהל (ראה להלן פרק ג סעיף 5, ז), ואעפ"כ כתב: "ואם בגדו מפסיק בין בשרו למרדע – טמא טומאת ערב, דהוה ליה כלים וכלים ואדם", מושג הלקוח מהספרי, שהתפרש על ידו על חרב כחלל (וראה גם בפ"ז מ"ב).

מלבד הקושי בפירוש המשנה, צריך ביאור מניין למדו הר"ש והתוס' שכלים ואדם וכלים טמאים טומאת שבעה בחיבורין? הרי את הפסוקים "בחלל חרב" ו"וכבסתם בגדיכם" פירש (בפ"א מ"ב) לענין חרב כחלל, ובכלי מתכות בלבד!

המקור לטומאת חיבורין, על פי הר"ש, אינו המשנה בריש אהלות והספרי בחוקת, אלא הגמ' בע"ז (שהזכיר בפירושו באהלות פ"א מ"ד), המסתמכת על הפסוק: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", והסוגיה המשלימה בנוזר (מב ע"ב). מצירוף שתי הסוגיות יוצא (על פי הבנת התוס' בנוזר, וראה לעיל סעיף 2, ז), שנוגע שלישי (אדם באדם באדם במת) טמא טומאת שבעה

113 ודבריהם צ"ע, שהרי לא נאמר במשנה שם שהשפוד מטמא באהל, אלא רק שנטמא באהל, והשווה לתוס' בב"ב כ ע"א ד"ה בחבית.

114 ב'דרכי שמואל' (לגר"ש אירבך זצ"ל, שמעתא דחיבורין, אות לו, ושם פ"ק אות יז) עמד בתמיהה זו, וכתב שכוונת תוס' ללמוד דין אהל בחיבורין מדין אהל בחרב כחלל.

115 העריסה היא של עץ, ראה כלים פט"ז מ"א, ואם כן, לדעת הר"ש שדין "חרב כחלל" אינו אלא בכלי מתכת, הרי טומאתה מדין חיבורין. ולגבי הסנדל כתב הר"ש כאן שהוא של מתכת או עור.

בחיבורין מדרבנן. נראה לומר בדעת הר"ש, שהלימוד מדאורייתא ל"יקרב בדיקרב" נאמר בכל גוונא בנוגע שני: אדם באדם, כלים בכלים, אדם בכלים, או כלים באדם; וחכמים הוסיפו לגזור בנוגע שלישי, אך זאת, רק בשני מקרים: אדם ואדם ואדם, או כלים ואדם וכלים. לכן כתב הר"ש (בפ"ז מ"ב ובפ"ז מ"ד ובפ"ז מ"א ובתוס' בשבת יז ע"א ד"ה אמר), שכלים וכלים ואדם אינו טמא אלא טומאת ערב, אפילו מדרבנן<sup>116</sup>. אך יש לשאול, מניין לר"ש ולתוס' שבכלים ואדם וכלים יש חיבורין? הרי בנזיר נאמר רק אדם באדם באדם, ובכל התורה, טומאה בחיבורין נאמרה באדם בלבד!<sup>117</sup>

יתכן שהקשיים בר"ש יתורצו בהנחה שהמקומות שבהם הזכיר את המשנה בריש אהליות ופירש אותה על חיבורין לקוחים מפירוש הריב"מ<sup>118</sup>, שהר"ש הרבה להעתיק ממנו<sup>118</sup>.

### ח.3. הראב"ד

שיטת הראב"ד שישנה טומאת שבעה או בחרב או בחיבורין, כדעת הר"ש וסיעתו. אלא שהם למדו מ"בחלל חרב" את דין כלי מתכת בלא חיבורין, ואת דין חיבורין למדו מהסוגיה בע"ז לו ע"ב, האומרת שיקרב בדיקרב דאורייתא על פי הפסוק "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא". אולם הראב"ד לא פירש כך, לא את הפסוק "בחלל חרב" ולא את הסוגיה בע"ז. ומחלוקת נוספת ביניהם בביאור המשניות בריש אהליות, שהר"ש וסיעתו פירשו על כלי מתכת בלא חיבורין, ואילו הראב"ד פירשן כמשמען, בכל כלי שטף ובחיבורין. בהל' טו"מ פ"ה ה"ג השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, וז"ל: "אנו אין לנו אלא בחרב"<sup>119</sup> או בחיבורין בשאר כלים, וכל המקראות אינן אלא בחיבורין". ושם פ"ח ה"ז: "שאינן שניים טמאים שבעה בשום דבר אלא או בחרב או בחיבורין". ובהל' נזירות פ"ז ה"ח כתב הראב"ד: "מה שאמרו שהאדם מיטמא בכלים הנוגעים במת לטומאת שבעה – לא אמרו אלא בחיבורין, חיבורי אדם בכלים וכלים במת, אבל שלא בחיבורין – טומאת ערב".

116 בא"ת ערך 'טמאה בחבורים' ציון 174 נכתב בדעת התוס' בשבת והר"ש בפ"ז מ"א, שנוגע שלישי אינו טמא טומאת שבעה כלל. לענ"ד אינו נכון, אלא משניהם מוכח שחילקו בין נוגע שלישי באדם ואדם וכלים וכלים ואדם וכלים, הטמאים טומאת שבעה מדרבנן, לבין נוגע שלישי בכלים וכלים ואדם, שלא גזרו בו טומאת שבעה.

117 ב'דרכי שמואל' שם, אות לט, דן בשאלה זו, וביאר שיש הבדל מהותי בין דין חיבורין הרגיל לבין דין חיבורין במת. אך זו גופא השאלה, מניין לנו שגדר החיבורין במת שונה מכלל התורה?

118 ידוע שהר"ש בורעם ובטהרות הרבה להעתיק בשתיקה מהר"י מסימפונט (תוספת ראשונים' ח"ד עמ' יח-כא), וגרעין הדברים בענייננו כתב כבר במרומי שדה אהליות פט"ו מ"ב.

119 "חרב" לאו דווקא, אלא הוא הדין כל כלי מתכת הנוגע במת, כמבואר בראב"ד בפסחים (ג ע"ב בדפי הרי"ף): "כגון שאבדה לו מחט טמא מת שנגע במת. ואף על גב שהחרב הרי הוא כחלל לענין מגע ומשא, אבל לאהל לא".



לשונו בהשגה ש"כל המקראות" אינן אלא בחיבורין משמעה, שכל הפסוקים שהביא הרמב"ם - "בחלל חרב", "וכבסתם בגדיכם", ו"כל הורג נפש" - אינם אלא בחיבורין. ובחידושו לע"ז לו ע"ב כתב, שדברי רבא "בוקי סריקי" מבטלים את דברי מר זוטרא בריה דרב נחמן, ו"מן התורה אדם באדם אפילו בחיבורין אינו טמא שבעה, כדממעט לה בספרי מוהנפש הנוגעת תטמא עד הערב". כוונתו לספרי בחוקת הנ"ל (סעיף ב), ומבואר שפירש את כולו בחיבורין, כלומר, גם הפסוק "בחלל חרב" המופיע שם אינו אלא בחיבורין. ובהמשך כתב "וכלה מתניתין [באהלות] בחיבורין הוא, כגון שהרגו בחרב שבידו מטמא אותו והוא מטמא את בגדיו וכולן טומאת שבעה ומקראי נפקא בספרי". משמע מן הדוגמה שכוונתו גם לפסוק "בחלל חרב". ובחידושו לב"ק ב ע"א כתב: "הא דאמרין השרץ ושכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם ובגדים ותולדה לא מטמא אדם ובגדים, קשיא לן, והלא שנינו [בריש אהלות] שניים טמאים במת... ותריצנא לה: ההיא בחיבורין, כדמייתי לה מקראי בספרי לכלים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם, דהיינו חרב מת ואדם ובגדים נוגעים בו". נראה בבירור מלשונו, הן ממה שכתב "כלים במת ואדם בכלים וכלים באדם", שזוהו ציטוט מהספרי על הפסוק "בחלל חרב", והן מן הדוגמה של חרב, שכוונתו גם לפסוק "בחלל חרב".

מפורש בדבריו שגם המשניות עוסקות בחיבורין. ואת קושיית הר"ש על פירוש זה מדין אדם באדם, שנאמר במשנה שטמא טומאת ערב ולא כמ"ש בנזיר מב ע"ב, תירץ הראב"ד (בע"ז), שהמשנה נאמרה קודם שנגזרה גזרה זו, או שהמשנה מדברת על נזיר ועושה פסח, שבהם לא נגזרה טומאה בחיבורין באדם באדם, כמ"ש בגמ' בנזיר<sup>120</sup>.

120 כל זאת בניגוד להבנת המל"מ (טו"מ ה,ג ד"ה וראיתי להראב"ד) בדעת הראב"ד, שהמשניות באהלות עוסקות בכלי מתכת ובלא חיבורין, ונדחק לפרש שהראב"ד למד את דין חיבורין מ"כל הורג נפש" בלבד, ע"ש, ולא ראה את חידושי הראב"ד בע"ז ובב"ק.

הרמב"ן בע"ז שם הבין לאידך גיסא, שלדעת הראב"ד חרב כחלל מטמאת בחיבורין בלבד, כשיטה שביארתי לעיל, וכן הבין הרמב"ן גם בדעת רש"י עה"ת (במדבר לא,ט), הכותב: "למדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחיבורי המת". הרמב"ן מוסיף: "ולדבריהם משנת אהלות כולה בחיבורין היא, ואין משמעותה כן, וכן בפסחים לא מתחזי הכי". ממה שכתב ש"בפסחים לא מתחזי הכי" משמע, שאם משנת אהלות עוסקת בחיבורין - כל דין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין בלבד, ולכן קשה מהסוגיות בפסחים (יד ע"ב וט ע"ב ועט ע"א), המזכירות דין חרב כחלל בלא חיבורין. אבל הבנתו בראב"ד מוקשית, שכן הראב"ד כותב בפירוש בהשגתו בהל' טומאת מת שקיים דין חרב כחלל בחרב בלא חיבורין (וכ"כ התוס' יו"ט באהלות פט"ז מ"א בדעת הראב"ד. בדרכי שמואל' אהלות פ"ק אות טז ואות כ כתב שהראב"ד בהשגתו חזר בו, ועל פי דעתו בהשגה הפסוק "בחלל חרב" נאמר בלא חיבורין; ולענ"ד לשונו "כל המקראות" כוללת גם את הפס' "בחלל חרב", ואין כאן חזרה). וגם בדעת רש"י צ"ל כך, שמכיון שדעתו שרק כלי מתכת נעשים כחלל, יש מקום לחידוש של טומאה בחיבורין בשאר כלי שטף, ולזה כוונתו בפירוש התורה.

להשלמת הדברים אציין לתשובת הראב"ד שנדפסה ב'סיני' עב עמ' לג-לד שעוסקת בחרב כחלל ובמדרשי ההלכה, ולא התברר לי משם האם דבריו אמורים על חיבורין או על פרישה.

יש לשאול על הראב"ד, אם המקראות והמשנה בחיבורין דווקא, מנין למדנו שחרב מטמאת טומאת שבעה בלא חיבורין?<sup>121</sup> ואפשר שהראב"ד סובר שמהכתוב "בחלל חרב" למדנו שני דינים: מכך שהכתוב מדבר על "בחלל חרב או במת" ולא מת בלבד, למדנו שהנוגע בחרב כנוגע בחלל משום חיבורין. ומכך שנאמר "בחלל חרב" ולא "בחרב", שמשמעות הלשון שהאדם נוגע במת עצמו ויש זהות בין החלל לחרב, למדנו בהיקש "חרב הרי הוא כחלל", אף ללא חיבורין.

צ"ע בדעת הראב"ד לגבי חרב הנוגעת בטמא מת (הסתפק בזה בשיטתו החזו"א באהלות סי' כ סק"ח). הראב"ד בב"ק הקשה על האמור שם שטמא מת "תולדותיו לאו כיוצא בו" מן המשנה באהלות, ותיירץ שהמשנה עוסקת בחיבורין, ומשמע, שלדעתו טמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. לפי זה, דין חרב כחלל בכלי מתכת אינו אלא לגבי כלי שנוגע במת עצמו, שטמא אדם וכלים טומאת שבעה. אבל הדברים סותרים לגמרות בעניין חרב כחלל, שרובן מדברות על כלי מתכת שנוגע בטמא מת, והרי הראב"ד מקבל בעקרון את "חרב הרי הוא כחלל" שמופיע בגמ', כנ"ל. וכן מבואר בראב"ד המובא ברמב"ן בחולין (ב ע"ב ד"ה אי לימא דאיטמי במת), שהסכין שנוגעה בטמא מת "נעשה אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים" (וכוונתו "או לטמא בגדים"). גם מהשגתו על הרמב"ם נראה שמסכים לדבריו שטמא מת מטמא כלים טומאת שבעה, אלא שלדעתו דין זה נאמר רק בכלי מתכת. נראה אם כן, שכוונת הראב"ד בב"ק, שמכיוון שהמשנה באהלות המדברת על כלים בסתם עוסקת בחיבורין, ודין חרב כחלל שבגמ' אינו אלא בכלי מתכת, נמצא שבדרך כלל אין תולדותיו של טמא מת כמוהו, חוץ מכלי מתכת (אם כי בפשט הגמ' בב"ק תירוצו זה אינו מתיישב יפה, כפי שהראיתי לעיל, סעיף ה, 1).

עלה בידינו, שהראב"ד למד את המשניות ומדרשי ההלכה כפי שבארתי, ולדעתו יש באמת הבדל בין "בחלל חרב" שבספרי לבין זה שבגמרא; אלא שהראב"ד סובר שאין סתירה בין הדברים, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים".

אבל נלע"ד שקשה לקבל את שיטת הראב"ד, מכמה טעמים: א. הלימוד הכפול מ"בחלל חרב" דחוק. ב. תמוה מאד הדבר, שאין ביטוי מפורש במשנה לדין הגמרא, שכלי מתכת נעשים כחלל ללא חיבורין. ג. הראיות מן המשניות לכך שחרב כחלל נאמר בחיבורין אינן רק על דרך החיוב, שיש חיבורין בחרב, אלא גם ובעיקר על דרך השלילה, שחרב בפני עצמה איננה כחלל (ראה בכל המקורות לעיל סעיף ד), והן מהוות סתירה לדין הגמרא.

121 הקושי כאן הפוך מהקושי בשיטת הר"ש לעיל: לדעת הר"ש, הפסוקים והמשניות עוסקים בחרב כחלל בכלי מתכת, ולא ברור מה המקור בתורה ובמשנה לדין חיבורין; ואילו לדעת הראב"ד, הפסוקים והמשניות עוסקים בחיבורין, ולא ברור מה המקור בתורה ובמשנה לדין מיוחד בכלי מתכת בלא חיבורין.

#### ח. 4. שיטה בגאונים: חרב כחלל – בכלי שהרג אדם

קיימת שיטה קדמונית, המובאת ברבנו חננאל (פסחים יד ע"ב) בשם "רבותינו הגאונים" ובר"ש באהלות פ"א מ"ב בשם ריבמ"ץ, לפיה דין חרב כחלל לא נאמר אלא בכלי שבפועל אדם נהרג בו. כך ניתן גם להבין מהתרגום המיוחס ליונתן (במדבר יט, טז), שתרגם על "בחלל חרב": "בקטול סייפא או בסייפא דקטיל ביה"; ואינו מוכרח<sup>122</sup>. שיטה זו, שהמקורות עליה מעטים וקצרים, נראית במבט ראשון מתמיהה ביותר (ור"ח והר"ש דחאוה, וכן בסמ"ג מ"ע רלא: "ואין חילוק בכל כלי מתכות בין נהרג בו בין לא נהרג בו"), ויש מקום לעמול וליישב אותה ולברר את פרטי הדינים על פיה.

#### א. פשט הסוגיות לפי שיטה זו

בברייתא בנזיר, שהיא מקור המשפט "חרב הרי הוא כחלל", אין כל קושי לפרש כך. לעומת זאת בסוגיה בפסחים יד, על הנר שנטמא, האוקימתא שזהו נר שנהרג בו אדם נראית דחוקה ביותר. אולם יש ליישב, שרב יהודה שהעמיד "בנר של מתכת" מתכוון לומר שאפילו לו יצויר שהנר ייטמא בטומאה החמורה ביותר האפשרית, כגון שנפל על ראשו של תינוק, או יצר שריפה בבית<sup>123</sup>, מכל מקום לא נמנעו הכהנים מלשרוף בו את השמן שנטמא בטבול יום.

כך גם בסוגיית מחט (פסחים יט ע"ב): "ולרב דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר, כיון דאמר מר: בחלל חרב – חרב הרי הוא כחלל, אדם וכלים נמי ליטמא!". אפשר לפרש: הרי משמע מרב שהדין כך אפילו במחט טמאה בטומאה החמורה ביותר האפשרית, דהיינו שהרגה אדם, ועליה לטמא גם אדם וכלים<sup>124</sup>.

ובסכין (פסחים עט ע"א) אפשר לפרש: "אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת", בטומאה חמורה, שיכולה להגיע אפילו לידי כך שהרגה אדם וכך נעשתה טמא מת, "דרחמנא אמר בחלל חרב – חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא".

<sup>122</sup> יש שהבינו כך גם מלשון הרמב"ם בפיה"מ באהלות פ"א מ"ב: "ובא בקבלה כי אמרו 'חלל חרב' הכוונה בו שהחרב והחלל שוין, כי אין הבדל בין חלל חרב או חלל אבן או חלל עץ, ואין הכוונה בזה אלא שכל הנוגע בחרב אשר נהרג בה המת יטמא שבעת ימים, וכך שאר כלי מתכות וכלי שטף". אולם מיד בהמשך כתב: "יצא מזה שהכלים האמורים שנגעו במת והכלים השניים שנגעו באותן הכלים טמאין טומאת שבעה", ולא ציין שהרגו. ונראה ש"אשר נהרג בה המת" הוא רק כמדבר בהווה, כיצד נטמאה החרב.

היה מקום לפרש כך גם בלשון הראב"ד בהשגתו בהל' טו"מ פ"ה ה"ג: "אין לנו אלא בחרב", דהיינו חרב שהרג בה דווקא. ובזה גם יתיישבו יותר דבריו בחידושו בבבא קמא הנ"ל, מהם משתמע שטמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. אך ראה לעיל הערה 119, שמדבריו על מחט טמא מת לא משמע כך.

<sup>123</sup> האוקימתא "של מתכת" איננה באה לבאר כיצד הרג, ואין להסיק ממנה על אופן ההריגה, שהרי הגמ' מבארת שרב יהודה העמיד במתכת משום החילוק ההלכתי בין מתכת לחרס.

<sup>124</sup> וראה לעיל הערה 56.

ואלמלא שהגאונים העמידוה לשיטתם בנר שהרג בו, היה מקום לפרש אחרת בשלוש הסוגיות הללו: לא מדובר שהנר והמחט והסכין הללו הרגו, אלא הגמ' מביאה את דין "בחלל חרב", שחרב שהרגה נעשית אבי אבות, כדי להוכיח שאפילו סתם כלי מתכת שלא הרג, אם נגע במת – נעשה עכ"פ אב (כעין מה שביארתי בסוגיות אלו על הצד ש"חרב הרי הוא כחלל" משמעו בחיבורין).

בסוגיה בחולין ב ע"ב קשה יותר לפרש כך: "האי טמא דאיטמא במאי? אילימא דאיטמי במת, 'בחלל חרב' אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא, לטמיה לסכין ואזל סכין וטמיתה לבשר! אלא דאיטמי בשרץ". כאן נאמר דין חרב כחלל על סכין שנגעה בטמא מת: הטמא נטמא במת, ואח"כ נגע בסכין ועשה אותו כחלל. אם כן הסכין לא הרגה כעת, וגם אם הרגה בעבר (וטוהרה מאז) אין זה נוגע כלל לטומאתה כעת. גם משמע מלשון הגמ' שמכיוון שהאדם נטמא במת ממילא הוא מטמא בכל מקרה את הסכין בטומאה חמורה כתוצאה מדין חרב כחלל, ולכן צריך להעמיד שנטמא בשרץ. ובאמת מר"ח בפסחים משמע שדחה את שיטת הגאונים מכוח סוגיה זו דווקא, עיי"ש<sup>125</sup>. אולם ניתן לתרץ על פי גרסת ר"ח שם: "אילימא דאיטמי בטמא מת"<sup>126</sup>, ופירושה: אם הכוונה שהאדם נטמא מטמא מת החמור ביותר שיכול להיות, דהיינו שנגע בחרב שהרגה ונעשתה כחלל, הרי הוא נעשה אב ומטמא את הסכין. עוד אפשר לתרץ בדרך שכתבתי לעיל (פרק א סעיף ה, 2) שהגמ' מביאה את "חרב הרי הוא כחלל" רק כדי ללמוד שהאדם הנטמא מהמת נעשה אב, עיי"ש שם<sup>127</sup>.

## ב. חרב שהרגה בעבר

הריבמ"ץ, המובא בקצרה בר"ש באהלות הנ"ל וביתר הרחבה בתוספותיו (תוס' הרשב"א פסחים יד ע"א ד"ה בנר של מתכת), כתב: "דכל כלי שטף"<sup>128</sup> הנוגע במת או אם הוא באוהל המת הרי הוא אבי אבות לטמאות (עד) [עוד] אחר טומאת שבעה, או אם נגע בטמא מת נעשה כטמא מת לטמאות הנוגע בו טומאת ערב... ובלבד שיהא כלי שנהרג בו אדם".

<sup>125</sup> היה מקום לתרץ על סוגיה זו ושל פסחים עט ש"חרב" היא כל העשוי להרוג, אע"פ שלא הרג, ואף הסכין בכלל זה, מפני שהיא עלולה לשמש לרציחה, ורק בנר, שאינו עשוי לכך, נזקקו הגאונים לאוקימתא שכבר הרג בו. ברם, בירושלמי בחגיגה פ"ג ה"ח משמע שסכין טמא מת אינו מטמא טומאת שבעה, ראה פרק א סעיף ג.

<sup>126</sup> ראה לעיל הערה 62.

<sup>127</sup> ב"יחוס תנאים ואמוראים" (ערך טובי, עמ' תעד) הביא דעה זו המחלקת בין חרב שהרג בה לכלי שלא הרג בו, ודחאה, כי "צריכין למחוק בכמה מקומות דרחמנא אמר חרב הרי הוא כחלל". אולם על פי המובא לפנינו בר"ש בריש אהלות ריבמ"ץ הגיה כך כדי לקיים את סברתו שאין חילוק בין כלי מתכת לכלי שטף, כפי שהוזכר, ולא לעניין החילוק בין הרג ללא הרג.

<sup>128</sup> אבל לא כלי חרס, כמבואר גם בפסחים יד ע"ב. ולא כפי שניתן להבין מההגהות אשרי (ב"ב פ"ב ס' יד), שכתבו בשם ריבמ"ץ: "ולאו דוקא כלי מתכות והוא הדין כלי עץ וכל דבר שנתחלל בו המת הוי כחלל", ונראה שבאו לרבות כל כלי שטף ותו לא.

ברור מדבריו "או אם הוא באהל המת", וכן מדין כלי הנוגע בטמא מת, שאין הכוונה שכעת בשעת המגע נהרג בו, אלא שמכיוון שאי פעם בעבר נהרג בו אדם, אע"פ שנטהר, מעתה הוא עלול לטומאה חמורה, ודינו כמו מת או טמא מת שיגע בו.

דין זה מחודש מאוד מסברה<sup>129</sup>. מכל מקום, על פיו הסוגיה בחולין מיושבת יותר, אפילו לפי הגרסה "דאיטמי במת", שכן אמנם האדם הוא טמא מת והסכין כעת נגעה רק בו, אבל אם הסכין הרגה בעבר היא נעשית כעת כטמא מת. ואם כן אפשר לפרש: "האי טמא דאיטמא במאי? אילימא דאיטמי במת", הרי אפילו "בחלל חרב אמר רחמנא", אם הסכין הרגה, ואז היא אב הטומאה, וגם אם לא הרגה על כל פנים "אב הטומאה הוא" האדם, "לטמיייה לסכין" עכ"פ בטומאה קלה "ואזל סכין וטמיתיה לבשר".

החזון איש (אהלות סי' כ סק"ח) הקשה על שיטת ריבמ"ץ מן המשנה (אהלות פ"א מ"ג) על שפוד שנטמא באהל המת ומטמא כחלל, הרי שלא הרג את המת ולא נגע בו כלל. נראה שהבין (ע"פ המובאה בר"ש באהלות) שריבמ"ץ מחמיר בחרב שהרגה רק באותה טומאה שבה הרגה. אולם ע"פ דבריו בתוס' הרשב"א הרי זה מיושב, שכן יש להעמיד בשפוד שהרג בעבר, ואומר ר' עקיבא שכשנטמא שוב באהל המת נעשה אבי אבות הטומאה.

### ג. חיבורין

את המשניות באהלות והספרי על כלים באדם קשה להעמיד בכלים שהרגו. בפרט דחוק לפרש את הפסוק "וכבסתם בגדיכם", ממנו למדו בספרי על כלים ואדם וכלים, בבגדים שהרגו בהם. לפיכך מסתבר שהגאונים פירשו את המשניות ומדרשי ההלכה בחיבורין, כדעת הראב"ד, וגם בכלי שלא נהרג בו אדם מעולם. רק את הדין המיוחד שנוסף בגמרא שחרב הוא כחלל, שאותו פירשו על חרב שפרשה מן המת, העמידו בחרב שהרגה בעבר. ובכך מיושבת בשופי קושיית החזו"א הנ"ל ממשנת השפוד, שעוסקת בחיבורין (וכן כתב בספר 'שפת שלמה', טהרות, עמ' קיז).

מכאן גם ניתן להבין מה ראו הגאונים על ככה להעמיד את סוגיות הגמרא דווקא בכלי שהרג אדם, שאחרי כל הביאורים דלעיל יש בה דוחק רב. על פי שיטה זו מיושבת הסתירה החמורה בין הבבלי לבין המשניות: אכן בעלמא אדם וכלים שפרשו מהמת אינם מטמאים טומאת שבעה, פרט לכלי שנהרג בו אדם. ודין זה, שאינו שכיח כלל, לא הוזכר במשנה. שיטה זו, גם אם קשה לקבלה, מבליטה את הקושי בדין "חרב הרי הוא כחלל" כהבנתו המקובלת. ומאחר שלא ניתן ליישבה עם המשניות ומדרשי ההלכה אלא באופן האמור, מתחזקים דברינו לעיל שהם נאמרו בחיבורין בלבד.

129 אם נניח ש"נר שהרג בו" הוא גם על ידי שריפה, ונצרך לכך את דברי ריבמ"ץ שדי שהרג בו אי פעם כדי שייטמא כחלל בכל פעם שייטמא מהמת, יוצא, למשל, שרובה שהרגו בו ייטמא כמת לאחר מכן אם יוכנס לבית הקברות, וכן מטוס קרב שהרגו בו וטס מעל בית קברות. אך יש להעיר שמוכח שטומאה זו איננה מטמאת באהל, ראה להלן הערה 205.

### ט. איסור הכהנים להיטמא לחרב כחלל

בתוספתא במכות (פ"ד ה"ז, ומקבילה במסכת שמחות פ"ד הל' יב-יג) נאמר: "כהן גדול... שניטמא לאחד מן הקרובים הרי זה חייב. זה הכלל: כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה – לוקה עליה את הארבעים, וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה – אין לוקה עליה את הארבעים. אבל כהן הדיוט שמיטמא לשאר מתים [חוץ מקרוביו], או שנכנס לבית הקברות – חייב... נכנס לבית הפרס, או למדור עמים, או שיצא לחוצה לארץ – מלקין אותו מכות מרדות". הנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, כמבואר בתוספתא באהלות פ"א ה"ב: "במה דברים אמורים? לתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת בלבד", וכן מבואר במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), שעל "כלים הנוגעים במת" אין הנזיר מגלח (וראה גם במקורות להלן פרק ג סעיף ג, 1, על נגיעת הנזיר בשפוד). ממילא, גם כהן אינו מוזהר על חרב כחלל. ויותר מפורש הדבר ב'ברייתות מאבל רבתי' (פ"ד ה"ז): "אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים והגולל והדופק ורביעית דם ואהל רבע עצמות וכלים הנוגעים על המת אין הכהנים מוזהרים עליהם".

עם זאת, נחלקו ראשונים בשאלה האם להלכה כהן מותר להיטמא לחרב כחלל, והדבר תלוי בכמה שאלות: א. האם קיימא לן להלכה שניזיר אינו מגלח על חרב כחלל? ב. האם קיימא לן להלכה ככלל זה, שכל שאין הנזיר מגלח עליו – אין הכהן מוזהר עליו? ג. האם משמעות הכלל שהדבר מותר לכתחילה, או שאינו לוקה על כך, ומכל מקום הדבר אסור מדרבנן?

רוב הראשונים השיבו בחיוב על שתי השאלות הראשונות: אכן הנזיר אינו מגלח על חרב, וממילא גם כהן אינו מוזהר על כך, אלא שרבנו תם חולק בדבר<sup>130</sup>. אך באשר לשאלה השלישית, יש בדבר מבוכה: כמה ראשונים תפסו כלל זה כהיתר גמור (כגון הרמב"ם בהל' אבל פ"ג ה"ב: "אבל נוגע הוא בבגדים שנגעו במת, אע"פ שמתטמא בהן טומאת שבעה"), ויש חולקים בדבר (עיין בית יוסף יו"ד שסט, שהביא את הברייתא, וכתב: "מכל מקום משמע, דנהי דמילקי לא לקי אבל איסורא מיהא איכא"). וברמ"א (יו"ד סי' שסט ס"א) הובאו דעות החולקים, ופסק שנוהגים להקל בחרב.

דעת המתירים צריכה ביאור, שהרי מפורש בתוספתא זו שאפילו בית הפרס וארץ העמים, הטמאים מדרבנן, אסורים לכהן, וכל שכן חרב כחלל, שטומאתה מדאורייתא אלא שאין הנזיר מגלח עליה! ושמא יש לומר, שהחמירו חכמים בבית הפרס וארץ

130 מחלוקת זו מובאת בתוס' בנזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש, ושם מובא בשמו שניזיר מגלח על חרב. עוד נאמר בשמו, שלא קיי"ל ככלל זה התולה את הכהן בנזיר, והכהן מוזהר גם על מה שהנזיר אינו מגלח (תוס' ברכות יט ע"ב ד"ה מדלגין). והרמב"ן (ב"ב כ ע"א) כותב בשמו לאידך גיסא, שמה שלא קיי"ל כתלית הכהן בנזיר נאמר גם לקולא, ואע"פ שניזיר מגלח על חרב – כהן אינו מוזהר עליה; ותמה על כך. ביראים (סי' שכב) הובא להלכה בשם ר"ת שהכהנים אסורים מדאורייתא להיטמא בחרב, ומשמע שם שהוא כדין הנזיר, ועיין בספר הישר, חלק השו"ת, סי' נד,י.

העמים, מפני שיש בהם חשש לעצם כשעורה, שנזיר מגלח עליה (נזיר פ"ז מ"ב), מה שאין כן בחרב, שאין בה חשש למת עצמו ובעצם הגדרתה ניתן לראותה כטומאה עצמאית (אם לא מדובר בחיבורין).

אך על פי מה שהתבאר בעניין דין חרב כחלל, יצא לנו לימוד זכות בשופי על מנהג הכהנים להקל בדבר: אכן הדברים כפשטם, שאסור לכהן (עכ"פ מדרבנן) להיטמא לכלים הנוגעים במת או מאהילים עליו (כגון רכב שיש בו מת, או עובר בחלקו תחת עץ המאהיל על הקבר!), אך זאת רק בשעת חיבורם למת<sup>131</sup>.

#### י. סיכום הפרק ומסקנות

א. יסוד דין חרב כחלל: מפשטות לשון המשניות והתוספתא בתחילת אהלות נראה שהן עוסקות בטומאה בחיבורין. ממדרשי ההלכה נראה בכירור שהלימוד מ"בחלל חרב" הוא לטומאה בחיבורין, וגם מוכח מהם שזהו המובן במשניות באהלות, המובאות כלשונן בספרי זוטא. מהירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד) מבואר שגם הוא הבין כך את המשניות באהלות, וכך נראית שיטת הירושלמי בכמה מקומות, שדין חרב כחלל נאמר רק בחיבורין.

כמה וכמה משניות ותוספתות בסדר טהרות מוכיחות שטמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. גם מבחינה מעשית, יש קושי רב בסברה שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישתה מן המת.

סוגיית הבבלי בבבא קמא הולכת אף היא בדרך זו, וכן משמע בגמרא בחגיגה. לעומת זאת, בסוגיות אחרות בבבלי (פסחים יד ע"ב, יט ע"ב, עט ע"א, חולין ג ע"ב) נראה שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, דהיינו, שכלי הנוגע במת דינו כאבי

131 הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ב) התיר לכהן לנגוע "בבגדים שנגעו במת" ולא כתב במפורש שאף בכלים הנוגעים בשעה זו, אלא שלפי שיטתו לכאורה אין חומרה נוספת בכלי שטף המחוברים למת מאשר לכלים שפרשו. כמו כן מפורש בתוס' רי"ד בערובין לא ע"א שמותר לכהן להיטמא בכלים המחוברים למת, ואף זה מובן היטב לשיטתו שכל כלי שטף נעשים כחלל, ראה לקמן הערה 133. גם מרש"י שם (ד"ה בפשוט) משמע שאין מניעה לכהן להיטמא במגע כלי שטף הנוגע בקבר, אולם מלשונו שם משמע שזוהי טומאה קלה בלבד, ונראה שלדעתו אין בכלל טומאה בחיבורין בכלים הנוגעים במת, עיין שבת יז ע"א ד"ה ששמע השומע: "וטמאוהו לאיכר טומאת ערב".

לעומת זאת במג"א סי' תט סק"ה משמע שאסור לכהן להיטמא בכלים המחוברים לקבר (ובביאור הלכה שם ד"ה מפני העיר עליו, ודבריו צ"ב), וכן מבואר בשו"ת זכרון יוסף יו"ד סי' כג: "לא קי"ל כר"ת אם לא בחיבורין"; ועיין במנחת חינוך מצוה רסג (ד"ה והנה כהן) ומצוה רסד (ד"ה והנה המפורשים) שהתלבט האם כהן מזהר על טומאה בחיבורין.

יש לעניין זה השלכה נוספת לחומרא, ביחס לדעת הרב גורן זצ"ל (אסיא סט-ע עמ' 65-84) שכהן הנושא חפץ מתכת שנטמא במת רשאי להיטמא למת, משום שאינו מוסיף טומאה על טומאתו, ובאופן זה הותר לכהנים ללמוד רפואה ולעסוק באברי מתים. רבים דחו היתר זה מכמה צדדים (ראה מאמרים נוספים באסיא שם), ולפי מה שביארתי עולה פירכה ברורה לדבר, שכן הנושא חפץ שנטמא במת אינו טמא מת כלל, וכעת הוא מחדש על עצמו טומאת שבעה.

אבות הטומאה גם לאחר פרישתו, וכן כלי הנוגע בטמא מת טמא טומאת שבעה. ברם, סוגיות אלה קשות מצד עצמן, ומשמע מלשונן שהמשפט "חרב הרי הוא כחלל" בא רק לומר שהאדם או הכלי שנטמאו מן המת מטמאים אדם וכלים. לכן יש מקום לפרש את כל הסוגיות הללו בהתאם למה שעולה מן המשניות, או להגיה בסוגיות אלו (כפי שהגיהו ריב"מ וגר"א, אם כי מטעם אחר). דרך אחרת מצאנו בגאונים, שהעמידו את דין חרב כחלל רק בכלי שהרג בו. באופנים אלה מתבטלת הסתירה בין סוגיות הבבלי ובינו לבין שאר מקורות חז"ל.

ב. דין אדם באדם בחיבורין: ישנו קושי בפירוש שהמשניות באהלות עוסקות בחיבורין, כי נאמר בהן שאדם באדם טמא טומאת ערב, ואילו הגמ' בנוזיר מב' ע"ב אומרת, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה מדרבנן, פרט לנוזיר ועושה פסח. בגמ' בע"ז לז ע"ב אף מופיעה דעה, שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה מדאורייתא.

הראשונים נחלקו בביאור הסוגיות ויחסן זו לזו: שיטת תוס' וסיעתו, שנוגע שני טמא שבעה מדאורייתא, ונוגע שלישי טמא שבעה מדרבנן. ושיטת הרמב"ם וסיעתו, שמדאורייתא אין טומאה בחיבורין באדם באדם, ונוגע שני טמא שבעה מדרבנן. לדרך זו, אפשר לומר שהמשנה באהלות, האומרת שאדם באדם טמא טומאת ערב, היא מדאורייתא, ומדרבנן טמא שבעה (ראב"ד).

הדעה המחזורת יותר לענ"ד, שמאמרו של רבי ינאי בנוזיר הוא העברה ממאמרו בירושלמי בנוזיר (פ"ז ה"ד), והמובן המקורי של דבריו הוא, שחיבורי אדם בכלים נאמרו לתרומה וקדשים ולא לביאת מקדש, ולא התכוון לומר, שבחיבורי אדם באדם יש טומאת שבעה מדרבנן. וכך נראה מהמשניות שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד. לפי זה, המשנה באהלות מובנת כפשטה בחיבורין. יש מקום להעמיס שיטה זו גם בסוגיות הבבלי, על פי גרסה הנמצאת במאירי.

ג. שיטות הראשונים: רוב ככל הראשונים נקטו כפשטות דעת הבבלי, ופירשו את המשניות באהלות בלא חיבורין. כמה ראשונים העלו את האפשרות לפרש את המשניות בחיבורין, ובכל זאת לדעתם דין חרב כחלל נאמר גם בלא חיבורין. מן הראב"ד נראה שעמד על כך שיש חידוש בבבלי בעניין חרב כחלל, שאינו כפי שנאמר במשניות ובספרי, אבל סבר שאין סתירה בין הדברים, ואלו שני דינים שונים הנלמדים מ"בחלל חרב".

ד. דין הכהנים בחרב: נחלקו הראשונים והפוסקים על היתר הכהנים לנגוע בחרב כחלל, ונהגו להקל. פשטות דברי חז"ל שכהנים אסורים מדרבנן להיטמא לכלים הנוגעים במת, אך על פי מה שהתבאר מותר בשופי לכהנים לנגוע בחפץ שנטמא למת, לאחר שחפץ זה פרש מן המת.

ה. האמור בפרק זה מקבל ביסוס נוסף בפרק הבא, שעוסק בשאלה האם דין חרב כחלל נאמר בכל כלי שטף או בכלי מתכת בלבד. בקצרה: יש סתירות לכאורה בעניין זה,



שכן מכמה מקורות משמע שדין זה נוהג בכל הכלים, ומאידך ממספר מקורות על כלי עץ ועור ובגדים מתבאר שאינם נטמאים טומאת שבעה במגעם בטמא מת. סתירות אלה מתיישבות יפה על פי מה שהתבאר כאן, שדין חרב כחלל אינו אלא בחיבורין: כל המקורות לצד הראשון עוסקים בחיבורין, וכל המקורות לצד השני בלא חיבורין.

ו. תמצית הברירות השונות בהבנת הסוגיה. לכאורה היה פשוט יותר ללכת בדרך אחרת בביאור כל עניין זה של חרב כחלל וטומאה בחיבורין, ולומר שיש לפנינו מחלוקת בין שני התלמודים על כלל המשניות בריש אהלוח: הירושלמי פירש אותן בחיבורין, כמשתמע ממנו, וכפי שפירשה הראב"ד, ולדידו אין טומאה בחיבורין של אדם באדם כלל, כי המשנה באהלוח סותרת זאת. ואילו הבבלי פירש אותן בלא חיבורין, כדעת רוב הראשונים, ומכאן נולד דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת. ולפיכך יכול היה הבבלי לחדש דין טומאת אדם באדם בחיבורין, שעל פי הבנתו במשנה באהלוח אינו נסתר מחמתה. ואם כך הוא, אין צורך לחדש פירושים או גרסאות בבבלי.

אפשרות זו טרדה את מנחתיה והתלבטתי בה זמן רב, והגעתי לכלל מסקנה שאין לקבלה, מהטעמים הבאים: א. לענ"ד הראיות מהמשניות להבנת הירושלמי רבות (לעיל אות ד), וקשה בעיני לתלות בשיטת הבבלי תירוצים דחוקים ורבים על שורה של מקורות. ב. דין חרב כחלל כהבנתו המקובלת קשה מאד עד בלתי אפשרי לגמרי ליישום (אות ו). ג. סוגיות הבבלי על חרב כחלל מוקשות מצד עצמן, כפי שכתבו כבר ראשונים ואחרונים, וגם הסוגיה בבבא קמא נוטה להבנת הירושלמי. ד. מכיוון שבארץ ישראל נהגו דיני טהרות למעשה במשך תקופה ארוכה אחרי החורבן, עד זמן תלמידי ר' יוחנן (עיי' חגיגה כה ע"א וחולין קו ע"ב), שהיה להם קשר רצוף עם חכמי בבל, לא מסתבר שתהיה מחלוקת קוטבית בדין חרב כחלל שיש לה השלכות עצומות כל כך למעשה ולא יהיה לה ביטוי מפורש בתלמוד (זאת בניגוד לדין טומאה בחיבורין של אדם באדם, שאינו שכיח, ובדרך כלל מי שנוגע בנוגע במת, כגון בשעת הלוייה, גם נטמא ישירות במשא המת או אהלוח).

לפיכך העדפתי לפרש את הבבלי כך שגם הוא יודה לדין הירושלמי, ועל כל פנים לומר שגם אם אמנם יש מחלוקת בין התלמודים בעניין טומאה בחיבורין באדם באדם - לא נחלקו בעניין חרב כחלל (והבבלי יפרש את המשנה באהלוח כראב"ד הנ"ל, שהשמיטה דין טומאת אדם באדם שהוא מדרבנן).

## פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?

### א. מחלוקת הראשונים

הראשונים נחלקו בשאלה, האם דין חרב כחלל נאמר בכלי מתכת בלבד, או בכל כלי שטף. שיטת הר"ש וסיעתו שמדובר בכלי מתכת דווקא, דהיינו שרק כלי מתכת הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה, ורק כלי מתכת הנוגע באדם טמא מת נעשה אבי הטומאה (אולם גם כלי שאינו של מתכת, אם נגע בכלי מתכת שנטמא למת – נעשה אבי)<sup>132</sup>. לעומת זאת הרמב"ם וסיעתו סוברים שמדובר בכל הכלים<sup>133</sup>.

נראה שהטעם להחמיר במיוחד במתכת הוא, משום שדרך להרוג בה. אמנם לרוב הדעות הדין לא נאמר ב"חרב" וכלי שהרג דווקא, ומכל מקום, כל כלי מתכת הם הרחבה של חרב, כפי שכתב רבנו בחיי (במדבר יט, טז): "דרשו רז"ל: חרב הרי הוא כחלל, והטעם לפי שהחרב עלול הוא אצל הטומאה, והרי הוא אבי אבות כחלל עצמו כשנגע במת, כי הוא סבת ההשחתה ומצד הכח המשחית". כעין זה מצאנו בהלכות עשיית המזבח,

<sup>132</sup> נקטתי "הר"ש וסיעתו" אע"פ שר"ח ורש"י קדמו לו, משום שהוא מרחיב בבירור הענין ודן בקושיות על שיטה זו. הסוברים כך הם: ר"ח בפסחים יד ע"ב; רש"י שם וכלל שאר הסוגיות של חרב כחלל (וראה גם סוכה כ ע"א ד"ה מטמאות, שמחצלות "אין אתה מוצא שיהיו אבי הטומאה אלא על ידי המת עצמו", ולא ע"י אדם שנגע במת, משום שאינן של מתכת, ולא כקושיית הערול"ן שם); ר"ת בספר הישר סי' רז; יראים בסי' שכב; ר"י, ע"פ מש"כ בתוס' הרשב"א בפסחים יד ע"ב שרבו חלק על ר"י מסימפונט, ע"ש בארוכה ("רבי" סתם בתוס' הר"ש הוא ר"י הזקן, ראה במבוא לתוס' הרשב"א עמ' טז), וכן הובא בריטב"א בשבת יז ע"א בשם "רבנו יצחק"; סמ"ג במ"ע רלא; סמ"ק במ"ע פט; רז"ה בריש חולין; ראב"ד בהל' טו"מ פ"ה ה"ג; מהר"ם מרוטנבורג באהלות פ"ז מ"ב ופי"א מ"ח; רא"ש באהלות פ"א מ"ג; הרמב"ן בכמדבר לא, יט (יש בזה סתירות בדבריו, ראה בשבת יז ע"א, שכל כלי שטף נעשים כחלל, ושם קא ע"ב משמע ההיפך, ובב"ב כ ע"א נטה לדעת הרמב"ם, אבל הקשה עליו מהירושלמי. ופירושו לתורה הוא משנה אחרונה, ראה במבוא של שעוועל, עמ' 8); הרשב"א בב"ב כ ע"א וחולין ב ע"ב (ובשבת יז ע"א כתב תחילה שרק במתכת ואח"כ הביא דעת הרמב"ן שם שבכל כלי שטף, ושם קא ע"ב כתב שרק במתכת); ריטב"א בשבת יז ע"א וב"ב כ ע"א; ור"ן בב"ב כ ע"א (ובשבת יז ע"א הביא שתי הדעות). לכשנעמוד למניין, נמצא שרוב הראשונים סוברים כר"ש.

הגר"א בביאורו ליו"ד סי' שסט סק"ב כתב, שהסוברים שרק במתכת אמרינן חרב כחלל הם ר"ת והר"ש ורש"י והראב"ד, ולעומתם מנה את רבי יצחק מסימפונט ור"י והרמב"ם והרמב"ן ושא"ר פוסקים". איני יודע מנליה שדעת ר"י כרמב"ם, ושמה הבין כך מלשון תוס' בניזיר נד ע"ב "וה"ר יצחק הביא ראיה מתוספתא דכלים" (וכן ציינו בחידושי הגר"א לאהלות פ"א מ"ב, שזה המקור לדברי הגר"א אודות דעת ר"י), אבל כוונת תוס' לר"י מסימפונט, ע"ש לעיל מיניה, ואדרבה, ר"י הזקן דחה ראיה זו, ראה בתוס' הרשב"א הנ"ל. באשר לרמב"ן, דבריו סותרים זל"ז, כאמור, ומשנתו האחרונה היא פירושו לתורה, שם כתב שרק במתכת. ואיני יודע מי הם "שא"ר פוסקים" (ומצאתי שהעיר בזה על הגר"א ב"דרכי שמואל" אהלות פ"ק אות ג).

<sup>133</sup> ריבמ"ן המובא בר"ש בריש כלים ובריש אהלות, אך אין הדברים ברורים בשיטתו, ראה במובא בשמו בספר הישר לר"ת סי' תשנח-תשנט, שם כתב כמה פעמים שדין חרב כחלל אינו אלא במתכת. רי"ד בפסקיו פסחים יד ע"ב. על דעת הרמב"ן ראה בהערה הקודמת.

שאסור לעשותו גזית, "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (שמות כ,כב), ואיסור זה נאמר על כל כלי ברזל, ככתוב (דברים כז,ה): "לא תניף עליהם ברזל", וכן שנינו במידות (פ"ג מ"ד): "לא היו סדין אותן בכפיס של ברזל... שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם". נמצא, שהחרב משמשת בכתוב כדוגמה וטעם לאיסור כל כלי ברזל, והוא הדין לדין טומאתה<sup>134</sup>.

נראה לומר, שסברה זו יש לה מקום רק אם דין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישתה מן המת, ונמצא שגדרה כטומאה חדשה (כעין קבר וגולל ודופק), ועל כך יש לומר, שהתורה נתנה חומרה זו רק במתכת. אבל על פי מה שהתבאר בפרק א, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין דווקא, ואין זו טומאה חדשה, אלא המשכת טומאת המת עצמו – לא מסתבר לחלק בין מתכת לבין שאר חומרי הכלים (פרט לכלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה כלל), כי מה לי חיבור בכלי זה ומה לי חיבור בכלי אחר?!

בבירור נושא זה נניח תחילה כדעה המקובלת, שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישה מן המת, ולבסוף ידונו הראיות על פי האפשרות שהוצעה בפרק א, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד.

134 אלא שלעניין המזבח האיסור נאמר בברזל בלבד, כמשמעות הפסוק בדברים, וכן מפורש בתוספתא (ב"ק פ"ז ה"ו): "וכי מה ראה הכתוב לפסול את הברזל יתר מכל מיני מתכות? מפני שהחרב נעשה ממנו", וכן משמע ברמב"ם (הל' בה"ב פ"א הל' טו-טז), ומפורש ברמב"ן (שמות כ,כג) וברבנו בחיי (שמות כ,כב ובספרו 'כד הקמח' קג,ג). לעומת זאת לעניין חרב כחלל, לא מצאתי לאחד מהראשונים שיחלק בין ברזל לשאר מתכות, והר"ש כותב בפירושו ש"וכבסתם בגדיכם" היינו תכשיטי כסף וזהב (אע"פ שאפשר היה להעמיד בקסדה ושריון וכדומה). כמו כן נאמר בספר הישר (ס' תשסא): "וכתיב 'אך את הזהב ואת הכסף ואת הנחשת ואת הברזל וגו', וכתיב בהו 'אך במי נדה יתחטא', ועל כרחך אלו הכלים מאדם מיטמאו, ובכולהו כתיב 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם'", אם כן דין זה נאמר בכל המתכות. וכן כתב רבינו בחיי (במדבר יט,טז): "ומה שאמרו 'חרב הרי הוא כחלל', אין להבין בו חרב דוקא אלא הוא הדין לכל מיני מתכות", וכן בש"ך יו"ד סי' שטס סק"ג.

ראיה לכך שאין חילוק בין המתכות, מן הגמ' בפסחים (יד ע"ב), הסותמת: "אזיהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? הוי אומר זה מתכת". כמו כן בחולין (עא ע"ב), על פי פירוש תוס' שם, נאמר שבטבעת אמרינן חרב הרי הוא כחלל, והרי סתם טבעת (הראויה לבליעת אדם) היא של כסף וזהב.

הרמב"ן (במדבר לא,ט) כותב: "ואם בכלי ברזל כבר למדנו לחרב שהוא כחלל". כמו כן בחידושו ב"ב (כ ע"א) כתב בעניין הקושיה מ"וכבסתם בגדיכם", שמדובר ב"בגדים של מתכת כגון שריון", ולא נקט תכשיטים כמ"ש הר"ש. אולם בשאר מקומות נקט סתם "מתכת", וכך מוכח מקושייתו על רש"י בחולין שם בעניין טבעת טמאה: "קשיא לי מאי דקאמר שאין טבעת טמא מת מטמא במשא, שהרי חרב הרי הוא כחלל!", ולא תירץ בפשטות, שסתם טבעת הנבלעת של כסף או זהב היא.

## ב. ראיות לשיטת הרמב"ם

### 1. משמעות הלשון "כלים"

המשניות בתחילת אהלות (פ"א מ"א-ד) העוסקות בדין חרב כחלל מזכירות כמה וכמה פעמים "כלים" סתם. כמו כן בספרי חוקת (פיסקא קל, הנ"ל בפרק א סעיף ב) נאמר סתם: "כלים ואדם", "כלים ואדם וכלים", וכדומה (וכן בפיסקא קכו, ובספרי מטות פיסקא קנח, ובספרי זוטא פיסקא יט, יח הנ"ל, ובמקומות נוספים). סתימת הלשון בכל המקומות הללו מורה ברורות כדעת הרמב"ם, שחרב כחלל נאמר בכל הכלים. אמנם הכרח להוציא מכלל זה את כלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה לעולם, אבל על כגון זה כבר כתב הרמב"ם בהקדמה לטהרות (מהדר' הרב קאפח עמ' יב): "ואינם כוללים כלי חרש בכלל הכלים ברוב המקרים, מפני שיש לו דינים מיוחדים בפני עצמו". כלי חרס שונה בדינים רבים: טומאת אוויר, טהרת גבו, העדר טהרה במקווה, ואינו נעשה אב הטומאה במת או מדרס, ולפיכך מובן הדבר ששם "כלים" כולל בדרך כלל את כל מיני הכלים פרט לחרס; אבל תמוה מאד לומר ששם "כלים" הסתמי מתייחס רק למין מסוים ממיני הכלים, כלי מתכת. ובשלמא על הספרי יתכן לתרץ שסמך על כך שהלימוד מ"חרב" יבהיר שמדובר בכלי מתכת, אבל במשנה אין שום רמז המאפשר להבין במאי עסקינן.

### 2. תוספתא אהלות פ"א

בתוספתא באהלות (פ"א ה"א) נאמר גם כן באופן סתמי: "כלים בכלים", "כלים ואדם וכלים" וכו'. ובהל' ב נאמר: "הגוי והבהמה ובן שמונה וכלי חרס והאוכלין והמשקין הנוגעים במת – כלים הנוגעים בהן טהור". מכך שלא הוזכר דין אמצעי בין "כלים" לבין כלי חרס, שיש כלי הנעשה אב אבל אינו מטמא את הנוגע בו להיות אב, משמע שכל כלי שטף כלולים ב"כלים" שבהל' א.

### 3. תוספתא אהלות פט"ו

בתוספתא באהלות פט"ו ה"י לומדים בית הלל קל וחומר: "אדם הנוגע במת מטמא כלים, וכלים הנוגעים במת מטמאין אדם. אדם הנוגע במת מטמא כלי חרס, ואין כלי חרס הנוגעים במת מטמאין אדם. והלא דברים ק"ו: ומה אם אדם, שהוא מיטמא מן המת ומן הנוגע במת לטמא את הנוגע בו – מציל על מה שבתוכו; כלי חרס, שאינו מיטמא מן המת ומן הנוגע במת לטמא את הנוגע בו, אינו דין שיציל על מה שבתוכו?".

כלי חרס הנטמא מן המת הרי מטמא אוכל ומשקה שנוגע בו מתוכו. אם כן, על כרחנו יש לפרש, שמה שנאמר שכלי חרס אינו נטמא "לטמא את הנוגע בו" היינו שאינו נעשה אב לטמא כלים. ממילא, ברור מן התוספתא שכל כלי שטף שונים מחרס בעניין זה, כמשמעות סתימתה "כלים", שאם לא כן, הרי יש לפרוך את הק"ו: "כלי עץ יוכיח, שאינו מיטמא מן הנוגע במת לטמא כלי הנוגע בו, ואף על פי כן אינו מציל על מה

שבתוכו". אלא שאפשר ליישב, שדין חרב כחלל נאמר אף בלא חיבורין, ובכלי מתכת דווקא, ואילו התוספתא עוסקת בדין חיבורין, שנאמר בכל כלי שטף<sup>135</sup>.

#### 4. "וכבסתם בגדיכם"

הספרי לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי", שנאמר לנוגעים בחרב שנגעה כחלל. הר"ש בריש אהלות כותב שר"י מסימפונט הוכיח מטומאת הבגדים שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, אולם ר"ת העמיד את ה"בגדים" בתכשיטי כסף וזהב, ודוגמה לכך מצאנו בפסוק "ואלה הבגדים אשר יעשו" (שמות כד), ובכללם הציץ. תירוץ ר"ת מוקשה מכמה פנים: א. קושיית המגדל עוז (הל' נזירות פ"ז ה"ח), שבפסוק נאמר: "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט", והציץ לא נמנה שם! ואולי כוונת ר"ת, שאע"פ שלא נמנה שם - הכוונה גם אליו, וצ"ע. ובשטמ"ק בנזיר (נד ע"ב) הביא את ראיית ר"ת מפסוק זה באופן אחר, ש"השבצים הם מזהב", וכוונתו, שבחושן יש זהב; אבל אין זו ראייה שכלי שכולו מתכת נקרא "בגד". ועוד, שגם אם תכשיט מתכת יכול להכלל עם בגדים אחרים - ודאי אין ראוי לקרוא כך לתכשיטי מתכת בפני עצמם. ב. גם אם כלי מתכת עשויים להקרא בגדים, לשון כיבוס אינה מתאימה לכך. ובתוס' הר"ש לפסחים (יד ע"ב) עמד בזה, וכתב ש"וכבסתם" הוא לשון טבילה (וכ"כ הסמ"ג במ"ע ר"א); ואף זה קשה, כי לשון כיבוס במשמעות של טבילה נאמרה בתורה רק לגבי בגדים, ולגבי כלים אחרים נאמרה לשון רחיצה, או ביאה במים. ג. לשון הפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם" משמעה שטהרת הבאים מן המלחמה היתה מותנית בטהרת הבגדים, וזה מתאים לבגדים שאי אפשר להסירם, ולא לתכשיטים.

היה מקום לתרץ את הקושי מהפסוק באופן אחר, ולחלק בין שני דינים ב"חרב כחלל": הדין שהמת עצמו עושה את הכלי הנוגע בו כמת, שנלמד מ"בחלל חרב", נאמר רק בכלי מתכת. לעומת זאת, הדין שטמא מת מטמא את הכלי הנוגע בו ועושהו אב הטומאה, שנלמד מ"וכבסתם בגדיכם", אכן נאמר בכל כלי שטף<sup>136</sup>. טעמו של חילוק זה, שהחידוש להעשות כחלל עצמו ולטמא אדם וכלים להיות אב הטומאה הוא חומרה גדולה, שנאמרה רק במתכת, מין החרב, אבל החידוש להעשות אב הטומאה גרידא כתוצאה ממגע באב הטומאה אפשרי בכל כלי שטף.

<sup>135</sup> עיין בר"ש באהלות פט"ו מ"ט, המביא את התוספתא, ולא ברור מדבריו אם כוונתו לפרשה דווקא במתכת ובלא חיבורין, או בכל כלי שטף ובחיבורין, ראה סוף פרק א, על שיטת הר"ש בפירוש המשניות בריש אהלות. ולפי דרכנו למדנו מהתוספתא, שאם נוקטים שחרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת - על כרחך צ"ל שטומאה בחיבורין נאמרה גם בנוגע שלישי, ולא כדברי הרמב"ן במדבר לא, יט, שנקט שרק במתכת אמרין חרב כחלל, ומאידך הבין בסוגיה בנזיר מב ע"ב שאפילו נוגע שני אינו אלא מדרבנן.

<sup>136</sup> כ"כ הסד"ט (אהלות ב, א) בדעת ר"י מסימפונט, ע"ש.

ברם, תירוץ זה מוליד כמה קשיים: א. מאי חזית לומר שהדוגמה של "חרב" היא בדווקא, ואילו הדוגמה של "בגדיכם" אינה בדווקא? הרי כשם שבבגדים יש לומר שדיבר הכתוב בהווה, שהכלי שנוגע בטמא מת הוא בגדו, כך במת יש לומר, שהכלי שהמת נגע בו וגם החי נגע בו הוא החרב. ב. במשניות ובתוספות ובספרי הנ"ל נאמר סתם "כלים", בין לעניין כלי הנטמא מהמת ובין לעניין כלי הנטמא מטמא מת, וקשה לומר ש"כלים מכלים שונים". ג. הגמ' מזכירה את המושג "חרב הרי הוא כחלל" לגבי כלי הנוגע בטמא מת (פסחים יד ע"ב; יט ע"ב; עט ע"א; חולין ג ע"א), ועל כרחק הגמרא סוברת, שדין אחד לכלים הנוגעים במת ולכלים הנוגעים בטמא מת.

ועדיין יש מקום לבעל הדין לחלוק ולתרוץ את הפסוק "וכבסתם" באופן אחר: דין חרב כחלל אמנם אינו רק במתכת אלא גם בבגדים, אבל לא בשאר כלי שטף. אכן, מצאנו לרמב"ם בפירוש המשנה במהדורה קמא שסבר כך: בעדויות פ"ב מ"א כתב: "ובא בקבלה חרב הרי הוא כחלל, וכן שאר כלי מתכות ובגדים דינן כדין החרב, ולא התנה שיהא כלי מתכות אלא לאפוקי כלי חרס". ובמהדו"ק המשיך: "וכן גם כלי עץ וכלי עצם וכלי זכוכית – אין דינם כדין החרב", אך במהדו"ב תיקן: "וכן גם כלי עץ וכלי עצם דינן כדין החרב"<sup>137</sup>. וכן גם באהלות פ"א מ"ה, במהדו"ק: "הכלים המדובר עליהם בדינים אלו בטומאת מת דוקא הם כלי מתכות ובגדים, כפי שמתברר למעיין באותם הלשונות שנאמרו בספרי", ובמהדו"ב הוסיף: "וכן שאר כלי השטף" (ועיין גם בפירושו לעדויות פ"ו מ"ב, כלים פכ"א מ"א, אהלות פ"א משנה ב-ג, ופי"ב מ"ד). כך גם בטיטת הקדמתו לטהרות, חילק בפירוש בין כלי מתכות ובגדים לבין כלי שטף<sup>138</sup>. אם כן, הרמב"ם סבר בתחילה שדין חרב כחלל נאמר בכלי מתכת ובבגדים בלבד, ומקורו בפסוק "וכבסתם"<sup>139</sup>.

137 ובהדו"ק אגב שמע מינה, שגם לאחר שחזר בו וסבר שכל כלי שטף נעשים כחלל, מכל מקום זכויות דינה כחרס, והסתפק בזה המי נפתוח (אמנה סב). בעניין זה כתבתי במעלין בקודש י (עמ' 146-147), וכעת ראיתי שקדמני בדיוק זה מפיה"מ ב'דרכי שמואל' אהלות פ"ק אות כז.

138 הדברים מופיעים ב'אוטוגרף הרמב"ם מאוסף אדלר ומגניזת לנינגרד – טיוטת ההקדמה לסדר טהרות', מאת יהושע בלאו ואלכסנדר שייבר, ירושלים תשמ"א, עמ' 23, וז"ל ע"פ תרגום המהדירים: "ואשר לכלי שטף, הרי הם אינם כן, אלא אם נוגע כלי שטף במת או נמצא באהל המת הוא נטמא טומאת שבעה ונהיה אב בלבד, ואם נוגעים בו אדם או כלים, אלו כלים שהם, הרי אותם הכלים או האדם נעשים ראשון לטומאה. וכן אדם או כלי מתכות או בגדים שנטמאו במת, הנעשים אב, כמו שקדם, אם נוגעים אותו אדם או כלי מתכות או בגדים בכלי שטף אינם נעשים אב, אלא נעשים ראשון לטומאה בלבד" (תודתי לרב מרדכי רבינוביץ שליט"א שהפנה את תשומת לבי למקור זה). עיין גם בפירושו במהדו"ק מוסד הרב קוק לכלים פכ"א מ"א ובאהלות פ"א מ"ה, שם כתב במהדו"ק שבהקדמה ביאר את החילוק בין כלי מתכת ובגדים לבין שאר כלי שטף. אך בהקדמה לטהרות במהדו"ק מוסד הרב קוק אין זכר לדעה זו שחרב כחלל איננה בכל כלי שטף: בעמ' י כתב סתם את דין כלים הנוגעים במת ללא שום הגבלה. וגם כתב: "לפי שאם היה האהל של עץ או חרש או עצם אינו מתטמא, וזולתי אם היה כלי עץ או כלי עצם מאהיל על המת שדינם כדין כלי שטף שנגעו במת". ושם עמ' יב: "וכל מקום שתשמעם אומרים מטמא כלים או מטמא בגדים דע שהוא מטמא כל המינים הללו חוץ מכלי חרש... ושאר כלים ובגדים הם אשר אם

ונראה שהר"ש וסיעתו לא ניחא להו בזה, משום שאם גם מתכת וגם בגדים נעשים כחלל, עלינו לומר שהתורה נקטה כאן חרב, והוא הדין לבגדים, וכאן בגדים, והוא הדין למתכת, וממילא מסתבר ללמוד מהם לכל הכלים. ועוד, שבמתכת יש טעם מיוחד להחמיר בה, משום שדרך להרוג בה, כנ"ל, מה שאין כן בבגדים.

#### 5. הספרי חוקת

בספרי (במדבר יט, טו) נאמר: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו. בכלי חרס הכתוב מדבר. אתה אומר בכלי חרס, או אינו מדבר אלא בכל הכלים? הרי אתה דן: נאמר ארבעה כלים בשרץ [בויקרא יא, לב]: "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק", והוציא כלי אחד ["וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו"] להקל ולהחמיר עליו; ונאמר ארבעה כלים במת [בבמדבר לא, כ]: "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תחתטאו", והוציא כלי אחד ["וכל כלי פתוח"] להקל ולהחמיר עליו. מה להלן - בכלי חרס הכתוב מדבר, אף כאן - בכלי חרס הכתוב מדבר".

אם כלי מתכת היו שונים משאר כלי השטף בטומאת מת, היה הספרי צריך לדון באפשרות שזהו הכלי שיצא כאן מן הכלל, שהרי בטומאת מת עסקין (אע"פ שלעניין חרב כחלל אינו אלא לחומרא), ולא ללמוד מן היוצא מהכלל בטומאת שרץ!

#### 6. החמת בתנור

בתוספתא בכלים (ב"ק פ"ו ה"ג) נאמר: "החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור, ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה - היא טהורה והתנור טהור. בא הטהור ואחז בו והעלהו - נטמא, וטימא את החמת, חזרה החמת וטימאה את התנור" (כך גרסת הר"ש כלים פ"ח מ"ה ואהלות פ"א מ"ב). פירוש: החמת היא של עור, וכשהעצם אינה נוגעת בחמת, אלא בסיב או נייר שאינם מקבלים טומאה, החמת טהורה, כי עצם כשעורה מטמאת במגע ובמשא, ולא באהל, והרי החמת אינה נוגעת בעצם. ואף התנור אינו נטמא מהטומאה שבאווירו, משום דין "תוך תוכו" (עין זבחים ג ע"ב). כשטהור מרים את החמת - הוא נטמא משום שנשא את העצם, וטימא את החמת במגעו, ונעשתה אב הטומאה, וטימאה את התנור, משום שהיא באווירו. מכך שהחמת מטמאת את התנור הוכיח הר"י מסימפונט (המובא בר"ש ריש אהלות) ש"חרב הרי הוא כחלל" נאמר בכל כלי שטף. והר"ש דוחה ראיה זו, שזוהי טומאה בחיבורין, ובה הכל מודים שכל כלי שטף נטמאים<sup>140</sup>.

נגעו באדם שנטמא במת נעשים אב הטומאה, והם אשר אם נגע אחד מהן במת ונגע בהן אדם ונגעו באדם יהיו השלשה אבות כמו שהזכרנו. ועוד שם: "ויש בכלי מתכות בלבד דין שאינו בשאר הכלים" וביאר דין טומאה ישנה, ומשמע שאין שום הבדל נוסף בין כלי מתכת לשאר כלים.

139 יתכן שיש מקור נוסף לכך מהגמ' בפסחים יז ע"א, שע"פ פירוש הרמב"ם (בהקדמה לטהרות עמ' כב-כג) עולה ממנה שבבגד אמרין חרב הרי הוא כחלל, עי"ש ובישערי היכל' לפסחים, מערכה יב.

140 אולם לדעת רש"י אין טומאה בחיבורין בכלים, ראה לעיל הערה 131.

## 7. טבילות של עץ

שנינו באהלות (פט"ו מ"ב): "טבילות של עץ שהן נוגעות זו בזו בקרנותיהם, והן גבוהות מן הארץ פותח טפח, טומאה תחת אחת מהן – הנוגע בשניה טמא טומאת שבעה. כלים שתחת הראשונה – טמאים, ושתחת השניה – טהורים". מכך שהכלים תחת השניה טהורים מבואר, שהמת אינו נחשב כמצוי תחתיה, ואין טומאתה אלא מחמת נגיעתה בטבלה הראשונה. אף על פי כן, הרי היא מטמאת את הנוגע בה טומאת שבעה, ומכאן, שאף כלי עץ נטמאים מן המת לטמא את הנוגע בהם טומאת שבעה. ואף זו תירץ הרא"ש, שמדובר בטומאה בחיבורין, כל עוד הטומאה תחת הטבלה הראשונה.

## 8. כלי עץ ומתכת

בכמה מקומות במשנה ובתוספתא מצאנו דיון על כלים העשויים משני חומרים, איזה חלק מן הכלי הוא הקובע לעניין דיני הטומאה. כך, למשל, בכלי המעורב מפשרטי כלי עץ ופשרטי כלי מתכת, קיים דיון בשאלה מתי העץ מכריע לטהר ומתי המתכת מכריעה לטמא (כלים פ"ג מ"ד). כמו כן יש דיון על כלי המעורב מחרס ומתכת, לגבי החילוקים שביניהם (תוספתא כלים ב"ק פ"ד ה"ט). עוד מצאנו דיון על תערובת שתי מתכות, שאחת מהן טמאה בטומאה ישנה (כלים פ"א מ"ד; תוספתא כלים ב"מ פ"א ה' ג-ד). לעומת זאת, לא מצאנו דיון על כלים המקבלים שחלקם עץ וחלקם מתכת, איזה חלק מהם הוא הקובע לעניין טומאת מת; ומשמע שאין כל חילוק ביניהם.

## ג. ראיות לשיטת הר"ש

### 1. דרשת "חרב הרי הוא כחלל" – במתכת

הגמ' מזכירה בכל מקום את הלימוד "חרב הרי הוא כחלל" ביחס לכלי מתכת (שלשלת של ברזל בשבת קא ע"ב; נר של מתכת בפסחים יד ע"ב; מחט בפסחים יט ע"ב; סכין בפסחים עט ע"א ובחולין ב ע"ב). ולשון הגמ' בפסחים יד ע"ב: "איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? הוי אומר זה מתכת". ואמנם יש לומר, ש"הוי אומר זה מתכת" היינו לאפוקי מחרס (מכיוון שנה יכול להיות מחרס או מתכת), אבל פשטות הלשון שזהו דין מיוחד במתכת. ויש להוסיף, שבגמ' לא נזכר כלל הלימוד מ"וכבסתם בגדיכם", ובכל מקום מובא רק הלימוד מ"חרב", גם כשמדובר על טמא מת הנוגע בכלי (עיין במקורות בפרק א סעיף ה, 2). נראה אם כן, שחרב כחלל נאמר במתכת בלבד.

גם בגמ' בנדה כח ע"ב הוזכרו כלי מתכות כניגוד לכלי חרס בעניין טומאת מת, ועיין תוס' שם ד"ה הוה אמינא, המבארים זאת בדין המיוחד של כלי מתכת, הנעשים כחלל.

### 2. כרע המיטה

שנינו בכלים פ"ח מ"ז: "כרע שהיתה... טמאה טומאת שבעה, וחיברה למיטה – כולה טמאה טומאת שבעה. פירשה – היא טמאה טומאת שבעה, והמיטה טמאה טומאת



ערב". הר"ש מפרש שהכרע של עץ נגעה במת עצמו, וכשפירשה, המיטה טמאה מחמת מגעה בכרע טומאת ערב בלבד; ודבריו מתאימים לשיטתו שרק כלי מתכת נעשים כחלל. לשיטת הרמב"ם, שכל כלי שטף נעשים כחלל, צריך לומר שהכרע "טמאה טומאת שבעה" לא מחמת נגיעה במת עצמו, אלא מחמת נגיעה באדם או כלים שנגעו במת, ולכן אינה מטמאת טומאת שבעה את הכלי הנוגע בה (ועיין בפירוש המשנה, בשתי מהדורותיו, שנראה שבא לרמוז לעניין זה, וכן כתב התוס' יו"ט)<sup>141</sup>. יש דוחק בפירוש זה, שהרי יכלה המשנה לדייק יותר ולומר "כרע שנגעה בטמא מת" ו"מטה שנגעה בטמא מת". ושמא המשנה מיאנה בלשון זו, משום שמהלשון "היתה טמאה טומאת שבעה..." כולה טמאה טומאת שבעה" מובלט יותר החידוש שכל המטה דינה ככרע (ולא שייך לנקוט לשון "נגעה בטמא מת..." כולה נגעה בטמא מת").

ב'משנה אחרונה' חידש, שגם לדעת הרמב"ם אפשר שמדובר כאן בכרע שנטמאת במת עצמו, כי בפשוטי כלי עץ, המקבלים טומאה מדרבנן בלבד, לא נאמר דין חרב כחלל<sup>142</sup>. ודימה זאת לדברי הרמב"ם (טו"מ פ"ה ה"ג), שאין טומאת משא בחרב כחלל, כיוון שאינו מפורש בתורה. לענ"ד אין כוונת הרמב"ם לומר שמה שאינו מפורש בתורה לא נאמר בחרב כחלל, אלא כוונתו לומר שמכיוון שמשא אינו מפורש בתורה, אלא נלמד בק"ו מאהל (עיין טו"מ פ"א ה"ב), ממילא התמעט המשא מחרב כחלל כשם שהתמעט האהל (ראה להלן פרק ג). אולם כשגזרו חכמים טומאה על פשוטי כלי עץ - גזרו כעין דאורייתא, גם לעניין חרב כחלל. וגם מפיה"מ כאן נראה כך, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש שהדין כאן שווה לדין כל כלי שטף שהתבאר בהקדמה. וכן מוכח מהתוספתא בב"מ פ"ט ה"ג ומפיה"מ בפ"ט מ"ה, ראה להלן בסמוך.

אך גם לשיטת הר"ש אין המשנה מתיישבת יפה, שהרי היא מסיימת: "וכן שן של מעדר", שהוא כלי מתכת, ומשמע שאין חילוק בין עץ למתכת בזה. מדוע גם במעדר השן שפרשה מטמאת רק טומאת ערב?! ולדבריי בפרק א, שאין דין חרב כחלל אלא בחיבורין, המשנה מובנת היטב.

141 התפא"י מסייע לאוקימתא זו מלשון המשנה "טומאת שבעה", ולא "טומאת מת"; אבל מצינו בכמה מקומות לשון "טומאת שבעה" גם על הנטמא מהמת עצמו (כלים פ"א מ"ד; אהלות פ"ה מ"ד). נראה שהבחנה בין הלשונות היא, שלשון "טומאת שבעה" נאמרת כדי להבליט את חומרת הטומאה, ובדרך כלל כניגוד לטומאת ערב שזכרת בצידה.

142 ואע"פ שהכרע טמאה מדרס, לדעתו קבלת טומאת מת בה היא מדרבנן, עי"ש, וכ"כ גם במשנה הבאה, ראה להלן (ראה 5), וראה גם בפירושו בפכ"א מ"א. ויש להעיר על סתירה במשא"ח בענין זה, שבאהלות פט"ו מ"ב, בעניין טבליה של עץ, כתב שמכיוון שמק"ט רק מדרבנן אינן נעשות כחלל לטמא באהל, אבל מטמאות במגע. ובחסדי דוד (קונטרס 'תורת האהל' ס"ב) כתב בעניין טבליה דכרבי המשא"ח כאן, שאין דין חרב כחלל בפשוטי כלי עץ.

### 3. מטה ומיזרן

ראיה זהה מכלים פי"ט מ"ה לגבי מטה ומזרן: "היתה טמאה טומאת שבעה וכרך לה מיזרן - כולה טמאה טומאת שבעה. פירשה - היא טמאה טומאת שבעה, והמיזרן טמא טומאת ערב". גם כאן כתב הרמב"ם בפיה"מ: "שהמטה הזו היא סוף מה שנטמא מן המת טומאת שבעה... וכיוון שהיתה המטה אב במת והיא אב אחרון - לא עשתה גם את הבגדים, שהוא המזרן הנוגע בה, אב, אלא ראשון", ויש בזה דוחק, כנ"ל. ומכאן ראיה שלא כמשא"ח לעיל, המחלק בדעת הרמב"ם בין פשוטי כלי עץ לבין שאר כלי שטף, שהרי מטה היא מפשוטי כלי עץ (הל' כלים פ"ד ה"א)<sup>143</sup>.

### 4. משנה נוספת על מטה ומיזרן

בכלים פי"ט מ"ו שנינו: "מטה שכרך לה מיזרן, ונגע בהן המת - טמאין טומאת שבעה, פרשו - טמאין טומאת שבעה. נגע בהן השרץ - טמאין טומאת ערב, פרשו - טמאין טומאת ערב". המשנה מחדשת שכאשר הטומאה נגעה באחד משני החלקים כשהם מחוברים - שניהם נטמאו כיחידה אחת באותה רמה, וטומאתם נשאר באותה מידה גם כשפרשו. כאן נאמר במפורש שמדובר בשנגע בהן המת עצמו, ואם כן יש לשאול, הרי הדוגמה של נגיעת המת אינה מבטאת בבירור את החידוש הזה, שכן גם אם נחשיב את החלקים כנפרדים הם טמאים טומאת שבעה כשפרשו, מדין חרב כחלל. ולשיטת הרמב"ם היה ראוי למשנה לומר: "ונגע בהן טמא מת", או "ונגע בהן המת... פרשו - מטמאין טומאת שבעה", ובאופנים אלו יש נפק"מ אם המטה והמזרן נחשבים כדבר אחד או לא<sup>144</sup>.

אך קושיה זו אינה רק על הרמב"ם, שהרי גם הר"ש מודה בטומאה בחיבורין, שכלים בכלים טמאים טומאת שבעה בכל כלי שטף, והרי המשנה עוסקת בחיבורין! ויש ליישב, שהמשנה סמכה שדבריה יובנו במדויק על פי הדוגמה בסיפא בטומאת שרץ, שמורה שהכוונה ששני החלקים טמאים באותה מידה. ובתוספתא (כלים ב"מ פ"ט ה"ו) התבאר הדברים יותר, וז"ל: "מזרן שהוא מכרך בו את המטה והכניסו לבית שהמת בתוכו, אע"פ שאין באהל אלא כל שהוא - מטה טמאה ככלין הנוגעין במת". התוספתא לא הסתפקה

<sup>143</sup> יש להעיר על לשון הרמב"ם בהל' כלים (פכ"א ה"ט): "מזרן שהוא כרוך על המטה והכניס קצתו לאהל המת או שנגע שרץ בקצתו... נטמאת המטה". הדוגמה של אהל המת מוקשית, שכן איננה מבטאת את החידוש שהמזרן נחשב ככלי אחד עם המטה, שהרי המטה נטמאת מדין חרב כחלל גם אם אינה חיבור למזרן. וכיוצא בזה בהל' יב שם: "וכן אם היתה הכרע טמאה טומאת שבעה וחברה למטה - המטה כולה טמאה טומאת שבעה כאילו נגע המת בכרע שלה... ואם פרשה קודם הזייה - הכרע טמאה טומאת שבעה כשהיתה, והמטה טמאה טומאת ערב". אם הכרע נגעה במת עצמו, למה המטה טמאה טומאת ערב ולא טומאת שבעה? ובשונים לרוד (לכלים פי"ח מ"ז) כתב, ש"כאילו נגע המת" אינו בדיוקא, אלא בטומאה המשתלשלת מן המת.

<sup>144</sup> וכן הקשה החזו"א (כלים סי' כה סק"ח).

ב"טמאה טומאת שבעה", אלא ציינה בפירוש "ככלים הנוגעים במת", כלומר, כחומר "כלי ראשון". וזה יכול להתפרש כרמב"ם, שהמטה נעשית כחלל עצמו, או כר"ש, שהמטה נטמאת מחמת החיבורין.

##### 5. תפילין שנטמאו

בכלים פי"ח מ"ח שנינו "תפילה [כלומר, תפילין] - ארבעה כלים. התיר קציצה הראשונה ותיקנה [והחליפה] - [עדיין התפילה] טמאה טמא מת, וכן [כשהתיר את ה]שניה וכן שלישית. התיר את הרביעית - [דינה ככלי חדש, ולכן] טהורה מטמא מת, אבל טמאה מגע טמא מת. חזר לראשונה התירה ותיקנה - טמאה במגע, וכן שניה. התיר את השלישית - טהורה, שהרביעית במגע [אינה טמאה אלא מחמת מגע], ואין מגע עושה מגע". משנה זו קשה מאד לשיטת הרמב"ם, שהרי התפילה שנטמאה במת נעשית כחלל, ובשלב הבא התפילה צריכה להיות אב, ובשלב הבא ראשונה לטומאה, כדין כלים בכלים, שהשלישי טמא טומאת ערב, ואילו כאן נאמר שהתפילה בתחילה אב ואח"כ ראשון ואח"כ טהורה. התפא"י והמשא"ח העמידו את המשנה, שהתפלה לא נטמאה מהמת עצמו, אלא נגעה באדם או כלי שנגעו במת (ולא כר"ש שכתב שנטמאה במת, ע"פ שיטתו שרק מתכת נעשית כחלל). אבל אין זה מתיישב כלל בלשון "טמאה טמא מת", שמשמע שנטמאה מהמת עצמו. ועוד, שמכיון שהמשנה באה להשמיע את הדרגות של טומאת התפילין, יכלה להשמיע דרגה נוספת בנטמאה ממת עצמו. גם נראה לענ"ד, שעצם השימוש במונח "מגע טמא מת" כביטוי לראשון לטומאה (כאן ובכלים פ"ח מ"י, טהרות פ"ב מ"א, נידה פ"י מ"ו, כריתות יג ע"א) הרי הוא קשה, שהרי לרמב"ם מגע טמא מת נעשה אב, חוץ מהנוגע באדם. והרמב"ם עצמו (כלים פ"ז הי"ב) כתב "שנטמאת במת"<sup>145</sup>.

##### 6. בגד טמא מת

קושיה זהה מכלים פכ"ז מ"ח: "וכן בגד שארג בו שלש על שלש ונטמא טמא מת, והשלים עליו את כל הבגד, ואחר כך נטל חוט אחד מתחלתו - טהור מטמא מת, אבל טמא מגע טמא מת". המשא"ח שם תירץ כדלעיל, שמדובר בנטמא מאדם הנוגע במת, וקשה כנ"ל, וגם שם כתב הרמב"ם (פכ"ג ה"ז) "ונטמא במת", וצ"ע. והיה מקום לתרץ משנה זו, ש"מגע טמא מת" אין פירושו ראשון לטומאה, אלא אב הטומאה כדין כלי שנגע באדם טמא מת. אבל משמעות לשון זו בכל מקום הוא ראשון לטומאה, ולא אב, כנ"ל.

<sup>145</sup> המשא"ח כתב תירוץ נוסף, שהתפילה איננה מקבלת טומאה מדאורייתא, משום שהיא בית קיבול העשוי למלאות, וטומאתה רק מדרבנן משום פשוטי כלי עור, ולפיכך אינה נעשית כחלל, וכשיטתו הנ"ל שפשוטי כלי עץ אינם נעשים כחלל. והשיג על הר"ש בכלים פכ"ו מ"ב, שהוכיח ממשנתנו שבית קיבול העשוי למלאות שמה בית קיבול. יש לדון בדבריו מכמה צדדים, ואכמ"ל, וכבר הוכח לעיל שגם כלי המק"ט מדרבנן נעשה כחלל, וגם הרמב"ם סובר כך. ובסדרי טהרות (קפה, ב) פירש את המשנה לדעת הרמב"ם באופן אחר ודחוק מאד, ע"ש.

## 7. קרדומות של מתכות

בטהרות פ"ט מ"ז נאמר, בעניין האפשרות לעסוק בזיתי בית הבד בטומאה: "רבי יוסי אומר: חופר בקרדומות של מתכת ומוליך לבית הבד בטומאה". כלומר, ר' יוסי, על מנת להבליט את דעתו שמותר לעשות את הזיתים בטומאה, משתמש בדוגמה של כלי מתכת, ומשמע שלכלי מתכת ישנה טומאה חמורה יותר משאר כלים. אכן, כך כותב הרמב"ם בפיה"מ שם: "ומה שאמר קרדומות של מתכת רוצה לומר הטמאין, לפי שהם עלולין לקבול טומאת מת יותר מאשר הכלים וכמו שבארנו בהקדמה", וזה כדעתו במהדור"ק כפי שהתבאר לעיל<sup>146</sup>.

אולם בתפארת ישראל מפרש שאין מדובר כלל בקרדומות טמאים, אלא רבי יוסי מחדש שגם כשמעבירים את כל המעטן לבית הבד – אין זה גמר מלאכתן של הזיתים, ולכן אינם מוכשרים לטומאה (כמ"ש בתוספתא בטהרות פ"י ה"ב: "רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: אע"פ שעקר את כל האם – הרי אלו טהורין"), וציון "קרדומות של מתכת" משמעו קרדומות גדולים, שבהם דרך להוציא את כל המעטן. וסיוע גדול לפירושו מהמשנה בשביעית (פ"ה מ"ד): "לוף של ערב שביעית שנכנס לשביעית... ב"ש אומרים: עוקרין אותן במארופות של עץ, וב"ה אומרים: בקרדומות של מתכות". נמצא שאין מכאן ראיה לענייננו.

## 8. שפופרת שחתכה לחטאת

בחגיגה כג ע"ב אומרת הגמ', שהחמירו חכמים על שפופרת שחתכה לחטאת [כלומר, להשתמש בה לאפר פרה אדומה] ו"עשאוה כטמא מת". ומקשה הגמרא: "אי הכי תיבעי הזאת שלישי ושביעי? אלמה תניא: חותכה ומטבילה טעון טבילה, אין, הזאת שלישי ושביעי לא! אלא עשאוה כטמא מת בשביעי שלו". הגמ' מקשה מדוע השפופרת צריכה טבילה ולא הזאה, ומתרצת שעשאוה כטמא מת בשביעי שלו לאחר הזאתו, ולכן אין צורך להזות עליה, אבל החותכה ומטבילה נטמא וטעון טבילה. מברייאת זו מתבאר, שלא רק השפופרת דיה בטבילה, אלא גם "החותכה... טעון טבילה" בלבד, והרי "עשאוה כטמא מת" משמעו שנטמא במת ממש, ואף על פי כן הנוגע בשפופרת אינו טעון הזאה. מכאן שבכלי עץ לא אמרינן חרב כחלל<sup>147</sup>.

והנה, במנחת חינוך (מצוה רסג, דף עב-ג) פירש, שקושיית הגמרא: "אי הכי תיבעי הזאת שלישי ושביעי" אינה מתיחסת לשפופרת, אלא לאדם החותך, מדוע הוא אינו טעון הזאה, ותשובת הגמ', שעשו את הנוגע בה כטמא מת בשביעי שלו (וכן משמע שפירש בעל תפארת ישראל, בהקדמתו לטהרות "יבקש דעת' אות ד). על פי פירוש זה הוכיח מכאן להיפך, שאמרינן חרב כחלל בכלי שטף. נראה שמה שהביאו לפירוש זה הוא הלשון "טעון טבילה, טבילה

<sup>146</sup> אך התוס' יו"ט פירש שכוונת הרמב"ם כאן לחומר כלי מתכת בטומאה ישנה.  
<sup>147</sup> הרש"ש שם הקשה כך, וחדש שבחר כחלל הנטמא עולה לרגלו של המטמא, ומכיוון שהשפופרת אינה טעונה הזאה – כך גם הנטמא מחמתה, וראה לעיל (פרק א סעיף 2,1) מה שכתבתי על שיטתו.

אין...", שמשמע שהדיוק מדין האדם, ולא מדין השפופרת. ועוד, שלגבי דין השפופרת אין צורך להביא ברייתא ולדייק ממנה שאינה טעונה הזאה, שהרי הדבר מפורש במשנה בפרה (פ"ה מ"ד) שהובאה קודם לכן בגמ' שם: "שפופרת שחתכה לחטאת, ר"א אומר: יטבול מיד, רבי יהושע אומר: יטמא ואחר כך יטבול", טבילה בלבד. ועוד, שהדיוק מן הברייתא לגבי השפופרת, שלא נאמר "ומזה עליה", אינו ברור, כי מלשון הברייתא משמע יותר שבאה לחדש מה דין האדם העוסק בשפופרת, ולא מה דין השפופרת עצמה, ואם כן אין תימה שלא הזכירה שצריך להזות עליה, שכן מי שיזה עליה אינו טעון טבילה מחמת הזיתו, שהרי יכול הוא להזות על השפופרת בלי לנגוע בה.

ומכל מקום, פירושו לגמ' תמוה, כי לשון נקבה "תיבעי" "עשאוה" מתאים לשפופרת, ועל האדם היה צ"ל "ליבעי", "עשאוהו".\* ועוד, שהרי בוודאי המילים בתחילת הסוגיה "עשאוה כטמא מת" מוסבים על השפופרת עצמה, ואם כן, מדוע הגמ' מתקשה רק בכך שהאדם הנוגע בה אין צריך הזיה, ולא מקשה יותר מזה (מברייטא זו עצמה או מהמשנה בפרה הנ"ל), למה השפופרת עצמה אינה צריכה הזיה? ועוד, שאם הקושיה על האדם, אין צורך להמציא גדר חדש ש"עשו את האדם הנוגע בה כטמא מת בשביעי שלו", ואפשר לומר בפשטות, שעשו את השפופרת ככלי שנגע בכלי שנגע במת, ולכן האדם הנוגע בה טמא טומאת ערב בלבד! ועוד, שמכיוון ש"עשאוה" בתחילה בוודאי מוסב על השפופרת, לא היתה הגמ' צריכה לומר בהמשך "אלא", אלא אם כן גם ההמשך מוסב עליה. אם כן מוכרחים אנו לפרש שהקושיה היא על השפופרת, כיצד מצד אחד היא אב הטומאה, ומצד שני אינה צריכה הזאה, ועליה התירוף (וכן פירשו כמה אחרונים, עיין יוסף דעת' שם).

ושמעתי מאחי הרב שמואל שליט"א, שאת הקשיים בפירוש הראשון יש ליישב על פי גירסת ר"ח: "וטעון טבילה", ולפי זה משמעות הברייתא, שלא באה רק לומר מה דין האדם העוסק בשפופרת, אלא באה לפרט את תהליך עשייתה וטהרתה של השפופרת, ובדרך אגב אומרת גם, שהאדם צריך טבילה (ואם הנושא היה רק האדם, היה ראוי שייאמר: "החותכה והמטבילה טעון טבילה")<sup>148</sup>. אם כן, הדיוק מכך שלא נזכרה הזאה לגבי השפופרת הוא דיוק נכון, וגם עדיף מהדיוק במשנה, כי בברייתא נאמר ביתר פירוט מה צריך לעשות: לחתוך ולטבול ותו לא. נמצא, אפוא, שהסוגיה מהווה קושיה על הרמב"ם ולא ראיה לו.

148 בירושלמי בחגיגה פ"ב ה"ז הנוסח באמת: "החותכה והמטבילה טעון טבילה". אך הירושלמי גורס בברייתא "החותך שפופרת של קודש החותכה והמטבילה טעון טבילה", ופירש אותה באופן אחר לגמרי, שמדובר על אדם טהור לתרומה, המכין כלי לצורך קודש (אם כי הבחירה בשפופרת מתאימה יותר לגרסת הבבלי, שכן השפופרת שימשה לאחסון אפר חטאת), ועליו נאמר שהוא צריך לטבול לפני עשיית הכלי, שאל"כ יטמא את הכלי במגעו, עיי"ש. אם כן הירושלמי, על פי גרסתו, מעמיד את עיקר החידוש בברייתא על דינו של האדם העוסק בשפופרת, אבל הבבלי, שפירש את הברייתא על שפופרת של חטאת, גורס כנראה "ומטבילה", ולדעתו עיקר החידוש הוא מה צריך לעשות בשפופרת, בניגוד לדעת רבי יהושע, שצריך לטמאה ואח"כ להטבילה, עיי"ש בסוגיה.

## 9. ירושלמי פסחים פ"א ה"ז

בירושלמי בפסחים פ"א ה"ז נאמר: "אית תניי תני [במשנה שם, על הדלקת שמן פסול בנר טמא]: טמא מת, אית תניי תני: בטמא מת. מאן דאמר טמא מת – בכלי שטף. מאן דאמר בטמא מת – בכלי מתכות. מה טעמא? (במדבר יט, טו) 'וכל כלי פתוח וגו' טמא הוא', הוא טמא, ואינו נעשה אב הטומאה לטמא".

פירוש: על פי שתי הגרסאות מדובר בנר שהוא אב הטומאה, העושה את השמן ראשון. לפיכך, הגורס "בטמא מת", שמובנו – נגע בטמא מת, חייב לפרש שמדובר בנר של מתכת דווקא, שבו נאמר "חרב הרי הוא כחלל", ונמצא שהנר אב הטומאה ממגעו בטמא מת, ועושה את השמן ראשון. והגורס "טמא מת", שמובנו – הנר עצמו טמא מת, מעמיד בשאר כלי שטף, שנעשים אב הטומאה כשנוגעים במת, אבל אם נגעו רק בטמא מת – הרי הם ראשון.

משפט הסיום, "מה טעמא וכל כלי פתוח" וכו' צריך ביאור, שהרי כידוע פסוק זה על צמיד פתיל נאמר על כלי חרס, שאינם נעשים אב הטומאה כלל, ומה עניינו לכלי שטף? בקרבן העדה פירש, שזהו מקור לכך שרק בכלי מתכת נאמר "חרב הרי הוא כחלל". ופירושו קשה, שהרי גם שאר כלי שטף נעשים אב הטומאה, ואיך יתכן שפסוק זה משמש מקור להבחנה בין כלי מתכת לשאר כלי שטף? ובפני משה פירש אחרת, ש"מה טעמא" הוא נימוק לכך שעל פי שתי הדעות לא העמידוהו בסתם נר, שהוא של חרס. כך פירשו כבר כמה ראשונים (רמב"ן ב"ב כ ע"א; שטמ"ק ב"ק כה ע"ב בשם הרי"ד בשם רבו; מהר"ם חלאוה פסחים יד ע"ב).

על כל פנים, מוכח מן הירושלמי שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכות, כמ"ש הרמב"ן (שם), וכן בר"ש<sup>149</sup> וברא"ש באהלות פ"א מ"ג.

אך באור שמח (בחדושי לירושלמי) הציע להגיה: "מאן דאמר טמא מת – בכלי חרס" (וכן בספר ניר, וכעין זה בידרכי שמואל לגר"ש אורבך זצ"ל, אהלות פ"ק אות ו). ולשון האו"ש: "הרגיל בירושלמי ויודע דרכו דרך הקודש ואינו מתעקש מוכרח דטעות סופר נפל". ולענ"ד יותר נכון על פי דרכם להגיה: "מאן דאמר בטמא מת – בכלי חרס" (שהירושלמי מנגיד כלי חרס לכלי שטף, ולא כלי חרס לכלי מתכות, אם כי ההבדל בין שתי ההצעות אינו מהותי). על פי גרסה זו הפירוש כך: למאן דאמר "טמא מת" הנר עצמו נעשה אב הטומאה כשנגע

149 בר"ש הנדפס בגמרות לא הוזכרה סוגיית הירושלמי, ויש שהסיקו מכך שהר"ש גורס בו אחרת, כהגהת האור שמח להלן, שהרי לא יתכן שהר"ש, "שהיה בקי בכל הירושלמי יותר מכל אשר שמענו" (יס של שלמה יבמות פ"ח סי' ח), לא הביאו להוכיח ממנו בדיונו הארוך על דין חרב כחלל בכלי שטף. ברם, בתורת כהנים מהדור' פרידמן (ח"ב עמ' צח) התפרסם קטע מכתב יד של פירוש הר"ש לאהלות (העמוד לצאת לאור במהדור' מפעל פירוש הר"ש השלם), ובו מובא הירושלמי בגרסה שלפנינו, והר"ש אכן מוכיח ממנו ש"חרב כחלל" נאמר בכלי מתכת בלבד. ויש להעיר, שבתוספותיו לפסחים (יד ע"ב) הר"ש נדרש שוב לסוגיה זו, ושם לא הביא את הירושלמי.

במת, והיינו בכלי שטף (אף בלא דין "חרב כחלל"), ואילו למאן דאמר "בטמא מת" הנר נטמא על ידי טמא מת, אך לא נעשה בעצמו טמא מת, אלא ראשון, והיינו בכלי חרס. ואם כנים הדברים, אין ראייה מהירושלמי לעניינו.

הגהה זו מסתברת מכמה טעמים:

- א. לפי הגרסה שלפנינו, משפט הסיום "מה טעמא" וכו' דחוק, שפירושו, כאמור, שהירושלמי מביא נימוק מדוע לא נאמרה אוקימתא של חרס, שלא הוזכרה כלל.
- ב. הלשון "כלי שטף" נוחה יותר כניגוד לכלי חרס, אבל אם היא נאמרת כניגוד לכלי מתכות, כגירסה שלפנינו, ראוי היה לומר "שאר כלי שטף" או "כל כלי שטף".
- ג. בדרך כלל נר הוא של חרס, ומצינו גם נר של מתכת (ראה שבת מד ע"א), אבל לא שייך לעשות נר מעץ או בגד או עצם<sup>150</sup>. גם בנר זכוכית לא מדובר<sup>151</sup>, שהרי הירושלמי אומר בתחילת ההלכה: "בא להוסיף פסול תורה עם טומאת תורה", ואילו נר זכוכית טומאתו מדרבנן. אם כן נראה, שהברירות היחידות העומדות לדיון הן מתכת או חרס, ולא שאר כלי שטף.
- ד. על פי הגירסה שלפנינו, הירושלמי מניח בוודאות שהנר הוא אב הטומאה, ועושה את השמן ראשון, ולכן הגירסה "בטמא מת" מתפרשת על כלי מתכת. ברם, בתחילת ההלכה אומר הירושלמי: "על דעתיה דרבי יוחנן, תמן שורפין טומאת תורה עם טומאת תורה, ובא להוסיף פסול תורה עם טומאת תורה". משמע, שהחידוש בהדלקת השמן הפסול בנר הטמא (שהוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא סגן הכהנים, עיין שם במשנה) הוא שהותר להפוך פסול לטמא, כפי שמציע הבבלי (יד ע"ב) לבאר את החידוש: "ואילו הכא פסול וטמא", ולא התחדש בדברי ר' עקיבא שהשלישי נעשה ראשון. ועוד: הירושלמי מקשה "על דעתיה דבר קפרא, תמן שורפין טומאת דבריהן עם טומאת תורה, והכא פסול תורה עם טומאת תורה, לא בא [רבי עקיבא] אלא לפחות!", ומה החידוש בדברי רבי עקיבא?! והנה, אם ברור לירושלמי שמדובר בנר שהוא אב, הרי יש בדברי רבי עקיבא תוספת חידוש, שלא רק הותר להפוך פסול לטמא אלא גם לעשות את השלישי ראשון! אבל לפי הגירסה "בכלי חרס" הרי זה מיושב, שהשלישי נעשה שני.
- ה. בסמ"ג (מ"ע רלא) משמע שגרס בירושלמי "כלי חרס", שכן הוא כותב: "ולמדנו שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם וכלים, מהגרסינן בירושלמי דפסחים: הוא טמא ואינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם וכלים". אם לא היה מפורש בגרסתו שמדובר בכלי חרס, היה לו להוסיף "ובכלי חרס מיירי, כדמוכח..." וכיו"ב. ובסמוך (ד"ה פירש רבינו יעקב) האריך לדון בשאלה אם רק כלי מתכת כחלל או גם שאר הכלים,

150 כך משמע בתורה (במדבר לא, כג), שכלי עצם אינם ראויים לשימוש באש, וכן שמעתי מפרופ' אדן-ביוביץ, מומחה לכלים עתיקים.

151 אע"פ שכלי זכוכית נעשים אב הטומאה, על פי מה שביררנו בעז"ה ב'מעלין בקודש' י, עמ' 146-147.

ולא הוכיח מן הירושלמי שהיה לנגד עיניו באותה שעה. כמו כן בעל מלאכת שלמה (שהשתמש גם בכת"י של הירושלמי, ראה במבוא ל'ירושלמי כפשוטו' עמ' כז) בפסחים פ"א מ"ז מביא בתחילת פירושו את מחלוקת הראשונים אם חרב כחלל בכל כלי שטף או רק בכלי מתכות, ובסוף פירושו מעתיק את המשפט הראשון בירושלמי "אית תניי תני טמא מת, אית תניי תני בטמא מת", ותמוה שלא הוכיח מן הירושלמי במחלוקת שהזכיר קודם. שיטת הירושלמי נוטה, שכל ענין חרב כחלל נאמר רק בחיבורין, כמ"ש בפרק א סעיף ג.

יש להעיר על גרסת הרמב"ם ופירושו בירושלמי: בטיטת הקדמתו לטהרות<sup>152</sup>, שם סבר לחלק בין כלי מתכת לבין שאר כלי שטף, כאמור, העתיק את הירושלמי כפי שהוא לפנינו: "מאן דאמר טמא מת – בכלי שטף, ומאן דאמר בטמא מת – בכלי מתכות". אך במהדורה בתרא (מהדור הרב קאפח עמ' יב) כתב: "אבל כלי חרש בכל אופן שיטמא במת יהיה ראשון לטומאה... אמר יתעלה וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", אמרו 'הוא טמא ואינו נעשה אב הטומאה לטמא', וכבר נתבאר בספרי שבכלי חרש הכתוב מדבר". המשפט "הוא טמא" וכו' לקוח מהירושלמי, וממה שכתב "וכבר נתבאר בספרי" ולא "ואמרו שם שבכלי חרש הכתוב מדבר", משמע שגם במהדור"ב עדיין גרס כמו שכתוב לפנינו ולא התחדשה לו גרסה אחרת בירושלמי. אעפ"כ להלכה הרמב"ם חזר בו והעמיד את דין "חרב כחלל" בכל כלי שטף, ואולי סבר שהירושלמי מעמיד את הפסוק "טמא הוא" בכלי שטף, ודחאו מכח הספרי, וצריך עיון.

#### ד. סיכום הפרק ומסקנות

בבואנו לסכם את הראיות לכאן ולכאן, לכאורה המבוכה גדולה, שכן יש לפנינו מצד אחד ראיות גדולות לשיטת הרמב"ם, מלשון המשניות בתחילת אהלות וממדרשי ההלכה ועוד, ומצד שני כמה משניות בכלים המוכיחות כדעת הר"ש. אך על פי מה שהתבאר בפרק הקודם אין כאן כל סתירה: המקורות המוכיחים שאמרינן חרב כחלל בכל כלי שטף עוסקים בחיבורין, כפי שמשמע בבירור מלשונם (וכפי שביארתי בתחילת פרק א), ואילו המקורות המוכיחים שלא אמרינן חרב כחלל, במיטה ותפילין ובגד, עוסקים בשעת פרישה מן המת. וזה חיזוק גדול לדבריי בפרק א, שלא נאמר דין חרב כחלל אלא בחיבורין.

סוגיות הגמרא בעניין "חרב כחלל", העוסקות במתכת, נוחות אמנם יותר לדעת הר"ש, אך אין מהן ראיה מכרעת. אם נפרש אותן כהבנה המקובלת, שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, אכן מסתבר שחידוש זה, שהחרב נעשית כחלל ממש, נאמר במתכת בלבד, ולא כדין חיבורין בכל התורה שנאמר בכל כלי שטף. אלא שכאמור בפרק א, יש מקום לפרש אחרת את כל הסוגיות הללו או להגיה בהן. עלה בידינו, שדין חרב כחלל, במשמעו המקורי בחיבורין, נאמר בכל כלי שטף.

<sup>152</sup> ראה לעיל הערה 138.



## פרק ג: טומאת משא ואהל בחרב

## א. מחלוקת הראשונים

נחלקו הראשונים בדיון משא ואהל בחרב, ויש להפריד בין השאלה מהו האופן שבו החרב נטמאת מן המת ונעשית כחלל, לבין השאלה מהו האופן שבו היא מטמאת את האדם או הכלי הנוגע בו. רוב מניין ובניין מרביתנו הראשונים סוברים, שחרב נטמאת ונעשית כחלל בין אם נגעה במת ובין אם נטמאה באהל<sup>153</sup> (אבל לא במשאו, משום שכלים אינם נטמאים במשא כלל). ושיטת מקצת ראשונים, שחרב שנטמאת באהל אינה נעשית כחלל<sup>154</sup>. לעומת זאת, באשר לאופן שבו החרב מטמאת קיימת מחלוקת גדולה בין גדולי הראשונים, ושלש שיטות בדבר: שיטת הרמב"ם (טו"מ פ"ה הי"ג), שמטמאת רק במגע<sup>155</sup>. שיטת הרמב"ן (במדבר יט, טז) שמטמאת גם במשא<sup>156</sup>. ושיטת ר"ת וסיעתו<sup>157</sup>

153 רש"י בשבת קא ע"ב ד"ה בדבר המעמידה, רמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"ג, ר"ש (אהלות פ"א מ"ג, פט"ז מ"א, ועוד), תוס' שבת יז ע"א ד"ה ועל, הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בב"ב כ ע"א, ועוד.

154 המאורות וההשלמה בברכות יט ע"ב (מובאים בגנזי ראשונים' לברכות עמ' ריב) ובשבת טז ע"ב, והריב"מ"ץ המובא להלן סעיף ג, 1.

155 וכ"כ רש"י בחולין עא ע"ב ד"ה כי קאמר רבה, והרי"ד בב"ב ק ע"א. כדעה זו משמע גם בתוס' בפסחים עט ע"א ד"ה בטומאת הגוף, שהקשו למה הכרח שהכהן יטמא מחמת הסכין שנעשה כחלל (ראה לעיל הערה 58), הרי יכול לאחזו בפשוטי כלי עץ ולשחוט, ולכאורה אין בזה תועלת אם הסכין מטמא במשא (כיו"ב ברי"ד שם הקשה שיאחזו את הסכין בסיב, והוא מיושב לשיטתו הנ"ל). אך קשה להניח שזו שיטת תוס', שכן התוס' מביאים את תירוצו ר"י לקושיה זו (שאינו זה מעשי לשחוט כך את כל הפסחים), ומצאנו לר"י שסובר שחרב מטמאת אף באהל, ראה הערה 157, וכל שכן במשא. ועוד: התוס' בפסחים הם מבית מדרשו של הר"ש, וקושיה זו מופיעה גם בתוספותיו ('תוס' הרשב"א'), וגם הר"ש נקט שחרב מטמאת באהל, כדלקמן. ושם כוונת תוס' שהכהן יעמוד וישחוט בלי ללכת ממקומו, ובאופן זה לדעתם אין זה משא, וכן משמע בר"ש בזבים פ"ה מ"ג: "ולא זו ממקומו", וראה סימן ט.

156 וכן דעת הראב"ד בכתוב שם' בפסחים יט ע"ב (ג ע"ב בדפי הרי"ף), וכן בתשובה שנדפסה ב'סיני' עב עמ' לג, והובאה דעתו גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תעו. ובספר ההשלמה בברכות יט ע"ב (בגנז' בברכות עמ' ריב) הביא דעת הראב"ד שחרב אינה מטמאת באהל, ולא כתב את דעתו במשא (ומכאן הערה על האג"מ יו"ד ח"א סי' רל, עמ' תעב, שנקט בפשטות שלראב"ד חרב מטמאת גם באהל, וביאר לפ"ז את דבריו בהל' נזירות פ"ה הט"ו שכהנים אינם מזהירים בזה"ז מטומאת מת, מפני שמן הסתם נטמאו בו ביום מחמת שהיו באהל אחד עם חרב). בר"ן יש סתירות בדבר: בב"ב כ ע"א נקט בפשטות שמטמאת במשא, ומשמע שמצדד שאינה מטמאת באהל. לעומת זאת בשבת יז ע"א משמע מלשונו ("מדין נוגע", ע"ש) שאינו מטמא במשא, וכ"כ בחולין עא ע"ב (אם כי אפשר שכוונתו שם רק לישב שיטת רש"י, ע"ש).

157 דעת ר"ת מובאת בתוס' בשבת יז ע"א ד"ה ועל ונזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש, וכן דעת רבנו חיים כהן ורבנו פרץ שם. וכן דעת ר"י בתוס' בב"ב כ ע"א ד"ה בחבית, היראים בסי' שכב, הסמ"ג במ"ע רלא, הר"ש והרא"ש באהלות פ"א מ"ג, המהר"ם מרוטנבורג באהלות פ"א מ"ח, רבינו יונה בב"ב כ ע"א, הרשב"א שם (כשבת יז ע"א כתב כרמב"ן, ואילו בשבת קא ע"ב כתב כר"ת, אך בשני המקומות כתב דברים בשם אומרם, ובכ"ב כדעת עצמו), והריטב"א בשבת יז ע"א.

שמטמאת גם באהל<sup>158</sup>. עם זאת, נראה שהכל מודים שבחרב אין אומרים "סוף טומאה לצאת"<sup>159</sup>.

נראה שמחלוקת זו קשורה למחלוקת שנדונה בפרק הקודם, אלו כלים נעשים כחלל: הרמב"ם, לשיטתו המרחיבה את דין החרב לכל כלי שטף – צמצם את הדין למגע בלבד. טעמו של דבר, שצירוף שני הדינים יחדיו, שכל כלי שטף ייעשה כחלל ממש לטמא אף באהל, יוצר חומרה עצומה, שמבחינה מעשית קשה מאד להתמודד איתה: כל אדם ההולך לבית הקברות, שלובש בגדי שטף, יטמא אחר כך את כל הכלים בבתים שייכנס אליהם עד טהרתו. וכך כותב הרמב"ן (ב"ב כ"ע"א): "כיון דבכל הכלים קאמרינן הכי [שיש דין חרב כחלל] – ודאי לאו לטמויי באהל קאמרינן, שהרי אי אפשר לומר כן".

עם זאת, מצאנו לרע"ב שצירף את שני הדינים: בכמה מקומות כתב כרמב"ם, שכל כלי שטף נעשים כחלל (פסחים פ"א מ"ו; עדויות פ"ב מ"א; אהלות פ"א מ"ב), ומאידך דעתו (אהלות פ"א מ"ח) שהכלי שנעשה כחלל מטמא אף באהל<sup>160</sup>.

מחלוקת זו מתייחסת לכלים שנטמאו מהמת עצמו, אבל כלי שנטמא מטמא מת, בוודאי איננו נעשה אב אלא במגע בטמא מת, שהרי טמא מת אינו מטמא באהל. כמו כן,

158 הנצי"ב בהעמק דבר (במדבר יט, טז) כתב: "ואע"ג שדעת הרמב"ן וכמה רבותינו התוס' ז"ל ס"ל דחרב אינו מטמא באהל, היינו באהל המשכה, אבל אהל מגע שהאדם מאהיל עליו ודאי מטמא". כוונתו להבדיל בין חרב הנמצאת מעל האדם ממש ("אהל מגע"), שוודאי מטמאתו לכולי עלמא, לבין חרב הנמצאת עמו תחת אותה קורת גג ("אהל המשכה"), שבה נחלקו הראשונים. יש להעיר על דבריו בתרתי: א. מה שתלה את הסברה שחרב אינה מטמאת באהל בכמה מרבתינו בעלי התוס' תמוה, ולא מצאנו בבעלי התוס' חולק בזה, וגם ר"ח כהן ערער רק על כך שנויר מגלח על טומאה זו, ולא על עצם טומאת אהל בחרב. ב. חילוקו בין סוגי האהל תמוה, שהרי הרמב"ם (פ"ה הי"ג) אומר בפירושו: "הנושא בגדים שנגעו במת... וכן המאהיל עליהן או שהאחילו עליו או שהיו עמו באהל הרי זה טהור". וכן מבואר ברשב"א ובר"ן בשבת יז ע"א בענין המרדע, שגם אהל מגע אינו מטמא, וכן מוכח מדברי הראשונים על כמה ראיות שלהלן.

159 בתפארת ישראל (כלים פ"ט מ"א יבין אות ה) הוכיח מהמשנה שם שלא אמרינן "סוף טומאה לצאת" בחרב כחלל, ראה להלן סעיף ז ראה 9, אלא שהוא כתב זאת רק על פי הסברה שכלי שנטמא במת אינו מטמא באהל כלל. אולם ב'שערי טהרה' (חולק, ח"ד עמ' 536) חידש שדין "סוף טומאה לצאת", שלפיו מתייחסים אל מסלול היציאה המשווער של המת כאילו המת כבר מצוי בו (על כל פנים כשיש רצף של קירוי בין מקום המת לבין מסלול יציאתו), נובע מההנחה שהמת אמור לצאת, וזאת משום שמצווה להוציאו ולקברו, מה שאין כן בכלים. וכן כתב בקצרה בדרכי שמואל (אהלות פ"א אות לו) שלא מצינו סט"ל בחרב כחלל, וע"ע 'שערי דעת' פ"י הערה 118, שתלה שאלה זאת ביסוד דין סט"ל, ע"ש.

160 חידוש נוסף ברע"ב בפסחים שם, שכלי הנטמא מחמת אדם או כלי שהם ראשון לטומאה מחמת טומאת מת (כגון שנגעו בכלי שנגע בכלי שנגע במת) – נעשה אף הוא ראשון לטומאה, ועיין גם 'מדרש אגדה' במדבר יט, טז: "חרב הרי הוא כחלל. אם נוגע במת, מה אבי אבות הטומאה – אף הוא נעשה כיוצא בו אבי אבות הטומאה. גם בנוגע במי שנטמא באב הטומאה של מת, גם הוא ראשון כמוהו, וכן אם נוגע בשני או בשלישי – נעשה כהם". והרשב"א (חולין ב ע"ב) מאריך לדחות סברה זו.

ברור שכלי זה אינו מטמא אלא במגע, ולא במשא ובאהל, משום שלא יהיה הכלי הנטמא חמור מהאדם המטמא, וטמא מת אינו מטמא אפילו במשא (כלים פ"א מ"א).

### ב. יסוד המחלוקת

הפסוק "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב", כאשר הוא מתפרש שהחרב היא טומאה בפני עצמה, עוסק על פי פשוט בנוגע בחרב שנגעה במת. מכל מקום, מסברה לא מובן מה פשר החלוקה, לדעת הסוברים כן, בין חרב שנטמאה במגע לבין חרב שנטמאה באהל. ושם יש לומר, שהדבר נלמד מהדוגמה של חרב, כלומר, שהסברה שביסוד הדין היא שהחרב ההורגת חשובה כחלל, ודין כלי מתכת בכלל הוא הרחבה של חרב ההורגת, ולפיכך דווקא המגע, שהוא אופן ההריגה, מטמא את הכלי כחלל<sup>161</sup>.

באשר לאופן שבו החרב מטמאת, קיימא לן שאין היקש למחצה, ואם כן בפשטות ההיקש ממת לחרב הוא לכל עניין, וצריך ראייה על מנת להפקיע את האהל והמשא מן ההיקש. אכן, הרמב"ם הרגיש בכך והביא מקור לשיטתו, וז"ל בהל' טו"מ פ"ה הי"ג: "בגדים הנוגעים במת... אינן כמת לטמא באהל ובמשא, שהמשא למת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו, ובטומאת אהל הוא אומר אדם כי ימות באהל". כלומר, הרמב"ם מדייק מהכתוב שרק המת מטמא באהל ולא כלים, וממילא הוא הדין למשא, שהרי טומאת משא במת אינה מפורשת, אלא נלמדת בקל וחומר מאוהלו (הל' טו"מ פ"א ה"ב), וכשם שחרב התמעטה מאהל – כך גם ממשא<sup>162</sup>.

לימוד זה למעט חרב מאהל אינו מופיע בדברי חז"ל<sup>163</sup>, ולשון הרמב"ן (במדבר יט, טז): "שם מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל 'אדם כי ימות באהל', שאינו [אלא] רק על האדם

161 ראה לעיל פרק ב סעיף א בעניין זה. ובמאורות בשבת טז ע"ב מבואר באמת שדעת רבי אשר, הסובר שחרב אינה נטמאת באהל, שרק בכלי מתכת מדובר (אם כי לא כתב שיש קשר בין הדברים). וכן הריב"ם, שסובר ג"כ שחרב שנטמאת באהל אינה כחלל, מצאנו לו בפירוש סברה זו שרק חרב שהרג בה בפועל מטמאת (בר"ש באהלות פ"א מ"ב), ואם כן נראה שגם לפי פירושו האחרים, עי"ש, זוהי הסברה שביסוד הדין.

162 כך ביאר את הרמב"ם במקדש דוד (טהרות סי' מט סק"א). יש להאריך בביאור דברי הרמב"ם שם, שמצד אחד לומד את המשא מק"ו מטומאת נבלה, ומאידך מק"ו מאהל המת. נראה שהרמב"ם לשיטתו בספר המצוות, בשורש השני, שמה שנלמד ב"ג מידות גדרו כדברי סופרים, ולכן לא די בק"ו מנבלה, אלא יש צורך לבאר כיצד המשא כלול בפשט הכתוב, ששק הכתוב מלהזכירו כי הדבר נלמד בק"ו מאהל (בדומה לדוגמאות שהרמב"ם מאריך להביא: איסור כח ואכילת בשר בחלב). ברם, אילו המשא היה נלמד רק מהק"ו מנבלה, היה מקום שגם חרב תטמא במשא, על פי ק"ו זה. אולם הרמב"ן (ב"ב כ ע"א) והר"ן והמאירי (חולין ע"א ע"א) הבינו אחרת ברמב"ם, שהמשא אכן נלמד בעיקרו מק"ו מנבלה, ואעפ"כ חרב אינה מטמאת במשא. הרמב"ן כותב על כך "וזה צריך עיון", ואילו הר"ן והמאירי מבארים, שדיו לבא מן הדין להיות כנדון, שרק הנבלה עצמה מטמאת במשא, ולא הנוגע בה.

163 ב'מדרש הגדול' לפסוק זה נאמר ש"אדם" לאפוקי כלים הנוגעים במת, אבל ידוע שיש בו מדרשים מאוחרים בעקבות הרמב"ם. ובספרי זוטא (פיסקא יט, יד) נאמר: "אם לומר 'אדם' פרט לנבלה, כבר

עצמו. ואם היה החרב שנטמא כמת מטמא באהל היו הכהנים אסורים בכל הבתים, שבכולן החרב טמא ויהיה מטמא אותם באהל". כלומר, שמסברה לא יתכן שהתורה תאמר שחרב מטמאת באהל<sup>164</sup>. אך יש לשאול על הרמב"ם והרמב"ן, הרי מצינו שלא רק אדם מטמא באהל אלא גם קבר וגולל ודופק, ואין על כך לימוד מיוחד, אלא מכיוון שהתורבו לטומאה מ"על פני השדה" (חולין עב ע"א, לדעת רבי ישמעאל) – ממילא מטמאים גם באהל<sup>165</sup>. לגבי המשא, שלרמב"ם אינו קיים בחרב ולרמב"ן כן, נראה שמחלוקתם נובעת משיטתם השונה בפירוש הפסוק "כל הורג נפש" (במדבר לא, יט) והספרי שעליו: הרמב"ן (שם) מפרש שמדובר במי שמסיט את המת, ופסוק זה מהווה מקור לטומאת משא במת. לעומתו, הרמב"ם (טו"מ פ"ה ה"ג) מפרש שמדובר על דין "חרב כחלל", ולא על היסט (ראה להלן פרק ד סעיף ד, 7), והמקור לטומאת משא במת הוא קל וחומר מטומאת אהל, כאמור. אם כן, לדעת הרמב"ן אין מקום לומר כדברי הרמב"ם, שמכיוון שאין טומאת אהל בחרב – גם אין טומאת משא (אם כי, יש מקום לדייק גם מפסוק זה, "כל הורג נפש", שדווקא המסיט את הנפש נטמא, ולא המסיט את הכלי הנוגע בה, כעין דיוקן של הרמב"ם לגבי אהל).

למד. הא מה אני מקיים 'אדם' לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם. את מה אני מרבה? השדרה והגולגולת וחצי לוג דם... ואלו מטמאים במגע ובמשא ואין מטמאים באהל: עצם כשעורה וארץ העמים...", וכלים הנוגעים במת לא הוזכרו כלל. הדבר מובן היטב ע"פ מה שהתבאר בפרק א, שכלים הנוגעים במת אינם אלא בחיבורין, ובחיבורין פשיטא שאין טומאת אהל, ראה להלן. 164 הרמב"ן רומז כאן כנראה למש"כ תוס' בנויר נד ע"ב ד"ה ת"ש, שרבינו חיים כהן הקשה על ר"ת, הסובר שחרב כחלל מטמאת באהל ונזיר מגלח עליה וכהן מוזהר עליה, "איזה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". רוב הראשונים שדנים בענין נוקטים שכהן אינו מוזהר על חרב כחלל, כדלעיל פרק א סעיף ט, ודברי הרמב"ן כאן נראים כסותרים מיניה וביה, שכתב תחילה: "ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל היו הכהנים אסורים בכל הבתים", ובסמוך כתב: "ואין הנזיר מגלח עליו ואין הכהן מוזהר ממגעו כלל". נראה שאין כוונתו ברישא שאסורים ממש משום איסור טומאת כהנים, אלא שבפועל הם נטמאים ואי אפשר להם לאכול תרומה ולעבוד עבודה. וראה לשונו בב"ב כ ע"א שהובאה לעיל "אי אפשר לומר כן". ובאמת מה שהשיבו רוב הראשונים לקושית ר"ח כהן אינו מספיק אלא לענין איסורו של הכהן להטמא, אבל אין בה להסביר איך למעשה יכולים להתקיים חיים בטהרה. הרי לפי זה היה ראוי לאסור לחבר להיכנס לבית עם הארץ, או לבית הכנסת שיש בו ע"ה, שהרי מצוי מאד שמי שאינו נזהר בטהרות נטמא פעם למת ולא טיהר את גופו וכליו, והוא נושא עמו כלי מתכת כלשהו כגון מחט או טבעת. ומה ששנינו בדמאי פ"ב מ"ג: "המקבל עליו להיות חבר... אינו מתארח אצל עם הארץ" היינו שאינו אוכל אצלו, אבל מותר להכנס לביתו, ויגיד עליו רעו, במ"ב שם: "המקבל עליו להיות נאמן [למעשרות בלבד, ולא לענין טהרה]... אינו מתארח אצל ע"ה" (ועיין פרה פ"ה מ"א ותוספתא פרה פ"ה ה"א, שגם משם מוכח שלא חששו לטומאת אהל בכניסת עם הארץ למקום מסוים). וכן המאהיל על כלי זרוק ברחוב יהיה טמא טומאת שבעה, משום ספק כלים הנמצאים (בהנחה שבספק כלים הנמצאים חששו גם שנטמאו במת, אך ראה לעיל הערה 44). כמוכן, ע"פ מש"כ בפרק א שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין אין בדין זה שום קושי מעשי, ואין מקום לסברת הרמב"ן.

165 אך ראה בראב"ד בהל' טו"מ פ"ב הט"ו, שפירש שהלימוד "על פני השדה" אינו ראה רק לעצם טומאת גולל ודופק, אלא זהו מקור מפורש להרחבת הטומאה אף לאהל.

כל הדיון נצרך על פי הדעה המקובלת, שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישה. אך לפי מה שהתבאר בפרק א, שחרב מטמאת רק בחיבורין, יש להניח בפשטות שחרב אמנם נטמאת באהל, אבל מטמאת רק במגע ולא במשא ובאהל. טעמו של דבר, שכך מצאנו בכל טומאת חיבורין האמורה בתורה, שהטמא המחובר אל מקור הטומאה נטמא בכל אופן שטומאה זו מטמאת, אבל אינו מטמא בחיבורין אלא במגע. כך, למשל, הנושא את הזב נטמא אע"פ שאינו נוגע בו, אבל מטמא בחיבורין רק את הכלים שהוא נוגע בהם (זבים פ"ה מ"א)<sup>166</sup>.

### ג. ראיות שחרב נטמאת על ידי אהל

#### 1. השפוד באהל המת

כבר הובאה לעיל (פרק א סעיף א) המשנה באהלות פ"א מ"ג: "אמר רבי עקיבא: יש לי חמישי - השפוד התחוב באהל: האהל, והשפוד, ואדם הנוגע בשפוד, וכלים באדם - טמאין טומאת שבעה, החמישי, בין אדם בין כלים - טמא טומאת ערב. אמרו לו: אין האהל מתחשב". הפירוש המקובל למשנה זו (ר"ש ורא"ש ורע"ב בפירושו הראשון), שהשפוד נטמא עקב היותו באהל המת<sup>167</sup>. ומכך שהוא מטמא את האדם הנוגע בו טומאת שבעה מוכח שחרב נטמאת כחלל ע"י אהל, וכן הוכיחו כמה ראשונים<sup>168</sup>. ואף חכמים, האומרים "אין האהל מתחשב", אינם חולקים בעצם הדין, אלא נחלקו לעניין המניין, שר' עקיבא מונה את האהל והשפוד בנפרד, וחכמים מונים אותם כאחד, מפני שהשפוד נטמא ישירות מן המת על ידי האהל.

<sup>166</sup> יש לפקפק בהשוואה זו, שכן יתכן לומר, שהטעם שהנושא את הזב אינו מטמא כלים שנושאים אותו אינו משום שיש הגבלה על טומאה בחיבורין, שאין כוחה לטמא אלא במגע, אלא משום שיש הגבלה על היטמאות הכלים, שאינם נטמאים במשא כלל (ובטומאה בחיבורין בעלמא אין טומאה אלא לכלי שטף, ולא לאדם). ממילא יש מקום לומר שבנדון דידן, שגם האדם נטמא בחיבורין, יוכל אולי להיטמא גם בנשיאת הכלים המחוברים למת. אך מצאנו בבבלי נבלת עוף טהור, שנטמא בגדים במגע אע"פ שנע"ט עצמה איננה מטמאת במגע אלא באכילה. כמו כן העוסקים בשעיר המשתלח ופרים ושעירים הנשרפים ופרה אדומה מטמאים בגדים, אע"פ שבעלי חיים אלה אינם מטמאים את הנוגע בהם, אלא את העוסק בהם. דוגמאות אלה מלמדות, שדין חיבורין בעלמא איננו העתקת אופני הטומאה של מקור הטומאה אל האדם הנטמא מחמתו, אלא דין הוא, שהנטמא מטמא במגע בשעת היטמאותו וחיבורו לטומאה. אם כן מסתבר, שהוא הדין בנדון דידן.

<sup>167</sup> אמנם הוא גם נוגע באהל, כמשתמע מלשון "תחוב" (ועיין פיה"מ לרמב"ם), אבל חומרתו לטמא טומאת שבעה את האדם והכלים הנוגעים בו נובעת מכך שהוא נטמא ישירות מן המת בטומאת אהל, שאם לא כן, הרי כלים וכלים ואדם אין לאדם אלא טומאת ערב.

<sup>168</sup> תוס' בבכורות כז ע"א ד"ה וכי הזאה, רמב"ן בב"ב כ ע"א, ועוד. ויש להעיר, שהראיה נובעת מהנחה שמשנה זו עוסקת בחרב כחלל, אבל לדעת הראב"ד (שהתבאר בסוף פרק א) המשנה מדברת בחיבורין ואין לזה קשר לדין חרב כחלל שבגמרא, ועל דינא דגמרא עדיין יש להסתפק אם חרב נעשית כחלל על ידי אהל.

בספר הישר (סי' תשנח) מובאת שיטת ריבמ"ץ, הסובר שחרב אינה נטמאת באהל, וז"ל: "זה פירוש הרב ר' יצחק מסימפונט [הריבמ"ץ] ממסכת אהלות... אבל פי' שאין האהל מתחשב פירש שיבוש, שפירש שמחמת אהל אין חרב כחלל". כלומר, דעת ריבמ"ץ שחכמים חולקים על ר"ע משום שלדעתם חרב אינה נעשית כחלל ע"י אהל, וזהו "אין האהל מתחשב"<sup>169</sup>, והכותב בספר הישר<sup>170</sup> סובר שפירוש זה משובש, ואין מחלוקתם אלא לעניין המניין, כאמור. וכן מוכיחה לשון התוספתא (פ"א ה"ג): "אמרו לו: האהל והשפוד שם אחד הן" שלא נחלקו על הדין אלא על המנין, וכן הוכיח מהתוספתא בספר הישר סוף סי' תשסא.

יש מקום לדחות את הראיה מהמשנה בדרך אחרת, על פי דברי הר"ש (בפירושו השני), שהשפוד אינו מצוי בתוך האהל אלא נוגע בו מבחוץ, ובכל זאת השפוד נעשה אבי אבות הטומאה, מפני שבאהל המת יש חידוש מיוחד, שהאהל נעשה כמת עצמו<sup>171</sup>. ואף חכמים סוברים כן, אלא שאינם מונים את האהל, משום שהוא נעשה כמת ממש. לפי דרכו אין ראיה מהמשנה שחרב נעשית כחלל על ידי אהל, כי אמנם אהל המת עצמו נעשה כחלל, אבל אין זה מדין "חרב הרי הוא כחלל" (והרי לדעת הר"ש לא אמרינן חרב כחלל אלא בכלי מתכות, ואילו האהל עשוי פשתן, כמ"ש הר"ש), אלא דין מיוחד הוא באהל שנחשב כמת עצמו, והשפוד שנוגע בו כנוגע במת.

169 המהדיר בספר הישר (הערה 7) כתב, שכדעת הריבמ"ץ כתב גם הרמב"ן עה"ת בבבבדבר יט, טז. ולא דק, כי שם הרמב"ן כותב שחרב שנעשית כחלל איננה מטמאת באהל, אבל מודה שנטמאת באהל, כמ"ש בפירוש בחדושי לב"ב כ ע"א על פי משנה זו.

170 לא ברור מיהו הכותב בסי' תשנח, שכן בסוף סי' תשמו כתוב: "עד כאן שמועות של רבינו יעקב ב"ר מאיר נ"ע, ומכאן ואילך איש על דגלו בשאלותיו ותשובותיו". נוסף על כך, ישנה אי בהירות לגבי מקור הדברים בספר הישר סי' תשנח-תשסא: סי' תשנח-תשסא הם המשך אחד, פירוש רצוף למשניות באהלות פ"א מ"א-ד, ובתחילת סי' תשנח כתוב: "זה פירוש הרב ר' יצחק מסימפונט ממסכת אהלות". אולם בהמשך מופיע (בהערה על הגליון) המשפט: "אבל פי' שאין האהל מתחשב פירש שיבוש... וליתא ופרשי' לה בשילהי פיר", כלומר, המעתיק את פירוש ריבמ"ץ כתב בסוף פירוש אחר ל"אין האהל מתחשב". ובסוף סי' תשנח (וגם בסוף סי' תשסא) אכן מופיע פירוש אחר למילים אלו, ונראה מזה שסי' תשנח-תשסא אינו מריבמ"ץ. כמו כן, לאורך כל הפירוש נכתב שדין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, ומשמע בבירור גם שכל המשנה איננה בחיבורין, ולא כפי שהביא הר"ש באהלות את הריבמ"ץ, וראה לעיל בסוף פרק א. פרופ' אורבך ('בעלי התוספות' עמ' 95 הערה 12) משער, שמהמילים "כלפי שראיתי", בסי' תשנח, הם דברי ר"ת ולא המשך פירוש ריבמ"ץ. אבל לפי"ז לא הובא כאן כלום מהריבמ"ץ, אלא רק העתקת המשניות. ועוד, ש"שאלתי על זה לחכמי רומא" מתאים לריבמ"ץ האיטלקי ולא לר"ת הצרפתי. העניין צ"ע, ועכ"פ נראה בבירור שדעת ריבמ"ץ כנ"ל, שחכמים חולקים לדינא על ר"ע בשאלה אם חרב נטמאת כחלל ע"י אהל.

171 הר"ש שולל את הפירוש הקודם משני טעמים: האחד, שפשיטא שאין האהל מתחשב אם השפוד נטמא באהל ישירות ע"י המת. והשני, שאם ר"ע מחשיב את האהל – הרי יכול היה להוסיף שיש, כגון שהשפוד יעבור לאהל אחר ושם יטמא אדם באהל. וקושייתו השניה אין לה מקום על פי שיטת הרמב"ם והרמב"ן, שחרב כחלל איננה מטמאת באהל, וכפי שיוכח להלן.

אכמ"ל בחידוש זה שהאהל נחשב כמת עצמו, אך פירושו במשנה מוקשה: למה נדרש שהשפוד יהיה תחוב באהל? הרי די בנגיעה! ויותר קשה מהתוספתא הנ"ל: "השפוד התחוב באהל הכנוס בו, אמרו לו: האהל והשפוד שם אחד הן". "כנוס בו" סותר במפורש לר"ש, האומר שהשפוד נוגע בו מבחוץ, וגם לשון חכמים "האהל והשפוד שם אחד הן" אינה הולמת את הסבר הר"ש לטענתם, שהאהל אינו נמנה משום שהוא כמת עצמו, וכאילו הוא המת והמנין מתחיל מן השפוד<sup>172</sup>.

יש לסייע לפירוש המקובל מן הספרי זוטא (נשא ו,ז), שם נאמר: "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם - פרט לנוגע בשפוד". וכן עוד שם (יב): "והימים הראשונים יפלו - מפיל הוא לאחר [כלומר, לעכב את נזירותו אך לא לסתור את הימים הקודמים] בדם רביעית, לאחר ברובע עצמות, על מגע שפוד, ועל ימי חלוטו של מצורע. יכול שהוא סותר בכל אלו? ת"ל 'כי טמא נזרו', טומאה סותרת, אין כל אלו סותרים". נראה בבירור שהמושג "מגע שפוד" מקביל למשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) על כלים הנוגעים במת, שאין הנזיר מגלח על מגעו בהם<sup>173</sup>. ומסתבר שמקור המושג "שפוד", כדוגמה ידועה לטומאה, הוא המשנה באהלות על השפוד התחוב באהל. מכאן, שהשפוד המדובר באהלות נטמא ככלים הנוגעים במת, כלומר שטומאתו מחמת המת עצמו עקב היותו באהל המת, והדבר שקול כמגע, ולא כדברי הר"ש, שטומאת השפוד היא עניין מיוחד של נגיעה באהל המת החשוב כמת. עוד משתמע מכאן, שגדר טומאתו של השפוד מוסכם וידוע, ולא כדעת ריבמ"ץ שחכמים חולקים בדבר.

## 2. אדם וכלים המאהילים

על פי מה שהתבאר בפרק א על הזהות בין דין חרב כחלל לדין חיבורין, יש להוכיח שחרב נטמאת באהל גם מאהלות פט"ו מ"י: "המאהיל על המת ונוגע בכלים - טמאין" (טומאת שבעה, כמוכח מן הסיפא "אם יש בידו פותח טפח"). וכן מפט"ז מ"א: "שהאיכר עובר והמרדע על כתפו, והאהיל צדו אחד על הקבר, וטמאוהו משום כלים המאהילים על המת", כלומר, שהאיכר טמא שבעה משום מגעו (ראה להלן) בכלים המאהילים. ראה לכך שמדובר בטומאת שבעה, מן הלשון "משום כלים המאהילים על המת", ולא "משום שנגע בכלי שהאהיל", כלומר, שמדובר על מושג הלכתי, המקביל למושג "כלים הנוגעים במת" שנזכר כמה פעמים. וכך נראה גם מהמשך המשנה, ששמע השומע וטעה לחשוב שטמאוהו משום אהל (כמ"ש תוס' בשבת יז ע"א ד"ה ששמע). אכן,

172 וכן הקשה הסדרי טהרות (טו,א), ונדחק ליישב את הקושיה הראשונה, ואכמ"ל. ברמב"ם ובגר"א ישנם פירושים אחרים למשנה, השונים בנקודות מסוימות מפירושו הראשון של הר"ש, כל אחד כדרכו. מכל מקום, נראה שגם לפירושם מוכח מכאן שחרב נטמאת באהל, כמבואר למעין.

173 והראה לי הרב ישראל מאיר בוגרד שכן פירש הראב"ד על הספרא (ויקרא חובה פרק יג, ח, מהד' פרידמן עמ' רז): "שהרי נזיר הנוגע בטמא מת אינו מגלח עליו ולא אפילו נוגע בחרב הנוגע במת, והכי איתא בספרי של פנים שני (דהיינו הספרי זוטא): להם - פרט לנוגע בשפוד".

הר"ש מוכיח משתי משניות אלו שאדם או כלי הנטמאים באהל המת מטמאים בחיבורין, אך לדעתו אין זה דין חרב כחלל, כמבואר בפרק א סעיף ח, 2.

### 3. כהן בבית הקברות

בירושלמי בנזיר פ"ג ה"ה: "כהן שעומד בבית הקברות והושיטו לו מת אחר... יכול יהא חייב? ת"ל 'להחלו', את שהוא מוסיף חילול על חילולו, יצא זה שאינו מוסיף חילול על חילולו". בפשטות העומד בבית הקברות נטמא באהל, ומבואר כאן שהמגע אינו מוסיף חילול, ומכאן שאין נפק"מ בטומאת חיבורין דאורייתא בין המאהיל לנוגע<sup>174</sup>.

### ד. ראייה שחרב מטמאת במשא

בגמרא בחולין (עא ע"א) אומר רבה, שטומאה הבלועה בגוף האדם אינה מטמאת, וכן טהרה הבלועה בגופו אינה מיטמאת. רבא (עא ע"ב) תמה מה החידוש בכך: "תרוייהו תננה... טומאה בלועה דתנן [מקוואות פ"י מ"ח]: בלע טבעת טמאה – טובל ואוכל בתרומתו, הקיאה – טמאה וטמאתו. טהרה בלועה תנינא דתנן: בלע טבעת טהורה, ונכנס לאהל המת, והיזה ושנה וטבל והקיאה – הרי היא כמה שהיתה! – כי קאמר רבה כגון שבלע שתי טבעות, אחת טמאה ואחת טהורה, [והחידוש בדבריו] דלא מטמיא לה טמאה לטהורה".

נחלקו הראשונים בביאור מהלך הסוגיה, ובמה החידוש בשתי טבעות מוסיף על המפורש במשנה: רש"י מפרש, שראיית רבא מהמשנה לדין טומאה בלועה היא מכך שהטבעת הטמאה לא מטמאת את האדם במגע, והראיה לדין טהרה בלועה היא מכך שהאדם הטמא לא מטמא במגע את הטבעת שבתוכו. הגמ' דוחה את ראיית רבא, שכן אפשר שטעם הדבר איננו משום שטומאה בלועה אינה מטמאת, אלא שדין הוא בטומאת מגע, שמגע בית הסתרים (מגע בחלק נסתר שבגוף האדם) אינו נחשב מגע. ואמנם האדם נושא את הטבעת, ובטומאת משא אין חילוק בין בית הסתרים למקום חיצוני, אך "גבי טבעת ליכא למימר תטמא את האדם במשא, שאין משא אלא למי שהטומאה יוצאה ממנו, כגון מת ונבלה... אבל טמא מת... אין לו משא" (רש"י ד"ה כי; וזאת, למרות שהטבעת נעשתה כחלל, לפי פירוש רש"י לעיל מיניה ד"ה טמאה). וזהו חידושו של רבה בשתי טבעות, שאע"פ שהמגע ביניהן אינו מגע בית הסתרים (שהרי הצד החיצוני שבכל טבעת הוא הנוגע בחברתה), בכל זאת אין הטמאה מטמאת את הטהורה, כי טומאה בלועה אינה מטמאת כלל, וכן טהרה בלועה אינה מיטמאת.

תוס' שם (ד"ה כי) תמהו על רש"י, מתוך הנחה שחרב מטמאת גם במשא, ואפילו באהל, כיוון שהשוותה לחלל. עוד מקשים תוס' מעניין טהרה בלועה: כיצד ניתן בהוה-

174 שמעתי מהרב בוגרד. כמו כן יש לדקדק מהבבלי נזיר מב ע"ב, אך הדבר תלוי בפירושי הראשונים שם ויש שנראה מדבריהם להיפך, עיין תוס' הרא"ש המובא בשטמ"ק, ואכמ"ל.



אמינא להסביר את טהרת הטבעת מכח דין "בית הסתרים" גרידא? בשלמא אם הטבעת יכולה להיטמא רק מן האדם, הרי נגיעתו בה היא מגע בית הסתרים; אבל הרי האדם נכנס לאהל המת, והטבעת אמורה להיטמא ישירות מן המת, אלמלא דין טהרה בלועה!<sup>175</sup> לכן תוס' מפרשים (והסכימו עמם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן), שראיית רבא "תננה" לדין טומאה בלועה היא מכך שהטבעת איננה מטמאת את האדם במשא, וראייתו מוכרחת. הגמ' בתירוק איננה דוחה את הראיה, אלא אומרת שרבה הוסיף חידוש בדין טומאה בלועה, שאפילו כשהטומאה והטהרה בלועות יחד – אין הטומאה מטמאת. כבר התבאר לעיל (פרק א סעיף ד, 4), שפשט המשנה "הקיא טמאה וטמאתו" מורה שהטבעת אינה מטמאת את האדם טומאת שבעה, משום שפירשה מן המת. אולם על פי תוס' ברור שהגמ' לא הבינה כך, שהרי היא סוברת שהטבעת ראויה לטמא במשא, ורק מדין טומאה בלועה אינה מטמאתו בהיותה במעיו. וכן כתבו תוס' (בסוף הדיבור), שהבולע את הטבעת טעון הזאה שלישי ושביעי. לעומת זאת ע"פ דרכו של רש"י אין הכרח בסוגיה שהגמרא פירשה את המשנה שהטבעת נעשתה כחלל (אע"פ שרש"י עצמו פירש שהטבעת נעשתה כחלל).

#### ה. ראיות שחרב מטמאת באהל

##### 1. שלשלת בספינה

הגמ' בשבת (קא ע"ב) דנה על ההיתר לטלטל מספינה לספינה הקשורה לה, וזו לשונה: "דתנן: קשרה בדבר המעמידה – מביא לה טומאה, בדבר שאין מעמידה – אין מביא לה טומאה, ואמר שמואל: והוא שקשורה בשלשלת של ברזל. לעניין טומאה הוא דכתיב 'בחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, אין, אבל לעניין שבת, כיון דיכול להעמידה – אפילו בחוט הסרביל". נחלקו הראשונים בעניינה של טומאה זו: כיצד הדבר המעמיד מביא את הטומאה, ומה תפקידה של השלשלת, ומה שייכות "בחלל חרב" כאן, ושלושה פירושים נאמרו בסוגיה:

175 הרמב"ן מבאר בדעת רש"י, שפשיטא שהטבעת אינה נטמאת מן המת, שכן האדם מהווה כעין צמיד פתיל, וכל החידוש בכך שאינה נטמאת במגע מן האדם עצמו. ההשוואה לצמיד פתיל מוקשית, לכאורה: גדר עניין צמיד פתיל, שמכיוון שהכלי טהור ואף אינו מקבל טומאה מגבו – הוא חוצץ בפני הטומאה, וכך נשמר מה שבתוכו מלהיטמא. וסברה זו לא שייכת באדם, שנטמא מגבו, ואינו ככלי חרס! ומה שאדם מציל בטהרה בלועה, הוא משום שמחשיב אותה כבטילה לגופו וכאינה קיימת כלל, ולכן מועיל אף שטומאה בלועה לא תטמא, בניגוד לצמיד פתיל, שאינו מציל על הטומאה שבתוכו מלטמא. ובהוה-אמינא, שטהרה בלועה עשויה להיטמא, לכאורה אין טעם שהאדם יציל על הטבעת. אך לשון הרמב"ן: "שהוא ככלי מוקף צמיד פתיל, שאינו עומד באהל". כלומר, ישנה סברה נוספת בטהרה ע"י צמיד פתיל (עכ"פ בהו"א), שמה שמצוי בתוכו נחשב כנמצא באהל אחר, וסברה זו ניתנת להיאמר גם על המצוי בגוף האדם, שהוא רשות בפני עצמה. לפיכך יש מקום שאדם יציל על הטבעת שבתוכו מלהיטמא מהמת שמחוצה לו, אך לא מלהיטמא מטבעת אחרת שבצידה. וזהו החידוש בדברי רבה על טהרה בלועה, שאינו מובן מאליו מן המשנה.

א. רש"י: השלשלת מחוברת מן המת אל הספינה, ומכיוון שהשלשלת נעשית כחלל – אף הספינה נעשית אב הטומאה (ומדובר בספינה המקבלת טומאה, כגון ספינת הירדן, עיין שבת פג ע"ב).

הראשונים הקשו על רש"י כמה קושיות, ועיקרן, שבמקור הדברים במשנה באהלות (פ"ח מ"ה) מבואר, שלא מדובר על טומאת הספינה עצמה, אלא על היותה אהל להמשיך את הטומאה לכל מה שתחתיה. במשנה שם נאמר, שספינה שטה אינה מהווה אהל, מפני שהיא ניידת, ואם קשרה בדבר המעמידה – הרי היא אהל. אם כן יש לשאול, מדוע זקוקים אנו לדין "חרב כחלל", הרי גם קשירת הספינה בשרשרת טהורה וחזקה הופכת אותה לאהל קבע!

ב. הרשב"ם מגיה בגמ', ומוחק את המשפט על חרב כחלל, ולדעתו השלשלת איננה מטמאת כלל, אלא רק עושה את הספינה לאהל מעל טומאה אחרת (ואף הציע משפט חלופי: "הני מילי לענין טומאה, דכתיב 'כל הבא אל האהל', אבל לענין שבת, כיון דיכול להעמידו אפילו בחוט הסרבל")<sup>176</sup>.

ג. ר"ת, שמיאן בהגהה זו (וזו דוגמה להבדל בדרכי לימודם, ראה בהקדמת ר"ת לספר הישר), מפרש שהשלשלת נעשתה כחלל, ומטמאת באהל, וכשהיא קשורה לספינה הרי היא גם הופכת את הספינה לאהל קבע, וממילא היא מטמאת את כל מה שתחת הספינה.

לענייננו, מפירוש ר"ת יוצא שחרב הנעשית כחלל מטמאת באהל, ואילו לפירוש רש"י ורשב"ם אין ראיה לכך מהסוגיה.

## 2. ברייתות בנזיר

הגמ' בנזיר (נג ע"ב) מביאה שתי ברייתות, וז"ל:

"דנניא: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת'. 'על פני השדה' – זה המאהיל על פני המת. 'בחלל' – זה אבר מן החי ויש בו להעלות ארוכה. 'חרב' – הרי זו כחלל. 'או במת' – זה אבר הנחלל מן המת. 'או בעצם אדם' – זה רובע עצמות. 'או בקבר' – זה קבר סתום. ואילו גבי נגיעה אמר רב יהודה, תניא: 'ועל הנוגע בעצם או בחלל'. 'בעצם' – זה עצם כשעורה. 'או בחלל' – זה אבר הנחלל מן החי ואין בו להעלות ארוכה. 'או במת' – זה אבר הנחלל מן המת. 'או בקבר' – אמר ריש לקיש: זה קבר שלפני הדיבור".

<sup>176</sup> והסכימו עמו כמה ראשונים: בעל המאור, רי"ד, ר"ן, מאירי, והר"ש באהלות שם, וכן הריב"ם (המובא בר"ש באהלות פ"א מ"ב), שהגיה את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכמה סוגיות, הזכיר גם את הגמ' בשבת. ולשון הגר"א (יו"ד סי' שסט סק"ב): "ובריש חולין ובפ"ק דפסחים... ואצ"ל הא דשבת קא ע"ב, עיין בתוס' שם... לא גרסין חרב הרי הוא כחלל".

שני הפסוקים (הראשון על הטומאה, והשני על ההזאה) מדברים על נגיעה בטומאה, ומכל מקום, הברייטא הראשונה מונה את המטמאים באהל: המת, אבר מן החי שיש בו להעלות ארוכה, רובע עצמות, וקבר, ואף החרב נמנית עמהם, ומשמע שאף היא מטמאת באהל. הברייטא השניה, לעומת זאת, מונה את אלו שאינם מטמאים באהל: עצם כשעורה, אבר מן החי שאין בו להעלות ארוכה, קבר שלפני הדיבור (עיין במפרשים בעניינו; ושם בגמ' דיון על "אבר הנחלל מן המת" בברייטא השניה). גם לשון הגמ' על הברייטא השניה "ואילו גבי נגיעה תניא", משמעה שכל הנמנים לעיל מטמאים באהל. מכאן הוכיחו הראשונים (ר"ש באהלות פ"א מ"ג, תוס' בשבת יז ע"א וב"ב כ ע"א, ועוד), שחרב הנעשית כחלל מטמאת באהל.

הרמב"ן (ב"ב שם) דחה ראייה זו: החרב נכללה בפסוק הראשון לא משום שהיא מטמאת באהל אלא משום שלא ניתן היה להכלילה בפסוק השני, מפני שאם ההיקש ממת לחרב היה נכלל בפסוק העוסק בהזאה, היה אפשר לטעות ולהבין שכשם שלמת עצמו אין הזאה מועילה כך גם לחרב<sup>177</sup>.

נראה לבאר את דרשת הברייטות בדרך נוספת: הפסוקים עוסקים במפורש בנגיעה בלבד, כאמור, והמקור לכך שאבר מן החי וכו' מטמאים באהל הוא מכפילות הפסוקים. רק משום ששנה עליהם הכתוב בפסוק השני, יודעים אנו שיש שני סוגים של אבר, ושל עצם, ושל קבר: האחד שנחשב כמת ממש, לטמא אף באהל, והשני שאינו כמת ממש, ומטמא במגע ומשא בלבד. וזהו המקור לחלק בין יש בו בשר כדי להעלות ארוכה או לא, ובין יש בו רובע עצמות או לא, ובין קבר שלפני ואחרי הדיבור. אבל החרב, שלא שנה עליה הכתוב בפסוק השני – אין ראייה שמטמאת באהל! ולשון הגמ' "ואילו גבי נגיעה" פירושה, שבברייטא הקודמת נמנו בעיקר המטמאים באהל, ובשניה רק המטמאים במגע.

### 3. טליתו של מת

בספרי זוטא חוקת, מהדור' אפשטין (תרכ"ץ שנה א, א, עמ' 64 שורה 25), נאמר: "בוא וראה שיש הרבה מטמאים באהל ואינן מטמאים במשא: הגולל והדופק וטליתו שלמת מטמאים באהל ואינן מטמאים במשא". הרי שבגד המת המחובר לו מטמא באהל! אך ציין שיש גרסאות: "וקלייתו" או "וקוליתו"; וגרסה זו אינה מובנת, שהרי עצם המת מטמאת במגע ומשא (כפי שהעירו בספרי אפרים ואמבוהא דספרי). מסברה יש מקום להשוואת הבגד לגולל ודופק: הגולל והדופק מטמאים באהל ולא במשא מפני שטומאתם נובעת מקביעותם בקרקע, וכשפרשו מהמת טהורים, והמזיז אותם הרי הוא כמפריש אותם מן המת ומבטל

177 מקור הדברים בראב"ד, ראה בגנזי ראשונים לברכות, עמ' ריב. יש להעיר על מש"כ הר"ן בב"ב שם: "וההיא דנזיר לא קשיא, דאע"ג דגבי מאהיל כתביה רחמנא, לא לענין שיטמא באהל, אלא לענין מגע ומשא". משמע שכוונתו לומר, שנכתב עם המאהילים כי מטמא גם במשא; ותמוה, שהרי עצם כשעורה נלמדת מהפסוק השני, אע"פ שמטמאת במשא! ואולי כוונתו רק לומר, שאע"פ שנכתב עם המאהילים אינו בדווקא, וכן משמע מהזכרת המגע.

אותם מלהיות גולל ודופק<sup>178</sup>, וכך גם בטלית, על פי מה שהתבאר שהיא מטמאת כמת רק בשעת חיבורו לו. מכל מקום, תמוה מאוד מדוע לא הוזכרה הטלית במשנה באהלות פ"ב מ"ד, שמונה את המטמאים באהל ולא במשא והם הגולל והדופק.

והנה, משפט דומה מופיע בהמשך הס"ז (עמ' 73 שורה 1): "שריבת התורה טומאת מגע מטומאת משא, שיש הרבה מטמין במגע ואינן מטמין במשא: הגולל והדופק וטליתו שלמת מטמאין במגע ואינן מטמין במשא". על פי זה מסתבר לענ"ד לשער שטליתו של המת הצטרפה במשפט הקודם בשגרת הלשון לגולל ולדופק, וכבר שיער כך רח"ש הורביץ, ראה במהדורתו עמ' 337. ועל פי גרסתו שם במשפט הקודם: "בוא וראה שיש הרבה מטמאין במגע ואינן מטמאים במשא: הגולל והדופק וקוליתו/וטליתו של מת מטמאים במגע ובאהל ואינן מטמאים במשא" אפשר לומר שהטלית מטמאת רק במגע, ו"במגע ובאהל" היינו: במגע או אף באהל, והעיקר הוא שמצינו טומאות מן המת ללא משא.

עוד יש מקום אולי לומר, שלדעת הס"ז טלית המת שהוא מיועד להיקבר בה, שנאסרת בהנאה כדין קבר, דינה ממש כגולל ודופק הנספחים לקבר ומטמאים באהל ולא במשא, וצריך עיון.

#### ו. ראיות שחרב איננה מטמאת במשא

##### 1. כלים פ"א מ"א

שנינו בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע... ואינם מטמאים במשא". הר"ש והרא"ש מפרשים שמדובר באדם טמא מת, אבל הכלים מטמאים גם במשא. ברם, מצינו פעמים רבות לשון "טמא מת" גם לגבי כלים, ואם כן המשנה נוחה יותר לשיטת הרמב"ם, שאין משא בחרב<sup>179</sup>. וראיה זו גם לענין אהל, שכן במשנה ד' שם נאמר: "חמור מכולם המת, שהוא מטמא באהל מה שאין כולן מטמאין" (וכן הוכיח הכס"מ בפ"ה הי"ג, והאליהו רבה והמשא"ח). אבל לפי מה שהתבאר בפרק א סעיף ד, 1, שפשט משנה זו שטמא מת אינו מטמא טומאת שבעה כלל בלא חיבורין, אין להוכיח מכאן שטמא מת המחובר למת אינו מטמא במשא.

178 סברה זו עולה בבירור מהספרי זוטא (יט,ז): "משום מגע הגולל מטמא, ואינו מטמא משום משא, דברי ר' יהושע. ר' אליעזר אומר: הגולל מטמא משום משא, מק"ו מנבלה. אמר לו: לא, אם אמרת מנבלה, שהיא מטמאה במשא לאחר פרישה, תאמר בגולל, שאינו מטמא במשא לאחר פרישה?". דהיינו, שכשם שאם הגולל פרש מן המת אינו מטמא, כך לא מסתבר שיטמא בהזותו על מקומו. ועיין אנצ"ת ערך 'גולל', ציון 122, 127, מחלוקת ראשונים בדבר.

179 וכן ביאר הרי"ד בב"ק ב ע"א את המשנה, שאין משא בחרב.

## 2. "אין טמא נפש אלא במגע"

בתורת כהנים (אמור פרק ד, ג): "והנוגע בכל טמא נפש – אין טמא נפש אלא במגע", כלומר, שטמא מת אינו מטמא אלא במגע. הכס"מ (טו"מ פ"ה הי"ג) מוכיח מכאן כדעת הרמב"ם, ונראה שלדעתו אין לפרש שמדובר רק באדם טמא מת, משום שנאמר "בכל טמא נפש", בין אדם ובין כלים. ועוד, שלגבי אדם טמא מת מצינו לימוד נפרד בספרי (חוקת, פיסקא קל). אולם בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ לספרא באמור משמע שאלו שני לימודים לאותו עניין עצמו. גם לפירוש הכס"מ, אין מכאן ראיה לחרב בחיבורין, שהרי אפשר שהכתוב מדבר על הנוגע בטמא נפש אחר פרישתו מן המת; ולעיל (פרק א סעיף ד, 12) דקדקתי מפסוק זה שהנוגע באדם וכלים שנגעו במת ופרשו אין לו אלא טומאת ערב.

## 3. חומר בכלים מבאדם

באהלות פ"א מ"ד שנינו: "אדם וכלים מטמאין במת. חומר באדם מבכלים ובכלים מבאדם, שהכלים שלושה והאדם שניים..."<sup>180</sup>. אם כלים מטמאים במשא ובאהל, הרי זה חומר נוסף לעומת אדם טמא מת, שטמא במגע בלבד! על פי הדעה המקובלת במפרשים, שהמשניות בריש אהלות עוסקות בטומאה ללא חיבורין, הרי ראיה זו לעניין חרב בלא חיבורין; ואילו על פי מה שהסקנו בפרק א סעיף א, משנה זו עוסקת בחיבורין.

## 4. רשימת הטומאות באהלות פ"ב

באהלות פ"ב מ"א שנינו: "אלו מטמאין באהל: המת וכזית מן המת..."<sup>180</sup>. ובמשנה ג: "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים..."<sup>180</sup>. הכלים הנוגעים במת לא נזכרו לא כאן ולא כאן, וחסרון זה בולט יותר בהשוואה למשנה בנזיר פ"ז מ"ב-ג, שם נזכרה כל הרשימה כאן בתוספת כלים הנוגעים במת, ושמע מינה שאינם מטמאים במשא ובאהל<sup>180</sup>. היה ראוי אמנם לשנות בבא נוספת: "אלו מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא ובאהל: כלים הנוגעים במת", אבל העדר פיסקה מעין זו מוסבר היטב על פי מש"כ בפרק א, שאין זו טומאה עצמית כלל, אלא בחיבורין.

## 5. היסט בטהרת חטאת

שנינו בפרה פ"י מ"א: "כל הראוי ליטמא מדרס – מדף לחטאת, בין טמא בין טהור, ואדם כיוצא בו. כל הראוי ליטמא טמא מת, בין טמא בין טהור, ר"א אומר: אינו מדף, רבי יהושע אומר: מדף, וחכמים אומרים: הטמא מדף, והטהור אינו מדף". פירוש: כל כלי הראוי להיטמא מדרס, שאז יטמא במשא, הרי הוא 'מדף' לחטאת, כלומר, מטמא את האדם הטהור לחטאת שמסיט את הכלי, בין אם נטמא בפועל במדרס ובין אם לאו.

180 אולם ר"ת פירש בנזיר שם, שהכלים הנוגעים במת הם כלי שטף מלבד מתכת, שלדעתו אינם כחלל, וראה להלן פרק ד סעיף א.

לעומת זאת בכלי שאינו ראוי לטומאת מדרס, אלא לטומאת מת בלבד, נחלקן התנאים: ר"א מטהר את האדם המסיטו, אפילו אם כלי זה טמא בפועל, מפני שאינו ראוי לטמא במשא; ר' יהושע מטמאו, אפילו אם הכלי טהור בפועל; וחכמים מחלקים בין כלי טמא לכלי טהור. ומשמע מלשון המשנה שהמחלוקת מוסבת גם על כלי שנטמא בפועל בטומאת מת, ומכאן שכלי זה אינו מטמא במשא, ורק לטהרת פרה אדומה החמירו ר' יהושע וחכמים להחשיבו כמטמא במשא.

וכן מבואר בתוספתא שם (פ"י ה"ב): "אמר רבי אליעזר [ראיה לשיטתו במשנה]: מעשה בשמיעה איש כפר עותני, שהיה בידו לגין מלא מי חטאת, והגיף את הדלת שמפתח טמא טמא מת תלוי בה, ובא ושאל את רבן יוחנן בן זכאי, ואמר לו: שמעיה, צא והזה את מימך". פשוט הדברים שהמפתח נטמא במת עצמו, ובכל זאת אינו מטמא במשא.

הר"ש (פ"י מ"א) התקשה בזה והעמיד את המשנה בשאר כלי שטף שאינם מתכת, ואת התוספתא העמיד במפתח של עץ, וסיים: "ודוחק". ואכן הדוחק גדול, שכן מפתח אינו כלי קיבול, וטמא רק אם הוא של מתכת, או עץ המשמש את המתכת שדינו כמתכת, כמבואר בכלים פ"ג מ"ו.

במקדש דוד (טהרות ס' מט סק"א) הוכיח מן המשנה מכיוון אחר: הרי טעמו של ר"א שהראוי לטמא מת אינו מטמא במשא, הוא משום שלא חידשו בפרה טומאה שאינה יכולה להיות, ולכן בכלים הראויים למדרס גם הוא מודה שמטמאים במשא אפילו אם הם טהורים, כמבואר במשנה. אם כן מוכח מהמשנה, שכלים שאינם ראויים למדרס – אינם ראויים לטומאת משא בשום אופן, וכן כתב הר"ש שם: "וכל הראוי לטמא טמא מת, כגון כלים דלאו בני מדרס, דלא מטמו במשא בשום ענין". ולפי דרך זו מוכח שאפילו בחיבורין אין טומאת משא לכלים<sup>181</sup>.

181 יש מקום לדחות את הראיה מהמעשה במפתח, לפי מש"כ הרמב"ם בפיה"מ בפ"י מ"א ובהל' פרה אדומה פ"ג ה"ז, שבטהרת חטאת התחדש חידוש נוסף, שאפי' נדנוד קל, שבגדרים המקובלים אינו חשוב היסט, מטמא את הטהור לחטאת. ופירש לפ"ז גם את המעשה במפתח, שמדובר בהנדה קלה, וכ"כ בהלכה שם (פ"ג ה"ח): "הואיל והניד את המפתח הטמא נטמא". ממילא אי אפשר ללמוד מכאן שמפתח שנטמא במת אינו מטמא במשא, כי אפשר שמטמא במשא, וכאן לא טימא לדעת ר"א משום שלא היה כאן היסט אלא הנדה קלה. אך יש להקשות על הרמב"ם מלשון התוספתא בהמשך: "הטהור לחטאת שהסיט את המפתח שהוא טהור לתרומה מהו", וכן בהמשך: "טהור לחטאת שהסיט את רוקו ואת מימי רגליו של טהור לתרומה", ולא די בהנדה (והר"ש והראב"ד חולקים על הרמב"ם). עכ"פ את ראיית המקד"ד אי אפשר לדחות באופן זה, כי גם לדעת הרמב"ם, שרבי יהושע החמיר אפילו בהנדה שאינה היסט, ר' אליעזר המיקל מיקל גם בהיסט גמור. וכן חכמים שהקלו בכלי טהור שאינו ראוי למדרס, הקלו אפילו בהיסט גמור. וכך מפורש ברמב"ם בפ"ג ה"ז: "אבל כלי שאינו ראוי למדרס אינו מטמא את הטהור לחטאת אלא אם כן נגע בו". הרי אומר: מעצם דינו של ר"א אפשר להוכיח שאין משא בכלים טמאי מת, אבל מראייתו מהמעשה במפתח אין כל כך ראיה, אם נאמר שבאותו מעשה היתה הנדה בלבד.

## 6. בגד של מת

בספרי זוטא (פיסקא יט, טז) נאמר: "הגולל והדופק, הבגד של מת, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא". "בגד של מת" משמעו בחיבורין, וכפי שהתבאר בפרקים א-ב, שהספרי זוטא סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל ובחיבורין דווקא. וכאן מפורש שחרב כחלל אינו מטמא במשא<sup>182</sup>.

## ז. ראיות שחרב איננה מטמאת באהל

### 1. ראיה מהעדר המשא

ככלל, טומאת אהל היא חידוש גדול יותר מטומאת משא, ולפיכך מסתבר, לאור ההוכחות הנ"ל שחרב אינה מטמאת במשא, שגם אינה מטמאת באהל (אם כי, יש מקום לומר בדוחק שכלי המחובר למת, ומטמא כמותו רק בשעת חיבורו לו, דינו כגולל ודופק המטמאים באהל ולא במשא, ראה לעיל סעיף ה, 3). מלבד סברה כללית זו, ארבע הראיות הראשונות בסעיף הקודם על העדר טומאת משא מוכיחות גם על העדר טומאת אהל, דוק ותשכח.

### 2. חבית של גרוגרות

במשנה באהלות פ"ו מ"ב: "חבית של גרוגרות או קופה של תבן שהן נתונות בחלון [שבין בית לבית, ומת באחד הבתים], אם יכולין הגרוגרות והתבן לעמוד בפני עצמן – טהורין, ואם לאו – טמאין". ובלשון הגמ' בבבא בתרא יט ע"ב, שם מובאת המשנה: "רואין: כל שאילו ינטלו [הקופה והחבית, שכשלעצמם אינם ראויים לחצוץ בפני הטומאה, שכן דבר המקבל טומאה אינו חוצץ], ויכולין תבן וגרוגרות לעמוד בפני עצמן – חוצצין, ואם לאו – אין חוצצין". הגמ' שואלת: מדוע אנו זקוקים לחציצת התבן והגרוגרות, ואין החבית עצמה חוצצת כשגבה כנגד הטומאה? הרי כלי חרס אינו נטמא מגבו! הגמרא (כ ע"א)

182 יש להעיר על עוד ראיה מסופקת מאהלות פ"ו מ"ב: "קוברי המת שהיו עוברים באכסדרה והגיה אחד מהן את הדלת [לפני מעבר המת] וסמכו במפתח, אם יכול הדלת לעמוד בפני עצמו – טהור, ואם לאו – טמא", מפני שדלת הנשענת על כלים אינה חוצצת בפני הטומאה. משתמע שכאשר הדלת עומדת בפני עצמה ההגפה בשעת מעברו של המת באכסדרה תועיל להגן על הבתים מפני הטומאה. לכאורה בכך אין די, שהרי משמע שהמפתח הונח מחוץ לדלת (כמשמע מ"אחד מהן", מקוברי המת שרוצה מן הסתם להישאר בחוץ ולהמשיך במצוותו), ואם כן המפתח של מתכת נטמא ונעשה כחלל, שהרי סתם מפתח הוא של מתכת (עיין כלים פ"ד מ"ח, שם הוזכר המפתח בסוף פרק כלי מתכות). כעת, גם כאשר המת יוצא מן האכסדרה מי שיפתח את הדלת יסיט את המפתח הנסמך עליה וייטמא ממנו. משמע, אפוא, שכלי מתכת הנטמא מן המת אינו מטמא במשא, עכ"פ כשכבר אינו מחובר למת.

אלא שבתוספתא באהלות (פ"ו ה"ג) איתא: "ר' יהודה אומר משם ר' אליעזר: אף על פי שהדלת נפתחה הבית טהור לפי שלא נטמא המפתח". יש שהעמידו לפי זה את כל המשנה במפתח שאינו מקבל טומאה (עיין תוס' ב"ב יט ע"ב ד"ה רואין, שהתחבטו בזה, תפא"י בועז אות ב וחזו"א אהלות סי' ג סק"ג), או שהמפתח מבפנים (זר זהב על התוספתא שם), או שרק רבי אליעזר סובר שהמפתח אינו מק"ט כי בטל לדלת (חסדי דוד שם).

משיבה, שמדובר במקרה שפי החבית פונה פנימה אל הבית שבו המת, ונמצא שנטמאת, או שמדובר בחבית של מתכת, הנטמאת מגבה. תוס' (ד"ה בחבית) מקשים על כך: אם בחבית של מתכת עסקינן, מה מועילה חציצת הגרוגרות שבחבית בפני המת? הרי החבית נעשית כחלל ומטמאת באהל! תוס' מביאים שני תירוצים, שלענ"ד אינם מתיישבים יפה, כדלקמן, והמסקנה הפשוטה יותר מן הגמ' היא שחרב אינה מטמאת באהל.

א. תירוצ' ר"ת: מדובר שהגרוגרות יוצאות מחוץ לחבית ומכסות את החבית (ולכן נקטה המשנה גרוגרות, הנדבקות זו לזו, ולא סתם פירות), וכך הן חוצצות גם בפניה. תירוצ' זה דחוק מבחינה מציאותית: המהרש"א כתב, שאין כוונת ר"ת שהחבית מונחת על צדה ופיה וסביבותיה עטופים בגרוגרות, "דזה הוא רחוק מן השכל", אלא שהחבית עומדת על שוליה ופיה למעלה ופתוח בחלקו בצד שבבית הטהור (וזהו "פומא לבר"), ורק פה החבית מכוסה בגרוגרות. אך לא מובן מה התועלת בכך למניעת הטומאה, ופשוט שאין להסתפק בפחות ממחיצה שלמה של גרוגרות, הנדבקות לדופן החבית ואוטמת את כל החלון.<sup>183</sup>

ב. תירוצ' ר"י: החבית איננה בולטת מחוץ לכותל, והיא אינה מטמאת את הבית שבצידה משום שמדובר בטומאה רצוצה, "דהשתא דרך החלון לא יבוא טומאה לבית, דטומאה רצוצה בוקעת ועולה ואינה מתפשטת לצדדין, שהרי אין בו פותח טפח". אין כוונתו שהחלון פחות מטפח, שהרי אז אפילו אם הגרוגרות אינן עומדות בפני עצמן אין צורך בהן כלל לחצוץ בפני הטומאה, אלא הטומאה רצוצה מפני שהחבית ממעטת את החלון מטפח. ונראה שכוונתו שהגרוגרות מצטרפות לחבית למעט מטפח על טפח, שאם לא כן, הרי גם אם אין טפח בין החבית לבין משקוף החלון – הרי יש טפח בחלל החבית (עיין חזו"א אהלות סי' יח סק"ו, ובמנחת אברהם למו"ר הרב שפירא זצ"ל, ח"א סי' לא אות כג). אך יש להקשות, שבגמ' משמע שהגרוגרות אינן נצרכות כדי לעשות את הטומאה לרצוצה.<sup>184</sup>

183 אם מהצד הטמא, ובכך גם החבית נצולת מטומאה, ואם מהצד הטהור, ואז החבית נטמאת ולא מטמאת. ובעטיפת החבית לבדה לא סגי, שהרי זה כאוכלין שגיבולן בטיט, כפי שהעיר הרש"ש באהלות פ"ג מ"ז, ורק בצירוף הגרוגרות למחיצת הבית הרי הן מועילות לחצוץ. ובחזו"א אהלות סי' יח סק"ה תמה על המהרש"א, ופירש כוונת ר"ת כאמור, שהגרוגרות עוטפות את החבית. ועיין ספר הישר לר"ת סי' רעו, בנוסח המובא בהערת המהדיר מס' 10, שם כתב: "והגרוגרות בולטות חוץ לפי חבית כל סביבותיו, וליכא פותח טפח למעלה מן החבית", כעין תירוצ' ר"י להלן, וצ"ב.

184 הגמ' בבבא בתרא שם דנה לעניין חלון שבין בית טמא לטהור, האם חפץ המונח בו ממעט מטפח דווקא כשביטלו שם או לא, ובעניין זה חידש שמואל שם שאינו ממעט אלא אם כן ביטלו. אך לעניין אהל שעל גבי הטומאה, ודאי שאין הטומאה רצוצה אלא אם כן ביטל את הגרוגרות (עיין סוכה ד ע"א). אם כן יש לשאול: מה מקשה הגמ' בב"ב "גרוגרות הא חזו ליה", כקושיה על החידוש של שמואל? והיתה הגמ' צ"ל "ולטעמין", שבלאו הכי צריך להעמיד בגרוגרות שלא חזו ליה וביטלם, על מנת שהחבית תהיה טומאה רצוצה!



על פי מה שהתבאר לעיל בפרק ב, שכל כלי שטף נעשים כחלל בחיבורין, הקושיה איננה רק מחבית של מתכת, אלא גם מקופה של תבן, שהיא כלי שטף<sup>185</sup>, מדוע איננה מטמאת באהל את הבית השני? וכאן קשים יותר תרוציהם של ר"ת ור"י: של ר"ת, משום שהתבן אינו נדבק כמו גרוגרות, ולא מסתבר שהוא מכסה לגמרי את הקופה. ושל ר"י, משום שקופה היא דבר גדול<sup>186</sup>, ודוחק להעמיד שאיננה בולטת מן הכותל החוצה.

### 3. מנורה שבחדות

באהלות פ"א מ"ח שנינו: "החדות שבבית ומנורה בתוכה, והפרח שלה יוצא וכפישה נתונה עליו, שאם תנטל המנורה וכפישה עומדת על פי החדות, בית שמאי אומרים: החדות טהור ומנורה טמאה. בית הלל אומרים: אף המנורה טהורה". פירוש: בבית שיש בו טומאה קיים בור ובתוכו מנורה, שחלק ממנה יוצא החוצה אל הבית, אלא שהכפישה – כלי שאינו מקבל טומאה<sup>187</sup> – מכסה את הבור, ונשענת על המנורה. ב"ש מטהרים את הנמצא בבור, משום שהכפישה חוצצת, פרט למנורה, שחלק ממנה מחוץ לבור. וב"ה סוברים, שהכפישה מצילה גם על מה שיוצא החוצה.

הר"ש על אתר מקשה על שיטת ב"ש, הרי המנורה היא של מתכת<sup>188</sup>, ונעשית כחלל, ועליה לטמא את כל מה שבחדות! ונדחק לתרץ, שמדובר שאין בבית מת, אלא חרב כחלל המטמאת באהל, ואין חרב עושה חרב כיוצא בה.

המהר"ם כותב שפירוש הר"ש דחוק<sup>189</sup>, ופירש אחרת: המנורה עשויה חוליות, שמדאורייתא אינן נחשבות כמחוברות זו לזו<sup>190</sup>. מדאורייתא רק הפרח נטמא, וב"ש מחמירים שכלל המנורה נטמאת, ומכל מקום אינה נעשית כחלל<sup>191</sup>. ואף בית הלל מודים

185 הקופה עשויה בגד, כפי שמוכח בכמה מקומות (כלאים פ"ט מ"י; מקוואות פ"ו מ"ה; כלים פכ"ד מ"ז). וכך מוכח מהסוגיה כאן, שלא הקשתה על הקופה, למה לא תחזין, הרי שהיא כלי שטף.

186 ראה בתוספתא בטהרות פ"ז ה"ב: "קופה ברה"ר גבוהה עשרה טפחים". ומכיון שמדובר בקופה של תבן (וכן מצינו בכמה מקומות, שבקופה יש תבן) מסתבר שהיא גדולה, כי התבן קל, ואפשר לשאתו בכמות גדולה בבת אחת.

187 לדעת הרע"ב באהלות פ"ה מ"ז זהו סל עץ, וטהרתו משום שהוא מקבל ארבעים סאה, ואילו לדעת הרמב"ם בטב"י פ"ב מ"ד זהו כלי אבן.

188 כפי שמוכיח הר"ש מהתוספתא שם, ובעלמא סתם מנורה היא של מתכת (כלים פ"ז מ"ז, ועוד).

189 נראה שכוונתו שכל הפרק שם דן סתמית על "טומאה", ובכמה משניות מדובר במפורש על מת (עיין משנה ד, ה, ז), ותימה לומר שכאן המשנה עוברת לדבר על כלי הטמא כחרב בלי לציין זאת. המשנה הרי לא מציינת כלל שיש טומאה בבית, ומכאן שסמכה על המוכן מאליו מהמשניות הקודמות שעסקין שיש מת.

190 נראה שהמהר"ם מדמה את המנורה למספורת של פרקים (שבת מח ע"ב), שמדאורייתא בשעת מלאכה היא חיבור בין לטומאה ובין להזאה, ושלא בשעת מלאכה אינה חיבור לא לטומאה ולא להזאה. ומסתבר שכאן עסקין במנורה שלא בשעת מלאכה, ולכן אין חלקיה חיבור זה לזה מדאורייתא.

191 נראה שר"ל שהפרח מטמא את המנורה במגע ולכן אינה מטמאת באהל.

שהפרח טמא, וטיהרו את המנורה ולא החשיבו את הפרח כיד לה, משום שלא גזרו חכמים בכהאי גוונא שהמנורה במקום נפרד.

נראה שהמהר"ם מפרש, שיציאת הפרח איננה רק לגובה, שהוא עומד בין הכפישה המכסה את הבור לבין הבור, אלא גם לרוחב, שהוא יוצא מגבולות הכפישה ונמצא בחלל הבית, ולכן הפרח בוודאי טמא, והמחלוקת על שאר חלקי המנורה. לפי זה תמוה באמת מדוע ב"ה מטהרים את המנורה, ויש צורך לבאר כדבריו שהיא של פרקים. אבל הרמב"ם (הל' טו"מ פכ"א ה"ז) כותב: "והפרח שלה יוצא ומכסה פי החדות", ובהמשך: "ואף המנורה טהורה אע"פ ששפת הפרח נראה בין הכיסוי והחדות". נראה מלשונו, שהפרח אינו יוצא לחלל הבית, ולדעת ב"ה אף הפרח ניצל בכלל המנורה (וכ"כ התפא"י). ונראה שכך פירש גם הר"ש, אע"פ שאין זה מפורש בדבריו, ולפי זה סרה קושיית המהר"ם על בית הלל (וכן כתב הסדרי טהרות, קנח, ב"ד והפרח).

לענ"ד אף פירוש המהר"ם מוקשה מכמה צדדים: א. לדבריו גם ב"ש וגם ב"ה נוקטים כאן חילוקים מחודשים: לב"ש הפרח מטמא את המנורה משום שמדרכנו הוא נחשב מחובר לה, אך לא לעשותה כחלל. ולב"ה לא אמרין חיבור מדרכנו כשחלק מהכלי נמצא ברשות אחרת. ב. אם הפרח נטמא כחלל – עליו לטמא במגע את המנורה, גם אם אינו חיבור לה, ועליה להיטמא שבעה אף לדעת ב"ה, ככלים בכלים. ג. מסתבר שאי אפשר לצמצם, שחוליה מסוימת תהיה כולה בחוץ וחוליה אחרת תהיה כולה בפנים, ואם כן החלק הגבולי אמור להיטמא כחלל ולטמא את כל מה שבפנים. לפיכך נראה ללמוד מכאן שחורב כחלל איננה מטמאת באהל, וכפי שכתב הגר"א באליהו רבא.

#### 4. סנדל של עריסה

באהלות פי"ב מ"ד שנינו: "סנדל של עריסה שפחתו בתוך הבית, אם יש בו פותח טפח – הכל טמא, ואם לאו – מונין בו כדרך שמונין במת". פירוש: העריסה נמצאת בעליה, וה"סנדל", הכיסוי העוטף את רגלה, פחת ושבר את התקרה ונכנס לבית התחתון, שהמת בתוכו. אם נוצר בתקרה חלל טפח – הטומאה שבבית עוברת לעליה, ואם לאו – הסנדל טמא, ומטמא את העריסה וכן הלאה, כדרך שמונין במת.

בתוספתא בפי"ג ה"ה מוסבר מהו "מונין בו כדרך שמונין במת", וז"ל: "מלבן שהוא מלוכש בפיקות – תינוק טמא טומאת שבעה. מסורג בחבלים – תינוק טמא טומאת ערב". פירוש: אם המלבן, המסגרת התומכת בעריסה, מורכב על הפיקות – כעין כפתורים (עיין פרה פי"ב מ"ח) – הרי הם חשובים ככלי אחד, ולכן התינוק הנוגע במלבן הוא אדם הנוגע בכלים, וטמא שבעה. אולם אם המלבן אינו מורכב בפיקות אלא מסורג בחבלים – המלבן והסירוג חשובים ככלים נפרדים, והרי זה כלים וכלים ואדם.

מן המשנה והתוספתא מבואר, שהסנדל והמלבן לא מטמאים באהל את כל מה שבעליה. על פי הרמב"ם הרי זה פשוט, שאע"פ שהסנדל הוא כלי שטף ונעשה כחלל –

אינו מטמא באהל. ולשיטת תוס' וסיעתו צריך לומר שהסנדל אינו ממתכת, אלא מעור או עץ, ומונין בו כדרך שמונין במת מדין "יקרב בדיקרב"<sup>192</sup>. ולפי מה שהתבאר בפרק ב שכל כלי שטף נעשים כחלל בחיבורין, מוכח מכאן שחרב איננה מטמאת באהל.

##### 5. מרדע

באהלות פט"ז מ"א שנינו: "כל המיטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע [שהחמירו במיטלטלין להחשב כאהל ולהעביר את הטומאה אל כל מה שמתחתיהם אף בפחות מרוחב טפח]. אמר רבי טרפון: אקפח את בני שזו הלכה מקופחת, ששמע השומע וטעה, שהאיכר עובר והמרדע על כתפו, והאהיל צדו אחד על הקבר, וטמאווה משום [שנגע ב]כלים המאהילים על המת [ולא משום שיש דין שהמיטלטלין נחשבים כאהל להעברת הטומאה אל כל מה שתחתיהם]. אמר רבי עקיבא: אני אתקן שיהיו דברי חכמים קיימים, שיהיו כל המיטלטלין מביאין את הטומאה על אדם הנושאן [בלבד] בעובי המרדע, ועל עצמן בכל שהן, ועל שאר אדם וכלים בפותח טפח".

הר"ש באהלות מעלה שתי אפשרויות להבין את טומאת האיכר ע"פ רבי טרפון: משום חיבורין, שנאמר בכל כלי שטף; או משום חרב כחלל, משום שהמרדע הוא עץ המשמש את המתכת, ודינו כמתכת. אבל הקשה על האפשרות השניה, אם כן ראוי שהמרדע יטמא באהל לכל הדעות: אמנם לדעת ר' טרפון המרדע אינו מהווה "אהל המשכה", הממשיך את הטומאה מן המת אל האדם, אך הרי המרדע עצמו כמת, וייחשב כ"אהל מגע"! ומלשוננו של ר' טרפון משתמע, שלא טמאווה משום אהל המשכה ולא אהל מגע, אלא מחמת נגיעה בכלי שנטמא באהל. ועוד, מדוע ר"ע תולה את המעשה בגזרת חכמים, ובתנאי של עובי המרדע דווקא? הרי בכלי מתכת יש לטמא מדאורייתא, ואפילו בכל שהן! ולפיכך תירץ, שהמרדע המדובר היה ללא חלקי המתכת שבקצותיו – הדרכן והחרחור (ראה במשנה בכלים להלן) – וטמא משום כלי עץ המקבל ולא משום כלי מתכת, ולכן אינו נעשה כחלל (וכ"כ תוס' בשבת יז ע"א ד"ה על).

על פי שיטת הרמב"ם, שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, אין מקום לתירוץ, ומוכח מכאן שחרב כחלל אינה מטמאת באהל. וע"פ מה שהתבאר בפרק א, אין מקום להפרדה בין דין חיבורין לדין חרב כחלל, אלא "כלים המאהילים על המת" הוא דין חרב כחלל בחיבורין, ומוכח אם כן שאיננה מטמאת באהל.

אולם גם אם נניח שחרב כחלל נאמר רק במתכת, וזהו דין שונה מדין חיבורין, קשה להבין את תירוץ של הר"ש: ודאי סתם מרדע יש בו דרכן, וגם הדוגמה שעליה מדבר

192 אמנם הר"ש פירש, שהסנדל עשוי מתכת או עור, אלא שהר"ש כותב שהסנדל מצוי בחצי התחתון של המעזיבה, ורק משום כך הוא נטמא מהטומאה שבבית (ראה אהלות פ"ו מ"ד). וצ"ל לדבריו שהסנדל אינו נמצא כלל בחצי העליון, ולכן אינו מטמא באהל את העליה, אלא רק את הכלי שנוגע בו. ובתפא"י (בועז, סוף אות ו) כותב שזה דוחק, ויש ללמוד ממשנתנו שחרב אינה מטמאת באהל.

רבי טרפון, "האיכר עובר ומרדעו על כתפו", נועדה לתת תיאור מציאותי ומוכר, ולכן הזכיר את האיכר, הנוהג את בהמתו בעזרת המרדע (וכן בתוספתא באהלות פט"ו הי"ד: "המרדע שנתנו על גבי בהמה... טהורין, ולא אמרו אלא אדם הנושא בלבו"), ומכאן שמדובר בשיש בו ברזל. גם החידוש ההלכתי בדברי הר"ש, שמרדע בלא דרבן נחשב בית קיבול, ומקבל טומאה מדין כלי עץ המקבל, קשה מאד לענ"ד. תוס' בשבת הנ"ל מוכיחים זאת מהמשנה בכלים פכ"ה מ"ב: "המרדע יש לו אחורים ותוך" (לעניין טומאת משקין, שכאשר האחוריים נטמאים אין התוך נטמא), הרי שיש לו חלל ודפנות<sup>193</sup>. וראיתם מוקשית, שהרי נאמר שם: "המרדע יש לו אחורים ותוך משבעה לחרחור, מארבעה לדרבן, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין להם, לא הוזכרו ארבעה ושבעה אלא לשיריים". אם כן לדעת רבי מאיר אין למרדע כלל אחורים ותוך, וגם לרבי יהודה ה'תוך' אינו חלל כלשהו המשמש ככלי קיבול, לעומת ה'אחורים' שהוא הדפנות מבחוץ, אלא ה'תוך' הוא החלק שבו משתמשים בפועל, וה'אחורים' הוא החלק שבו לא משתמשים. ור"מ ור"י הולכים לשיטתם במשנה א שם: "השלחן והדולפקי יש להן אחורים ותוך, דברי רבי יהודה. ר"מ אומר: אין להם אחורים, וכן טבלא שאין לה לזבז". הרי שלדעת רבי יהודה דין 'אחורים ותוך' נאמר בכל כלי שיש לו חלק שמשתמשים בו וחלק שלא משתמשים בו, ולדעת ר"מ דין 'אחורים ותוך' נאמר רק במה שיש לו חלל לקיבול. נמצא שראיית תוס' היא ראייה לסתור, כי מר"מ מוכח שלמרדע אין חלל המקבל (ולא אמר שהקצה הוא תוך וכל המוט אחורים), ורבי יהודה אינו חולק עליו בנקודה זו.

תוס' מקשים על עצמם מכלים פ"ט מ"ו: "כוש שבלע את הצנורא, מלמד שבלע את הדרבן, לבנה שבלעה את הטבעת והן טהורים, נכנסו לאהל המת נטמאו... נגע בהן ככר של תרומה טהור". פירוש: בליעת הדרבן במלמד איננה מצילה את הדרבן מלהיטמא באהל (שכן "טומאה בלועה" אינה אלא באדם ובעלי חיים), אבל אינו מטמא את הככר, משום שאינו נוגע בו; ושמע מינה, שהמלמד כשלעצמו ללא הדרבן אינו מקבל טומאה<sup>194</sup>.

193 הרש"ש פירש, שאין כוונת תוס' להוכיח משם שהמרדע הוא בית קיבול, אלא להוכיח שהמרדע מקבל טומאה. ותמה עליהם, שמא מדובר שהדרבן בתוכו, והמלמד טמא משום שהוא יד לדרבן ולא משום שהוא כלי קיבול? ותירץ ע"פ המשנה בכלים פכ"ה מ"ו: "כני כלים... וידות הכלים המקבלים שנפלו עליהן משקין - מנגבין והן טהורין", כלומר, שידות הכלים אינם נטמאים כלל ממשקים טמאים, ושמע מינה, שהמרדע האמור בדין אחורים ותוך (לעניין טומאת משקין) אינו יד, אלא כלי קיבול בפני עצמו. אבל לשון תוס' "וכן מוכח במסכת כלים דחשיב בית קיבול", ולא "דמקבל טומאה", כלומר, שבאו להוכיח מדין אחורים ותוך שיש למרדע תוך ובית קיבול. גם לא מסתבר שתוס' יעמידו את המשנה בכלים במרדע שאין לו דרבן, כי בשלמא במשנה באהלות י"ל "מעשה שהיה כך היה", אבל המשנה בכלים מדברת על סתם מרדע. ובעניין קושיית הרש"ש למה במרדע אין דין ידות שמנגבין והן טהורים, כבר עמדו על כך המל"מ בהל' כלים פכ"ח ה"א (ד"ה נפלו) והחסדי דוד (עמ' קמח-קמט), והסבירו, שלפיכך דייקה המשנה לומר: "ידות הכלים המקבלים", עי"ש בר"ש ובפיה"מ ואכמ"ל, ועכ"פ לא מצאתי לאחד מהמפרשים שיאמר כרש"ש, שהמשנה בכלים עוסקת במרדע ללא דרבן.

194 תוס' מנסחים את הקושיה אחרת, למה המלמד לא קיבל טומאה מן הדרבן. נראה שכוונתם לומר,

ותוס' מתרצים, שהמשנה בכלים עוסקת במקרה שאי אפשר להוציא את הדרבן אלא על ידי שבירת בית הקיבול, ולכן אין המלמד מקבל טומאה. ולא הבנתי דבריהם: הרי מוכח מהמשנה שהדרבן בלוע לגמרי ואינו נראה מבחוץ כלל, שאם לא כן אין שום חידוש בכך שנטמא באהל; ומכיוון שהדרבן אינו נראה החוצה - נמצא שבית הקיבול ריק ויכול לשמש לדרבן אחר, ומה בכך שאי אפשר להוציא את הדרבן ללא שבירת בית הקיבול? עכ"פ אוקימתא זו דחוקה מאד. ועוד קשה, שממשנה זו מבואר שהמוט ללא הדרבן אינו קרוי "מרדע" אלא "מלמד", ואם כן המשנה והתוספתא באהלות הנ"ל, שנוקטים "מרדע", ודאי עוסקים בשיש בו דרבן.

הרמב"ן והרשב"א מיישבים את קושיית הר"ש באופן אחר<sup>195</sup>, שמדובר אמנם במרדע שיש בו דרבן כדרכו, ואעפ"כ הוא בטל לעץ, כמ"ש בכלים פ"ג מ"ו, שמתכת המשמשת את העץ טהורה<sup>196</sup>. וזה תמוה מאד, הרי עיקרו של המרדע הוא הדרבן, והעץ אינו אלא יד לו (וכ"כ בתוס' הרא"ש). והריטב"א כתב, שאמנם עיקר הכלי הוא הדרבן, אבל אינו קבוע שם ודרך להוציאו ולהחזירו<sup>197</sup>, ולכן מקבל טומאה בתור כלי עץ המקבל.

שיתכן להעמיד שגם המלמד נטמא באהל המת, אבל היזה עליו, וההזאה לא עולה לדרבן הבלוע בו, אבל לא מובן מדוע הדרבן איננו חוזר ומטמא את המלמד. ויש להעיר, שהרמב"ם בפיה"מ בכלים שם מסביר את הסיפא בעניין ככר של תרומה: "שאיננו עושין את העץ הזה שבלע את הברזל הטמא כמו ראשון לטומאה ולא שני, ואע"פ שהברזלים הללו אב הטומאה, כיון שהן מחופין כמו שתיאר. אבל טימאו את התנור מפני שהוא מיטמא מאוירו, ואפילו היתה הטומאה מחופה". משמע מדבריו, שהכוש והמלמד אכן מקבלים טומאה, אבל אינם נטמאים מחמת הדרבן, משום שהדרבן מכוסה, ומגעו הוא מגע בית הסתרים. ונראה שתוס' והרמב"ם לשיטתם, שלדעת תוס' חרב כחלל מטמאת באהל, והרי טומאת אהל קיימת גם בבית הסתרים, ואם כן הדרבן היה צריך לטמא את המלמד, ועל כרחנו יש להסיק שמלמד זה אינו מקבל טומאה כלל; אבל הרמב"ם סובר שחרב אינה מטמאת באהל, ולכן יש לדון כאן רק על מגע, והרי זה מגע בית הסתרים. אבל בהל' כלים (פ"ד ה"ג) כתב הרמב"ם: "מחט טמאה שהיתה מובלעת בתוך העץ ונפלו לאויר כלי חרס נטמא, אע"פ שאם נגע ככר תרומה בעץ זה... טהור", וכן בהל' מטמאי מו"מ (פ"ח ה"ג): "מחט שהיתה בלועה בתוך העץ", ולא כתב "כלי עץ", ונראה שחזר בו, ופירש שהמלמד אינו מקבל טומאה בהיעדר הדרבן.

195 כ"כ הרמב"ן בשוב דעת תוס'. אך הרמב"ן עצמו תירץ בהמשך אחרת, שכל כלי שטף נעשים כחלל ומטמאים במשא ובאהל, ומכל מקום יש נפקא מינה בגזירה זו על הנושא מיטלטלין כעובי המרדע, שצריך להזות שלישי ושביעי. דבריו מתאימים לשיטתו (ב"ב כ ע"א ובפירושו לבמדבר יט, טז), שבחרב כחלל אין צורך בהזאה, ויתבאר להלן פרק ד. וקצת קשה, אם כן למה טעה השומע וסבר שהאיכר טמא שבעה משום אוהל? הרי באוהל פשיטא שצריך הזאה, כמפורש בתורה, ואילו האיכר נטמא שבעה ללא הזאה!

196 כוונתם לומר, ששם החפץ טהור משום שהעץ הוא פשוט, אבל כאן העץ הוא כלי קיבול, ומקבל טומאה, ומכיוון שהמתכת בטלה לעץ הרי זה כלי עץ שאינו נעשה כחלל. ויש להעיר שבספר הישר לר"ת סי' רז כתב: "ואי קשיא, והלא מרדע פשוטי כלי עץ הוא? וי"ל כי רגילין היו להוציא הברזל מן המרדע ולהשתמש בו לדברים אחרים וכשצריכין מכניסין אותו בקתו והוא ליה העץ מקבל שבכלי עץ". מבואר מקושייתו שהניח שאע"פ שהדרבן נמצא במרדע ה"ז כלי עץ, כדעת הרמב"ן, ולא כמ"ש תוס' (ומשמע מדבריהם שזוהי דעת ר"ת ג"כ) שכאשר הדרבן במרדע הרי זה כלי מתכת.

197 ע"פ הגמ' בחגיגה ג ע"א, ועיי' גם בתוס' הרא"ש.

עוד יש לתמוה על תירוצם, מהמשנה בכלים פ"ג מ"ג: "חרחור שנפגם טמא עד שינטל רובו". החרחור הוא הצד השני של המרדע (כמ"ש במשנה בכלים פכ"ה מ"ב הנ"ל, ועיי"ש בר"ש), ומשנה זו מצויה בפרקים העוסקים בכלי מתכת (פרקים יא-יד), ומכאן שהמרדע נחשב לכלי מתכת. וגם יש ללמוד מהמשנה, שכשניטל החרחור המרדע טהור, ולא טמא משום כלי עץ המקבל, וזו קושיה גם על תוס'. וכן קשה מהתוספתא בכלים ב"מ פ"ג ה"ז: "מרדע שניטל חרחור – טמא מפני הדרכן, ניטל הדרכן – טמא מפני החרחור"<sup>198</sup>, וברור שבהעדר שניהם הרי הוא טהור ואינו כלי קיבול.

עלה בידינו, שקשה מאד להבין את דעת תוס', שהמרדע אינו כלי מתכת ולכן אינו מטמא באהל. ועוד קשה, שמסתימת המשנה: "כל המטלטלין מביאין את הטומאה על אדם הנושאן בעובי המרדע, ועל עצמן בכל שהן, ועל שאר אדם וכלים בפותח טפח" נראה בבירור, שמדובר גם על כלי מתכת, וגם הם אינם מביאים את הטומאה על שאר אדם וכלים אלא בפותח טפח, ועל אדם הנושאן רק בעובי המרדע (וכן משמע ממשנה ב, המביאה כדוגמה ל"על עצמן בכל שהן" – "כיצד? כוש שהוא תחוב בכותל", וכוש הוא כלי מתכת). נמצא, שגם אם ננקוט שחרב כחלל אינו אלא במתכת – יש ללמוד ממשנתנו שחרב כחלל אינה מטמאת באהל, וגם לא במשא<sup>199</sup>.

המאירי (שבת טז ע"ב) מיישב את עניין המרדע באופן מחודש, שדין "חרב כחלל" נאמר במת, ולא בקבר. לדיון בשיטתו ראה בהערה<sup>200</sup>.

198 כך מעתיקים הר"ש והרא"ש בפ"ג מ"ג, ולפנינו הושמט מחמת הדומות ('תוספת ראשונים'). ואין זה סותר למשנה, האומרת שבניטילת החרחור די לטהר, כי היא מדברת במרדע שנחלק לשניים, עיי"ש בר"ש.

199 יש להעיר על ראייה דומה מהמשנה הבאה באהלות פט"ז מ"ב: "הקדר שהוא עובר והסל על כתפו, והאהיל צדו אחת על הקבר – הכלים שבצד השני טהורים. אם יש בסל פותח טפח – טמאים". גירסת הרמב"ם "אסל", וכן פירשו הר"ש והרא"ש והרע"ב, וזהו מוט שקושר בו כלים משני הצדדים (ראה פרה פ"ז מ"ה). התפא"י מפרש, שהמוט והאדם נטמאו משום שלאסל יש ווי ברזל, וגם אם לא, הרי הוא כלי קיבול כמו ששנינו בכלים פ"ז מט"ו: "האסל שיש בו בית קיבול מעות... הרי אלו טמאים". ולפי פירושו מוכח מכאן שחרב כחלל אינה מטמאת באהל (בכלי מתכת, ועכ"פ בכלי עץ, על פי האפשרות שטומאתו משום כלי קיבול), ולכן האסל הטמא אינו מטמא את הכלים שבצד השני. אך ראייתו מהמשנה בכלים היא ראייה לסתור, משום שמשמע ממנה שסתם אסל אין בו בית קיבול, וכן משמע שאין באסל ווי ברזל, ואם כן האסל אינו מקבל טומאה כלל, וכן כתב התפא"י עצמו (פרה פ"י מ"ד), ונמצא שאין מפה ראייה לעניננו, וכ"כ המשא"ח. החזו"א (אהלות סי' כב סק"ד) כתב שלפי שיטת הראשונים שהגזירה על המיטלטלין כעובי המרדע נאמרה רק על כלים המקבלים טומאה (עיי"ש סק"א) הכרח לפרש שהאסל המדובר מקבל טומאה, ואז יוכח שדין חרב לא נאמר באהל או לא נאמר בעץ.

200 א. בירור כוונת המאירי: זו לשונו: "ואני חוכך לומר, שלא לומר דין חרב כחלל אלא בחרב שנתאהל עם המת או עליו דוקא, אבל לא בקבר וכיוצא בו, ושמעוהו זו בשנתאהל על הקבר. אלא שאין הדבר ברור בידי". צ"ב מהו "בקבר וכיוצא בו": האם "המת" היינו מת שלם דווקא, וכל הטומאות הפורשות מן המת הם בכלל "קבר וכיוצא בו"; או שמא "המת" כולל את הטומאות הפורשות ממנו, ו"וכיוצא בו" היינו גולל ודופק בלבד. אם כוונתו כאפשרות הראשונה, יש

## 6. יד הסכין

בתוספתא באהלות פ"ד ה"ג: "קולית המת שעשאו יד לסכין הרי זה אינו חיבור, שאין חיבורי אדם חיבור" (זהו הנוסח בר"ש באהלות פ"ג מ"ד, וכך הגיהו החס"ד והגר"א). הנפקא מינה הפשוטה בכך שאינו חיבור היא, שאם יכניס את להב הסכין לאהל - לא ייטמא האהל כאילו הקולית בתוכו, וכ"כ הר"ש שם: "שעשאו יד לסכין והכניס הסכין לבית אינו חיבור להיות הבית טמא כאילו הכניס הקולית". ומוכח מכאן שהסכין אינה נעשית כחלל לטמא באהל<sup>201</sup>.

בתפא"י (אהלות פ"א בועז ג) התקשה בזה, ותירץ שאע"פ שהסכין מטמא באהל יש נפק"מ בהגדרת חיבורה לעניין חומר הטומאה, שאם הקולית עצמה מטמאת - הכלים שבאהל נעשים כחלל ממש, ואם הסכין מטמאת מדין כלים הנוגעים במת - הכלים שבאהל אינם כחלל ממש, אלא נעשים אב ותו לא<sup>202</sup>. ובחס"ד (עמ' קצב) העלה נפק"מ נוספת, שנוזר

ליישב על פי דבריו לא רק את הראיה ממרדע, אלא גם את הראיה מקולית המת שעשאה יד לסכין (להלן מס' 6). ולפ"ז הכרח לפרש את התוספתא לגבי עצם כשעורה בתוך חמת (הובאה בפרק ב סעיף ב, 6), שהיא מדין חיבורין ולא מדין חרב כחלל.

ב. שיטת שאר הראשונים בזה: כל הראשונים שדנו בסוגית מרדע מצד חרב כחלל אינם סוברים כמותו. והרמב"ם בהל' טו"מ פ"ה ה"א כתב: "אדם או כלים שנטמאו במגע ארץ העמים ובית הפרס או במשאן או במגע דם תבוסה וגולל ודופק או באהלם... הרי אלו כולם וכל כיוצא בהם אבות טומאות של דברי סופרים, וכן בגדים המתטמאין מחמת אלו טומאות שבעה כלן אבות הטומאות של דברי סופרים". יש להסתפק בכוונתו במשפט האחרון, האם "מחמת אלו" היינו מחמת ארץ העמים ובית הפרס, ותנא כלים והדר תני בגדים, או ש"מחמת אלו" מוסב על תחילת המשפט, האדם והכלים שנטמאו בארץ העמים וכו', ואם כן יוצא מדבריו, שגם גולל ודופק עושים חרב כחלל, ולא כמאירי. ובהקדמה לטהרות (עמ' יג) כתב הרמב"ם: "טומאת מת הרי אנו מוצאים בה אחד עשר אב הטומאה מדרבנן", ומנה ביניהם את עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס ודם תבוסה, ובהמשך כתב: "והאדם המתטמא באחד מארבעה אלו, וכלים שנגעו בו, וכן כלים שנטמאו בהן... כל אחד מהן אב מדברי סופרים". כאן לא הזכיר גולל ודופק (כי סבר שטומאתם מדאורייתא בכלל קבר, ואכמ"ל), אבל נראה ללמוד מכאן, שהפירוש הנכון לדבריו בהל' טו"מ הוא הפירוש השני. ולשון 'בגדים' משמשת לרמב"ם בדין חרב כחלל, כמו בהל' יג: "בגדים הנוגעים במת" (וזה ע"פ שיטתו הנ"ל בפרק ב, שכל כלי שטף כחלל, ולמד זאת מ"וכבסתם בגדיכם"). וכך נראה גם מלשונו בהלכה "המתטמאין מחמת אלו טומאות שבעה", כלומר, על פי החילוקים שהתבאר בהל' ג-ד על שלושה טמאים במת וארבעה טמאים במת (וכן פירש המקד"ד בס' מט סק"א ד"ה והנה חרב).

ג. קושיות על המאירי מדברי חז"ל: התוספתא באהלות (פט"ו ה"ד) דנה בעניין המרדע "וראשו אחד נתון על גבי המת", ולא כדבריו, שזהו דין מיוחד בקבר. וע"פ מה שהתבאר בפרק א, שדין חרב כחלל ודין חיבורין אחד הוא, מוכח שלא כמאירי הן מהמשנה לגבי מרדע, שרבי טרפון אומר "טמאווה משום כלים המאהילים על המת", ומשמע שכוונתו למושג זהה ל"כלים הנוגעים במת", והן מהתוספתא הנ"ל לגבי חמת, המוכיחה שעצם כשעורה מטמאת בחיבורין.

201 המשא"ח באהלות פ"ד מ"ד (בסוף) הקשה כן, וכתב שבכמה דוכתי מוכח כשיטת הרמב"ם שחרב כחלל איננה מטמאת באהל.

202 התפא"י כותב זאת כמסתפק "וצ"ל דאפילו להך דעה... עכ"פ אינו כמת ממש", ולא הבנתי למה

הנטמא מלהב הסכין אינו מגלח על טומאה זו, וכן הנטמא ממנה אינו חייב על ביאת המקדש, ע"ש. אבל פשטות הדברים שיש נפק"מ לעניין עצם הטומאה, כדברי הר"ש.

וראיתי בספר מנחת אברהם (למו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, סי' לא ס"ק כד) שהתקשה בזה, וחידש, שאין דין ידות בחרב כחלל, ומכיון שהקולית כשלעצמה איננה ראויה לטמא באהל, אלא במגע ובמשא בלבד (עיין אהלות פ"ב מ"א ומ"ג), וטומאת האהל אינה אלא מחמת היותה יד לבשר שבתוכה (עיין חולין קכ"א ע"א) – אין הסכין נעשה כחלל<sup>203</sup>.

אחר העיון, נראה לענ"ד שיש להוכיח שלא כן מהתוספתא בכלים ב"מ פ"ט ה"ו (הנ"ל בפרק ב סעיף ג, 3): "מזרן שהוא מכרך בו את המטה, והכניסו לבית שהמת בתוכו, אע"פ שאין באהל אלא כל שהוא – מטה טמאה ככלין הנוגעין במת", ולשיטת הרמב"ם הרי זה משום חרב כחלל, ולא משום חיבורין (ולפי מה שכתבתי בפרק א היינו הך). והרי המזרן הוא יד למטה, ושמע מינה שיד הכלי מכניסה לו טומאה לעשותו כחלל. נראה אם כן, שאין חילוק בדין ידות בין חרב לבין המת עצמו.

גם מהראשונים יש להראות שלא חילקו כך: א. המהר"ם באהלות פ"א מ"ח הנ"ל הגדיר את הפרח כיד למנורה, וכתב שאין המנורה נעשית כחלל, משום שהיא של פרקים, ומדאורייתא אינו חיבור, ע"ש. ושמע מינה, שבכלי המחובר מדאורייתא יד הכלי מביאה עליו טומאה לעשותו כחלל. ב. תוס' בשבת יז ע"א נדחקו להעמיד את המרדע בשאין בו דרבן וחרחור, שאל"כ נעשה כחלל; והרי אפשר היה להעמיד ביתר פשטות, ש"האהיל צדו אחד על הקבר" היינו שהמלמד האהיל ולא הדרבן, והמלמד אינו אלא יד, ולכן המרדע לא נעשה כחלל, ומשמע שתוס' אינם מחלקים בכך<sup>204</sup>.

#### 7. טומאה תחת השולחן

בתוספתא באהלות פט"ו הל' א-ב: "טומאה תחת השלחן... האוהל כנגד הריבוע טמא, שלא כנגד הריבוע טהור... כלים שכנגד הריבוע טמאין, שלא כנגד הריבוע טהורין". פירוש: השלחן עומד על גבי ריבוע של ארבע דפנות, ואם טומאה בתוכן – המאהיל על גביו טמא, גם אם אינו ממש כנגד הטומאה, כי כל מה שבתוך הדפנות נעשה אהל המת, והשלחן עצמו אינו חוצץ. אבל שלא כנגד הריבוע טהור, כי השלחן אמנם טמא, אבל אינו מטמא באהל. מכאן שכלי עץ, על כל פנים, אינם נעשים כחלל לטמא באהל, ואפילו

הסתפק בזה, הרי מפורש במשנה שכלים בכלים השני טמא טומאת שבעה והשלישי טמא טומאת ערב, ולר"ת וסיעתו מדובר בכלי מתכת.

203 יש לדון על ידות בחרב בשלשה אופנים: 1. האם יד הטומאה מוציאה טומאה ועושה את החרב כחלל (כגון בנידון זה, שהקולית טמא את הסכין כחלל)? 2. האם יד הכלי מכניסה לו טומאה לעשותו כחלל? 3. האם יד הכלי הנטמא כחלל מוציאה טומאה כחלל? הרב שפירא שם נוקט, שמסתבר שבאופן השלישי ודאי יש חרב כחלל ע"י ידות, ורק בשני האופנים הראשונים אין ידות.

204 עוד יוצא מסוגיה זו, שהאיכר הנוגע במלמד בלבד נטמא כנוגע בחרב כחלל; אך זו אינה פירכה לדברי הרב שפירא, אלא רק היטמאות המרדע על ידי המלמד, ראה בהערה הקודמת.



בשעת חיבורם למת (ולא כדעת הרע"ב שכל כלי שטף נעשים כחלל אף לטמא באהל). ניתן ללמוד זאת גם מן המשנה (אהלות פט"ו מ"ב, עי"ש בתפא"י בועז אות ד), אך בתוספתא הדברים מבוארים יותר.

#### 8. המשקיף בעד החלון

באהלות פי"א מ"ד: "היה משקיף בעד החלון והאהיל על קוברי המת, בית שמאי אומרים: אינו מביא את הטומאה, ובית הלל אומרים: מביא את הטומאה. ומודים, שאם היה לבוש בכליו, או שהיו שניים זה על גבי זה, שהם מביאין את הטומאה". ב"ש וב"ה חלוקים לשיטתם (במשנה הקודמת) האם בגוף האדם יש חלל טפח, וצידו העליון נחשב אהל המביא את הטומאה. ומשמע שהודאתם של בית שמאי בלבוש בכליו היא משום שהצד העליון של הבגד נחשב כאהל, ומעביר את הטומאה אל תוך הבית, וכמו בשניים זה על גבי זה. ומשתמע, שהבגד שנטמא כשלעצמו אינו מטמא באהל (ועיין משא"ח). מכאן, שכלי שטף אינם נעשים כחלל לטמא באהל.

#### 9. מחט בנחושתו של תנור

עד כאן הובאו ראיות העוסקות בחיבורין, על פי מה שהתבאר בפרק א שחרב כחלל היינו בחיבורין דווקא, ושמע מינה שאפילו בחיבורין אין החרב מטמאת באהל. ולעניין חרב שלא בחיבורין ישנן ראיות נוספות שאינה מטמאת באהל (וראה גם פרק א סעיף ד, 11, ראה הנוגעת במיוחד לטומאת אהל בלא חיבורין):

בכלים פ"ט מ"א: "מחט או טבעת שנמצאו בנחושתו של תנור, נראין אבל לא יוצאים, אם אופה את הבצק והוא נוגע בהן - טמא. באיזה בצק אמרו? בבצק הבינוני". פירוש: המחט או הטבעת מצויים בקרקעית התנור, ואם בצק שסמיכותו בינונית נוגע בהם הם חשויים כבתוך התנור, ומטמאים את התנור (אם הדיון הוא רק על טומאת הבצק לא מובן המשפט "באיזה בצק אמרו", שהרי גם בצק נוזלי מקבל טומאה). מכך שמטמאים את התנור מבואר שהם אב הטומאה, כלומר שנטמאו במת, ומצד שני מוכח שאינם מטמאים באהל, וכן הוכיח התפא"י. אבל יש לדחות, שמדובר בכלים שנגעו בכלים או באדם טמא מת, שהם אב הטומאה אבל לא כמת עצמו, ולכן אינם מטמאים באהל.

#### 10. לבנה שבלעה את הטבעת

במשנה בכלים פ"ט מ"ו (הובאה לעיל בדיון על ראה 5) נאמר, שלבנה שבלעה את הטבעת ונכנסה לאהל המת - הטבעת טמאה, ואף על פי כן אם נגע ככר של תרומה בלבנה - הרי היא טהורה, כי לא נגע בטבעת. מסתימת המשנה משתמע, שגם כאשר הנגיעה היתה מעל גבי הטבעת, או בתוך בית, גם כן הככר טהור, והטבעת אינה מטמאת באהל.

## 11. בית הטמאות של כותים

במשנה בנדה פ"ז מ"ד: "בית הטמאות של כותים מטמאין באהל, מפני שהם קוברין שם את הנפלים. רבי יהודה אומר: לא היו קוברין אלא משליכין וחיה גורתו", וכוונתו לומר, שמשום כך הבית טהור. וכן בתוספתא בנדה פ"ו ה"ו: "בית המרחץ של כותים מטמא באהל, מפני שקוברין שם את נפלים. רבי יהודה מטהר, מפני שחולדה וברדלס גוררין אותם מיד". בכך שהטמאה נגררה לא די, שהרי נותרו בבית הטמאות ובבית המרחץ כלי מתכת, שנטמאו באהל וחוזרים ומטמאים!

## 12. לגיון שנכנס לבית

הרמב"ן (ב"ב כ ע"א) הקשה על ר"ת מברייטא בחולין קכג ע"א: "לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית – הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין [גולגולות]. ואל תתמה, שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים". אם חרב כחלל מטמאת באהל, מדוע יש צורך בחשש הקרקפלין כדי לטמא? תיפוק ליה משום חרבותיהם! ותירץ הרמב"ן: "ואיכא למימר, חרבות דברים הנראין הן אם יש להן אם לאו, אבל קרקפלין אין ידוע".

התירוץ דחוק מאד לענ"ד: וכי הלגיון נכנס לבית בלא חרבותיו וכידוניו ושריונו וקסדותיו, ורק את הקרקפלי הביא עמו? וכי רק הקרקפלי אינם נראים, וכל כלי מתכת שעם הלגיון נראים? אדרבה, דרך לשאת את הקרקפלי בגלוי לאות נצחון, ככתוב בברייטא: "קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים" (וראה ע"ז יא ע"ב). ועוד, לו יהא אפילו ספק בדבר אם יש עמם כלי מתכת, הרי ספק טמאה ברשות היחיד טמא, ועדיף היה לנקוט ספק כלי מתכת מאשר ודאי עור, שהרי עור האדם המעובד טמא רק מדרבנן (חולין קכב ע"א), והקרקפלי הם עור המעובד (תוספתא חולין פ"ח הל' טו-טז: "וכלן שעבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין... חוץ מעור האדם מפני שמטמאתו לעולם. מכאן אמרו: לגיון עובר ממקום למקום המאהיל עליו טמא, אין לך לגיון שאין בו קרקפלין"). והר"ן הביא קושית הרמב"ן ללא תירוצו, ודחה שיטת ר"ת מכח ראייה זו<sup>205</sup>. וגם לפי תירוץ הרמב"ן, על כל פנים מוכח מכאן שאי אפשר לומר גם שכל כלי שטף כמתכת וגם שמטמאים באהל, כי ודאי הלגיון נכנס עם כלי שטף כלשהם.

205 ולפי דרכנו למדנו שאפילו חרב שהרגו בה בפועל, שבוודאי ישנה בכל לגיון ולגיון, איננה מטמאת באהל. יש מקום לישב את הברייטא באופן אחר, שאף הוא לא נמלט מדוחק: אין כוונת הברייטא שבטוחים אנו שנכנסו קרקפלי לבית וטמאוהו באהל, אלא שמכיוון שדרך לגיון לשאת עמו קרקפלי, על כרחך כלי המתכת שעם הלגיון נטמאו מהקרקפלי במשך הזמן ונעשו כחלל. כלומר, מעצם המלחמה אין הכרח שכולם התעסקו בחללים, אבל מכיוון שדרכם לשמור כמה קרקפלי, ברור שבמשך הזמן נטמאו כל כליהם באהל ונעשו כחלל, ומטמאים את הבית באהל. אולם מלשון הברייטא "ואל תתמה" לא משמע כך, אלא שבאה לחדש דבר מתמיה לכאורה שיש עמהם מת ממש בכל מקום.

### 13. שליא בספל

בברייתא בניה כו ע"א: "שליא בבית - הבית טמא, לא שהשליא ולד, אלא שאין שליא שאין ולד עמה, דברי ר"מ. רבי יוסי ורבי יהודה ור"ש מטהרין. אמרו לו לר"מ: אי אתה מודה שאם הוציא והו בספל לבית החיצון שהוא טהור? אמר להן: אבל [כלומר, אכן כן]. ולמה? לפי שאינו [שכבר נימוק הוולד בספל]. אמרו לו: כשם שאינו בבית החיצון, כך אינו בבית הפנימי". נראה שסתם ספל הוא של מתכת<sup>206</sup>, ואם כן, מדוע ר' מאיר מודה שהבית החיצון טהור? הרי הספל נעשה כחלל ומטמא באהל!

### 14. רביעית דם שנבלעה בבית

בגמרא בב"ק קא ע"ב: "רביעית דם שנבלעה בבית - הבית טמא, ואמרי לה: הבית טהור. ולא פליגי, הא בכלים דהו מעיקרא, הא בכלים דאתו לבסוף". מלשון הגמרא "דאתו לבסוף" ולא "דהו לבסוף" (או "הא בכלים דמעיקרא, הא בכלים דלבסוף") נראה שהכלים שבאו לבסוף נוספו על הקודמים ולא החליפו אותם,\* כלומר שכלי הבית שבתחילה נשארו ובכל זאת הכלים שהובאו אחרי בליעת הדם טהורים. והרי בבית מן הסתם יש כלי מתכת, ובכל זאת לא טימאו באהל את הכלים החדשים. ועכ"פ למדנו שכלי שטף שנטמאו במת אינם מטמאים באהל.

### 15. רביעית דם בכסות

כיוצא בזה יש ללמוד מאהלות פ"ג מ"ב: "רביעית דם... נבלעה בכסות, אם מתכבסת ויוצא ממנה רביעית דם - טמאה, ואם לאו - טהורה". הסיפא קשה, שהרי גם אם הרביעית אינה יכולה לצאת ובטלה, הרי מתחילה טימאה את הכסות טומאת מת. כמה ראשונים מתרצים, שאמנם הכסות טמאה, אך "טהורה" מלמא את הבית כמת (רש"י ב"ק קא ע"ב ד"ה ואם; תוס' שם ד"ה רואין; תוס' הרא"ש נידה סב ע"ב ד"ה ואם לאו). מכאן, שכלי שטף שנטמאו במת אינם מטמאים באהל<sup>207</sup>.

### 16. מדור העמים

בתוספתא באהלות פי"ח ה"י: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס תחילה ואחר כך כהן. ואם נכנס כהן תחילה, אע"פ שמצאו רצוף בשיש או בפשפש - טמא". פירוש: אם הכהן נכנס, אע"פ שמוצא שהבית מרוצף בשיש או פסיפס, שאין בו חשש טומאה, בכל

206 תוספתא בכלים ב"מ פ"ד ה"א: "כלי מתכות שנתרועעו... המיחם כדי להחם בו לשתות, והקיתון כדי לשמש בו את האורחין, ספל כדי להדיח בו אחת מרגליו". אמנם מצאנו גם ספל של חרס, בתוספתא בכלים ב"ק פ"ג ה"ו: "המביא ארונות ותנורין ספלין וכלי חרס מחוצה לארץ עד שלא הוסקו טמאין משום ארץ העמים וטהורין משום כלי חרס"; ומכל מקום, ראוי היה לומר בפירוש בברייתא בניה "ספל של חרס" (על סגנונה של מסכת כלים כגון זה עמדתי בהרחבה ב'מעלין בקודש' י, עמ' 136, הערה 22).

207 וראה בתוס' הרא"ש שם פירוש נוסף, ש"טהורה" לאחר שיטהרנה. ופירוש שלישי בתוס' שם ד"ה ואם לאו, שמעמיד את המשנה באוקימתא מיוחדת.

זאת הוא טמא כי נכנס באיסור, אבל כאשר ישראל נכנס תחילה ובדקו רשאי הכהן להיכנס, ולא רק היתר יש כאן – שעל זה יש מקום לומר שהכהנים לא הוזהרו בחרב כחלל – אלא טהור הוא. והתבאר במקום אחר (להלן סי' ג: מת גוי, פרק ה,ז) שמוכח מעניין מדור הגויים שהנפל מטמא באהל, ואעפ"כ הבדיקה מטהרת. והרי הבדיקה אינה מוכיחה שלא היה כאן נפל, אלא רק שכעת איננו (עיין אהלות פי"ח מ"ח, שמקום שחזיר וחולדה מהלכים בו אינו צריך בדיקה, ופסחים ט ע"א: "אימור אכלתיה"). אם כן, מדוע הבדיקה מועילה לטהר את הכהן, ולא נטמא מכלי המתכת שבוודאי היו בבית? וכעין זה הקשה המנחת חינוך (מצוה רסג). אך יש ליישב, שיתכן שדין מדור הגויים עוסק רק בדירה שהגוי כבר פינה אותה וישראל בא לגור במקומו (להרחבה על אפשרות זו עיין בס' ד: מדור גויים), וממילא בזמן הבדיקה בין גברא לגברא אין בה כלי מתכת.

#### 17. הזאה על כלי מתכת

בתוספתא בפרה פ"י ה"ו: "מודה ר' עקיבא שאם עברה (ליה) [נראה שצ"ל 'לה'] הזאה על גבי משכב ומושב ועל גבי כלי חרס הטמא שהיא טהורה, חוץ מכזית מן המת ומן המאהילין [לרבות אבן המנוגעת. גמ' זבחים צג ע"א] שהן טמאין מלמעלה כלמטה". אם הזאה העוברת מעל דבר המטמא באהל אינה מטהרת, אי אפשר להזות על כלי מתכת הנטמא מן המת אלא אם ההזאה תגיע מצידו, ולא תעבור מעליו, וכן אי אפשר להזות על כלי מתכת הנמצא בתוך בית, אלא כשעומד באוויר (כן כתב בטל תורה זבחים צג ע"א), ולא שמענו כזאת.<sup>208</sup>

ומפורש בתוספתא בפרה (פי"ב ה"י): "מזין... על הכלים בין מתוכן ובין מאחוריהם, חוץ ממוסף היורה של שולקי זיתים, שהוא מטמא את ההזאה באוויר כנגד המוסף, שמזין עליו מאחוריו". פירוש: אין מניעה להזות על כל הכלים גם אם המים יגעו בהם רק

208 היה מקום לחלק, שכאשר ההזאה עוברת מעל אותו כלי שהיא באה לטהר הרי זה כמגע בבת אחת ואין פסול בכך שנטמא ממנו באהל (כך העיר לי הגר"א נבנצל שליט"א). וכך אפשר להסביר את הרבנותא במשכב ומושב וכלי חרס הטמא, דהיינו, לא מיבעיא כלים שההזאה באה לטהר אלא אפילו כלים שלא באה לטהר. אך סברה זו אינה מתיישבת לענ"ד בסוגיה בזבחים צג ע"א, שם מוכיח ר"א שמי חטאת שנטמאו מטהרין מכך שמזין על הנידה, והגמ' מבארת שראיתו אליבא דר"ע הסובר שדבר העובר ע"ג מקום טמא כמונח דמי. פירוש הדברים, שהגמ' תמהה על ראית ר"א, כיצד ניתן להוכיח מטומאת המים בשעת נגיעתם בטמא להכשירם גם אם נטמאו קודם הגעתם לטמא? והגמ' מסבירה שדעתו כר"ע שההזאה נטמאת עוד קודם הגעתה לטמא אם עוברת באווירו, ופרש"י: "הלכך נטמאו המים משעברו על אויר הנדה, והזאה לא הואי עד שנגעו המים בבשרה". ואם נחלק כאמור, הרי אין ראייה לר' אלעזר מסברת ר' עקיבא, שכן בשעת הגעת ההזאה לאוויר שמעל הטמא כבר אין נפק"מ אם נטמאה! מכאן שפשוט לגמ', שאפילו כאשר ההזאה נמצאת מעל אותה אשה שהיא באה לטהר – אם נטמאה בשלב זה קודם ההגעה לבשרה הרי זו הזאה פסולה, אלמלא החידוש שמי חטאת שנטמאו מטהרין (הגמ' אמנם חוזרת בה מביאור זה לדעת ר"א, אבל לא בנקודה זו). ומן הגמ' שם נראה שאין לחלק בזה בין טומאת מת לשאר טומאות. לפיכך בצדק הסיק בטל תורה הנ"ל, שאי אפשר להזות מעל גבי כלי המטמא באהל.

בתוכם, פרט ליורה של שולקי זיתים שעליה מוסף, שדינו ככלי חרס על גבי כלי מתכת (תוספתא כלים ב"ק פ"ד ה"ה), ולפיכך אם המים יגיעו לכלי מתוכו - הם ייטמאו מאוויר כלי החרס העליון, לפני נגיעתם בכלי המתכת התחתון. מבואר מכאן, שבשאר כלי מתכת אין כל חשש במעבר ההזאה מעליהם (וכך עולה גם מהמשנה בפרה פ"ב מ"ח, שהמזה על כיסוי שעל גבי המיחם - הכיסוי נטהר אע"פ שהמיחם טמא).

#### 18. בן השונמית

בספרי זוטא (פיסקא יט,יא, הובא לעיל פרק א, סעיף ד,10) נאמר: "אמרו, בנה של שונמית, כשמת - כל שהיה עמו בבית טמא היה טומאת שבעה, וכשחיה - היה טהור לקודש, חזרו ונגעו בו - טמאוהו הם. הרי זה אומר: מטמאין לא טמאני, ואתה טימאתני". בעלייתו של אלישע הייתה מנורה (מל"ב ד,י), שהיא של מתכת,\* וכשחיה בנה של השונמית היא "פרשה מן המת". ומכך שהנער היה טהור לקודש כשחיה, ורק כשחזרו ונגעו בו טמאוהו, מוכח שאינה מטמאת באהל<sup>209</sup>.

#### 19. ככר בעריבה

בתוספתא בטהרות פ"ה ה"ו נאמר: "עריבה שהיא טמאה טמא מת, ככר תרומה כרוך בסיב או בנייר כרוך בתוכה... ספק נגע בצדי עריבה ספק לא נגע - ספקו טהור". אף כאן מוכח, שכלי שטף (כגון עריבה, שהיא כלי עץ) אינם נעשים כחלל לטמא באהל (וכי"ב שם פ"ט הט"ו).

#### ח. סיכום הפרק ומסקנות

- א. כמעט כל הראשונים סוברים שחרב נעשית כחלל ע"י אהל, וכך מוכח במשנה באהלות פ"א מ"ג ושם פט"ו מ"י.
- ב. לגבי האופן שבו החרב מטמאת נחלקו הדעות: דעת הרמב"ם וסיעתו שרק במגע, דעת הרמב"ן וסיעתו שגם במשא, ודעת ר"ת וסיעתו שגם באהל. לכל הדעות אין אומרים בה "סוף טומאה לצאת".
- ג. נראה שהדבר תלוי בהבנת עניין חרב כחלל: אם זהו דין חיבורין - אזי הדין צריך להיות כמו בחיבורין בעלמא, שמקבלים טומאה בכל אופן שהמת מטמא, אבל מטמאים במגע בלבד. אבל אם זוהי טומאה חדשה במת, אזי בפשטות ההיקש הוא לכל עניין, אלא אם כן יש גילוי מפורש ההיפך. אכן, הרמב"ם והרמב"ן חתרו לדייק כשיטתם מהפסוקים.

209 אם כי י"ל שבלאו הכי "טהור לקודש" אינו כפשוטו, שהרי עכ"פ נעשה ראשון במגעו במיטה שהיה עליה, אלא כוונת המדרש שמצד עצמו היה ראוי להיות טהור; ועיין שו"ת חסד לאברהם (תאומים) אה"ע סי' יד, שהבין דברים כפשוטם שהיה טהור לגמרי וחילק בזה בין בן השונמית לבן הצרפתי, עי"ש.

- ד. הסוגיה בחולין (עא ע"ב), לפירוש תוס', מוכיחה שחרב מטמאת במשא. הסוגיה בשבת (קא ע"ב), לפירוש ר"ת, מוכיחה שחרב מטמאת באהל, וכן הסוגיה בנזיר (נג ע"ב), לפירוש כמה ראשונים. לעומת זאת ישנן ראיות רבות שכלים הנוגעים במת אינם מטמאים במשא ובאהל.
- ה. כמה חילוקים הועלו במפרשים על מנת ליישב את הסתירות לדעה שחרב מטמאת באהל: 1. אין חרב כחלל בקבר וכיו"ב (מאירי). 2. אין חרב כחלל בטומאה דרבנן (משנה אחרונה). 3. אין חרב כחלל בידות (מנחת אברהם). חילוקים אלה מוקשים, ואין בהם כדי ליישב את רוב הסתירות לשיטה זו.
- ו. לפיכך נראה להכריע שאין משא ואהל בחרב, והסוגיות האמורות צריכות להתפרש כשיטות הראשונים שלפיהם אין מהם ראיה לנדון דידן.



## פרק ד: הזאה בחרב כחלל

שיטת הרמב"ן (ב"ב כ ע"א; במדבר יט, טז), שהתורה ריבתה את החרב כחלל לעניין טומאת שבעה, אך לא לעניין הזאה ממי החטאת בשלישי ובשביעי<sup>210</sup>. כדברי הרמב"ן כתב גם בעל המאור בחולין (עא ע"ב, כד ע"ב ברי"ף): "ואע"ג דקי"ל חרב הרי הוא כחלל – אין מגעו טעון הזיה שלישי ושביעי"<sup>211</sup>. הרז"ה אינו מביא מקור לדבריו, אלא שבזה הוא מסביר את המשנה במקוואות (פ"י מ"ח, ראה לעיל פרק א סעיף ד, 4), האומרת על הנוגע בטבעת שנטמאה במת "טובל ואוכל בתרומתו". כך סוברים גם הגר"א (אדרת אליהו, במדבר יט פס' כ, כב), התפארת ישראל (אהלות פ"א מ"ב, יכ"ן אות ו) והמשנה אחרונה (מקוואות פ"י מ"ח). אולם רוב ככל הראשונים חולקים על הרמב"ן, וסוברים שאף הנטמא בחרב טעון הזאה<sup>212</sup>. פרק זה מוקדש לעיון בדיון זה.

210 הרמב"ן על התורה שם מסיים בנימה מסופקת: "והוא הקרוב והנראה מדברי רבותינו. ואנחנו בעוונותינו טמאי גלות ולא ידענו בטהרת הקדש, עד יערה עלינו רוח ממרום ויזרוק השם עלינו מים טהורים ונטהר, אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו".

211 החשק שלמה שם הבין שכוונת הרז"ה שחרב אינה מטמאת טומאת שבעה כלל, והקשה עליו מהמשנה באהלות שאדם בכלים טמא שבעה, אבל משמעות לשון הרז"ה שהאדם טמא שבעה אבל אינו צריך הזאה.

212 ר"ת ורבנו חיים כהן בנזיר שלהלן; תוס' ורשב"א בחולין עב ע"א; ר"ש בחלה פ"ד מ"ח; רמב"ם בהל' נזירות שלהלן, וכן משמעות דבריו בהל' טו"מ פ"ה ה"ג; רי"ד בנזיר נו ע"ב; רא"ש בחולין פ"ח ס"ד; ספר התרימה ריש הל' ארץ ישראל; ראבי"ה ס"י תתקפה; אור זרוע הל' חלה ס"י רנא.

## א. המקור בסוגיה בנזיר

המשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) מונה את הטומאות שאם הנזיר נטמא בהם - אינו מגלח שער, אלא נטהר וחוזר להמשך ימי נזירותו: "אבל הסככות והפרעות, ובית הפרס, וארץ העמים, והגולל והדופק, ורביעית דם, ואהל ורובע עצמות, וכלים הנוגעים במת, ובימי ספרו ובימי גמרו - על אלו אין הנזיר מגלח, ומזה בשלישי ובשביעי, ואינו סותר את הקודמים". הגמ' (נד ע"ב) דנה על טומאת ארץ העמים, ומעלה אפשרות שלא גזרו עליה הזאה, ומה שנאמר "ומזה בשלישי ובשביעי" מתייחס לשאר הפרטים במשנה. ומוסיפה הגמרא: "הכי נמי מסתברא, מדקתני וכלים הנוגעים במת. הני כלים בני הזאה אינון? ! אלא שמע מינה אשאר".

הראשונים נחלקו בביאור משפט זה, מה טיבם של הכלים שאין בהם הזאה, ומה מקורה של קולא זו, וארבע שיטות בדבר:

א. תוס' (ד"ה ת"ש) ורא"ש: מדובר בכלי שטף פרט למתכת. כלים אלו אינם נעשים כחלל, ולפיכך הנזיר הנוגע בהם אינו טעון הזאה, ואף אינו טמא שבעה<sup>213</sup>. ונחלקו ר"ת ורבינו חיים כהן בשאלה, מדוע הגמ' לא מעמידה את המשנה בכלי מתכת, שנגיעתם מחייבת הזאה: ר"ת סובר, שבכלי מתכת הנעשים כחלל הנזיר אכן מגלח, ולכן אי אפשר להעמיד את המשנה, שאומרת שאינו מגלח, בכלים אלו. רבנו חיים כהן הקשה על ר"ת מהתוספתא באהלות (פ"א ה"ב), האומרת שאין הנזיר מגלח על כלים הנוגעים במת, ופירש, שהגמ' לא מעמידה בכלי מתכות משום שישנה הוכחה נוספת במשנה, שלא בכל הפרטים הכלולים בה צריך הזאה, שהרי נאמר בהמשך: "בימי ספרו ובימי גמרו" של מצורע, שבוודאי אינם טעונים הזאה ממי אפר הפרה. מכח פירוש זה, בין של ר"ת ובין של ר' חיים כהן, הוכיחו תוס' שחרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת.

יש להקשות על פירוש זה: הלשון "כלים הנוגעים במת" מופיעה בכמה וכמה מקומות בהקשר של חרב כחלל (ראה באהלות פ"א מ"ב ובתוספתא שם פ"א ה"ד ובמדרשי ההלכה שהובאו לעיל פרק א), וקשה לומר שכאן המובן הפוך, דווקא הכלים שאינם כחלל. ועוד, שאם הנזיר שנוגע בהם נעשה ראשון לטומאה בלבד, לא מובן כלל למה כלים אלו הוזכרו במשנה, ומה עניינם אצל כל הטומאות האחרות שבמשנה? ולמה לא נאמר בפשטות, שנגע בטמא מת? מלבד זאת, יש קושי נפרד בפירוש ר"ת ובפירוש ר' חיים: בפירוש ר"ת, שלדבריו היה ראוי למנות במשנה הקודמת, המונה את הטומאות שהנזיר מגלח עליהם, גם את כלי מתכת. ובפירוש ר' חיים, למה הגמ' מוכיחה הוכחה שאינה מוכרחת מכלים, על סמך הוכחה ברורה יותר מהמשך המשנה, ולא מוכיחה ישירות מימי ספרו וימי גמרו? !

213 וכן דעת הראב"ד בהל' נזירות פ"ז ה"ח, שהמשנה מדברת בכלים שגורמים לנזיר טומאת ערב בלבד. לפי דרכנו בפרק א היה מקום לפרש בדומה לכך, שמדובר בין כללי מתכת ובין בשאר כלי שטף ובלבד שפרשו מן המת, וכעת אינם מטמאים טומאת שבעה. אלא שהקושיות שלהלן על פירוש תוס' עולות גם כלפי אפשרות זו.

ב. הרמב"ם (הל' נזירות פ"ז ה"ח) פוסק: "נגע באהל המת, או בכלים הנוגעים במת – אינו מזה בשלישי ובשביעי. ויראה לי שזה דין המיוחד בנזיר, אבל כל אדם שנטמא בכלים טומאת שבעה – יזה בשלישי ובשביעי, כמו שיתבאר בהלכות טומאת מת. וכן יראה לי, שזה שאינו מזה בשלישי ובשביעי אם נגע בכלים, כדי שיעלו לו ימי טומאתו בכלים ממנין ימי נזירותו". הרמב"ם סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, ולפיכך אינו יכול לפרש כר"ת. ופירש, שאמנם בעלמא כלים הנעשים כחלל מחייבים את הנוגע בהם הזאה, אבל חידוש הוא בנזיר, שטמא שבעה ואינו טעון הזאה<sup>214</sup>.

הרמב"ן (כ"ב שם) הקשה על הרמב"ם: "שאיין צורת הגמ' כן, שאם דין מיוחד הוא זה בנזיר אם כן צריך הוא שיהא הלכה למשה מסיני, ולא הזכירו כן בגמ' אלא סתם הקשו 'ומאן דנגע בכלים בר הזאה הוא?', ועוד דהוה להו למימר: ונזיר דנגע בכלים בר הזאה הוא?"<sup>215</sup>.

יש להקשות עוד על הרמב"ם מהספרי זוטא (פיסקה ויב): "והימים הראשונים יפלו – מפיל הוא לאתר (כלומר, לעכב את נזירותו) בדם רביעית, לאחר ברובע עצמות, על מגע שפוד, ועל ימי חלוטו של מצורע. יכול שהוא סותר בכל אלו? ת"ל 'כי טמא נזיר', טומאה סותרת, אין כל אלו סותרים". "מגע שפוד" היינו נגיעה בכלים הנוגעים במת (ראה לעיל פרק ג סעיף ג, 1). לא נאמר כאן במפורש שהנוגע טעון הזאה, אך מפורש שמגע זה אכן מעכב את הנזירות, אלא שאינו סותר את הימים הקודמים.

ג. הרמב"ן (כ"ב שם) מסביר את הגמ', שאמנם כלים הנוגעים במת נעשים כחלל, אבל הנוגע בהם אינו צריך הזאה. מבחינת פשט הגמ' בנזיר פירוש זה נוח יותר, ומכל מקום לא נמלט מקשיים: הלשון "הני כלים בני הזאה ניהו" אינה נוחה, שהרי עסקינן באדם הנוגע בהם. אלא שהרמב"ן בב"ב מעתיק: "דאי ס"ד אכולהו, מאן דנגע בכלים בר הזאה הוא?" (וכן ברמב"ן בשבת יז ע"א, וברשב"א ובר"ן שם)<sup>216</sup>. ועוד, שגם לפי הרמב"ן הגמ' נוקטת בפשטות הנחה שאיננה ידועה וברורה ממקום אחר (אע"פ שהיא מובנת יותר מסברת הרמב"ם), והגמ' לא טורחת להוכיח אותה.

214 הכס"מ הקשה מסברה, מדוע הנזיר קל משאר בני אדם, ונראה שכוונתו להקשות, שודאי הטעם "כדי שיעלו לו ימי טומאתו" אינו מסביר מדוע התורה הקלה בנזיר. אבל אפשר שכוונת הרמב"ם שחכמים הקלו עליו, משום שטומאה זו מדברי סופרים, כמ"ש בהל' טו"מ פ"ה ה"ה (ויש להאריך בגדר "דברי סופרים" האמור בעניין זה). ויש שפירשו שכוונת הרמב"ם שהנזיר טמא ככל אדם, אלא שלעניין נזירותו אינו טעון הזאה ולכן ימי טומאתו עולים לו (חזו"א אהללות סי' כה סק"ו וחיידושי הגר"ז נזיר שם, וראה בהערה הבאה).

215 הרדב"ז (בהל' נזירות שם) הוכיח מהתוספתא באהללות כדעת הרמב"ם, וכ"כ המאירי בנזיר שם: "אנו מפרשים משנתנו אף בכלי מתכות, ואעפ"כ לענין נזיר מיהא אינו בר הזאה... שכל סדר אותם הטמאות על ידי חרב הרי הוא כחלל אמורות ושנו עליה בתוספתא דוקא לתרומה וקדשים אבל לענין נזיר אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת". ותמוה, שאמנם נאמר שהנזיר אינו מגלח, אבל מניין שאינו מזה! ואת המאירי אפשר לפרש כחזו"א והגר"ז בהערה הקודמת, אך ברדב"ז אינו במשמע, ע"ש.

216 אך הנוסח שלפנינו מופיע במפרש ותוס' והרא"ש והרי"ד ותוס' רבנו פרץ והמאירי.



ד. תוס' רי"ד: "נראה לי דטעות הוא בספרים, והכי גרסינן: מדקתני וימי ספרו וימי גמרו, שעל אלו ודאי אינו צריך הזאה". ראיית הגמ' הינה מימי ספירתו של המצורע, שבוודאי אין בהם הזאת מי חטאת<sup>217</sup>. על פי הגהתו, אין כל ראייה מהגמ' לקולא כלשהי בכלים הנוגעים במת.

#### ב. יסוד שיטת הרמב"ן

נראה שגם שאלה זו תלויה בהבנת יסוד דין חרב כחלל. אם חרב כחלל נאמר רק בחיבורין, כפי שהסקנו לעיל, הרי שהתורה מחדשת שהנטמא בכלים הנוגעים במת מקבל את טומאתו מן המת עצמו, וממילא אין סיבה שלא להצריך הזאה, ככל טומאת מת. ברם, אם חרב כחלל נאמר שלא בחיבורין, כלומר שהתחדשה כאן טומאה חדשה, יש מקום לומר שבטומאה זו לא התחדשה הזאה<sup>218</sup>.

הרמב"ן (שם ובפירושו לבמדבר יט, טז) מביא מקור לשיטתו מפשט הכתובים. נאמר בתורה (במדבר יט, טז-יח): "וכל אשר יגע על פני השדה כחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים. ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת... והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם ועל הנוגע בעצם או כחלל או במת או בקבר". בפסוק שבו נאמר "כחלל חרב" כתוב רק "וטמא שבעת ימים", ואילו בפסוק על ההזאה לא הוזכרה החרב. ברם, בפשט הפסוקים, פסוק יח: "והזה... ועל הנוגע בעצם או כחלל או במת או בקבר" הוא חזרה מקוצרת על פסוק טז. לכן בפסוק יח הב' מנוקדת בפתח ככל הפרטים, דהיינו: יש להזות על מי שנטמא בעצם הנ"ל וכחלל הנ"ל ובמת הנ"ל ובקבר הנ"ל. מכאן מתבקש הקיצור, "בעצם" במקום "בעצם אדם" ו"כחלל" במקום "כחלל

217 בתוס' (ד"ה ת"ש) העלו אפשרות שהראיה מהמשך "ובימי ספרו ובימי גמרו" של מצורע, וחסר כאן "וכו'" (ומצאנו כך בכמה מקומות, ראה בגליון הש"ס שם, ובשבת קכג ע"א תוד"ה אסובי ובגליון הש"ס שם), אך כתבו שזה דחוק. ההוה-אמינא תמוהה לפי גרסתנו, שהרי הגמ' איננה אומרת רק "מדקתני כלים הנוגעים במת", שעל זה אפשר לומר "וכו'", אלא מוסיפה "הני כלים בני הזאה אינן". יתכן שהמילה "כלים" לא היתה לפני תוס'; אבל תוס' כותבים זאת בשם רבנו פרץ (מהרפ"ש), ובתוס' רבנו פרץ הנוסח כמו לפנינו. עכ"פ הגהת הרי"ד יכולה להיות מצומצמת: במקום "הני כלים" "וכו' הני".

לפי מה שמסר לי הרב דוד ארונובסקי מ'מכון התלמוד הישראלי השלם', בכתה"י שבידינו אין עדות לנוסח שונה, אך מספרם מועט, שני כת"י בלבד לדף זה.

218 ברמב"ן בשבת יז ע"א מבואר, שחידוש זה שיש טומאת שבעה בלא הזאה נאמר גם בחיבורין, אבל זה משום שלדעתו שם אין חילוק בין חיבורין ללא חיבורין. הראשונים הסוברים שבכלי שטף יש טומאה בחיבורין (כגון התוס' בשבת יז ע"א) הוצרכו לומר זאת בגלל שמצאו טומאה בחיבורין בכלי שטף חוץ ממתכת, מצד אחד, ומאידך לדעתם חרב כחלל אינו אלא במתכת, ועל כרחנו יש שני דינים: חרב כחלל, במתכת, וחיבורין, בכל כלי שטף. אבל הרמב"ן שם נקט שבכל כלי שטף אמרינן חרב כחלל, וממילא אין שום עניין מיוחד של חיבורין למת, וגם כשהכלי מחובר אין כאן המשך לטומאת המת אלא טומאה חדשה.

חרב". אם כן, קשה להסיק מהשמטת "חרב" בפסוק זה הבחנה בין משך הטומאה לבין ההזאה. הגר"א, שסבר אף הוא כרמב"ן, למד זאת באופנים אחרים<sup>219</sup>.

עוד ציין הרמב"ן לספרי (פיסקא קכט): "ועל הנוגע בעצם וכו' – מגיד הכתוב, שכשם שהביא כולן לעניין טומאה – כך הביא כולן לעניין הזאה", ולמד ממנו שרק מה שנאמר בפסוק השני זקוק להזאה (אך ראה להלן סעיף ד,3).

ראיה נוספת הביא הרמב"ן מהפסוק בפרשת מטות (לא,כד): "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם", ולא הוזכרה הזאה. יש לדחות ראייתו, שהטעם שלא הוזכרה ההזאה הוא משום שדרך האדם שבא להזות עם בגדו, ולכן לא הוצרכה התורה לציין את ההזאה, אבל אין אדם טובל עם בגדו, ולכן התורה מדגישה את כיבוס הבגדים, כתנאי לטהרת האדם שילבש אותם אחרי טבילתו.

### ג. הרווח בשיטת הרמב"ן

שיטה זו מקילה במקצת את הקושי המעשי הנובע מהדעה המקובלת, שחרב מטמאת כחלל אף לאחר פרישתה מן המת (ראה לעיל פרק א סעיף ו). אדם שנטמא עם בגדו יכול להזות בשלישי ובשביעי עם בגדו, והטומאה החדשה שהאדם והבגד גורמים זה לזה אינה מצריכה הזאה חדשה, אבל עדיין יצטרך להמתין שבעה ימים אחרי היום השביעי ולטבול אחר כך. כמו כן בכלים המחוברים זה לזה, אין קושי מן המשנה האומרת שהזאת אחד מהם מועילה לו, כי באמת החיבור לכלי השני אינו מזיקק הזאה נוספת, אלא רק שבוע נוסף של טומאה. עוד מוסברת לשיטה זו הברייתא בחגיגה (כג ע"ב, ראה לעיל פרק א סעיף ו,2), על השפופרת שעשאוה כטמא מת בשביעי שלו, ומכל מקום האדם החותכה טעון טבילה בלבד<sup>220</sup>.

מאידך, הקושיה מפרה פ"ב מ"ה בעניין הקרדום (פרק א סעיף ד,3) יוצאת חמורה יותר על פי שיטה זו: מכיוון שהקרדום טעון הזאה, על כרחנו מדובר בקרדום שנטמא במת עצמו, ולא כתירוף הרמב"ם שם. אם כן יקשה, מדוע האדם האוחז בו בכנפו וגם נושא אותו טהור?

219 באדרת אליהו במדבר יט, כ כתב שהמילה "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא..." מי נדה לא זורק עליו טמא הוא" באה למעט כלים שנגעו באדם, שאמנם טמאים שבעה אך אינם צריכים הזאה (לא מצאנו בחז"ל דקדוק זה, וכמובן לשיטתי ניתן לפרשו שאם נגעו באדם לאחר פרישה אינם טמאים טומאת שבעה כלל). ושם פס' כב ("בכת"י מצאתי כתוב") ביאר שהמקור שטמא מת מטמא כלים טומאת שבעה הוא הפסוק האחרון בפרשה, "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", שמתפרש לדעתו ש"יטמא" שבעה, וגם לאחר פרישה מהמת, וכתב: "דכתבה התורה כאן אחר דיני הזאה לומר שאין הזאה אלא בנוגע במת עצמו או מאהלו וכמ"ש הרמב"ן".

220 התפא"י (בהקדמתו לטהרות יבקש דעת, אות ד) הבין מהגמ' בחגיגה להיפך, שהאדם החותך טעון הזאה, והקשה משם על הרמב"ן, עיי"ש. וראה לעיל פרק ב סעיף ג,8.

#### ד. ראיות כנגד שיטה זו

1. מסתימת המשניות בריש אהלות משמע שלא כרמב"ן: "שניים טמאים טומאת שבעה", "שלושה טמאים טומאת שבעה", משמעו שדין אחד לכולם, ולא שהראשון טעון הזאה והשאר לא. וכן משמע באהלות פט"ו מ"י: "הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים - טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים... אם יש בידו פותח טפח - טמאים". ה"טמאים" שבסיפא ודאי כולל הזאה, ומשמע שגם ברישא כך. ובכל מסכת אהלות במשנה ובתוספתא לא הוזכר עניין ההזאה<sup>221</sup>, ופשטות הדברים, שכל טומאת שבעה כוללת הזאה.
 

וכך משמע בספרא תזריע (פרשתא א,ה, ומובאת גם בירושלמי פסחים פ"ב ה"א): "הריני דין: ומה אם ביוצא חי, שאינו מטמא את אמו ואת הבא עם אמו אל האהל טומאת שבעה, הרי הוא מטמא את אמו טומאת לידה, היוצא מת, שהוא מטמא את אמו ואת הבא עם אמו אל האהל טומאת שבעה, אינו דין שיטמא את אמו טומאת לידה?". הרי גם היולדת טמאה שבעה לפחות, ואם כן "טומאת שבעה" האמור כאן היינו הזאת שלישי ושביעי, כפירוש הראב"ד שם: "פירוש כי היא עצמה אע"פ שטמאה שבעה אינה צריכה הזאת שלישי ושביעי".
2. מפורש בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ד (הובא לעיל פרק א סעיף ג): "התיבון, הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי והוא שני". הרמב"ן עצמו (ב"ב שם) הביא את הירושלמי וכתב: "זו גמרא ירושלמית וחולקת על שלנו, שהיא סבורה דמאן דנגע בכלים בר הזאה הוא, כפשטא דמתניתין דנזירות"<sup>222</sup>.
 

לשון הספרי שהביא הרמב"ן: "שכשם שהביא כולן לענין טומאה כך הביא כולן לענין הזאה", משמעו שגם הנטמא בחרב כחלל צריך הזאה, אע"פ שלא הוזכר בפסוק השני (או שגם הוא כלול ב"ועל כל הכלים" כמ"ש בספרי זוטא להלן).
3. בספרי זוטא (פיסקא יט,יח): "ועל כל הכלים - ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת שיגעו בכלים אחרים". המדרש לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "והזהר על האהל ועל כל הכלים", ועל כרחך התרבו גם להזאה.
 

עוד נאמר בספרי זוטא (יט,יא ושוב שם טז): "וכל אשר יגע בחלל חרב - פרט לאשה שהמת בתוך מעיה. ומנין חכמה ששלחה ידה בתוך מעיה שהיא טמאה? ת"ל 'הנוגע'. יכול כל הימים שהחכמה טמאה אף האשה טמאה? אמרת 'הוא יתחטא' - פרט לזה". מוכח שיש תלות בין משך הטומאה, שבעה ימים, לבין ההזאה, שאם לא כן,

221 פרט למשנה באהלות פי"ח מ"א המתארת את הבציר בבית הפרס: "מזים על האדם ועל הכלים ושונים", ולא באה המשנה להשמיע שטומאת בית הפרס טעונה הזאה, אלא זוהי חומרא מיוחדת בבצירת בית הפרס להזות לפני הבציר כדי להראות שאיננו מזלזלים בטומאה, וכמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה שם.

222 הסד"ט (אהלות יג,א ד"ה טעון) נדחק מאד ליישב את הירושלמי בהתאם לשיטת הרמב"ן.

אין ראייה ממייעוט "הוא יתחטא - פרט לזה" שהאשה אינה טמאה "כל הימים שהחכמה טמאה", ואפשר שתהא טמאה שבעה בלא הזאה, כדין הנוגע בחרב.

6. כיוצא בזה יש להוכיח מהגמ' בנזיר (סא ע"ב), המביאה מקור לכך שגוי אינו מקבל טומאת מת: "מגלן דלית להו טומאה? דאמר קרא 'ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל', במי שיש לו קהל, יצא זה שאין לו קהל. ממאי, דלמא כרת הוא דלא מיחייב, אבל איטמויי מיטמו? אמר קרא 'והזה הטהור על הטמא', כל שיש לו טהרה - יש לו טומאה, וכל שאין לו טהרה - אין לו טומאה. ואימא טהרה הוא דלא הויא ליה, טומאה הויא ליה? אמר קרא 'ואיש אשר יטמא ולא יתחטא'. הגוי התמעט מחיטוי, הזאה, ומזה מסיקה הגמ' שאין לו טומאה גם כן, ולדעת הרמב"ן, הרי יתכן שיש לו טומאת שבעה בלא הזאה, על כל פנים כשיגע בחרב!

7. בספרי (חוקת, פסקא קכו, ע"פ גרסת הראשונים שלהלן) נאמר: "רבי מאיר אומר: בהרגו בדבר שמקבל טומאה הכתוב מדבר. או אפילו זרק בו החץ והרגו? ת"ל (במדבר לא, יט): 'כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו', מקיש הורג לנוגע: מה נוגע על ידי חיבורו, אף הורג על ידי חיבורו". פירוש: הפסוק "כל הורג נפש" עוסק באדם הנטמא מכלי המחובר למת (רש"י לבמדבר לא, יט, ע"ש במזרחי; סמ"ג מ"ע רלא, סוף ד"ה פירש רבנו יעקב), או בכלי שנגע במת (רמב"ם הל' טו"מ פ"ה ה"ג). והרי בפסוק זה מפורש "תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי", ומכאן, שהנוגע בחרב טעון הזאה.

אלא שהרמב"ן (במדבר לא, יט) גורס אחרת בספרי ומוסיף בו שתי מילים: "בהרגו בדבר שמקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהיסט" וכו' (וכן הנוסח המצוי בדינו, ובילק"ש רמז תשסג), ופירש, שאין כוונת ר"מ לדין חיבורין, אלא בא ללמוד על טומאת משא במת (והדברים מתאימים להקשר בספרי שם, שלעיל מיניה למדו על טומאת משא במת מק"ו מנבלה). ונדחק לפרש, ש"בהרגו בדבר שמקבל טומאה" היינו דבר המביא את האדם לידי טומאה, בכך שמסיט בעזרתו את המת.

8. הגמ' בבבא קמא (כה ע"ב) לומדת שכלים הראויים למדרס נטמאים במת טומאת שבעה (ולא טומאת ערב גרידא, כפי שניתן להבין מהגזרה שוה לטומאת שרץ) מן הפסוק במלחמת מדין: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי - כל טומאות שאתם מטמאין במת לא יהו פחותין משבעה". אם "וכבסתם בגדיכם" מדבר על טומאת שבעה בלא הזאה, נמצא שאין לנו מקור להצריך הזאה בכלים הראויים למדרס!<sup>223</sup>

<sup>223</sup> יש להעיר על ראייה נוספת שלא כרמב"ן שכתב בהעמק דבר (במדבר לא, יט) על הפסוק במלחמת מדין: "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים, כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם": דין השבויות מעורר קושי, שהרי בשעת המלחמה היו עדיין גויות ולא נטמאו, ומשעה שנתגירו כבר לא נגעו בחללים! ופירש הנצי"ב שעל כל פנים נגעו בחרב שהוא כחלל, ונראה שלדעתו הוטבלו לגירות מיד, עוד בטרם באו למחנה, ולכן

נראה אם כן, שהגהת הרי"ד בגמ' בנזיר, אע"פ שהיא מנוגדת לגירסת כל הראשונים, מסתברת. בפרט שגירסת רוב הראשונים "הני כלים בני הזאה נינהו?" בעייתית מצד עצמה, כי ודאי הכלים בני הזאה, והדיון הוא רק האם האדם הנוגע בהם טעון הזאה. גם לא מובן, כאמור, מדוע באמת אין הגמ' מוכיחה בצורה פשוטה מימי גמרו וימי ספרו?

#### ה. סיכום הפרק ומסקנות

שיטת הרמב"ן והרז"ה, שהנטמא מחרב שנעשית כחלל אינו טעון הזאה, אע"פ שטמא טומאת שבעה, וכן דעת הגר"א. היסוד לכך הוא הגמ' בנזיר (נד ע"ב), האומרת על כלים שנגעו במת "הני כלים בני הזאה אינון?", ופירושה, שהאדם הנוגע בהם אין צריך הזאה. מסתימת המשניות משמע ההיפך, שאין טומאת שבעה ללא הזאה, וכן מפורש בירושלמי ובספרי, ומשתמע בכמה מקומות בגמרא. רוב הראשונים חולקים על שיטת הרמב"ן, ופירשו את הסוגיה בנזיר בדרכים אחרות. והמחווה שבכולן היא הגהת הרי"ד, המשמיט את המילה "כלים", ומפרש שהדברים מוסבים על מצורע, שמוזכר בהמשך המשנה.

מכל מקום, הדברים תלויים בשאלה שנדונה בפרק א, האם לבבלי שיטה מיוחדת של "חרב כחלל" השונה מן המשניות והירושלמי. אם נניח שלמשנה והירושלמי "חרב כחלל" אינו אלא אחיבורין, ולבבלי שיטה אחרת שגם שלא אחיבורין, יש מקום לומר שהרחבה זו טעונה טומאת שבעה בלא הזאה, וכנגד זה אין לנו ראיות מפורשות דלא כרמב"ן.

---

נטמאו מהכלים ששם. ומכאן הוכיח שלא כרמב"ן, שגם החרב טעונה הזאה. לפי דרכו יש ראייה מהפסוק גם לעיקר העניין של חרב כחלל, שאינו אחיבורין בלבד כפי שביארתי בפרק א (ולכאורה סותר למה שכתב במרומי שדה בנזיר נד ע"ב הנ"ל שדין זה אינו אלא מדרבנן). אולם קשה להלום את דבריו. לשון הפסוק: "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תחתטאו... אתם ושביכם", ואם כן קשה לפרש זאת על נגיעה בכלים ללא אחיבורין. גם קשה להבין כיצד התורה מניחה שהשביות, הפחותות מבנות שלוש (יבמות ס ע"ב), נגעו מן הסתם בכלי נשק או בבגדי ההרוגים (והרי גם אם נגעו בבגדי ההרוגים, שהם כלים ואדם וכלים, נטמאו רק טומאה קלה). ובדברי חז"ל מצינו מחלוקת האם "שביכם" נטמא עוד בגויותו, או רק "כשתבוא לברית ותיטמא" (עיין ירושלמי פסחים פ"ח ה"ח וספרי זוטא יט, י). ולפי הדעה השניה, המקובלת להלכה, הרי אין סיבה לומר שהטבילו את הגויות לגירות באותו שבוע. אם כן ממה נפשך: על פי פשט הפסוק, שהשביות טמאות עוד לפני גיוון, אפשר שנטמאו מחללים ממש; ועל פי מדרשו, שייטמאו רק כשיבואו לברית, לא מדובר על טומאה מחמת מלחמה זו, אלא הפסוק מחדש שגירות ושפחה מקבלות טומאה. והרמב"ן (במדבר לא, יט) פירש שהשביות יטהרו את בגדיהן שנגעו בהרוגים, ועיין גם רמב"ן בשבת סג ע"ב.

## סיכום כללי

- א. מפשטות מקורות התנאים והירושלמי עולה, שדין "כחלל חרב" נאמר בחיבורין בלבד, ואדם וכלים שפרשו מן המת – אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה. כך עולה גם מסוגיית הבבלי בבבא קמא ובחגיגה, אך בסדרת סוגיות אחרות נראה אחרת, שכלי הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה גם לאחר פרישתו מן המת, וכן כלי שנגע באדם טמא מת – נעשה אב הטומאה, וכך נקטו כל הראשונים, או כמעט כולם. מסתבר שצריך לפרש את הסוגיות הללו בדרכים אחרות בהתאמה למשניות, או להגיה בהן (כפי שהגיהו הריב"ם<sup>א</sup> והגר"א, מטעם אחר).
- ב. אדם הנוגע באדם המחובר למת – בגמרא נראה שהוא טמא טומאת שבעה, מדאורייתא או מדרבנן. אולם יש ראיות שלא כן מהמשניות והירושלמי, ויש מקום להבין כך גם בבבלי, על פי גרסה המופיעה במאירי. מכל מקום, ההכרעה בסעיף הקודם אינה תלויה בהכרח בסעיף זה.
- ג. נחלקו הראשונים האם דין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, או בכל כלי שטף. יש ראיות רבות לכך שדין חרב כחלל בחיבורין נאמר בכל כלי שטף. כל המשניות שמהן יש ללמוד על העדר דין חרב כחלל בכלי עץ ועור ובגדים אינן מהוות קושיה, שכן הן עוסקות בחרב שלא בחיבורין, ובה אפילו כלי מתכת אינו נטמא כחלל, כאמור.
- ד. דעת רוב ככל הראשונים, שחרב הנטמאת באהל המת נעשית כחלל, ומקצת ראשונים חולקים בדבר. כמו כן, דעת רוב הראשונים שחרב הנטמאת כחלל מטמאת גם במשא ובאהל, ויש סוברים שאינה מטמאת באהל (ריב"ן), ויש סוברים שאף לא במשא (ריב"ם). יש ראיות רבות לשיטת הרמב"ם, שחרב אמנם נעשית כחלל על ידי אהל, אבל אינה מטמאת במשא ובאהל.
- ה. שיטת הרמב"ן, שחרב כחלל מטמאת טומאת שבעה, אך טומאה זו אינה מחייבת הזאה, ורוב הראשונים חולקים בדבר. מכמה מקורות חז"ל מוכח שטומאה בחיבורין טעונה הזאה. מכל מקום, על הצד שבבבלי התחדשה חומרה מיוחדת בחרב כחלל שלא בחיבורין, אפשר שלדעתו חומרה זו אינה טעונה הזאה.

## סימן ב

# חרב הרי הוא כחלל – נוסח מקוצר

מבוא

פרק א: מהו דין חרב כחלל?	פרק ג: טומאת משא ואהל בחרב
א. המשניות בתחילת אהלות	א. מחלוקת הראשונים
ב. מדרשי ההלכה	ב. יסוד המחלוקת
ג. שיטת הירושלמי	ג. ראייה שחרב נטמאת על ידי אהל
ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין	ד. ראייה שחרב מטמאת במשא
ה. שיטת הבבלי	ה. ראייה שחרב מטמאת באהל
ו. קשיים מעשיים ביישום הדין כהבנתו המקובלת	ו. ראיות שחרב איננה מטמאת במשא
ז. דין טומאת אדם בחיבורין	ז. ראיות שחרב איננה מטמאת באהל
ח. איסור הכהנים להיטמא לחרב כחלל	ח. סיכום הפרק ומסקנות
ט. סיכום הפרק ומסקנות	פרק ד: הזאה בחרב כחלל
פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?	א. המקור בסוגיה בניזיר
א. מחלוקת הראשונים	ב. יסוד שיטת הרמב"ן
ב. ראיות לשיטת הרמב"ם	ג. הרווח בשיטת הרמב"ן
ג. ראיות לשיטת הר"ש	ד. ראיות כנגד שיטה זו
ד. סיכום הפרק ומסקנות	ה. סיכום הפרק ומסקנות
	סיכום כללי

### מבוא\*

נאמר בתורה על טומאת המת: "וכל אשר יגע על פני השדה כחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים" (במדבר יט, טז). חכמינו דרשו מייתור המילה "חרב": "חרב – הרי זה כחלל" (נזיר נג ע"ב).

\* במשך הזמן מאז שפרסמתי את מאמרי על חרב כחלל ודנתי עליו עם תלמידי חכמים רבים נוכחתי לדעת שאורכו הרב היה לו לרועץ, בבחינת "תפסת מרובה לא תפסת". רבים החלו לעיין בו, ולכלל מסקנה לא הגיעו. לפיכך החלטתי להוסיף נוסח מקוצר, שבו הושמטו ראיות רבות, בפרט המורכבות שבהן, וגם קוצר המו"מ סביב הראיות שהובאו, וכך יוכלו המעיינים להבין ביתר מהירות את אשר לפנייהם. המעיין בראיה מסוימת ומתעוררת לו פרכה כלשהי, אפשר שימצא מענה בנוסח המורחב.

הדעה המקובלת בתפיסת המושג "חרב כחלל" היא, שחרב (כדוגמה לכלים בכלל, או לכלי מתכת בלבד) שנגעה במת, לא זו בלבד שנעשתה טמא מת וטעונה הזאה, אלא אף נעשתה כמת עצמו, והנוגע בה קודם שנטהרה – נעשה אף הוא טמא מת. כמו כן, אדם שנגע במת, ונעשה בכך טמא מת, ואחר כך נגע בכלי מתכת – נעשה אותו כלי טמא מת כמו האדם, וטעון הזאה כמותו. דעה זו נסמכת על פשט כמה סוגיות בתלמוד הבבלי, וכפי שיבואר.

הפרק הראשון במאמר נועד להוכיח, בעז"ה, שלדינים אלו אין מקור במשנה, ובמקורות התנאים יש ראיות רבות לכך, שהמושג "חרב כחלל" משמעו אחר: רק באותה שעה שבה הכלי מחובר למת – הרי הוא כמת עצמו, ורק אם האדם יגע בו בעודו מחובר למת – הרי הוא נעשה טמא מת. כמו כן, כלי שנגע באדם טמא מת, אינו נעשה טמא מת אלא אם נגע באדם זה בשעת חיבורו למת, או לכלי המחובר למת. על פי הבנה זו, המושג "חרב כחלל" דומה מאד למושג של טומאה בחיבורין בכל הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו", כגון הנושא נבילה, שהכלים שהאדם נוגע בהם בשעת חיבורו לטומאה נטמאו כאילו נגעו בטומאה עצמה; אלא שבמת התחדש, ששרשרת החיבורין ארוכה יותר. לאחר ביסוס הדברים מדברי התנאים, ננסה ליישב בהתאם לכך גם את סוגיות הגמרא. דברים אלו מחודשים מאד ומנוגדים לדברי רוב הראשונים או כולם. אך שמתי לנגדי את דברי הרא"ש (סנהדרין פ"ד ס"ו ו'): "ואני אומר... אם לא ישרו בעיניו דבריהם, ומביא ראיות לדבריו, המקובלים לאנשי דורו – יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם. כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסידר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות, אפילו לחלוק על דברי הגאונים". לאור זאת באתי להציע את הדברים לפני לומדי התורה, ואם אזכה שחכמים בדורנו יעיין בדברים ויתקבלו על לבם – "הם רשאים ולא אתה".

שאר פרקי המאמר עוסקים בפרטי דין "חרב הרי הוא כחלל" ששנויים במחלוקות בין הראשונים: האם רק כלי מתכת כלולים בדין זה, או כל כלי שטף? האם הכלי שנטמא ונעשה כחלל מטמא רק במגע, או גם במשא ובאוהל? והאם טומאה זו טעונה הזאה?



## פרק א: מהו דין חרב כחלל?

### א. המשניות בתחילת אהלות

שנינו באהלות פ"א, משניות א-ג:

"שניים טמאים במת: אחד טמא טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. שלשה טמאין במת: שניים טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. ארבעה טמאין במת: שלשה טמאין טומאת שבעה, ואחד טמא טומאת ערב. כיצד שניים? אדם הנוגע במת טמא טומאת שבעה, ואדם הנוגע בו - טמא טומאת ערב. כיצד שלשה? כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים - טמאין טומאת שבעה; השלישי, בין אדם ובין כלים - טמא טומאת ערב. כיצד ארבעה? כלים הנוגעים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם - טמאין טומאת שבעה; הרביעי, בין אדם בין כלים - טמא טומאת ערב."

הפירוש המקובל הוא, שמשניות אלה עוסקות בדין "חרב כחלל", וכוונתן שכלים שנגעו במת נעשו כמותו ממש, ואדם שנגע בהם, גם לאחר שהופרדו מן המת, נעשה טמא מת הטמא טומאת שבעה. כמו כן, כלים שנגעו באדם זה, גם לאחר שהפסיק לנגוע במת או בכלים שנטמאו ממנו, נעשו אף הם טמא מת. אולם, הראב"ד (בחיידושי לבבא קמא ב ע"ב ועבודה זרה לו ע"ב) פירש שמדובר בטומאה בחיבורין, כלומר, באותה שעה שהאדם נוגע במת - האדם הנוגע בו נטמא טומאת ערב, והכלים הנוגעים בו טמאים טומאת שבעה, וכן הלאה. זוהי המשמעות הפשוטה של הניסוח בלשון הווה: "אדם הנוגע במת" ו"כלים הנוגעים במת" (ולא "אדם שנגע במת", או "אדם שנטמא במת", או "טמא מת"). הלשון 'כלים הנוגעים במת' איננה שימוש לשון אקראי, אלא זהו מטבע הלשון הקבוע בלשון התנאים (במשניות אלו ובנוזיר פ"ז מ"ג, שמחות פ"ד ה"ז, ובספרי שלהלן) כמושג מקביל ל'חרב הרי הוא כחלל' שבגמרא. בחירת ניסוח זה מלמדת שאכן מדובר על נגיעה בהווה.

כך נראה גם מן ההשוואה ללשון המשנה בהמשך (משניות ד-ה): "אדם וכלים מיטמאין במת. חומר באדם מבכלים, וכלים מבאדם: [חומר בכלים מבאדם], שהכלים שלשה והאדם שנים. חומר באדם, שכל זמן שהוא באמצע - הן ארבעה, ושאינן באמצע - הן שלשה [זהו למעשה דין המשנה הקודמת, בניסוח אחר]. אדם ובגדים טמאים בזב. חומר באדם מבבגדים, ובבגדים מבאדם, שהאדם הנוגע בזב מטמא בגדים". באשר לאדם הנוגע בזב, אין ספק שהוא מטמא בגדים דווקא בשעת חיבורו לזב (זבים פ"ה מ"א), ומהשוואת המשנה בין דיני זב ומת משתמע, שגם במת מדובר על שעת חיבורין.

כמו כן מתבאר מהתוספתא: "הגוי והבהמה... הנוגעים במת - כלים הנוגעים בהם טהורים" (אהלות פ"א ה"ד). לא רק הלשון "הנוגעים" מוכיחה כאמור, אלא גם העניין, כי אם לא מדובר בחיבורין הרי זה פשיטא שגוי ובהמה אינם מטמאים.

במשנה ג נאמר: "אמר רבי עקיבא: יש לי חמישי: השפוד התחוב באהל, האהל והשפוד ואדם הנוגע בשפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה. החמישי, בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב! אמרו לו: אין האהל מתחשב". מהבחינה ב"שפוד" ומהלשון "תחוב" מבואר שהמת נמצא עדיין באוהל, ולכן נצרכה המשנה לדבר על כלי ארוך, שראשו אחד באוהל וראשו השני יוצא אל מחוץ לאוהל. ומכך שהמשנה נזקקה לדוגמה זו, ולא נקטה בפשטות דוגמה של כלי באהל שהמת הוצא ממנו, משמע כאמור, שדין זה אינו אלא בחיבורין.

הר"ש העלה אפשרות לפרש את כל המשניות הללו בחיבורין, אבל דחאה, שאם כן יוצא שאדם הנוגע באדם הנוגע במת אפילו בחיבורין טמא טומאת ערב בלבד, ואילו בגמרא (ע"ז לו ע"ב ונוזר מב ע"ב) מבואר, שאדם באדם בחיבורין – השני טמא טומאת שבעה. בעניין קושיה זו ראה להלן (סעיף ז).

## ב. מדרשי ההלכה

בספרי לפרשת חקת (פיסקה קל) נאמר:

"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא – למה נאמר? לפי שהוא אומר 'בחלל חרב' (במדבר יט, טז) – בא הכתוב ולימד על החרב, שהיא טמאה טומאת שבעה, הנוגע בה טמא טומאת שבעה, הא למדנו לכלים ואדם. כלים ואדם וכלים מניין? ת"ל: 'וכבסתם בגדיכם' (במדבר לא, כד), הא למדנו לכלים ואדם וכלים.

כלים וכלים מניין? אמרת קל וחומר הוא: ומה כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת – הרי הם טמאים, כלים הנוגעים בכלים הנוגעים במת – דין שיהו טמאים.

כלים באדם מניין? אמרת ק"ו: ומה אם כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת – טמאים, כלים הנוגעים באדם הנוגע במת – דין הוא שיהו טמאים."

מלשונות הספרי "כלים הנוגעים באדם הנוגע בכלים הנוגעים במת", משמע בביור שמדובר בטומאה בחיבורין. כך גם משמעות הפסוק "וכבסתם בגדיכם", שהרי הבגדים מן הסתם היו על האדם בשעת חיבורו לטומאה, והבגדים הם דוגמה לחיבורין בכל מקום בתורה. וכבר עמד על כך המשנה למלך (הלכות טומאת מת פ"ה ה"ג, ד"ה וראיתי להראב"ד): "וכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה [וכבסתם בגדיכם]", דהא כלל גדול הוא בידינו, דכל מקום שנאמר בתורה 'כבס בגדיו' הוא להורות דיש הפרש בין קודם שפירש לאחר שפירש."

כך נאמר גם בספרי זוטא (יט, יח):

"ועל כל הכלים – ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת, שיגעו [במהדורת אפשטיין: שייגורו] בכלים אחרים. היה ר"ע אומר: חמשה מטמאין במת, ארבעה

טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב. כיצד שניים? אדם הנוגע במת - טמא טומאת שבעה, אדם נוגע בו - טמא טומאת ערב. אדם בין הכלים - גוררים ארבעה לטומאה, וכלים באדם - גוררים שלשה לטומאה, ואדם באדם - גוררים שניים לטומאה.

הלשון "אדם נוגע בכלים נוגעים במת" משמעו שמדובר בחיבורים, כאמור, ואף הלשון "גרירה" מתאימה יותר לרצף של דברים הנוגעים זה בזה. ועוד, שהספרי זוטא לומד זאת מריבוי "והזה על האהל ועל כל הכלים", ופסוק זה עוסק, על פי פשוטו, בכלים שנטמאו ישירות מן המת (כפסוק הסמוך: "אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא"), ומניין לנו ללמוד מן הריבוי "כל הכלים" גם על כלים שנגעו בכלים שפרשו מן המת? ואם כנים הדברים, הרי מוכח מכאן שגם המשנה באהלות, המובאת בספרי זוטא, עוסקת בחיבורין.

ממדרשים אלו מתברר שלא רק פשט המשנה, אלא גם הלימודים מ"חרב כחלל" ו"וכבסתם בגדיכם" אינם עוסקים אלא בטומאה בחיבורין. אם כן, אין מקור בתורה לכך שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישתה מן המת! והדבר שולל את האפשרות (שכתבו כמה ראשונים, כדלהלן), שיש בעניין זה שתי הלכות: הלכה אחת של חיבורין, והלכה נוספת של "חרב כחלל" בלא חיבורין.

עוד נאמר בספרי זוטא שם (פיסקא טז): "הגולל והדופק, הבגד של מת, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא". הדוגמה "בגד של מת" מורה אף היא שמדובר בחיבורין.

### ג. שיטת הירושלמי

בירושלמי (נזיר פ"ז ה"ד) מובאת המשנה באהלות, והירושלמי מסיק ממנה, ש"אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת" טעון הזאה. משמעות הלשון שהאדם נוגע בכלים בשעה שהם נוגעים במת, ונראה בבירור שכך הבין הירושלמי את משנתנו.

### ד. ראיות שחרב כחלל רק בחיבורין

עד כאן הראינו שהמשניות והברייתות העוסקות בדין "חרב כחלל" עוסקות בטומאה בחיבורין, והדבר אינו שולל את האפשרות שישנה הלכה נוספת של טומאה בלא חיבורין (אם כי, מקורה אינו ברור). כעת נביא כמה ראיות שדין חרב כחלל לא נאמר אלא בחיבורין, וכשהאדם או הכלי פרשו מן המת - שוב אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה:

1. בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאים במשא". משמעות "מטמאין אדם וכלים במגע" היא, שאותם אדם וכלים אינם נעשים אב הטומאה, כפי שמוכח מההשוואה למשנה ב: "למעלה מהם: נבילה... שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים במגע, וחשוכי בגדים במגע". כלומר, המשנה מציינת שהנבילה למעלה משרץ בכך שמטמאת במשא אפילו לטמא בגדים, אבל במגע דינה שווה לשרץ,

שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, אלא האדם נעשה ראשון בלבד. משמע מכאן שטמא מת אינו עושה אבות הטומאה!

2. באהלות פט"ו מ"י שנינו: "הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים – טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים, הנוגע במת ומאהיל על הכלים – טהורים. אם יש בידו פותח טפח – טמאים". הסיפא "אם יש בידו פותח טפח טמאים" מוכיחה, ש"הנוגע במת ומאהיל על הכלים" עניינו שבאותה שעה שנוגע במת הוא מאהיל על הכלים. ממילא נראה שכך יש לפרש את כל המשנה הזו, ואם כן משמע מהרישא שהנוגע במת והנוגע בכלים מטמא את הכלים רק אם היה מחובר למת בשעת נגיעתו בהם!

הר"ש, הסובר שרק כלי מתכת נעשים כחלל (בפירושו לאהלות פ"א מ"ב), העמיד את המשנה בשאר כלי שטף חוץ ממתכת. הקושי בפירושו הוא, שלדבריו המשנה בתחילת אהלות נוקטת סתם "כלים", וכוונתה דווקא לכלי מתכת; ואילו המשנה בסוף אהלות נוקטת סתם "כלים" וכוונתה דווקא לשאר כלי שטף חוץ ממתכת!

3. שנינו בפרה פ"ב מ"ה: "אוחז הוא הטהור בקרדום הטמא בכנפו ומזה עליו, אף על פי שיש עליו מים כדי הזיה – טהור". פירוש: הקרדום הטמא טומאת מת מטמא את האדם, אלא אם כן אחזו בבגד. ואף על פי שיש על הקרדום מים כדי הזייה, אין האדם נטמא משום נושא מי חטאת, כי המים שעשו מצוותן אינם מטמאים, כמו שכתוב במשנה הקודמת. ויש לשאול: הרי הקרדום הוא של מתכת, ולכל הדעות נעשה כחלל; וגם כשיאחז את הקרדום על ידי בגד, הבגד נעשה אב הטומאה ומטמא את האדם! ומחמת קושי זה הגיה הגר"א את המשנה.

4. בזבים פ"ה מ"א: "בעל קרי – כמגע שרץ, ובוועל נדה – כטמא מת, אלא שחמור ממנו בוועל נדה, שהוא מטמא משכב ומושב טומאה קלה, לטמא אוכלין ומשקין". משתמע מן המשנה שאין חומרה בטמא מת היתירה על בוועל נידה. אמנם הוא חמור בתהליך טהרתו, שהוא טעון הזאה, אך כוונת המשנה שלעניין מה שהם מטמאים הרי הם שווים.

## ה. שיטת הבבלי

ה.1. ראיה מהבבלי שטמא מת אינו עושה אב

בגמרא בבבא קמא ב ע"א-ע"ב נאמר:

"תנן: 'אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת' – תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב – מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות – אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא".

פשטות הגמרא שכל תולדותיו של טמא מת, בין אדם ובין כלים הנוגעים בו, אינם נעשים אב ואינם מטמאים אדם וכלים, כפי שהתבאר, וכן פירש הראב"ד שם.

כמו כן משמע בחגיגה כב ע"ב: "נאמנין עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת... הא בגופו הא בכליו" שכלים הטמאים למת אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה.

## ה.2. סוגיות הבבלי על "חרב הרי הוא כחלל"

### א. נזיר נג

בברייטא בנזיר נג ע"ב נאמר: "דתניא: 'וכל אשר יגע על פני השדה כחלל חרב או במת'. 'על פני השדה' - זה המאהיל על פני המת, 'כחלל' - זה אבר מן החי ויש לו להעלות ארוכה, 'חרב' - הרי זה כחלל, 'או במת' - זה אבר הנחלל מן המת, 'או בעצם אדם' - זה רובע עצמות, 'או בקבר' - זה קבר סתום, דאמר מר: טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת". לכאורה ניתן ללמוד מהברייטא שהחרב מקבילה לאבר מן החי ורובע עצמות וכו', דהיינו שהיא מטמאת בפני עצמה. לאידך גיסא, "קבר סתום" אינו מטמא בפני עצמו אלא מחמת קישורו למת ובהיות המת בתוכו. אם כן, אפשר בהחלט שאף החרב האמורה כאן אינה מטמאת כחלל אלא בהיותה מחוברת למת.

דרך אחרת בפירוש הברייטא (שמעתי מר' אלידע כוכב): יש לדקדק בלשון הברייטא, שאומרת על כל הפרטים בפסוק "זה וכו'", ואילו בחרב "הרי זה כחלל" (וברוב המקבילות: "הרי הוא כחלל"), במקום: "חרב - זה כלי שנגע במת". מכאן יש מקום להבין שאין הכוונה להשוות את החרב לכל חומר טומאת החלל כמו שאר הפרטים, אלא הברייטא באה לומר רק שהחרב, כדוגמא לכלי מתכת בכלל או כל כלי שטף, נעשה אב הטומאה המטמא אדם וכלים. לכאורה הרי זה דבר המובן מאליה שכלי שטף הנטמא מהמת נעשה אב, ולא היא: לגבי אדם טמא מת נאמר במפורש (במדבר יט, כב): "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב", אבל לגבי כלי טמא מת לא נאמר במפורש שהוא אב המטמא אדם וכלים, אלא נאמר רק שטעון הזאה (שם פס' יח): "והיזה על האהל ועל כל הכלים". המושג "אבי אבות הטומאה", המצביע על כך שתולדותיו של המת הם אבות הטומאה, אינו מופיע בדברי חז"ל, ואינו "מושכל ראשון".

אולם בכמה סוגיות בגמרא נראה שהמושג "חרב כחלל" התפרש באופן אחר מכפי שהתבאר עד כה: החרב מטמאת כחלל גם לאחר שפרשה מן המת, וכל עוד לא נטהרה - הנוגע בה טמא טומאת שבעה. כמו כן, חרב שנגעה באדם טמא מת נטמאת כמותו אף לאחר פרישתה ממנו, וטעונה הזאה. יש לברר את הסוגיות העוסקות בנושא זה.

### ב. פסחים יד - נר שנטמא

שנינו בפסחים פ"א מ"ו: "הוסיף רבי עקיבא... לא נמנעו מלהדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו". הגמ' (יד ע"ב) מבארת את תוספת הטומאה שעליה מדובר:

"אמר רב יהודה: הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר 'כחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, והויא ליה אב הטומאה, וקסבר: שלישי מותר לעשותו ראשון".

"נר שנטמא בטמא מת", פירוש, מן הסתם, שנגע בו לאחר פרישתו מן המת, ועל כך אומר רב יהודה שנהר זה נעשה אב הטומאה מכח ההלכה "חרב הרי הוא כחלל". וכן פרש"י, וכן ר"ח: "נתברר כי כל כלי מתכת הנוגעים בטמא מת – הן אב".

יתכן לפרש שלא כרש"י ור"ח, ש"נטמא בטמא מת" אין פירושו שנטמא מחמת טמא מת, אלא שנטמא מחמת המת עצמו, ולכן נעשה טמא מת. ראייה לדבר מלשון הגמרא: "אמר רבא: מתניתין קשיתה, מאי איריא דתני נר שנטמא בטמא מת? ניתני שנטמא בשרץ! אלא: איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? – הוי אומר זה מתכת", ולא "טמא מת". אמנם לפי זה לא היתה הגמ' צריכה להביא את הפסוק "בחלל חרב", שהרי כלי מתכת שנגע במת נעשה אב הטומאה גם בלא דין חרב כחלל. אך יש לומר, שהגמרא הביאה את הפסוק רק כדי להוכיח ממנו שנהר מתכת שנגע במת נעשה אב, דהיינו: "חרב הרי הוא כחלל" נאמר לעניין חיבורין, והגמ' לומדת מכך שבחיבורין החרב נעשית כחלל שאף בלא חיבורין כלי מתכת נעשה אב הטומאה, כלשונה: "חרב הרי הוא כחלל והויא ליה אב הטומאה", ואינו ככלי חרס, שלעולם אינו אלא ראשון לטומאה.

הדבר מתבקש מהבאת הפסוק "בחלל חרב": אם כוונת הגמ' שגם כאן מתקיים הדין בברייתא בנזיר, הרי הברייתא עוסקת בחרב הנוגעת במת עצמו, ומניין שגם כלי הנוגע בטמא מת נעשה כמותו? (רש"י ד"ה בחלל חרב מסביר, שהמתכת הוקשה למת ולכן גם בנגיעתה בטמא מת המתכת כמותו, אבל אין זה מבואר בלשון הגמרא). מסתבר, אפוא, שאין כוונת הגמ' שכאן מתקיים אותו דין עצמו שבברייתא, אלא שמדין "חרב הרי הוא כחלל" יש ללמוד שהכלי נהיה אב הטומאה.

ועל פי הפירוש השני לעיל לברייתא זו זהו עצמו מה שבאה הברייתא ללמד, שהחרב נעשית אב הטומאה, והיא מובאת כאן במובנה המקורי, ולא כהשאלה גרידא. ואכן, ככל שבדקתי, בכל הסוגיות בהן נאמר שכלי טמא מת מטמא אדם או כלים – נאמר גם "חרב הרי הוא כחלל", ולפי דברינו – כדי להוכיח שאכן הכלי שנטמא מן המת הוא אב.

יש להעיר עוד, שבגמרא בכמה מקומות מופיע המשפט "אין כלי מטמא כלי" (ברכות נב ע"א; פסחים יט ע"ב, בסמיכות לעניין חרב כחלל כדלהלן; חגיגה כ ע"א וזבחים צט ע"ב), וכן "אין כלי מטמא אדם" (ברכות נב ע"א–ע"ב). משפטים אלו לא מופיעים במקורות התנאים (משנה ותוספתא ומדרשי הלכה). כוונת הגמרא, כמובן, לכלי שהוא ראשון לטומאה, ומכל מקום מתברר שהיה לגמרא מושכל ראשון שאין כלי מטמא אדם וכלים, וממילא כאשר מציינים שבמקרה פלוני הכלי אב ומטמא אדם וכלים יש בזה עניין של חידוש שצריך מקור.

ברם, פירוש זה לסוגיה בפסחים, ש"נטמא בטמא מת" הוא מהמת עצמו ונעשה טמא מת, מוקשה מלשון המשנה: "מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה... את השמן שנפסל בטבול יום עם הנר שנטמא בטמא מת". משמע שכל המשנה מתפרשת באותו אופן, דהיינו שנטמא מחמת אב הטומאה או ולד הטומאה או טבו"י או טמא מת (וברור שאין לפרש בכולה את

"שנטמא" כמו "שנעשה", שהרי בשר אינו יכול להיות אב הטומאה, וכן השמן אינו טבול יום).

אכן, בירושלמי על אתר (פ"א ה"ז) נאמר: "אית תניי תני טמא מת, אית תניי תני בטמא מת", והירושלמי תולה בגירסאות אלו את השאלה באיזה נר מדובר. אם כן יש לומר, שכוונת רב יהודה באומרו "בנר של מתכת עסקינן" לקיים את הגירסה "בנר שנטמא טמא מת", דהיינו, שהנר נטמא ישירות מן המת וכך נעשה אב הטומאה (אפשר גם לומר, שכוונת הירושלמי "אית תניי תני" לרב יהודה עצמו), וכך פירש את הגמרא במשנה למלך (הל' טו"מ פ"ה ה"ג ד"ה עוד כתב הר"ש). מכל מקום, ביאור זה לא נמלט מן הדוחק, בהעדר התייחסות מפורשת בבבלי לעניין הגרסה במשנה.

#### ג. פסחים יט - מחט שנטמאה

בפסחים יט ע"ב הגמ' דנה על המשנה בעדויות פ"ב מ"ג: "על מחט שנמצאת בבשר, שהסכין והידים טהורות והבשר טמא". רב מסביר, שהמחט האמורה היא "כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר". על כך מקשה הגמ': "כיון דאמר מר 'בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל', אדם וכלים נמי ליטמא!". אף כאן נאמר "חרב הרי הוא כחלל" לגבי מחט שכבר פרשה מן המת, ולא כשיטתי לעיל.

אבל יתכן לפרש כמו שכתבתי על הסוגיה הקודמת, שהגמ' מביאה את הפסוק רק כדי להוכיח שמחט שנטמאה במת נעשית אב הטומאה, ואינה ככלי חרס, ואם כן, אין ראייה מכאן שחרב נעשית כחלל אף שלא בחיבורין.

ראייה לפירוש זה מן הצורך של הגמרא להזכיר כאן עניין "חרב הרי הוא כחלל". "מחט טמא מת" מובנו, לכאורה, שהיא עצמה טמאה טמא מת, ולא שנטמאה מחמת טמא מת (ר"ח; ובניגוד לרש"י). אם כן יש לשאול, מדוע הגמ' נזקקת ל"בחלל חרב" כדי לטעון שהמחט טמא אדם וכלים? הרי מעצם השם "מחט טמא מת" מובן שהיא אב ומטמאת אדם וכלים, בין אם חרב כחלל ובין אם לא.

#### ד. פסחים עט - סכין שנטמא

בפסחים עט ע"א הגמרא עוסקת בדחיית הטומאה בציבור כאשר כלי השרת טמאים.

"אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת, דרחמנא אמר 'בחלל חרב', חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא, דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד. אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ, דבשר הוא דמטמא ליה, לגברא לא מטמא ליה - טהורין עביד, טמאין לא עביד".

אף כאן פירש רש"י ש"נטמא הסכין בטמא מת" היינו שנטמאה מחמת טמא מת, ולפי פירושו מוכח גם מכאן שחרב נעשית כחלל על ידי טמא מת. אולם מר"ח משמע שפירש שהסכין נטמאת מחמת המת עצמו. אכן, בכמה כתבי יד הנוסח "שנטמאת סכין במת", "שנטמאת סכין טומאת מת", או "שנטמאת סכין טמא מת". וגם לפי הנוסח שלפנינו,

"בטמא מת", ראייה לפירוש זה מדקדוק הלשון: "לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת... אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ", ולא "בשרץ", הרי ש"בטמא מת" הוא שם הטומאה ולא המקור שממנו נטמא. לפי זה אין כל צורך באזכור "חרב כחלל", שהרי גם בלא חידוש זה ברור שסכין הנוגע במת הוא אב הטומאה ומטמא אדם. אם כן יש מקום לפרש כנ"ל, ש"חרב הרי הוא כחלל" הוזכר בסוגיה רק כדי להוכיח שכלי מתכת נעשה אב הטומאה ואינו ככלי חרס (אע"פ שר"ח עצמו לא פירש כך).

#### ה. חולין ב – שחיטת טמא מת

הגמ' בחולין ב ע"ב-ג ע"א דנה בשאלה, איזהו הטמא שהותר לו לשחוט קדשים:

"האי טמא [ששחיטתו בקדשים כשרה, ובלבד שלא יגע בבשר] דאיטמא במאי? אילימא דאיטמי במת, 'בחלל חרב' אמר רחמנא, חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא, לטמיה לסכין ואזל סכין וטמיתיה לבשר! אלא דאיטמי בשרץ".

לשון הגמ' כאן מוקשית, שמשמע מרהיטת הלשון שהאדם נטמא במת, ובעקבות דין "חרב כחלל" הרי הוא אב הטומאה, ומטמא את הסכין המטמא את הבשר. הדברים תמוהים, שכן גם בלא דין "חרב כחלל" האדם הנוגע במת נעשה טמא מת ומטמא את הסכין להיות ראשון לטומאה והסכין מטמא את הבשר להיות שני. כל הראשונים על אתר התחבטו בפירוש הדברים, ורש"י (ג ע"א ד"ה חרב) תירץ שרבותא קמ"ל, ש"בחלל חרב" גורם לכך שהסכין נהיה אב הטומאה, ומטמא את הבשר לעשותו ראשון.

בפשטות, כוונת הגמרא "דאיטמי במת" ושחט לאחר פרישתו מן המת, ואם כן מוכח מכאן שטמא מת שפרש מן המת עושה את הסכין אב הטומאה. וכאן אין מקום, לכאורה, לתירוץ שכתבתי לסוגיות הקודמות, ש"בחלל חרב" בא רק להוכיח שהסכין נעשית אב הטומאה, שהרי כאן הסכין לא נטמאה ישירות מן המת, אלא רק מחמת טמא מת, ולדבריי לא היתה צריכה להיות אב הטומאה.

ברם, ניתן לומר שהגמ' משתמשת בכלל הנקוט בידה לגבי כלים גם לגבי אדם: כשם שכלי טמא מת הוא אב הטומאה, המטמא אדם או כלים לטמא את האוכלין, כך גם אדם טמא מת הוא אב הטומאה, ולפיכך יטמא את הסכין והסכין יטמא את הבשר. אמנם לגבי אדם הדבר נאמר במפורש בתורה: "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", אבל אפשר שנקטה הגמ' בדרך קיצור להשתמש ב"חרב הרי הוא כחלל", כלל המושג לה גם במקומות אחרים. כך מובנת יותר לשון הגמרא "חרב הרי הוא כחלל, אב הטומאה הוא", שהכלל "חרב הרי הוא כחלל" מובא כדי ללמוד שאדם טמא מת הוא אב הטומאה.

פירוש נוסף אפשר לומר, שהגמ' התחבטה בשאלה כיצד יתכן שהטמא עומד בעזרה ושוחט (שדנו בה תוס' ד"ה שם יגע), ולפיכך פירשה שהוא נטמא תוך כדי שחיטתו או מעט לפני כן, כשהוא כבר אווזו בסכין. לכן אמרה שמכח "חרב הרי הוא כחלל" הסכין נהיה אב הטומאה בחיבורין.



## ה.3. הגהת הריבמ"ץ

עד כאן טרחנו ליישב את הסוגיות אודות "חרב הרי הוא כחלל" עם הטענה שהחרב אינה נטמאת כחלל אלא בחיבורין. אך מצאנו חידוש גדול באחד הראשונים, שמחק את המשפט "חרב הרי הוא כחלל" בכל הסוגיות הללו (פרט לנזיר, שממנה אין קושיה)! הר"ש באהלות (פ"א מ"ב) מביא את דעת רבי יצחק מסימפונט (ר' יצחק בן מלכי צדק, הריבמ"ץ), הסובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, והוקשה לו מהמשפט "חרב הרי הוא כחלל", שממנו משתמע שדין זה נאמר דווקא בכלי מתכת, וכתב, שריבמ"ץ מחק את כל הגמרות בשבת ופסחים וחולין על חרב כחלל, "דלא צריך כלל, דכל מה שמדקדק יכול לדקדק בלאו הכי". כלומר, בכל הסוגיות הללו משפט זה אינו נצרך למהלך הסוגיה<sup>1</sup>. אף הגר"א (בביאורו ליו"ד סי' שסט סק"ב) הסכים להגהה זו, מאותו טעם. במרומי שדה (נזיר נד ע"ב) סמך על הגהת הריבמ"ץ, וחידש על פיה שדין חרב כחלל אינו אלא אסמכתא מדרבנן (דבר שאינו מתיישב עם הסוגיה בפסחים עט ע"א על פי נוסחה לפנינו), וזאת בניגוד לנראה מכל הראשונים, ואכמ"ל. גם בפסקי הרי"ד בפסחים עט ע"א כתב: "ולא גרסינן הכא חרב הרי הוא כחלל". הגהה זו מפליגה ביותר, מכיון שהנוסח שלפנינו בגמ' מופיע בכל הראשונים, בכל תפוצות ישראל, ובכל כתבי היד שבידינו. גם לא מדובר על תלמיד טועה שכתב פירוש משובש במקום מסוים, אלא זהו פירוש שיטתי בכמה מקומות. על כרחנו עלינו להודות, שנוסח זה יצא מתחת ידי בית מדרש כלשהו אשר כתב פירושים לש"ס כולו, וממנו הוא הופץ בכלל ישראל. לשון אחרת: לדעת ריבמ"ץ והגר"א, נוסח זה אמנם אינו מהגמרא עצמה, אך אין ספק שהוא על כל פנים מבית מדרשם של הסבוראים או הגאונים; ואף על פי כן - טעות הוא, ואין לסמוך עליו.

ובאמת הדבר בולט בסוגיה בחולין, שעל פי פשט הלשון משפט זה נועד להסביר מדוע טמא מת מטמא את הסכין, כלומר, שכביכול טמא מת אינו מטמא כלים אלמלא דין חרב כחלל. וכן בגמ' בפסחים יט ע"ב על מחט טמא מת, פשטות הלשון שאלמלא דין חרב כחלל אין מחט טמאה מת מטמאת אדם או כלים, וזה אינו מובן (אלא אם נסביר כאמור שמשפט זה בא רק לומר שכלי או אדם הנטמא מהמת נעשה אב).

הריבמ"ץ והגר"א אמנם הגיהו כך כדי ליישב את סברתם, שדין חרב כחלל אמור בכל כלי שטף. אבל השתא דאתינן להכי, למחוק את כל הגמרות הללו, כבר אין לנו מקור מפורש בגמרא לדין חרב כחלל במובן זה של טומאה בלא חיבורין, כנגד משמעות המשנה ומדרשי ההלכה.

על פי שיטה מיוחדת שמופיעה בגאונים, המשפט "חרב הרי הוא כחלל" מופיע בכל הסוגיות, אך העמידוהו במקרה מיוחד, כלי שהרג אדם. גם בדרך זו ניתן ליישב את הסתירות בין הסוגיות ומקורות התנאים (הרחבה על שיטה זו בגרסה המורחבת).

1 ראה במל"מ בהל' טו"מ פ"ה ה"ג (ד"ה ודע דבהאי כללא), שהאריך להראות זאת בכל הסוגיות.

# ו. קשיים מעשיים ביישום הדין כהבנתו המקובלת

נוסיף לבסס את השיטה שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד, ומכיוון אחר. הסברה שחרב נעשית כחלל גם שלא בחיבורין יוצרת שורה של קשיים חמורים, הן מבחינת הקושי המעשי לקיים את ההלכות הנובעות מכך, והן מבחינת המשתמע מפשטי המקראות והמשניות על האופן בו התקיימו הלכות הטהרה הלכה למעשה.

## דוגמאות לבעיות מעשיות

1. אדם שנטמא במת ובגדיו עמו – חייב, לכאורה, לפשוט את בגדיו בו ביום על מנת להטהר, כי אם ילבשם גם למחרת – הבגדים, שדינם כמת, יטמאו אותו טומאת שבעה, ויצטרך למנות מחדש, כאילו נגע שוב במת!
2. טמא מת הטובל לטהרתו, לא יוכל ללבוש שוב את בגדיו שהביא עמו למקווה, אפילו אם בגדים אלו לא היו עמו בשעה שנטמא מן המת, שהרי לפני שטבל, הבגדים נטמאו ממנו טומאת שבעה, וגם אם יטבול יחד איתם – אין הטבילה מועילה להם, שהרי הם טעונים הזאה. והרי הכתוב אומר: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם", ומשמע שטהרת האדם ובגדיו יחדיו אפשרית ביום השביעי, אע"פ שמן הסתם הבגדים הללו נטמאו עם אנשי הצבא השבים ממדין, והם אף לבשו אותם כל הזמן.
3. כלים שנטמאו במת עצמו, ונגעו זה בזה במהלך שבעת הימים – נצטרך למנות להם מחדש שבעה ימים, ולהזות עליהם שנית. והרי מבואר בכמה מקומות, שניתן להזות על כלים הנוגעים זה בזה, כגון בפרה פי"ב מ"י: "כיסוי מיחם שהוא מחובר לשלשלת... ב"ה אומרים: היזה על המיחם – הוזה הכיסוי, היזה על הכיסוי – לא הוזה המיחם". מכיוון ששני החלקים מחוברים זה לזה בשעת ההזאה, אם לא הוזה המיחם – הרי הוא מטמא את הכיסוי טומאת שבעה, ואם כן, מה הועילה ההזאה על הכיסוי? כמו כן יקשה על כל הכלים שנאמר עליהם שאינם חיבור להזאה (עיין למשל שבת מח ע"ב על מספורת ואיזמל, שהם כלי מתכת), ולא משתמיט תנא לומר שצריך להפרידם כשמוזה עליהם (והרי אי אפשר לצמצם ולהזות בבת אחת), ושלא יגעו זה בזה אחר ההזאה! פשטות הדברים, שכשמזים על הכלי האחד – הרי הוא טהור מטומאה חמורה, אע"פ שעדיין הוא נוגע בכלי המחובר לו, ואחר כך מזים על הכלי השני.
4. אדם שנטמא במת, כגון שהיה בבית הקברות, ושב לביתו, כל כלי שיגע בו בשבוע זה – טמא שבעה וטעון הזאה. כעת, עליו להבחין בין הכלים השונים, ולסמן באיזה יום בדיוק נגע בכל אחד מהם, כדי להתחיל את מניין הימים מאותו יום, ולדעת מתי יש להזות שלישי ושביעי על כל אחד מהם. כמו כן, בלכתו לקחתם להזאה טרם שנטהר, הוא יטמא אותם מחדש שבעת ימים. מסתבר להציע, שתחילה ימתין שבעת ימים ויטהר את עצמו, ורק אחר כך יתחיל למנות לכל הכלים שלישי ושביעי, כדי לוודא את הזאתם בזמנם. מכל מקום, עיקר הדין מסובך מאד לקיום<sup>2</sup>.

לפי השיטה שחרב כחלל אינו אלא בחיבורין, אין כאן כל קושי: אחר שהאדם פרש מן המת - אינו מטמא את בגדו טומאת שבעה, וכן בגדו אינו מטמא אותו טומאת שבעה, וכן הכלים אינם מטמאים זה את זה. ואמנם הם גורמים זה לזה טומאת ערב, אבל אין גריעותא בכך, כי יטבילו אותם יחד (או שאינם מטמאים אפילו טומאת ערב, משום "שבע לה טומאה"). הרש"ש (חגיגה כג ע"ב) והנצי"ב (העמק דבר, במדבר יט, יט; לא, כד) חידשו קולות בעניין זה שפותרות חלק מן השאלות, ולדין בשיטותיהם עיין בגרסה המורחבת.

#### ז. דין טומאת אדם בחיבורין

כאמור, משמעות המשנה בתחילת אהליות שהיא עוסקת בחיבורין, וכן משמע בספרי ובספרי זוטא. ברם, הקושי בפירושו זה הוא דין אדם הנוגע באדם, שעל פי המבואר במשנה ומדרשי ההלכה השני טמא טומאת ערב, ואילו בגמרא נאמר שאדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה, ומכאן עולה לכאורה שהמשנה בריש אהליות אינה עוסקת בחיבורין (קושיית הר"ש הנ"ל).

נראה ליישב קושיה זו בשתי דרכים: א. שיטת כמה ראשונים שדין אדם באדם הוא מדרבנן (רמב"ם טו"מ פ"ה ה"ב; ראב"ד בע"ז לו ע"ב, ועוד). לשיטה זו ניתן לומר שהמשנה באהליות נקטה את הדין מדאורייתא, ולא הזכירה את הדין מדרבנן, מפני שנשנתה קודם הגזירה, או שדיברה על נזיר ועושה פסח, שעליהם לא גזרו כלל (כך תירץ הראב"ד שם). ב. לענ"ד נראה, לפשט המשניות ולא להלכה, שאדם באדם אף בחיבורין אינו טמא שבעה, אף לא מדרבנן. על כך עיין בגרסה המורחבת.

#### ח. איסור הכהנים להיטמא לחרב כחלל

בתוספתא במכות (פ"ד ה"ז, ומקבילה במסכת שמחות פ"ד הל' יב-יג) נאמר על טומאת כהנים: "וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה - אין לוקה עליה את הארבעים... נכנס לבית הפרס, או למדוד את ארץ העמים, או שיצא לחוצה לארץ - מלקין אותו מכות מרדות". הנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, כמבואר בתוספתא באהליות פ"א ה"ב: "במה דברים אמורים? לתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת בלבד", וכן מבואר במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), שעל "כלים הנוגעים במת" אין הנזיר מגלח. ממילא, גם כהן אינו מוזהר על חרב כחלל. ויותר מפורש הדבר ב'ברייתות מאכל רבתי' (פ"ד ה"ז): "אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים והגולל והדופק ורביעית דם ואהל רבע עצמות וכלים הנוגעים על המת אין הכהנים מוזהרים עליהם".

2 כל זאת, בלא לקחת בחשבון את השיטה שהכלים שנטמאו מהמת עצמו מטמאים באהל, שיטה המחמירה את המצב לאין ערוך, עד שקרא עליה רבנו חיים הכהן (תוס' נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש) את הפסוק: "אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". ותשובת תוס', שכהנים לא הוזהרו על טומאה זו, אינה מסבירה כיצד ניתן לקיים כך חיי טהרה.

עם זאת, נחלקו ראשונים בשאלה האם להלכה כהן מותר להיטמא לחרב כחלל, והדבר תלוי בכמה שאלות: א. האם קיימא לן להלכה שנזיר אינו מגלח על חרב כחלל? ב. האם קיימא לן להלכה כחלל זה, שכל שאין הנזיר מגלח עליו – אין הכהן מוזהר עליו? ג. האם משמעות הכלל שהדבר מותר לכתחילה, או שאינו לוקה על כך, ומכל מקום הדבר אסור מדרבנן?

רוב הראשונים השיבו בחיוב על שתי השאלות הראשונות: אכן הנזיר אינו מגלח על חרב, וממילא גם כהן אינו מוזהר על כך, אלא שרבנו תם חולק בדבר (תוס' נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש). אך באשר לשאלה השלישית, יש בדבר מבוכה: כמה ראשונים תפסו כלל זה כהיתר גמור (כגון הרמב"ם בהל' אבל פ"ג ה"ב: "אבל נוגע הוא בכגדים שנגעו במת, אע"פ שמתטמא בהן טומאת שבעה"), ויש חולקים בדבר (עיין בית יוסף יו"ד שסט, שהביא את הברייטא, וכתב: "מכל מקום משמע, דנהי דמילקי לא לקי אבל איסורא מיהא איכא"). וברמ"א (יו"ד סי' שסט ס"א) הובאו דעות החולקים, ופסק שנוהגים להקל בחרב.

דעת המתירים צריכה ביאור, שהרי מפורש בתוספתא זו שאפילו בית הפרס וארץ העמים, הטמאים מדרבנן, אסורים לכהן, וכל שכן חרב כחלל, שטומאתה מדאורייתא אלא שאין הנזיר מגלח עליה! ושמא יש לומר, שהחמירו חכמים בבית הפרס וארץ העמים, מפני שיש בהם חשש לעצם כשעורה, שנזיר מגלח עליה (נזיר פ"ז מ"ב), מה שאין כן בחרב, שאין בה חשש למת עצמו ובעצם הגדרתה ניתן לראותה כטומאה עצמאית (אם לא מדובר בחיבורין).

אך על פי מה שהתבאר בעניין דין חרב כחלל, יצא לנו לימוד זכות בשופי על מנהג הכהנים להקל בדבר: אכן הדברים כפשטם, שאסור לכהן (עכ"פ מדרבנן) להיטמא לכלים הנוגעים במת או מאהילים עליו (כגון רכב שיש בו מת, או עובר בחלקו תחת עץ המאהיל על הקבר!), אך זאת רק בשעת חיבורם למת (וכן משמע במג"א סי' תט סק"ה).

#### ט. סיכום הפרק ומסקנות

א. מפשטות לשון המשניות והתוספתא בתחילת אהלות נראה שהן עוסקות בטומאה בחיבורין, כפי שפירש הראב"ד. ממדרשי ההלכה נראה בבירור שהלימוד מ"בחלל חרב" הוא לטומאה בחיבורין, וגם מוכח מהם שזהו המוכן במשניות באהלות, המובאות כלשונן בספרי זוטא. מהירושלמי בנזיר (פ"ז ה"ד) מבואר שגם הוא הבין כך את המשניות באהלות.

ב. כמה משניות ותוספתות בסדר טהרות מוכיחות שטמא מת אינו מטמא כלי מתכת טומאת שבעה. גם מבחינה מעשית, יש קושי רב בסברה שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישתה מן המת.

ג. סוגיית הבבלי בבבא קמא וחגיגה הולכת אף היא בדרך זו. לעומת זאת, בסוגיות אחרות בבבלי (פסחים יד ע"ב, יט ע"ב, עט ע"א, חולין ג ע"ב) נראה שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, דהיינו, שכלי הנוגע במת דינו כאבי אבות הטומאה גם לאחר

פרישתו, וכן כלי הנוגע בטמא מת טמא טומאת שבעה. ברם, סוגיות אלה קשות מצד עצמן, ומשמע מלשונן שהמשפט "חרב הרי הוא כחלל" בא רק לומר שהאדם או הכלי שנטמאו מן המת מטמאים אדם וכלים. לכן יש מקום לפרש את כל הסוגיות הללו בהתאם למה שעולה מן המשניות, או להגיה בסוגיות אלו (כפי שהגיהו ריבמ"ץ וגר"א, אם כי מטעם אחר). דרך אחרת מצאנו בגאונים, שהעמידו את דין חרב כחלל רק בכלי שהרג בו. באופנים אלה מתבטלת הסתירה בין סוגיות הבבלי ובינו לבין שאר מקורות חז"ל. ד. פשוט דברי חז"ל שכהנים אסורים מדרבנן להיטמא לכלים הנוגעים במת, אך על פי מה שהתבאר מותר בשופי לכהנים לנגוע בחפץ שנטמא למת, לאחר שחפץ זה פרש מן המת.

## פרק ב: האם חרב כחלל בכל כלי שטף?

### א. מחלוקת הראשונים

הראשונים נחלקו בשאלה, האם דין חרב כחלל נאמר בכלי מתכת בלבד, או בכל כלי שטף. שיטת הר"ש (אהלות פ"א מ"ב) וסיעתו שמדובר בכלי מתכת דווקא, ואילו הרמב"ם (טו"ם פ"ה ה"ג) וסיעתו סוברים שמדובר בכל הכלים.

נראה שהטעם להחמיר במיוחד במתכת הוא, משום שדרך להרוג בה. אמנם הדין לא נאמר ב"חרב" דווקא, ומכל מקום, כל כלי מתכת הם הרחבה של חרב, כפי שכתב רבנו בחיי (במדבר יט, טז): "דרשו רז"ל: חרב הרי הוא כחלל, והטעם לפי שהחרב עלול הוא אצל הטומאה, והרי הוא אבי אבות כחלל עצמו כשנגע במת, כי הוא סבת ההשחתה ומצד הכח המשחית". כעין זה מצאנו בהלכות עשיית המזבח, שאסור לעשותו גזית, "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (שמות כ, כב), ואיסור זה נאמר על כל כלי ברזל, ככתוב (דברים כו, ה): "לא תניף עליהם ברזל", וכן שנינו במידות (ג, ד): "לא היו סדין אותן בכפיס של ברזל... שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם". נמצא, שהחרב משמשת בכתוב כדוגמה וטעם לאיסור כל כלי ברזל, והוא הדין לדין טומאתה.

נראה לומר, שסברה זו יש לה מקום רק אם דין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישתה מן המת, ונמצא שגדרה כטומאה חדשה (כעין קבר וגולל ודופק), ועל כך יש לומר, שהתורה נתנה חומרה זו רק במתכת. אבל על פי מה שהתבאר בפרק א, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין דווקא, ואין זו טומאה חדשה, אלא המשכת טומאת המת עצמו - לא מסתבר לחלק בין מתכת לבין שאר חומרי הכלים (פרט לכלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה כלל), כי מה לי חיבור בכלי זה ומה לי חיבור בכלי אחר?

בבירור נושא זה נניח תחילה כדעה המקובלת, שחרב נעשית כחלל גם לאחר פרישה מן המת, ולבסוף ידונו הראיות על פי האפשרות שהוצעה בפרק א, שדין חרב כחלל נאמר בחיבורין בלבד.

## ב. ראיות לשיטת הרמב"ם

1. המשניות בתחילת אהלות (פ"א מ"א-ד) העוסקות בדין חרב כחלל מזכירות כמה וכמה פעמים "כלים" סתם. כמו כן בספרי חוקת (פיסקא קל הנ"ל) נאמר סתם: "כלים ואדם", "כלים ואדם וכלים", וכדומה (וכן בפיסקא קכז, ובספרי מטות פיסקא קנח, ובספרי זוטא פיסקא יט, יח הנ"ל, ובמקומות נוספים). סתימת הלשון בכל המקומות הללו מורה ברורות כדעת הרמב"ם, שחרב כחלל נאמר בכל הכלים. אמנם הכרח להוציא מכלל זה את כלי חרס, שאינו נעשה אב הטומאה לעולם, אבל על כגון זה כבר כתב הרמב"ם בהקדמה לטהרות (מהדור הרב קאפח עמ' יב): "ואינם כוללים כלי חרש בכלל הכלים ברוב המקרים, מפני שיש לו דינים מיוחדים בפני עצמו".
2. בתוספתא באהלות (פ"א ה"א) נאמר גם כן באופן סתמי: "כלים בכלים", "כלים ואדם וכלים" וכו'. ובהל' ב' נאמר: "הגוי והבהמה ובן שמונה וכלי חרס והאוכלין והמשקין הנוגעים במת – כלים הנוגעים בהן טהור". מכך שלא הוזכר דין אמצעי בין "כלים" לבין כלי חרס, שיש כלי הנעשה אב אבל אינו מטמא את הנוגע בו להיות אב, משמע שכל כלי שטף כלולים ב"כלים" שבהל' א.
3. הספרי לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי", שנאמר לנוגעים בחרב שנגעה בחלל. הר"ש בריש אהלות כותב שר"י מסימפונט הוכיח מטומאת הבגדים שחרב כחלל נאמר בכל כלי שטף, אולם ר"ת העמיד את ה"בגדים" בתכשיטי כסף וזהב, ודוגמה לכך מצאנו בפסוק "ואלה הבגדים אשר יעשו" (שמות כח, ד), ובכללם הציץ.
- תירוצו ר"ת מוקשה מכמה פנים: א. קושיית המגדל עוז (הל' נזירות פ"ז ה"ח), שבפסוק נאמר: "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט", והציץ לא נמנה שם! ב. גם אם כלי מתכת עשויים להקרא בגדים, לשון כיבוס אינה מתאימה לכך. ג. לשון הפסוק "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם" משמעה שטהרת הבאים מן המלחמה היתה מותנית בטהרת הבגדים, וזה מתאים לבגדים שאי אפשר להסירם, ולא לתכשיטים.
4. בתוספתא בכלים (כ"ק פ"ו ה"ז) נאמר: "החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור, ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה – היא טהורה והתנור טהור. בא הטהור ואחז בו והעלהו – נטמא, וטימא את החמת, חזרה החמת וטימאה את התנור" (כך גרסת הר"ש כלים פ"ח מ"ה ואהלות פ"א מ"ב). פירוש: החמת היא של עור, וכשהעצם אינה נוגעת בחמת, אלא בסיב או נייר שאינם מקבלים טומאה, החמת טהורה, כי עצם כשעורה מטמאת במגע ובמשא, ולא באהל, והרי החמת אינה נוגעת בעצם. ואף התנור אינו נטמא מהטומאה שבאווירו, משום דין "תוך תוכו" (עיין זכאים ג ע"ב). כשטהור מרים את החמת – הוא נטמא משום שנשא את העצם, וטימא את החמת במגעו, ונעשתה אב הטומאה, וטימאה את התנור, משום שהיא באווירו. מכך

שהחמת מטמאת את התנור הוכיח הר"י מסימפונט (המובא בר"ש ריש אהלות) ש"חרב הרי הוא כחלל" נאמר בכל כלי שטף. והר"ש דוחה ראייה זו, שזוהי טומאה בחיבורין, ובה הכל מודים שכל כלי שטף נטמאים.

### ג. ראיות לשיטת הר"ש

1. הגמ' מזכירה בכל מקום את הלימוד "חרב הרי הוא כחלל" ביחס לכלי מתכת (שלשלת של ברזל בשבת קא ע"ב; נר של מתכת בפסחים יד ע"ב; מחט בפסחים יט ע"ב; סכין בפסחים עט ע"א ובחולין ב ע"ב). ולשון הגמ' בפסחים יד ע"ב: "איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ? הוי אומר זה מתכת".
2. שנינו בכלים פי"ח מ"ז: "כרע שהיתה... טמאה טומאת שבעה, וחיברה למיטה - כולה טמאה טומאת שבעה. פירשה - היא טמאה טומאת שבעה, והמיטה טמאה טומאת ערב". הר"ש מפרש שהכרע של עץ נגעה במת עצמו, וכשפירשה, המיטה טמאה מחמת מגעה בכרע טומאת ערב בלבד; ודבריו מתאימים לשיטתו שרק כלי מתכת נעשים כחלל.
- לשיטת הרמב"ם, שכל כלי שטף נעשים כחלל, צריך לומר שהכרע "טמאה טומאת שבעה" לא מחמת נגיעה במת עצמו, אלא מחמת נגיעה באדם או כלים שנגעו במת, ולכן אינה מטמאת טומאת שבעה את הכלי הנוגע בה (ועיין בפירוש המשנה, בשתי מהדורותיו, שנראה שבא לרמוז לעניין זה, וכן כתב התוס' יו"ט). יש דוחק בפירוש זה, שהרי יכלה המשנה לדייק יותר ולומר "כרע שנגעה בטמא מת" ו"מטה שנגעה בטמא מת".
- אך גם לשיטת הר"ש אין המשנה מתיישבת יפה, שהרי היא מסיימת: "וכן שן של מעדר", שהוא כלי מתכת, ומשמע שאין חילוק בין עץ למתכת בזה. מדוע גם במעדר השן שפרשה מטמאת רק טומאת ערב? ! ולדבריי בפרק א, שאין דין חרב כחלל אלא בחיבורין, המשנה מובנת היטב.
3. ראייה זוהי מכלים פי"ט מ"ה לגבי מטה ומזרן: "היתה טמאה טומאת שבעה וכרך לה מיזרן - כולה טמאה טומאת שבעה. פירשה - היא טמאה טומאת שבעה, והמיזרן טמא טומאת ערב".
4. בכלים פי"ח מ"ח שנינו "תפילה [כלומר, תפילין] - ארבעה כלים. התיר קציצה הראשונה ותיקנה [והחליפה] - [עדיין התפילה] טמאה טמא מת, וכן [כשהתיר את ה] שניה וכן שלישית. התיר את הרביעית - [דינה ככלי חדש, ולכן] טהורה מטמא מת, אבל טמאה מגע טמא מת. חזר לראשונה התירה ותיקנה - טמאה במגע, וכן שניה. התיר את השלישית - טהורה, שהרביעית במגע [אינה טמאה אלא מחמת מגע], ואין מגע עושה מגע". משנה זו קשה מאד לשיטת הרמב"ם, שהרי התפילה שנטמאה במת נעשית כחלל, ובשלב הבא התפילה צריכה להיות אב, ובשלב הבא ראשונה לטומאה, כדין כלים בכלים, שהשלישי טמא טומאת ערב, ואילו כאן נאמר שהתפילה בתחילה אב ואח"כ ראשון ואח"כ טהורה.

5. קושיה זהה מכלים פכ"ז מ"ח: "וכן בגד שארג בו שלש על שלש ונטמא טמא מת, והשלים עליו את כל הבגד, ואחר כך נטל חוט אחד מתחתלו – טהור מטמא מת, אבל טמא מגע טמא מת".

6. בירושלמי בפסחים פ"א ה"ז נאמר: "אית תניי תני [במשנה שם, על הדלקת שמן פסול בנר טמא]: טמא מת, אית תניי תני: בטמא מת. מאן דאמר טמא מת – בכלי שטף. מאן דאמר בטמא מת – בכלי מתכות. מה טעמא? (במדבר יט, טו) 'וכל כלי פתוח וגו' טמא הוא', הוא טמא, ואינו נעשה אב הטומאה לטמא". מפורש כאן חילוק בין כלי מתכות לשאר כלי שטף, וכן הוכיחו הר"ש והרא"ש באהלות פ"א מ"ג.

אך באור שמח (בחידושי לירושלמי) הציע להגיה: "מאן דאמר טמא מת – בכלי חרס" (וכן ב'ספר ניר', וכעין זה ב'דרכי שמואל' לגר"ש אוירבך זצ"ל, אהלות פ"ק אות ו). ולשון האו"ש: "הרגיל בירושלמי ויודע דרכו דרך הקודש ואינו מתעקש מוכרח דטעות סופר נפל". על השיקולים להגהה זו עיין בגרסה המורחבת.

#### ד. סיכום הפרק ומסקנות

בבואנו לסכם את הראיות לכאן ולכאן, לכאורה המבוכה גדולה, שכן יש לפנינו מצד אחד ראיות גדולות לשיטת הרמב"ם, ומצד שני כמה משניות בכלים המוכיחות כדעת הר"ש. אך על פי מה שהתבאר בפרק הקודם אין כאן כל סתירה: המקורות המוכיחים שאמרינן חרב כחלל בכל כלי שטף עוסקים בחיבורין, כפי שמשמע בבירור מלשונם, ואילו המקורות המוכיחים שלא אמרינן חרב כחלל, במיטה ותפילין ובגד, עוסקים בשעת פרישה מן המת. וזה חיזוק גדול לדבריי בפרק א, שלא נאמר דין חרב כחלל אלא בחיבורין.

סוגיות הגמרא בעניין "חרב כחלל", העוסקות במתכת, נוחות אמנם יותר לדעת הר"ש, אך אין מהן ראיה מכרעת. אם נפרש אותן כהבנה המקובלת, שדין חרב כחלל נאמר גם לאחר פרישה מהמת, אכן מסתבר שחידוש זה, שהחרב נעשית כחלל ממש, נאמר במתכת בלבד, ולא כדין חיבורין בכל התורה שנאמר בכל כלי שטף. אלא שכאמור בפרק א, יש מקום לפרש אחרת את כל הסוגיות הללו או להגיה בהן.

עלה בידינו, שדין חרב כחלל, במשמעו המקורי של טומאה בחיבורין, נאמר בכל כלי שטף.



## פרק ג: טומאת משא ואהל בחרב

### א. מחלוקת הראשונים

נחלקו הראשונים בדיון משא ואהל בחרב, ויש להפריד בין השאלה מהו האופן שבו החרב נטמאת מן המת ונעשית כחלל, לבין השאלה מהו האופן שבו היא מטמאת את האדם או הכלי הנוגע בו. רוב מניין ובניין מרביתנו הראשונים סוברים, שחרב נטמאת ונעשית כחלל בין אם נגעה במת ובין אם נטמאת באהלו (אבל לא במשאו, משום שכלים אינם נטמאים במשא כלל). ושיטת מקצת ראשונים, שחרב שנטמאת באהל אינה נעשית כחלל<sup>3</sup>. לעומת זאת, באשר לאופן שבו החרב מטמאת קיימת מחלוקת גדולה בין גדולי הראשונים, ושלוש שיטות בדבר: שיטת הרמב"ם (טו"מ פ"ה הי"ג), שמטמאת רק במגע. שיטת הרמב"ן (במדבר יט, טז) שמטמאת גם במשא. ושיטת ר"ת וסיעתו (תוס' נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש) שמטמאת גם באהל. עם זאת, נראה שהכל מודים שבחרב אין אומרים "סוף טומאה לצאת" (שערי טוהר ח"ד עמ' 536).

נראה שמחלוקת זו קשורה למחלוקת שנדונה בפרק הקודם, אלו כלים נעשים כחלל: הרמב"ם, לשיטתו המרחיבה את דין החרב לכל כלי שטף - צמצם את הדין למגע בלבד. טעמו של דבר, שצירוף שני הדינים יחדיו, שכל כלי שטף ייעשה כחלל ממש לטמא אף באהל, יוצר חומרה עצומה, שמבחינה מעשית קשה מאד להתמודד איתה: כל אדם ההולך לבית הקברות, שלובש בגדי שטף, יטמא אחר כך את כל הכלים בבתים שייכנס אליהם עד טהרתו. וכך כותב הרמב"ן (ב"ב כ ע"א): "כיון דבכל הכלים קאמרינן הכי [שיש דין חרב כחלל] - ודאי לאו לטמויי באהל קאמרינן, שהרי אי אפשר לומר כן".

מחלוקת זו מתייחסת לכלים שנטמאו מהמת עצמו, אבל כלי שנטמא מטמא מת בוודאי איננו נעשה אב אלא אם נגע בטמא מת, שהרי טמא מת אינו מטמא באהל. כמו כן, ברור שכלי זה אינו מטמא אלא במגע, ולא במשא ובאהל, משום שלא יהיה הכלי הנטמא חמור מהאדם המטמא, וטמא מת אינו מטמא אפילו במשא (כלים פ"א מ"א).

### ב. יסוד המחלוקת

קיימא לן שאין היקש למחצה, ואם כן בפשטות ההיקש ממת לחרב הוא לכל עניין, וצריך ראיה על מנת להפקיע את האהל והמשא מן ההיקש. אכן, הרמב"ם הרגיש בכך והביא מקור לשיטתו, וז"ל בהל' טו"מ פ"ה הי"ג: "בגדים הנוגעים במת... אינן כמת לטמא באהל ובמשא, שהמשא למת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו, ובטומאת אהל הוא אומר אדם כי ימות באהל". כלומר, הרמב"ם מדייק מהכתוב שרק המת מטמא

3 המאורות וההשלמה בברכות יט ע"ב (מובאים בגניי ראשונים' לברכות עמ' ריב) ובשבת טז ע"ב, והריב"מ"ן המובא בספר הישר סי' תשנח.

באהל ולא כלים, וממילא הוא הדין למשא, שהרי טומאת משא במת אינה מפורשת, אלא נלמדת בקל וחומר מאוהלו (הל' טו"מ פ"א ה"ב), וכשם שחרב התמעטה מאהל – כך גם ממשא. לימוד זה למעט חרב מאהל אינו מופיע בדברי חז"ל, ולשון הרמב"ן (במדבר יט, טז): "שמא מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל 'אדם כי ימות באהל', שאינו [אלא] רק על האדם עצמו. ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל היו הכהנים אסורים בכל הבתים, שבכולן החרב טמא ויהיה מטמא אותם באהל". כלומר, שמסברה לא יתכן שהתורה תאמר שחרב מטמאת באהל.

דיון זה נצרך על פי הדעה המקובלת, שחרב מטמאת כחלל גם לאחר פרישה. אך לפי מה שהתבאר בפרק א, שחרב מטמאת רק בחיבורין, יש להניח בפשטות שחרב אמנם נטמאת באהל, אבל מטמאת רק במגע ולא במשא ובאהל. טעמו של דבר, שכך מצאנו בכל טומאת חיבורין האמורה בתורה, שהטמא המחובר אל מקור הטומאה נטמא בכל אופן שטומאה זו מטמאת, אבל אינו מטמא בחיבורין אלא במגע. כך, למשל, הנושא את הזב נטמא אע"פ שאינו נוגע בו, אבל מטמא בחיבורין רק את הכלים שהוא נוגע בהם (זבים פ"ה מ"א).

#### ג. ראיה שחרב נטמאת על ידי אהל

כבר הובאה לעיל המשנה באהלות פ"א מ"ג: "אמר רבי עקיבא: יש לי חמישי – השפוד התחוב באהל, והשפוד, ואדם הנוגע בשפוד, וכלים באדם – טמאין טומאת שבעה, החמישי, בין אדם בין כלים – טמא טומאת ערב. אמרו לו: אין האהל מתחשב". הפירוש המקובל למשנה זו (ר"ש ורא"ש ורע"ב בפירושם הראשון), שהשפוד נטמא עקב היותו באהל המת. ומכך שהוא מטמא את האדם הנוגע בו טומאת שבעה מוכח שחרב נטמאת כחלל ע"י אהל, וכן הוכיחו כמה ראשונים.

#### ד. ראיה שחרב מטמאת במשא

בגמרא בחולין (עא ע"ב) נדונה המשנה במקוואות פ"י מ"ח: "בלע טבעת טמאה – טובל ואוכל בתרומתו, הקיאה – טמאה וטמאתו". על פי רש"י שם הסוגיה מניחה שכלי שנטמא למת ונעשה כמותו אינו מטמא במשא, ואילו תוס' חולקים. לבירור סוגיה מורכבת זו ראה בגרסה המורחבת.

#### ה. ראיה שחרב מטמאת באהל

הגמ' בנזיר (נג ע"ב) מביאה שתי ברייתות, וז"ל:

"דתניא: 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת'. 'על פני השדה' – זה המאהיל על פני המת. 'בחלל' – זה אבר מן החי ויש בו להעלות ארוכה. 'חרב' – הרי זו כחלל. 'או במת' – זה אבר הנחלל מן המת. 'או בעצם אדם' – זה רובע עצמות. 'או בקבר' – זה קבר סתום. ואילו גבי נגיעה אמר רב יהודה, תניא: 'ועל הנוגע בעצם או בחלל'. 'בעצם' – זה עצם כשעורה. 'או בחלל' – זה אבר הנחלל

מן החי ואין בו להעלות ארוכה. 'או במת' - זה אבר הנחלל מן המת. 'או בקבר' - אמר ריש לקיש: זה קבר שלפני הדיבור.

שני הפסוקים (הראשון על הטומאה, והשני על ההזאה) מדברים על נגיעה בטומאה, ומכל מקום, הברייטא הראשונה מונה את המטמאים באהל: המת, אבר מן החי שיש בו להעלות ארוכה, רובע עצמות, וקבר, ואף החרב נמנית עמהם, ומשמע שאף היא מטמאת באהל. הברייטא השניה, לעומת זאת, מונה את אלו שאינם מטמאים באהל: עצם כשעורה, אבר מן החי שאין בו להעלות ארוכה, קבר שלפני הדיבור (עיין במפרשים בעניינו; ושם בגמ' דיון על "אבר הנחלל מן המת" בברייטא השניה). גם לשון הגמ' על הברייטא השניה "ואילו גבי נגיעה תניא", משמעה שכל הנמנים לעיל מטמאים באהל. מכאן הוכיחו הראשונים (ר"ש באהלות פ"א מ"ג, תוס' בשבת יז ע"א וב"ב כ ע"א, ועוד), שחרב הנעשית כחלל מטמאת באהל.

הרמב"ן (ב"ב שם) דחה ראיה זו: החרב נכללה בפסוק הראשון לא משום שהיא מטמאת באהל אלא משום שלא ניתן היה להכלילה בפסוק השני, מפני שאם ההיקש ממת לחרב היה נכלל בפסוק העוסק בהזאה, היה אפשר לטעות ולהבין שכשם שלמת עצמו אין הזאה מועילה כך גם לחרב.

נראה לבאר את דרשת הברייטות בדרך נוספת: הפסוקים עוסקים במפורש בנגיעה בלבד, כאמור, והמקור לכך שאבר מן החי וכו' מטמאים באהל הוא מכפילות הפסוקים. רק משום ששנה עליהם הכתוב בפסוק השני, יודעים אנו שיש שני סוגים של אבר, ושל עצם, ושל קבר: האחד שנחשב כמת ממש, לטמא אף באהל, והשני שאינו כמת ממש, ומטמא במגע ומשא בלבד. וזהו המקור לחלק בין יש בו בשר כדי להעלות ארוכה או לא, ובין יש בו רובע עצמות או לא, ובין קבר שלפני ואחרי הדיבור. אבל החרב, שלא שנה עליה הכתוב בפסוק השני - אין ראיה שמטמאת באהל! ולשון הגמ' "ואילו גבי נגיעה" פירושה, שבברייטא הקודמת נמנו בעיקר המטמאים באהל, ובשניה רק המטמאים במגע.

#### ו. ראיות שחרב איננה מטמאת במשא

1. שנינו בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות: השרץ ושכבת זרע וטמא מת... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע... ואינם מטמאים במשא". מציינו פעמים רבות לשון "טמא מת" גם לגבי כלים, ואם כן המשנה נוחה יותר לשיטת הרמב"ם, שאין משא בחרב. וראיה זו גם לענין אהל, שכן במשנה ד שם נאמר: "חמור מכולם המת, שהוא מטמא באהל מה שאין כולן מטמאין" (וכן הוכיח הכס"מ בפ"ה הי"ג, והאליהו רבה והמשא"ח).
2. בתורת כהנים (אמור פרק ד, ג): "והנוגע בכל טמא נפש - אין טמא נפש אלא במגע", כלומר, שטמא מת אינו מטמא אלא במגע.
3. באהלות פ"א מ"ד שנינו: "אדם וכלים מטמאין במת. חומר באדם ובכלים ובכלים מבאדם, שהכלים שלושה והאדם שניים..." אם כלים מטמאים במשא ובאהל, הרי זה חומר נוסף לעומת אדם טמא מת, שטמא במגע בלבד!

4. באהלות פ"ב מ"א שנינו: "אלו מטמאין באהל: המת וכזית מן המת...". ובמשנה ג: "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים...". הכלים הנוגעים במת לא נזכרו לא כאן ולא כאן, וחסרון זה בולט יותר בהשוואה למשנה בנזיר פ"ז מ"ב-ג, שם נזכרה כל הרשימה כאן בתוספת כלים הנוגעים במת, ושמע מינה שאינם מטמאים במשא ובאהל. היה ראוי אמנם לשנות בבא נוספת: "אלו מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא ובאהל: כלים הנוגעים במת", אבל העדר פסקה מעין זו מוסבר היטב על פי מש"כ בפרק א, שאין זו טומאה עצמית כלל, אלא בחיבורין.
5. בספרי זוטא (פיסקא יט, טז) נאמר: "הגולל והדופק, הבגד של מת, מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא". "בגד של מת" משמעו בחיבורין, וכפי שהתבאר בפרקים א-ב, שהספרי זוטא סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל ובחיבורין דווקא. וכאן מפורש שחרב כחלל אינו מטמא במשא.

#### ז. ראיות שחרב אינה מטמאת באהל

1. ככלל, טומאת אהל היא חידוש גדול יותר מטומאת משא, ולפיכך מסתבר, לאור ההוכחות הנ"ל שהחרב אינה מטמאת במשא, שגם אינה מטמאת באהל. מלבד סברה כללית זו, ארבע הראיות הראשונות בסעיף הקודם על העדר טומאת משא מוכיחות גם על העדר טומאת אהל, דוק ותשכח.
2. בתוספתא באהלות פ"ד ה"ג: "קולית המת שעשאו יד לסכין הרי זה אינו חיבור, שאין חיבורי אדם חיבור". הנפקא מינה הפשוטה בכך שאינו חיבור היא, שאם יכניס את להב הסכין לאהל – לא ייטמא האהל כאילו הקולית בתוכו, וכ"כ הר"ש (פ"ג מ"ד): "שעשאו יד לסכין והכניס הסכין לבית אינו חיבור להיות הבית טמא כאילו הכניס הקולית". ומוכח מכאן שהסכין אינה נעשית כחלל לטמא באהל אפילו בחיבורין (ראיות נוספות שמזיקות עיון הובאו בגרסה המורחבת).
- לעניין חרב שלא בחיבורין ישנן ראיות נוספות שאינה מטמאת באהל:
3. במשנה בכלים פ"ט מ"ו נאמר, שלבנה שבלעה את הטבעת ונכנסה לאהל המת – הטבעת טמאה, ואף על פי כן אם נגע ככר של תרומה בלבנה – הרי היא טהורה, כי לא נגע בטבעת. מסתימת המשנה משתמע, שגם כאשר הנגיעה היתה מעל גבי הטבעת, או בתוך בית, גם כן הככר טהור, והטבעת אינה מטמאת באהל.
4. במשנה בנידה פ"ז מ"ד: "בית הטמאות של כותים מטמאין באהל, מפני שהם קוברים שם את הנפלים. רבי יהודה אומר: לא היו קוברים אלא משליכין וחיה גוררתו", וכוונתו לומר, שמשום כך הבית טהור. וכן בתוספתא בנידה פ"ו ה"ו: "בית המרחץ של כותים מטמא באהל, מפני שקוברים שם את נפלים. רבי יהודה מטהר, מפני שחולדה וברדלס גוררין אותם מיד". בכך שהטומאה נגררה לא די, שהרי ודאי נותרו בבית הטמאות ובבית המרחץ כלי מתכת, שנטמאו באהל וחוזרים ומטמאים!

5. הרמב"ן (ב"ב כ ע"א) הקשה על ר"ת מברייתא בחולין (קכג ע"א): "לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית - הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין [גולגולות]. ואל תתמה, שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים". אם חרב כחלל מטמאת באהל, מדוע יש צורך בחשש הקרקפלין כדי לטמא? תיפוק ליה משום חרבותיהם! ותירץ הרמב"ן: "ואיכא למימר, חרבות דברים הנראין הן אם יש להן אם לאו, אבל קרקפלין אין ידוע".

התירוצ דחוק מאד לענ"ד: וכי הלגיון נכנס לבית בלא חרבותיו וכידוניו ושריונו וקסדותיו, ורק את הקרקפלי הביא עמו? וכי רק הקרקפלי אינם נראים, וכל כלי מתכת שעם הלגיון נראים? אדרבה, דרך לשאת את הקרקפלי בגלוי לאות נצחון, ככתוב בברייתא: "קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים" (וראה ע"ז יא ע"ב). והר"ן הביא קושית הרמב"ן ללא תירוצו, ודחה שיטת ר"ת מכח ראייה זו.

#### ח. סיכום הפרק ומסקנות

א. כמעט כל הראשונים סוברים שחרב נעשית כחלל ע"י אהל, וכך מוכח במשנה באהלות פ"א מ"ג.

ב. לגבי האופן שבו החרב מטמאת נחלקו הדעות: דעת הרמב"ם וסיעתו שרק במגע, דעת הרמב"ן וסיעתו שגם במשא, ודעת ר"ת וסיעתו שגם באהל. לכל הדעות אין אומרים בה "סוף טומאה לצאת".

ג. נראה שהדבר תלוי בהבנת עניין חרב כחלל: אם זהו דין חיבורין - אזי הדין צריך להיות כמו בחיבורין בעלמא, שמקבלים טומאה בכל אופן שהמת מטמא, אבל מטמאים במגע בלבד. אבל אם זוהי טומאה חדשה במת, אזי בפשטות ההיקש הוא לכל עניין, אלא אם כן יש גילוי מפורש ההיפך. אכן, הרמב"ם והרמב"ן חתרו לדייק כשיטתם מהפסוקים.

ד. ישנן ראיות רבות לשיטת הרמב"ם שכלים הנוגעים במת אינם מטמאים במשא ובאהל.

## פרק ד: הזאה בחרב כחלל

שיטת הרמב"ן (ב"ב כ ע"א; במדבר יט, טז), שהתורה ריבתה את החרב כחלל לעניין טומאת שבעה, אך לא לעניין הזאה ממי החטאת בשלישי ובשביעי. פרק זה מוקדש לעיון בחידוש זה.

### א. המקור בסוגיה בנזיר

המשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) מונה את הטומאות שאם הנזיר נטמא בהם – אינו מגלח שעריו, אלא נטהר וחוזר להמשך ימי נזירותו: "אבל הסככות והפרעות, ובית הפרס, וארץ העמים, והגולל והדופק, ורביעית דם, ואהל ורובע עצמות, וכלים הנוגעים במת, ובימי ספרו ובימי גמרו – על אלו אין הנזיר מגלח, ומזה בשלישי ובשביעי, ואינו סותר את הקודמים". הגמ' (נדר ע"ב) דנה על טומאת ארץ העמים, ומעלה אפשרות שלא גזרו בה הזאה, ומה שנאמר "ומזה בשלישי ובשביעי" מתייחס לשאר הפרטים במשנה. ומוסיפה הגמרא: "הכי נמי מסתברא, מדקתני וכלים הנוגעים במת. הני כלים בני הזאה אינון? ! אלא שמע מינה אשאר".

הראשונים נחלקו בביאור משפט זה, מה טיבם של הכלים שאין בהם הזאה, ומה מקורה של קולא זו, וארבע שיטות בדבר:

א. תוס' (ד"ה ת"ש) ורא"ש: מדובר בכלי שטף פרט למתכת. כלים אלו אינם נעשים כחלל, ולפיכך הנזיר הנוגע בהם אינו טעון הזאה, ואף אינו טמא שבעה.

יש להקשות על פירוש זה: הלשון "כלים הנוגעים במת" מופיעה בכמה וכמה מקומות בהקשר של חרב כחלל (ראה באהלות פ"א מ"ב ובתוספתא שם פ"א ה"ד ובמדרשי ההלכה שהובאו לעיל פרק א), וקשה לומר שכאן המובן הפוך, דווקא הכלים שאינם כחלל. ועוד, שאם הנזיר שנוגע בהם נעשה ראשון לטומאה בלבד, לא מובן כלל למה כלים אלו הוזכרו במשנה, ומה עניינם אצל כל הטומאות האחרות שבמשנה?

ב. הרמב"ם (הל' נזירות פ"ז ה"ח) פוסק: "נגע באהל המת, או בכלים הנוגעים במת – אינו מזה בשלישי ובשביעי. ויראה לי שזה דין המיוחד בנזיר, אבל כל אדם שנטמא בכלים טומאת שבעה – יזה בשלישי ובשביעי, כמו שיתבאר בהלכות טומאת מת. וכן יראה לי, שזה שאינו מזה בשלישי ובשביעי אם נגע בכלים, כדי שיעלו לו ימי טומאתו בכלים ממנין ימי נזירותו". הרמב"ם סובר שכל כלי שטף נעשים כחלל, ולפיכך אינו יכול לפרש כר"ת. ופירש, שאמנם בעלמא כלים הנעשים כחלל מחייבים את הנוגע בהם הזאה, אבל חידוש הוא בנזיר, שטמא שבעה ואינו טעון הזאה.

הרמב"ן (ב"ב שם) הקשה על הרמב"ם: "שאיין צורת הגמ' כן, שאם דין מיוחד הוא זה בנזיר אם כן צריך הוא שיהא הלכה למשה מסיני, ולא הזכירו כן בגמ' אלא סתם הקשו 'ומאן דנגע בכלים בר הזאה הוא?', ועוד דהוה להו למימר: ונזיר דנגע בכלים בר הזאה הוא?".

ג. הרמב"ן (ב"ב שם) מסביר את הגמ', שאמנם כלים הנוגעים במת נעשים כחלל, אבל הנוגע בהם אינו צריך הזאה. מבחינת פשט הגמ' בנוזר פירוש זה נוח יותר, ומכל מקום לא נמלט מקשיים: הלשון "הני כלים בני הזאה ניהו" אינה נוחה, שהרי עסקינן באדם הנוגע בהם. אלא שהרמב"ן בב"ב מעתיק: "דאי ס"ד אכולהו, מאן דנגע בכלים בר הזאה הוא?" (וכן ברמב"ן בשבת יז ע"א, וברשב"א ובר"ן שם). ועוד, שגם לפי הרמב"ן הגמ' נוקטת בפשטות הנחה שאיננה ידועה וברורה ממקום אחר (אע"פ שהיא מובנת יותר מסברת הרמב"ם), והגמ' לא טורחת להוכיח אותה.

ד. תוס' רי"ד: "נראה לי דטעות הוא בספרים, והכי גרסינן: מדקתני וימי ספרו וימי גמרו, שעל אלו ודאי אינו צריך הזאה". ראיית הגמ' הינה מימי ספירתו של המצורע, שבוודאי אין בהם הזאת מי חטאת. על פי הגהתו, אין כל ראייה מהגמ' לקולא כלשהי בכלים הנוגעים במת.

#### ב. יסוד שיטת הרמב"ן

נראה שגם שאלה זו תלויה בהבנת יסוד דין חרב כחלל. אם חרב כחלל נאמר רק בחיבורין, כפי שהסקנו לעיל, הרי שהתורה מחדשת שהנטמא בכלים הנוגעים במת מקבל את טומאתו מן המת עצמו, וממילא אין סיבה שלא להצריך הזאה, ככל טומאת מת. ברם, אם חרב כחלל נאמר שלא בחיבורין, כלומר שהתחדשה כאן טומאה חדשה, יש מקום לומר שבטומאה זו לא התחדשה הזאה.

הרמב"ן (שם ובפירושו לבמדבר יט, טז) מביא מקור לשיטתו מפשט הכתובים. נאמר בתורה (במדבר יט, טז-יח): "וכל אשר יגע על פני השדה כחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים. ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת... והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם ועל הנוגע בעצם או כחלל או במת או בקבר". בפסוק שבו נאמר "כחלל חרב" כתוב רק "וטמא שבעת ימים", ואילו בפסוק על ההזאה לא הוזכרה החרב. ברם, בפשט הפסוקים, פסוק יח: "והזה... ועל הנוגע בעצם או כחלל או במת או בקבר" הוא חזרה מקוצרת על פסוק טז. לכן בפסוק יח הב' מנוקדת בפתח בכל הפרטים, דהיינו: יש להזות על מי שנטמא בעצם הנ"ל וכחלל הנ"ל ובמת הנ"ל ובקבר הנ"ל. מכאן מתבקש הקיצור, "בעצם" במקום "בעצם אדם" ו"כחלל" במקום "כחלל חרב". אם כן, קשה להסיק מהשמטת "חרב" בפסוק זה הבחנה בין משך הטומאה לבין ההזאה.

ראיה נוספת הביא הרמב"ן מהפסוק בפרשת מטות (לא, כד): "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם", ולא הוזכרה הזאה. יש לדחות ראייתו, שהטעם שלא הוזכרה ההזאה הוא משום שדרך האדם שבא להזות עם בגדו, ולכן לא הוצרכה התורה לציין את ההזאה, אבל אין אדם טובל עם בגדו, ולכן התורה מדגישה את כיבוס הבגדים, כתנאי לטהרת האדם שילבש אותם אחרי טבילתו.

### ג. הרווח בשיטת הרמב"ן

שיטה זו מקילה במקצת את הקושי המעשי הנובע מהדעה המקובלת, שחורב מטמאת כחלל אף לאחר פרישתה מן המת (ראה לעיל פרק א סעיף ו). אדם שנטמא עם בגדו יכול להזות בשלישי ובשביעי עם בגדו, והטומאה החדשה שהאדם והבגד גורמים זה לזה אינה מצריכה הזאה חדשה, אבל עדיין יצטרך להמתין שבעה ימים אחרי היום השביעי ולטבול אחר כך. כמו כן בכלים המחוברים זה לזה, אין קושי מן המשנה האומרת שהזאת אחד מהם מועילה לו, כי באמת החיבור לכלי השני אינו מזיק הזאה נוספת, אלא רק שבוע נוסף של טומאה.

### ד. ראיות כנגד שיטה זו

- מסתימת המשניות בריש אהליות משמע שלא כרמב"ן: "שניים טמאים טומאת שבעה", "שלושה טמאים טומאת שבעה", משמעו שדין אחד לכולם, ולא שהראשון טעון הזאה והשאר לא. וכן משמע באהליות פט"ו מ"י: "הנוגע במת והנוגע בכלים, המאהיל על המת והנוגע בכלים – טמאין. מאהיל על המת ומאהיל על הכלים... אם יש בידו פותח טפח – טמאים". ה"טמאים" שבסיפא ודאי כולל הזאה, ומשמע שגם ברישא כך. ובכל מסכת אהליות במשנה ובתוספתא לא הוזכר עניין ההזאה, ופשטות הדברים, שכל טומאת שבעה כוללת הזאה.
  - מפורש בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ד (הובא לעיל פרק א סעיף ג): "התיבון, הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי והוא שני". הרמב"ן עצמו (ב"ב שם) הביא את הירושלמי וכתב: "זו גמרא ירושלמית וחולקת על שלנו".
  - לשון הספרי (פיסקא קט): "שכשם שהביא כולן לענין טומאה כך הביא כולן לענין הזאה", משמעו שגם הנטמא בחרב כחלל צריך הזאה, אע"פ שלא הוזכר בפסוק השני (או שגם הוא כלול ב"ועל כל הכלים" כמ"ש בספרי זוטא להלן).
  - בספרי זוטא (פיסקא י"ח): "ועל כל הכלים – ריבה אדם נוגע בכלים נוגעים במת שיגעו בכלים אחרים". המדרש לומד את דין כלים ואדם וכלים מהפסוק "והזה על האהל ועל כל הכלים", ועל כרחק התרבו גם להזאה.
  - הגמ' בבבא קמא (כה ע"ב) לומדת שכלים הראויים למדרס נטמאים במת טומאת שבעה (ולא טומאת ערב גרידא, כפי שניתן להבין מהגזרה שוה לטומאת שרץ) מן הפסוק: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי – כל טומאות שאתם מטמאין במת לא יהו פחותין משבעה". אם "וכבסתם בגדיכם" מדבר על טומאת שבעה בלא הזאה, נמצא שאין לנו מקור להצריך הזאה בכלים אלו!
- נראה אם כן, שהגהת הרי"ד בגמ' בנזיר, אע"פ שהיא מנוגדת לגירסת כל הראשונים, מסתברת. בפרט שגירסת רוב הראשונים "הני כלים בני הזאה נינהו?" בעייתית מצד עצמה, כי ודאי הכלים בני הזאה, והדין הוא רק האם האדם הנוגע בהם טעון הזאה. גם לא מובן, כאמור, מדוע באמת אין הגמ' מוכיחה בצורה פשוטה מימי גמרו וימי ספרו?



#### ה. סיכום הפרק ומסקנות

שיטת הרמב"ן שהנטמא מחרב שנעשית כחלל אינו טעון הזאה, אע"פ שטמא טומאת שבעה. היסוד לכך הוא הגמ' בנזיר (נד ע"ב), האומרת על כלים שנגעו במת "הני כלים בני הזאה אינן?", ופירושה, שהאדם הנוגע בהם אין צריך הזאה.

מסתימת המשניות משמע ההיפך, שאין טומאת שבעה ללא הזאה, וכן מפורש בירושלמי ובספרי, ומשתמע בגמרא. רוב הראשונים חולקים על שיטת הרמב"ן, ופירשו את הסוגיה בנזיר בדרכים אחרות. והמחזור שכולן היא הגהת הרי"ד, המשמיט את המילה "כלים", ומפרש שהדברים מוסבים על מצורע, שמוזכר בהמשך המשנה.

מכל מקום, הדברים תלויים בשאלה שנדונה בפרק א, האם לבבלי שיטה מיוחדת של "חרב כחלל" השונה מן המשניות והירושלמי. אם נניח שלמשנה והירושלמי "חרב כחלל" אינו אלא בחיבורין, ולבבלי שיטה אחרת שגם שלא בחיבורין, יש מקום לומר שהרחבה זו טעונה טומאת שבעה בלא הזאה, וכנגד זה אין לנו ראיות מפורשות דלא כרמב"ן.

#### סיכום כללי

א. מפשטות מקורות התנאים והירושלמי עולה, שדין "בחלל חרב" נאמר בחיבורין בלבד, ואדם וכלים שפרשו מן המת - אינם מטמאים את הנוגע בהם טומאת שבעה. כך עולה גם מסוגיית הבבלי בבבא קמא וחגיגה, אך בסדרת סוגיות אחרות נראה אחרת, שכלי הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה גם לאחר פרישתו מן המת, וכן כלי שנגע באדם טמא מת - נעשה אב הטומאה, וכך נקטו כל הראשונים, או כמעט כולם. מסתבר שצריך לפרש את הסוגיות הללו בדרכים אחרות בהתאמה למשניות, או להגיה בהן (כפי שהגיהו הריב"ם<sup>1</sup> והגר"א, מטעם אחר).

ב. אדם הנוגע באדם המחובר למת - בגמרא נראה שהוא טמא טומאת שבעה, מדאורייתא או מדרבנן. אולם יש ראיות שלא כן מהמשניות והירושלמי, ויש מקום להבין כך גם בבבלי. מכל מקום, ההכרעה בסעיף הקודם אינה תלויה בהכרח בסעיף זה.

ג. נחלקו הראשונים האם דין חרב כחלל נאמר רק בכלי מתכת, או בכל כלי שטף. יש ראיות רבות לכך שדין חרב כחלל בחיבורין נאמר בכל כלי שטף. כל המשניות שמהן יש ללמוד על העדר דין חרב כחלל בכלי עץ ועור ובגדים אינן מהוות קושיה, שכן הן עוסקות בחרב שלא בחיבורין, ובה אפילו כלי מתכת אינו נטמא כחלל, כאמור.

ד. דעת רוב ככל הראשונים, שחרב הנטמאת באהל המת נעשית כחלל, ומקצת ראשונים חולקים בדבר. כמו כן, דעת רוב הראשונים שחרב הנטמאת כחלל מטמאת גם במשא ובאהל, ויש סוברים שאינה מטמאת באהל (רמב"ן), ויש סוברים שאף לא במשא (רמב"ם). יש ראיות רבות לשיטת הרמב"ם, שחרב אמנם נעשית כחלל על ידי אהל, אבל אינה מטמאת במשא ובאהל.

ה. שיטת הרמב"ן, שחרב כחלל מטמאת טומאת שבעה, אך טומאה זו אינה מחייבת הזאה, ורוב הראשונים חולקים בדבר. מכמה מקורות חז"ל מוכח שטומאה בחיבורין טעונה הזאה. מכל מקום, על הצד שבבבלי התחדשה חומרה מיוחדת בחרב כחלל שלא בחיבורין, אפשר שלדעתו חומרה זו אינה טעונה הזאה.

## סימן ג

### טומאת מת גוי

מבוא

פרק א: הסוגיה ביבמות

פרק ב: קשיים בשיטת רשב"י

פרק ג: שיטת התלמוד הבבלי

פרק ד: לשון 'אדם'

פרק ה: ראיות שגוי מטמא באהל

פרק ו: האם כהן מוזהר על טומאת גוי

סיכום

### מבוא

ידועה דרשתו של רשב"י על הפסוק (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באהל" – "אתם קרויים אדם ואין נכרים קרויים אדם", ולכן קבריהם אינם מטמאים (יבמות סא ע"א). בראשונים קיימת מחלוקת בשאלה האם הלכה כרשב"י או לא, וסיעת ראשונים גדולה עומדת מכל צד<sup>1</sup>. בבית יוסף (יו"ד שעב) הסיק: "ולענין הלכה נקטינן להחמיר", כדין ספק

---

1 הפוסקים כרשב"י: רמב"ם הל' טו"מ פ"א הי"ג ובהקדמתו לטהרות (מהדור' הרב קאפח עמ' י); יראים (ס"י שכב); הגהות מימוניות (הל' אבל פ"ג אות ב) בשם הריצב"א והראב"ה, וכן הוא בראב"ה, תשובות ובאורי סוגיות, ס"י אלף קנג; האשכול (הל' טומאת כהנים דף ריד ע"א); רוקח (הל' אבלות ס"י שטו); רמב"ן רשב"א וריטב"א ומאירי ביבמות שם; ריא"ז (ברכות פ"ג ה"א אות ח ובבא מציעא קיד ע"ב); ר"ן בפסחים ט ע"א; נמוק"י ב"מ קיד ע"ב; תשב"ץ (ח"ג ס"י שכג); תוס' הר"ש לפסחים ט ע"א (ועיין בדברי המהדיר לתוס' הרא"ש שם, הערה 8, שדברים אלו הם כנראה מהר"ש עצמו ולא בשם רבו ר"י).

**הפוסקים שלא כרשב"י:** ר"ת (בתוס' ישנים ביבמות סא ע"א ובסמ"ג ל"ת רלה); תוס' (יבמות שם בשם ר"י וב"מ קיד ע"ב); סמ"ג (שם); סמ"ק (מצוה פט); מהר"ם (מובא בשו"ת הרא"ש כלל ל, א, ובתשובה שמופיעה בשו"ת הרשב"א ח"א ס"י תתל); רא"ש (ב"מ פ"ט ס"י מז ועיין גם בתוספותיו לפסחים ט ע"א; אך בתשובה הנ"ל, וכן בטור ס"י שעב, כתב רק שהחמיר תע"ב). גם הרי"ף בהלכות טומאה נקט כמה פעמים "מת" סתמא ולא הזכיר קולא במת גוי, וגם ביבמות (יט ע"א בדפי הרי"ף) ובבבא מציעא (סט ע"ב בדפי הרי"ף) לא הביא את דברי רשב"י, ומשמע לי מסתימתו שכל מת מטמא.

לכשנעמוד למניין נראה שרובם פסקו כרשב"י, אבל נראה שכאשר סיעת ראשונים גדולה מכל צד, וכמובן לא נשאו ונתנו זה עם זה ולא עמדו למניין, אין כל כך משמעות לספירה מדויקת,

דאורייתא<sup>2</sup>, אך בשו"ע (שם, ב) נראה שמעיקר הדין דעתו להקל אלא שהחמיר לכתחילה, ובלשונו: "קברי עובדי כוכבים נכון לזהר הכהן מליך עליהם"<sup>3</sup>, וכן ברמ"א: "אע"פ שיש מקילין, ונכון להחמיר". בתשובות האחרונים מצינו דעות שונות מהו עיקר הדין, ויש שהקלו בזה בצירוף ספקות נוספים<sup>4</sup>.

הדיון בראשונים ובאחרונים מקיף מקורות רבים בדברי חז"ל, בניסיון להסיק מהם האם שיטת רשב"י מקובלת בין התנאים ובסוגיות הבבלי והירושלמי ולבסס על פי זה הכרעה לכאן או לכאן. בהתאם לגישה זו נכתב גם המאמר שלפנינו. להלן יתבאר בעז"ה שדעת רשב"י הינה דעת יחיד, ודעת רוב ככל התנאים שאין חילוק בין גוי לישראל בזה, וזוהי הדעה הנקוטה במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה. לפיכך נראה לענ"ד שיש לקבוע להלכה שגוי מטמא באהל מעיקר הדין.

## פרק א: הסוגיה ביבמות

ביבמות סא ע"א נאמר: "תניא: וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: קברי גוים<sup>5</sup> אינן מטמאין באהל"<sup>6</sup>, שנאמר: 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרויין אדם ואין הנכרים קרויין אדם"<sup>7</sup>.

בפרט כאשר "בית מדרש" שלם של הרמב"ן ותלמידיו עומדים באותה דעה (ראה כיו"ב בבית שמואל אה"ע סי' צ סק"ו, ודיון על כך ביכיע אומר ח"ג חו"מ סי' ד אות ג).

2 ממהלך דבריו שם ניתן להבין שהדברים מוסבים רק על מחלוקת היראים והרמב"ם לגבי מגע ומשא, וכך משמע שהבין הש"ך סק"ד. אך לפי זה יוצא שהב"י לא חיווה דעתו במפורש במחלוקת העיקרית על טומאת אהל, ולכן מסתבר לענ"ד שזוהי מסקנתו לגבי כל מה שהובא לעיל, וכפי שהבינו המל"מ בהל' אבל פ"ג ה"א ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' סז. אמנם ממה שהוסיף בבדק הבית על משומד משמע ש"נקטינן להחמיר" הוא בתורת ספק, ולכן דן גם על קבר של משומד או קבר בלתי מוזהה.

3 בבית יוסף שם מבואר שכוונתו כשיטת תוס' שקברי הגויים מטמאים באהל, ולא רק שהקבר מטמא במגע, כשיטת תשובת הרמב"ם שלהלן, שלא הוזכרה בדבריו.

4 ראה למשל בפתחי תשובה ובברכי יוסף שם, אבני נזר יו"ד סי' תסו ותע, דעת כהן סי' ריד, ועיין מנחת יצחק ח"א סי' קלד.

5 לפנינו 'עובדי כוכבים' והוא משינויי הצנזורה, עיין 'דקדוקי סופרים השלם' של מכון התלמוד הישראלי.

6 כך נדפס לפנינו ביבמות, אבל בהרבה כת"י המילה "באהל" חסרה, עיין דק"ס השלם שם, וכן בב"מ קיד ע"ב "אין מטמאין" בלא "באהל", וראה להלן הערה 9 על משמעות ההבדל.

7 מאמר זה זכה לפירושים רבים, מהם אפולוגטיים. ומצאתי בספר חרדים (פרק סא) שכתב (אגב אורחא וכמסיח לפי תומו, ולא כמשיב לאפיקורס): "דישראל כלם נפש אחת, דכתיב 'שבעים נפש'. גם הם גוף אחד, כמו שפירש רשב"י על הפסוק 'אדם אתם'". מה שכתב על הפסוק 'שבעים נפש', כוונתו כנראה למדרש בויקרא רבה פרשה ד, שמשווה בין מה שנאמר בעשו "נפשות ביתו" (בראשית לו, ו) לבין מה שנאמר ביעקב "שבעים נפש". ומש"כ על דברי רשב"י, ביאר לנו בזה בקצרה את הענין, ש'אתם קרויין אדם' אחד, ואין אוה"ע קרויין אדם אחד, דהיינו שטומאת האהל וההשפעה

הגמרא מקשה על קביעה זו מסדרת פסוקים: "מיתבי: 'ונפש אדם ששה עשר אלף'! – משום בהמה. 'אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו'! – משום בהמה. 'כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו' (במדבר לא, יט), במלחמת מדין! – דלמא איקטיל חד מישראל".

על התירוץ האחרון אומרת הגמרא שחכמים החולקים על ר"ש לא קיבלו זאת: "ורבנן: 'לא נפקד ממנו איש'!", הרי שאיש מישראל לא נהרג. את סברת רבי שמעון מיישבת הגמרא בשתי דרכים: האחת – "ורבי שמעון בן יוחי: 'לא נפקד ממנו איש' – לעבירה". והשניה: "רבינא אמר: נהי דמעטינהו קרא מאטמויי באהל, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', ממגע ומשא מי מעטינהו קרא?!" אם כן, לפי סתמא דגמרא רבי שמעון טיהר את מתי הגויים אפילו מטומאת מגע, ואילו לפי רבינא לא טיהר ר"ש אלא מטומאת אהל.

נראה להביא ראיה להבנת רבינא בדעת ר"ש. שנינו בנדה פ"י מ"ד: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא עד שימוק הבשר. עובד כוכבים שמת טהור מלטמא במשא"<sup>8</sup>. הגמרא (נדה סט ע"ב) מסבירה ש'משא' היינו אבן מסמא (ואינו נשיאת המת על ידי הטהור), כלומר שגזרו חכמים על הזבים מישראל לטמא כזבים גם במותם, פרט לגוי. ומסבירה הגמרא טעמו של דבר: "תניא, אמר רבי: מפני מה אמרו עובד כוכבים שמת טהור מלטמא במשא? לפי שאין טומאתו מחיים מדברי תורה אלא מדברי סופרים". מלשון המשנה "טהור מלטמא במשא" משמע שהמת הגוי מטמא בשאר הטומאות, וזה או כרבינא אליבא דר"ש או כרבנן.

החמורה של פטירת אדם אחד על רעהו נובעת מהיותו של עם ישראל כגוף אחד. בזה מיושב למה הגמרא מקשה רק מהפסוקים שהביאה ולא מהפסוקים שהביאו תוס' (ד"ה ואין, ע"ש), משום שבפסוקים שבגמרא מדובר על ציבור בלשון יחיד – "ונפש אדם ששה עשר אלף", "שתים עשרה רבוא אדם".

לפי זה צריך ביאור כיצד ר"ש לומד מהפסוק "אדם כי ימות באהל", ומניין לו לפרש זאת שכביכול הציבור מת וקרא הכתוב לציבור בלשון יחיד? ושמא יש לומר שפרשת טומאת מת נכתבה בתורה אחרי חטא המרגלים, למרות שנהגה כבר בהקמת המשכן, כהכנה למיתת אותו הדור, וזהו "אדם"; וכן שמעתי בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שדרש כך את סמיכות הפרשיות. כמו כן קשה בכריתות ו ע"ב לגבי "על בשר אדם לא ייסך", שגם כאן נדרש "אתם קרויים אדם", ולכאורה כאן מדובר ביחיד. ואף על זו יש ליישב, ש"בשר אדם" פירושו: ההמון, הציבור הרחב, בניגוד למלך וכהן גדול, המותרים בסיכת שמן המשחה (כמו "ויראו בני האלהים את בנות האדם", בראשית ו, ב, עיין שם ברש"י ורד"ק).

8 זהו הנוסח בדפוס המשוני, אבל במשנה שבגמרא נאמר "טהור מלטמא". נראה שנוסחת המשניות עדיפה: ראשית, משום שהברייתא של רבי (ראה להלן), שבה נאמר "במשא", מצטטת ומפרשת את המשנה. שנית, משום שהלשון "טהור מלטמא" אינה נראית מתאימה בלא פירוט האופן שבו אינו מטמא, והיתה המשנה צריכה לומר רק "טהור". ואמנם מצאנו במשנה בתרומות פ"ט מ"ז "שתלן טהור מלטמא", וכן במעשרות פ"ה מ"ב "בצלים שהשרישו בעליה טהרו מלטמא", אבל לשון זו מובנת כשיש פועל "טהור", ואילו תואר "טהור" אינו מתאים בצירוף "מלטמא" בלא פירוט האופן שבו אינו מטמא (וראה נגעים פ"ד מ"ב-ג).

והנה, בתוספתא בנדה פ"ט הי"ד מובאת ברייתא זו בנוסח שונה: "הזב והזבה הנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא... רבי שמעון אומר: שורפין עליהן את התרומה... וכן היה רבי שמעון אומר: נכרי שמת טהור מלטמא במשא, שאין טומאתו אלא מדברי סופרים". נראה שגירסת התוספתא "רבי שמעון" עדיפה, משום שבתורת כהנים (מצורע, פרשת זבים, פרק ב, יב-יג) ישנה מקבילה לרישא בתוספתא, וגם שם נאמר "רבי שמעון", והרי בסיפא בתוספתא נאמר "וכן היה ר"ש אומר", כלומר, זה שאמר את הרישא. בכמה כת"י הנוסח גם בברייתא שבגמרא "רבי שמעון". אם כן יש ללמוד מברייתא זו שר"ש סובר שגוי מטמא באופן כלשהו, וכדברי רבינא.

הראשונים חלוקים בשאלה האם לשיטת ר"ש אליבא דרבינא, המחלק בין מגע ומשא לבין אהל, קברי גויים מטמאים את הנוגע בהם.<sup>9</sup>

### פרק ב: קשיים בשיטת רשב"י

שתי ההבנות בדעת ר"ש – שמטהר לגמרי או שמטמא במגע ובמשא – מעוררות קושי בפשטי הפסוקים ובסברה. התירוף "דילמא איקטיל חד מישראל" צריך ביאור: בשלמא "וכל נוגע בחלל", יש לפרשו לשיטת ר"ש על הנוגע בחלל ישראל, אבל איך יתפרש "כל הורג נפש"? וכי ישראל שהרג ישראל?<sup>10</sup> עוד יש להקשות על סברת הגמרא שר"ש מטהר לגמרי בגויים, וכי גרועים הם מנבלה שמטמאת על כל פנים טומאת ערב במגע ובמשא? ואם תאמר שבאמת מטמאים כנבלה, היכן נאמר דבר זה בתורה? הרי בפרשת

9 ראה לעיל הערה 6 על הגרסאות בגמרא. הרמב"ם (טו"מ פ"ט ה"ד) פסק: "הגויים אין להן טומאת קברות, הואיל ואינן מטמאין באהל הרי הנוגע בקברן טהור" (וכ"כ בהל' אבל פ"ג ה"ג). אולם רוב הראשונים סוברים שהנוגע בקברי גויים טמא גם לדעת ר"ש: רש"י ביבמות סא ע"א פירש: "אין מטמאין – את המאהיל עליהם", וכן במיוחס לרשב"י בנזיר נד ע"א ד"ה או בקבר, ובתוס' (נזיר ד ע"ב ד"ה אלא גמרא; גיטין ח ע"ב ד"ה דגורו; נדה ע ע"ב ד"ה ואין נציב), וברמב"ן (יבמות סא ע"א ד"ה והא דאמרין) ועוד. וכ"כ הרמב"ם עצמו בפירוש בתשובה (פאר הדור סי' נז, מהדו' בלאו סי' קמה; ועל היחס בין תשובתו להלכותיו עיין במאמרו של הרב דרור פיקסלר ב'מעליות' יד (תשנ"ד) עמ' 92 ובספר 'טהרת שדה המכפלה' מאת הרב עידוא אלבה [להלן: טש"ה] עמ' 237, שנקטו שדעתו בהלכה היא 'משנה אחרונה').

נראה שהדבר תלוי בשאלה האם טומאת קבר היא טומאה עצמית, כמו אבר מן החי ורקב וכו', או שטומאת קבר היא הרחבה של טומאת האהל, ולכן היא תלויה בדין טומאת אהל. לא התעמקתי כראוי בסוגיה זו, אך לפום ריהטא נראה להוכיח כצד השני מהירושלמי בנזיר פ"ז ה"ב, שם רבי ינאי לומד את טומאת רקב מ"או בקבר – אפילו נגע בקבר אדם הראשון", כלומר שמכך שקברו של אדם הראשון מטמא עולה שגם רקב מטמא, שהרי אדם הראשון בזמן מתן תורה נעשה כבר רקב, ומזה לומד רבי ינאי את כל דין רקב, שמטמא במשא ובאהל. מכאן משתמע שקבר שיש בו רקב מטמא רק משום שרקב מטמא באהל.

10 והרי לא מדובר על הריגה בטעות בחץ ממרחק, עיין רש"י ע"פ הספרי. ושם "כל הורג נפש" מתייחס ל"הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (כה"ה), שאלו שהרגו או טרם נטהרו, כי מיד נאמר "צורר את המדינים והכיתם אותם", וידעו שילכו למלחמה.

טומאת נבלות נזכרו רק חיה ובהמה<sup>11</sup>. ודוחק לומר שטומאת נבלות בהם נלמדת בק"ו מבהמה וחיה.

כמו כן קשה מהפסוקים ביחזקאל (לט,יא-טז) על מלחמת גוג ומגוג: "וקברו שם את גוג ואת כל המונה וקראו גיא המון גוג. וקברו בית ישראל למען טהר את הארץ... ואנשי תמיד יבדילו עוברים בארץ מקברים את העוברים את הנותרים על פני הארץ לטהרה... ועברו העוברים בארץ וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עד קברו אותו המקברים אל גיא המון גוג. וגם שם עיר המונה וטיהרו הארץ". מפורש כאן שחללי גוג ומגוג מטמאים<sup>12</sup>. דעת רבינא, שגם לר"ש גויים מטמאים במגע ומשא, מוקשית מצד אחר, שלשון 'אדם' נאמרה גם בטומאת מגע: "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" (במדבר יט,יא), "כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות" (פס' יג), "וכל אשר יגע על פני השדה... או בעצם אדם" (פס' טז). הראשונים על אחר (ראה תוס' רמב"ן ריטב"א ומאירי) תירצו שהפסוקים על 'נפש אדם' נאמרו למעט בהמה, ואילו הפסוק 'בעצם אדם' עוסק גם בטומאת אהל, שהרי למדו מזה (בנויר נג ע"ב) לאבר מן החי שמטמא באהל. ושם יש ליישב באופן אחר, שלגבי נפש ועצם אין דרך הלשון לומר "נפש איש" או "עצם איש", ולכן נאמרה בהם לשון "אדם", אבל "אדם כי ימות באהל" יכול היה להיות "איש כי ימות" (כמו בבמדבר כז,ח), ולכן למדנו רק מפסוק זה למעט גוי מאהל. ועדיין הדבר תמוה, שלשון "אדם" נאמרת בפסוקים סמוכים ופעם כוללת את הגוי ופעם באה דווקא למעט את הגוי.

נמצא אם כן שיש קושי בשתי הדעות אליבא דר"ש: ממלחמת מדין ומהנבואה על גוג ומגוג מוכח בפשטות שגויים מטמאים, על כל פנים במגע, ובמקראות בפרשת חוקת קשה למצוא הבדל ביחס לגויים בין מגע לאהל. אמנם אין לדחות שיטת תנאים מתוך קושיה, אבל יש חשיבות לקשיים אלו כאשר אנו באים לברר האם דעה זו מקובלת בין התנאים ונקוטה להלכה או לא<sup>13</sup>.

11 ואם הגויים אינם בכלל 'אדם' – מכל מקום אינם בכלל בהמה, כפי שמפורש גם בגמרא כאן.

12 אין לומר שהכוונה לטהר מטומאת נבלות, שהרי עצם של נבלה אינה מטמאת. בתוס' בנדה נו ע"א (ד"ה ובנה) עמדו בקושי זה, וכתבו "וציון דגבי גוג לאו משום טומאה, אלא לנקות הארץ מן המתים"; וזה דחוק מאד, אחר שהכתוב אומר שלש פעמים: "למען טהר את הארץ", "על פני הארץ לטהרה", "וטיהרו הארץ", וקשה מאד לפרשו בלשון נקיון בעלמא. הרמב"ן ביבמות סא ע"א תירץ אחרת, שיש לומר גם כאן "שם איקטיל חד מישראל", ואף זה תמוה מאד בפשט כל העניין שם, ובודאי הפסוק: "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עד קברו אותו המקברים אל גיא המון גוג" אינו יכול להתפרש על ישראל, שיקברו צדיק עם רשעים.

13 עיין למשל בכסף משנה בהל' ברכות פ"י ה"ט והל' כלי המקדש פ"ז ה"ט והל' תו"מ פ"ח הי"א, שהרמב"ם פסק כתנא ש"מסתבר טעמיה" (וכיו"ב ברדב"ז הל' נדרים פ"א הכ"ד), וכן בהל' בית הבחירה פ"א ה"ח והל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"ז, שפסק כתנא שפשט הכתוב מסייעו. דוגמה לכך מצינו כבר בהלכות גדולות (סי' סה): "והלכה כלוי דקא מסייע ליה קרא" (אך עיין חידושי חת"ס ע"ז סו ע"ב, שביאר דבריו באופן אחר). ובעיטור (הל' שחיטה דף כח ע"א): "ומסתברא דהלכה כחנניא דקרא מסייע ליה".

### פרק ג: שיטת התלמוד הבבלי

לשון הגמרא: "ורבנן – לא נפקד ממנו איש, ורשב"י – לא נפקד ממנו איש לעבירה" מלמדת שהגמרא מבינה שחכמים חולקים על רבי שמעון. אך בשו"ת הרמב"ם (פאר הדור סי' נו, מהדו' בלאו סי' קמה) נשאל אם חכמים חולקים על ר"ש בענין טומאת אהל במתי גויים, וכתב: "וזה לדברי הכל ואין חולק על זה, וראיה לזה מדברי רבינא שהוא בתרא: 'נהי דאמעטיניהו קרא מאטמוי באהל, ממגע ובמשא מי מעטיניהו קרא?', ואלו היו דברי רבינא לדעת ר"ש לבד היה אומר: 'אמר לך ר"ש: נהי דמעטיניהו קרא מאטמוי באהל' או היה אומר: 'נהי דאמר ר"ש שאין מטמאין באהל, במגע ובמשא מי אמר'. ומאחר שאמר: 'נהי דמעטיניהו קרא' ראיה שקרא זה לדברי הכל בלא ספק". ומטעם זה פסק הרמב"ם כר"ש. מלשוננו "מדברי רבינא שהוא בתרא" מבואר שודאי על פי סתמא דגמרא לפני כן יש מחלוקת בדבר, ורק לפי רבינא אין מחלוקת. וזה תמוה לכאורה, מדוע נקודה זו משתנית בין ההוה-אמינא לבין דברי רבינא, ומה הקשר בין הדיון בדעת ר"ש לבין השאלה אם חכמים חולקים עליו? נראה להסביר, שאם ר"ש מפקיע את הכתוב בפרשת מדין לגמרי מפשוטו – ודאי יש לומר שחכמים חולקים עליו, אבל אם דבריו מתיישבים יפה בכתוב – אין סיבה לומר שחולקים עליו<sup>14</sup>.

דיוקו של הרמב"ם מלשוננו של רבינא אינו מוכרח, ומצאנו בכמה מקומות לשון זו גם כשאין הלכה כאותו מאן דאמר שהחילוק נאמר בדעתו, כגון ביבמות טו ע"ב: "נהי נמי דממזר לא הוי, פגום מיהו הוי", ולא: "אמר לך רבי יהושע"; וכן שם כג ע"ב: "לימא קסבר רבינא... נהי דממזר לא הוי, כשר נמי לא הוי", וכן במקומות נוספים.

אולם בגמרא בכבא מציעא קיד ע"א א-ב נאמר: "אשכחיה רבה בר אבא לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים... אמר ליה: לאו כהן הוא מר? מאי טעמא קאי מר בבית הקברות? אמר ליה: לא מתני מר טהרות, דתניא, רשב"י אומר: קבריהן של נכרים אין מטמאין, שנאמר: 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויין אדם ואין נכרים קרויין אדם'. אמר ליה: בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא?". גם אם תיאור המפגש בין רבה בר אבא לאליהו הוא מאמר אגדה שאינו כפשוטו, מסתבר שהמשא ומתן ההלכתי שבו מכוון להלכה. ולא רק פסיקה כרבי שמעון יש כאן, שמשמע ממנה שאין זו דעת יחיד, אלא גם מקושת אליהו: "לא מתני מר טהרות" משמע שזהו דין פשוט שאין חולק בו, ואם רבה בר אבא היה יודע את דברי רשב"י לא היה תמה על אליהו<sup>15</sup>.

14 וראה במאירי, שנראה מדבריו שהיסוד לדברי רבינא הוא הדוחק בכתובים.

15 בגמרא שם נאמר שבאותה הזדמנות שאל רבה בר אבא שאלות נוספות, על סידור לבעל חוב ועל תרומה על ידי ערום. בירושלמי בתרומות פ"א ה"ד יש מקבילה לעניין הערום: "אמר אבא בר אבין: חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב ערום מהו שיקרא שמע", ושם לא הוזכר שהשיח היה בבית הקברות. הדברים מתאימים למה שיתבאר להלן בשיטת הירושלמי.



רבנו תם, שדחה את דברי ר"ש מהלכה<sup>16</sup>, נדחק להסביר את הגמרא שאלוהו דחה את רבה בר אבוא בטעם שאינו עיקר, ומה שהתיר לעצמו להיות בבית קברות של גויים הוא מטעם אחר, שברוב הארונות יש פותח טפח. ואע"פ שגזרו גם על ארונות שאין בהם (ברכות יט ע"ב), אליהו לא חשש לגזירה זו, אבל כדי לא להקל בגזירה בגלוי אמר טעם אחר. הרמב"ן והרשב"א ביבמות דחו את דברי ר"ת, כי בוודאי לא היה אליהו עובר על הגזירה וגם אומר טעם לא נכון שיש בו הטעיה הלכה למעשה<sup>17</sup>. ויש להוסיף, שתירוצו ר"ת מסביר את מעשהו של אליהו שנהג היתר בדבר, אבל לא מסביר את המו"מ שם, שמשמע ממנו כנ"ל שאין חולק על ר"ש. אך מצאתי בספר 'משנת רבי יעקב' (שור, עמ' מד) ביאור אחר לסוגיה זו, שאלוהו עמד שם מפני שעת דחק כלשהי, וכוונתו לומר ש"כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק" גם כנגד הרבים (ברכות ט ע"א).

עוד מצאנו בגמרא בעבודה זרה לט ע"א: "אמר רב אשי: שפר נונא [שם של דג] – שרי, קדש נונא – אסיר, וסימניך: קדש לה". איכא דאמרי: קבר נונא – אסור, וסימניך: קברי עובדי כוכבים". זוהי הגירסה לפנינו, וכן בהלכות גדולות (סי' סב), ולפיה נראה שקברי גויים מטמאים. אך בתוס' (ד"ה ה"ג) כתבו שר"ח גרס ההיפך, "קדש נונא – שרי, וסימניך: קדש ישראל לה", איכא דאמרי: קבר נונא – שרי, וסימניך: קברי עובדי כוכבים" (אבל בר"ח לפנינו נדפס כמו שהוא לפנינו בגמרא). תוס' מסייעים לגירסה זו מהמשך הגמרא שם, שמשמע ששפר נונא אסור. וסיוע נוסף לזה, שמסתבר שקברי גויים לא הובאו כסימן לטומאה, כי למה לא יובאו קברי ישראל? (וכן כתב הפנים מאירות ח"ב סי' טו). אם כן גם כאן הגמרא סותמת כדעת ר"ש.

מאידך, בגמרא בבכורות מה ע"א נאמר: "אמר רבא<sup>18</sup>: וכולן [כל האברים היתרים באישה שאינם באיש] אין מטמאין באהל, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' – דבר השווה לכל אדם". משמע שלא דרש מ"אדם" למעט גוי! ושם תרתי שמע מינה, שמכך שנקט הכתוב בלשון "אדם" ולא "ישראל" יש ללמוד גם על דין זה<sup>19</sup>.  
עלה בידינו מתמצית סוגיות הבבלי, שמהסוגיה ביבמות עצמה נראה יותר שרבנן חולקים על ר"ש (וכ"כ בתוס' הרא"ש ביבמות), אבל בגמרא בבבא מציעא נראה שדעתו מוסכמת, ועל כל פנים מקוימת להלכה (לפחות בשעת הדחק), וכך נראה מהגמרא בעבודה זרה.

16 ראה הערה 1.

17 העיר לי ידידי הרב דניאל וולף, שלשיטת הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ז ה"ד ופי"ב ה"ו, עיין שם בכסף משנה) פותח טפח מועיל רק בארון ולא בקבר, ולשיטתו תירוצו ר"ת אינו אפשרי כלל.

18 לפנינו נדפס: "רב", אבל במסורת הש"ס מגיה "רבא", כנראה מאחר שאביי מדבר עמו בהמשך הסוגיה, וכן הוא בכל כתה"י, בילקוט שמעוני רמז קכו, בקרית ספר ובכסף משנה בהל' טו"מ פ"ב ה"ז. לגירסה "רבא" חשיבות מפני שהוא מאחרוני האמוראים בסוגיות אלו.

19 עיין 'פתח האהל' סי' ה,א, עמ' 128.

## פרק ד: לשון 'אדם'

בדרך כלל כתב הקב"ה בתורתו 'איש' או 'נפש', ולא 'אדם'. השימוש בלשון 'אדם' בתורה רווח כניגוד לבהמה, כמו "מבכור אדם ועד בכור בהמה" (שמות יג, טו), "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה..." (ויקרא כד, יז-יח), ועוד<sup>20</sup>. אולם ישנם כמה ענייני הלכה שבהם מופיעה לשון 'אדם' בלא שנזכרה הבהמה לצדו: א. "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב). ב. "אדם כי יקריב מכס" (ויקרא א, ב). ג. "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת" (ויקרא יג, ב), "נגע צרעת כי תהיה באדם" (שם ט). ד. "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו" (ויקרא טז, יז). יש לבדוק בדינים אלו, האם הגוי התמעט מלשון 'אדם':

א. הגמרא בכריתות ו ע"ב מביאה ברייתא האומרת שסיכה בשמן המשחה על בשר הגוי מותרת מן התורה. הגמרא תמהה על כך: "הא אדם ניהו!" ומשיבה: "לאיי, דכתיב 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרויים אדם ואין אוה"ע קרויים אדם... ואיבעית אימא: כדקתני תנא קמיה דרבי אלעזר: כל שישנו בסך – ישנו בכל ייסך, וכל שאינו בסך – אינו בכל ייסך", כלומר, מי שאינו מוזהר על איסור סיכה – אין סיכת בשרו אסורה, ולכן מותר לסוך את בשר הגוי. אם כן, הגמרא הניחה תחילה בפשטות ש"אדם" כולל גוי, אלא שבתירוץ חזרה בה, או כוונתה להעמיד את הברייתא כדעה מסוימת. ולפי תירוץ השני והברייתא שהובאה בו, אין למעט גוי מ"אדם", אלא מההיקש לאיסור הסיכה.

ב. לגבי הבאת קרבנות התמעטו הגויים (מסמיכה, לא מעצם ההבאה), ולמדו זאת בתו"כ (ויקרא נד, ב, א) מ"דבר אל בני ישראל", אבל מלשון 'אדם' למדו דווקא לרבות: "אדם – לרבות את הגרים. מכס – להוציא את המשומדים" (שם פ"א, ג).

ג. לגבי נגעים נאמר במשנה (נגעים פ"ג מ"א) שהגויים וגר תושב אינן מטמאים בהם, ואין מקור ברור לכך במדרשי ההלכה<sup>21</sup>. התוס' יו"ט (בנגעים פ"ב מ"א) כתב שהמקור הוא מ'אדם', ומכאן סייע הפנים מאירות (ח"ב סי' טו) לפסק הרמב"ם כר"ש, שהרי המשנה

20 באלה לא מצאנו שהתמעט גוי מ'אדם'. פדיון בכורות כמובן אינו שייך בו. רציחת גוי התמעט מעונש מ"וכי יזיד איש על רעהו להרגו" (שמות כא, יד, ראה מכילתא שם ורמב"ם הל' רוצח פ"ב הי"א), ולא מ'אדם'.

21 הרמב"ם בפיה"מ בנגעים פ"ב מ"א כתב: "ובא בקבלה 'אחזתכם' מטמא בנגעים ואין אחזת גוים מטמא בנגעים, וכשם שאין אחזתם מטמא בנגעים כך אין בגדיהם וגופן מטמאין בנגעים", וכן בר"ש שם. בתו"כ (מצורע פרשת ה, ו) בנוסחה שלפנינו נאמר רק "כך אין בגדיהם מטמאין בנגעים", ולא "גופן", ונראה שהרמב"ם למד בקל וחומר מבתייהם ובגדיהם לגופן. המהר"ם מרוטנבורג בפירושו לנגעים פ"א מ"א כתב כרמב"ם, אולם התוס' יו"ט בנגעים פ"ג מ"א כתב בשם המהר"ם שהמקור הוא במיעוט שהתמעטו הגויים בנוזר סא ע"ב מכל טומאה, אך לכאורה הדרשה שם עוסקת רק בטומאת מת.

בנגעים נסתמה כמותו. לענ"ד הדבר תמוה, הרי בתורת כהנים<sup>22</sup> הובאה דרשה למעט גוי מצרעת הבגד והבית, ולמה לגבי טומאת גופו לא הוזכרה הדרשה מ'אדם'? לפיכך נראה להסביר את העניין אחרת, שאין כל צורך בפסוק שימעט את הגויים מטומאת נגעי הגוף. טעמו של דבר, שכאשר ההלכה מתיחסת לאדם בתור זה שמצווה לקיים את ההלכה – בזה פשיטא שאין הגוי בכלל, שהרי התורה ניתנה לישראל. רק כאשר ההלכה מתיחסת לאדם מבחינת המציאות שעליה ההלכה חלה, אז יש מקום לדון אם הגוי בכלל זה או לא. וראיה לכך מהגמרא בכריתות הנ"ל, שנקטה בפשטות שהגוי אינו ב'סך', ודנה רק מהו המקור לכך שהגוי אינו ב'לא ייסך'. והוא הדין כאן: לגבי טומאת מת לא המת הוא המצווה אלא החי, והמצווה על החי מתיחסת למציאות של אדם מת, ולכן יש לדון האם האדם המת כולל את הגוי. אבל בטומאת נגעים הטומאה איננה מיידית, אלא האדם מצווה "והובא אל הכהן", ופשיטא שהגוי אינו מצווה בזה,\* ולכן מצוות נגעי אדם אינה חלה עליו. לעומת זאת בגדיו וביתו עשויים להיות באחריות ישראל, ועליהם יש צורך בלימוד שאין בהם טומאת נגעים.

ד. לגבי איסור הכניסה לאהל מועד בשעת הקטרה, שהגוי עצמו אינו מוזהר<sup>23</sup>, אף זה אינו ממיעוט 'אדם', אלא נובע מהנ"ל, שאינו מחויב במצוות.

אם כן, ככלל לא מצאנו שמיעטו גוי מלשון "אדם". לא זו בלבד, אלא אף מצינו להיפך. בסנהדרין נט ע"א נאמר: "היה רבי מאיר אומר: מנין שאפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול? שנאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא האדם". רש"י (ד"ה האדם) מפרש שר"מ חולק על ר"ש שמיעט גויים מ'אדם'<sup>24</sup>, וכן דעת התוס' רי"ד (ע"ז ג ע"א ד"ה היה): "נראה לי דפליג רבי מאיר עם ר"ש... וסבירא ליה לר"מ דגויים מטמאין באהל, והכי מסתברא מדקתני 'ר"ש אומר', מכלל דרבנן פליגי עליה". לעומתם, רבנו תם (בתוס' שם ד"ה אלא האדם) מיישב דברי ר"מ עם ר"ש, ומחלק בין 'אדם', שממעט גוי, ל'האדם', שכולל גם גוי. ורבנו משולם תירץ אחרת, שדווקא לגבי פורענות נאמר 'אדם' כלשון נקיה במקום 'ישראל', ולכן אי אפשר למעט גויים מ"אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". לענ"ד תירוצים אלו דחוקים מאד<sup>25</sup>, ונראה יותר כדעת רש"י.

22 ראה בהערה הקודמת.

23 כי אין זה משבע מצוות בני נח, אלא עלינו המצווה להוציאו משם, כמו בענין איסור כניסתו למקדש בכלל (ראה חסדי דוד לתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ח).

24 כך שיטת רש"י במקומות נוספים, שדעת ר"ש שנויה במחלוקת: פירושו לבמדבר לא, יט: "שאף לדברי האומרים" וכו'; שבת יד ע"ב ד"ה על ארץ העמים; ופסחים ט ע"א ד"ה מי.

25 תירוץ ר"ת תמוה, למה לומר ש'האדם', שמשמעו לכאורה 'המובחר שבאדם', יכלול גויים יותר מאשר 'אדם'? בתוס' הרא"ש ביבמות סא ע"א הסביר שזה משום שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וזה דחוק מאד, מצד עצמו ומצד לשון הגמרא בסנהדרין: "כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם". מסתבר יותר שר"ש ממעט גויים מ'אדם' מתוך תפיסה יסודית על מהות הגויים, ואין הדבר תלוי בחסרות ויתירות.\*

ובספרי האזינו (פיסקא שלט) נאמר: "ומות בהר אשר אתה עולה שמה. אמר לפניו: רבונו של עולם, למה אני מת?... אמר לו: כלך משה, גזירה היא מלפני שהיא שוה בכל אדם, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', ואומר: 'וזאת תורת האדם ה' אלהים'". אע"פ שאינה ראייה גמורה, זכר לדבר שפסוק זה נאמר בכל אדם.

כללו של דבר, לא מצאנו במדרשי ההלכה שמיעטו גוי ממשמעות 'אדם' באיזשהו דין שבתורה<sup>26</sup>, פרט לרשב"י בענין טומאת מת, והצעת הגמרא בכריתות לגבי סיכה בשמן המשחה. זאת, בניגוד לברייתא בכריתות שם, שלמדה מהקש הניסך לסך, ובניגוד לדרשת רבי מאיר בסנהדרין, שפשטה מורה ש'אדם' כולל גויים. יש להסיק, אפוא, שדעת ר"ש בענין זה אינה מוסכמת בין התנאים<sup>27</sup>.

הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות (מהדר' מוה"ק עמ' י) כותב: "ישראל מטמאין באהל ואין הגויים מטמאין באהל, הסמיכו את זה לאומרו 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'... אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם". נראה מדבריו שזוהי אסמכתא בלבד. גם בהלכותיו (הל' טומאת מת פ"א ה"ג) כתב: "ואין הגוי מטמא באהל, ודבר זה קבלה הוא, והרי הוא אומר במלחמת מדין 'כל נוגע בחלל' ולא הזכיר שם אהל". יתכן שלדעתו בדרך כלל אין לדקדק מ"אדם" למעט גויים, אלא שעל פי מסורת שנתקבלה בתורה שבעל פה שגוי אינו מטמא יש לפרש את "אדם כי ימות באהל" כ"אדם מכס", בפרט כשמדובר על מחנה ישראל במדבר, שכולו ישראל ואין להם דבר עם גויים. לפי זה פרשת חוקת עוסקת בישראל בלבד, ורק במלחמת מדין התחדשה הטומאה בגוי, בגבולות מה שהוזכר שם, ולא הוזכר בה אהל<sup>28</sup>. אולם בהל' כלי המקדש (פ"א ה"ו) פסק הרמב"ם לגבי שמן המשחה:

גם תירוצי רבינו משולם תמוה: אפשר להבין שבמקום פורענות אין הכתוב מזכיר ישראל אלא אדם, אבל אם כן מניין לנו למעט גויים מ'אדם'? שמא הכתוב התכוון גם אליהם? ואם תאמר שר"ש מחדש שאין לרבות גויים מ'אדם', אלא יש לומר שהכוונה רק לישראל אע"פ שהלשון סתמית (כלומר, הסברה הפשוטה היא שרק בישראל עסקינן אלא אם כן יש הוכחה להיפך, ור"ש מחדש רק שאין לרבות גויים מ'אדם' משום שכאן הוא ענין של פורענות), אם כן מדוע אומר רבינא: "ממגע ומשא מי מיעטינהו קרא"? אדרבה, הרי צריך קרא לרבות!

26 במדרשי אגדה מצאנו בכמה מקומות שנקטו שישאל קרויין אדם (במדבר רבה פרשה יב; פרשה יב, יד; קהלת רבה פרשה ג, יח, ועוד).

27 ראיתי בטש"ה עמ' 273, שכתב שגם אם ר"מ חולק על דרשת ר"ש – אפשר שמורה לעצם הדין שגוי אינו מטמא מדרשה אחרת, "כי מסתבר שגוי לא יטמא באוהל וטומאתו שונה מטומאת יהודי, כפי שטומאת בעלי חיים אחרים (הדגשה שלי) שונה מטומאת יהודי". ואם אין כאן פליטת קולמוס הרי שדבריו מוזרים, ולענ"ד ברור שר"מ בסנהדרין שם, האומר שגוי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, לא היה מצרף את חתימתו למשפט האמור שמשווה גוי לבע"ח. עכ"פ קשה בעיניי לומר שדינו של ר"ש כל כך פשוט מסברה, ומסתבר שאם יוכח שתנא כלשהו חולק על דרשתו – הרי הוא חולק גם על עצם הדין.

28 עמד בזה בספר 'מלאכת מחשבת' (גרינשפן), פרק ששה עשר, ופירש לפי זה את לשון הגמרא ביבמות ס ע"ב: "וכן היה רשב"י אומר...", בהמשך למאמרו הקודם על גירות פחות מבת שלוש שנים, המותרת לכהן, ומה ענין שני המאמרים הללו זה לזה? אלא ששניהם נלמדו ממלחמת מדין (וקדמו

"הסך כלים ובהמה וגוים שהם כבהמה... פטור, שנאמר על בשר אדם לא ייסך", דהיינו, הלימוד מ"אדם" ולא מההיקש לאיסור הסך. עוד יש להעיר, שנראה שדברי הרמב"ם שדרשת רשב"י היא "קבלה" מתאימה להבנתו בתשובה הנ"ל (פרק ג) שאין חולק על רשב"י, וזאת על פי שיטת הרמב"ם הידועה (בהקדמתו למשנה) שאין מחלוקת בדינים המקובלים מסיני. ברם, על פי הראיות שלהלן ששיטת רשב"י שנויה במחלוקת, ממילא קשה גם לקבל שדרשתו מבוססת על קבלה מסיני.

### פרק ה: ראיות שגוי מטמא באהל

יש להוכיח מכמה וכמה ראיות שנחלקו חכמים על ר"ש בזה, וסתמי המשניות במשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה שגויים מטמאים באהל, וכן שיטת הירושלמי:

#### א. אדני השדה

בכלאים פ"ח מ"ה: "אדני השדה – חיה. רבי יוסי אומר: מטמאות באהל כאדם". ברור שהחשבת אדני השדה כאדם אינו עושה אותן כישראל, ואם כן מתברר שלרבי יוסי ודאי גוי מטמא באהל. ומתנא קמא אין ראיה שחולק עליו בזה, כי לא נחלק אלא במהות אדני השדה.<sup>29</sup>

#### ב. סירונית

ראיה דומה יש להביא מהספרא בשמיני (פרשת ג, ו): "חיה – זו חית הים. הנפש – להביא את הסירונית. יכול תהא מטמא באהל כדברי בן חנינאי? ת"ל זאת" (כך גירסת הילק"ש רמז תקלז ורבנו הלל והראב"ד). מדעת בן חנינאי מוכח כנ"ל שגוי מטמא באהל, וגם התנא בתו"כ אינו חולק עליו אלא בעניין הסירונית. וראיה נוספת לענייננו ממה שמיעט מ"זאת", דהיינו מן הפסוק "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (כן כתבו רבנו הלל והראב"ד): הרי בודאי השאלה "יכול תהא מטמא באהל" אין פירושה שאליבא דאמת היא מטמאה כמת טומאת שבעה במגע ובמשא, אלא האהל הוזכר כדוגמא לטומאת המת בכלל<sup>30</sup>. אם כן יוצא שמ"זאת"

בקריק אורה בביאור "וכן". לפי זה הסיק שהספרי והירושלמי, שהביאו את מאמרו של רשב"י על הגיורת (ספרי מטות פסקא קנז, ירושלמי קידושין פ"ד ה"א וה"ו, וביכורים פ"א ה"ה) ולא את מאמרו על מת גוי (גם לא בפרשיות וסוגיות העוסקות בטומאת מת), לא הגיעה אליהם מסורת זו על שיטת רשב"י.

29 עמד בזה הסדרי טהרות (אהלות ד, ב ד"ה אדני), ותירץ שלאדני השדה יש עדיפות על פני הגויים, משום שאינם ראויים כלל לקבלת התורה, ע"ש, וכיו"ב בטש"ה עמ' 274 בשם המנחת אלעזר, ולענ"ד אין בזה כדי יישוב. ומה שכתב בטש"ה שם שבאדני השדה יש ריבוי מיוחד גם לטומאת אהל, לענ"ד אינו מסתבר לדרוש ריבוי כזה על אדני השדה אם בני אדם רגילים אינם מטמאים, ובכל מקום הסברה היא שקובעת איך לדרוש.

30 ומשמע שמטמאת במגע ומשא כנבלה, וצ"ב, שהרי זוהי חית הים, שאין בה טומאת נבלות (ראה כלים פ"ז מ"ג ובפיה"מ). ונראה שבאמת אינה מטמאה כלל, אבל בהוה-אמינא דינה כאדם ולא כנבלה, ולכן נקטו אהל.

למדנו למעט את הסירונית לגמרי מטומאת מת, ומכאן יש להסיק שמה שהתמעט מפסוק זה התמעט מכל טומאת המת, ולא כשיטת ר"ש אליבא דרבינא, שמיעט גוי רק מטומאת אהל.

#### ג. ספרי זוטא חוקת

בספרי זוטא חוקת (יט,ד): "זאת התורה אדם כי ימות באהל. אם לומר 'אדם' פרט לנבלה, כבר למד. הא מה אני מקיים 'אדם' [בגרסת הר"ש באהלות פ"ב מ"א: 'האדם']? לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם. את מה אני מרבה? השדרה והגולגולת...". נראה בבירור שהספרי זוטא לא ממעט את הגוי מ'אדם'.

#### ד. ספרי זוטא מטות

בספרי זוטא מטות (לא,ט): "כל הורג נפש – לרבות השדרה והגולגולת... וכל נוגע – ריבה עצם כשעורה שהוא מטמא במגע ובמשא". ריבוי השדרה והגולגולת הוא לטומאת אהל (אהלות פ"ב מ"א), ומכאן שפירשו את הפסוק, העוסק במלחמת מדין ומסתמא מדבר על מתי גויים (גם לפי ר' שמעון, לדעת רבינא, וכדברי הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"א הי"ג), על טומאת אהל. ואין לפרש שהכוונה לרבות שדרה וגולגולת של גוי למגע ומשא בלבד, שהרי גם עצם כשעורה שלו מטמאת במגע ומשא, כמו שכתוב בהמשך הספרי זוטא, וגם הסיום "שהוא מטמא במגע ובמשא" מלמד שלעיל דובר על טומאת אהל.

#### ה. נזיר פ"ז

שנינו בנזיר פ"ז מ"ב: "על אלו הטומאות הנזיר מגלח: על המת ועל כזית מן המת... על מגען ועל משאן ועל אהלן, ועל עצם כשעורה על מגעו ועל משאו". אם גוי אינו מטמא באהל – נמצא שלא נזכר כאן כלל, והדבר מתמיה, שהרי זו טומאה מצויה. ואם תאמר שבאמת אין הנזיר מגלח עליו (וכדעת היראים, ראה להלן פרק ו), הרי גם במשנה הבאה: "אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים... אין הנזיר מגלח" אינו נזכר<sup>31</sup>. ואין לומר שהוא כלול ב"ארץ העמים", שהרי טומאת ארץ העמים היא מדרבנן ואילו גוי מטמא במגע ובמשא מדאורייתא<sup>32</sup>.

31 יש להעיר שגם הקבר לא הוזכר בשתי הרשימות, ואם כן יש לומר "תנא ושייר". הדעות חלוקות האם נזיר מגלח עליו (עיין רמב"ם הל' נזירות פ"ו ה"ח וכסף משנה ו'מקורות וציונים' שם, וראב"ד הל' טומאת מת פ"ב ה"ו), ולשיטה שאינו מגלח יש ליישב את ההשמטה, שהמשנה כללה אותו ב"גולל ודופק", כלומר, כל חלקי הקבר ואפילו אלו.

32 בדוחק יש לדחות ש"ועל אהלן" היינו – באלו מהם המטמאים באהל, ולא פורטו כאן. אבל אם התנא סומך שדיני טומאת מת ידועים ממקום אחר היה די לו לומר: "על המת ועל כזית מן המת ועל עצם כשעורה", בכל אחד כדינו.

## ו. אהלות פ"ב

שנינו באהלות פ"ב מ"ג: "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס..." אם גוי מטמא במגע ובמשא ולא באהל, למה לא הוזכר? ואין לומר שהוא בכלל "ארץ העמים", שהרי היה ראוי לשנות את הגוי עצמו, וכל שכן ארץ העמים שאינו אלא חשש<sup>33</sup>.

לכאורה דין ארץ העמים מוכיח לאידך גיסא, שלא חששו בה לטומאת אהל ומכאן שמת גוי אינו מטמא באהל<sup>34</sup>. אך זו אינה ראייה כלל: בארץ העמים חששו להישארות טומאה במקום מסוים זמן רב ללא קבורה מסודרת (ראה תוס' בניזיר נד ע"ב ד"ה ארץ, שהחשש ממתי מכול או מישראל שנהרגו). חשש זה אינו אלא בעצם כשעורה, המטמאת במגע ובמשא, ולא בכזית בשר, שדרכו להתמעט (ראה מועד קטן ה ע"ב), או רובע עצמות, שדרכן להתפור, וגם שדרה וגולגולת כשחסרו מעט אינם מטמאים באהל; ועיין שו"ת חתם סופר יו"ד סי' שלז, שלאחר מאות שנים מן הקבורה לא נותר דבר המטמא באהל.

## ז. מדורות הגויים

באהלות פ"ח מ"ז-י נשנה דין מדורות הגויים, שטמאים משום שמשליכים שם נפלים של ילדי הגויים, וכפי שנראה ממשנה זו: "כמה ישהא בתוכן ויהא צריך בדיקה? ארבעים יום" ליצירת ולד המטמא. מכך שהשלכת הנפלים מטמאת את הבית נראה ללמוד שגוי מטמא באהל, והתוס' ביבמות סא ע"א ד"ה ממגע למדו באמת מדין זה שלא כרשב"י, ולכן לא פסקו כמותו<sup>35</sup>.

33 גם בפרק זה באהלות, המפרט רבות מטומאות המת, לא הוזכר הקבר, ואף כאן יש לתרץ כנ"ל הערה 31, שנכלל במשנה ד על גולל ודופק המטמאים במגע ואוהל אך לא במשא, מפני שאינו ניתן להזזה.

34 בדין ארץ העמים מצאנו סתירה לכאורה בין המשנה באהלות, שמטמאת במגע ובמשא ולא באהל, לבין הגמרא בשבת יד ע"ב ונזיר נד ע"ב, שדנה על טומאת אוויר ארץ העמים. הראשונים דנו ביחס בין הדברים ובאפשרות שהמשנה באהלות סוברת כר"ש ואילו סוגיות הגמרא כרבנן, ראה ברש"י בשבת יד ע"ב ד"ה על ארץ העמים, תוס' בשבת טו ע"ב ד"ה ואוירא וגיטין ח ע"ב ד"ה דגזרו, רמב"ם בפיה"מ באהלות פ"ח מ"ו, ושטמ"ק בניזיר נד ע"ב ד"ה או משום גושא. אך ישנם הסברים אחרים לסתירה זו, ראה בראשונים הנ"ל, ואכמ"ל.

35 התוס' לא מתייחסים לכך שדין זה הוא "סתם משנה", אלא מסתמכים על הכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו, וכוונתם כנראה לכך שבמשנה ט שם נאמר: "רשב"ג אומר: עיר גוים שחרבה אין בה משום מדור גוים", ושמע מינה שהוא מודה בעיקר דין מדור הגויים. אבל זו אינה קושיה על פסק הרמב"ם כרשב"י בניגוד לרשב"ג, משום שהרמב"ם לא סמך בדרך כלל על הכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו, פרט למקומות שבהם נאמר בגמרא שהלכה כמותו, וכבר כתב הר"ף (כ"ב פא ע"א מדפי הר"ף) שכלל זה "לאו דסמכא הוא" (השטמ"ק בב"מ קיד ע"ב בשם הרמב"ן הרשב"א והר"ן האריך לבסס שאין זה כלל קבוע), ואכן הרמב"ם בפיה"מ באהלות שם כתב באמת שאין הלכה כרשב"ג.

בתוס' יו"ט הסביר את פסק הרמב"ם דלא כרשב"ג באופן אחר, על פי המהרי"ק (שורש קסה) שכתב שכללי הפסיקה נאמרו רק במה שנוהג בזה"ז, ולא בנגעים ואהלות וכיו"ב. הדבר תמוה, שהרי דין מדור העמים הוא נפקא מינה לכהנים בזה"ז, והמהרי"ק שם הזכיר נגעים בלבד, ולא

כמה ראשונים דחו ראייה זו בשתי דרכים: האחת, שאפשר שמדור הגויים טמא מחשש למגע ומשא בנפלים, כי אין דרך לקבור נפלים בעומק, ולא חששו בו לטומאת אהל<sup>36</sup>. והשניה, שדין מדור העמים אינו נובע מחשש מעשי בלבד, אלא זוהי גזירה כעין ארץ העמים<sup>37</sup>, ולכן אפשר שהמדור מטמא באהל אע"פ שנפל גוי אינו מטמא באהל<sup>38</sup>. לכאורה יש ראייה לתרוץ הראשון מן התוספתא באהלות פי"ח ה"י, וז"ל: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס תחילה ואחר כך כהן. ואם נכנס כהן תחילה, אע"פ שמצאו רצוף בשיש או בפשפש – טמא". פירוש: אם הכהן נכנס, אע"פ שמוצא שהבית מרוצף בשיש או פסיפס (ראה גם ב'תוספתא ראשונים' שם), שאין בו חשש טומאה, בכל זאת הוא טמא כי נכנס באיסור. מכך שהריצוף מפקיע את החשש יש מקום להסיק שהמדור מטמא רק במגע ומשא, וזה לא נגע ולא הסיט. וזה כעין מה ששנינו באהלות פי"ח מ"ה: "הרוצף בית הפרס באבנים שאינו יכול להסיטן טהור", וכן במשנה ו: "המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן... טהור", משום שבית הפרס אינו מטמא באהל (אהלות פ"ב מ"ג). אבל קשה, מדוע אסור לכהן להכנס למדור העמים מרוצף עד שיכנס ישראל תחילה? הרי הוא יכול לראות כבר בכניסתו שהוא דורך על רצפה! לפיכך נראה לפרש, שהתועלת בריצוף במדור העמים איננה משום שגם אם קברו הרי כעת אינו נוגע ואינו מסיט את הנפל שמתחת לאבן, אלא שיש להניח שהריצוף הוא כבר מתחילת בנייתו של הבית, ולא קברו בו מעולם<sup>39</sup>. ומכיון שכך, רק כאשר כל הבית כולו מרוצף הרי הוא כבדוק, אבל כאשר רק חלקו מרוצף – אין היתר לדורך על החלק המרוצף, כי סוף סוף יש לחוש

אהלות. ועוד, שהסברה שכללי הפסיקה מתיחסים רק למה שנוהג בזה"ז אינה נראית מן הגמרא והרמב"ם ורוב הראשונים, ראה סי' א.

מכל מקום, ההתייחסות לעניין זה רק על בסיס הכלל שהלכה כרשב"ג מעוררת תמיהה, כי מצינו תנאים רבים במשנה ובתוספתא שנקטו בפשטות דין מדור הגויים (עמד על כך ב'פתח האהל' ה, א, עמ' 126). 36 כ"כ רש"י בפסחים ט ע"א ד"ה מי לא תנן: "מדורות העובדי כוכבים טמאין מפני שקוברין נפליהם בבתיהם... ולרשב"י נמי דאמר קברי העובדי כוכבים אינם מטמאין, במגע ומשא מודה הוא", וכ"כ הרמב"ן ביבמות סא ע"א, ועוד. ובתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' נז, מהד' בלאו סי' קמה) נשאל גם כן על מדורות הגויים, אם אין מזה ראייה שחלקו על ר"ש, והשיב: "ואיזו ראייה יש מזה שהצריכוהו בדיקה כי קברי גוים מטמאין באהל? אין בזה ראייה כלל, אלא (צריך) לבדוק כדי שלא יהיה שם וכל [אשר] יגע בו הנוגע". זהו הנוסח במהדורת בלאו, ולפיו דעת הרמב"ם כרש"י, שחששו למגע בלבד, אבל במהדורת פאר הדור כל המשפט "ואיזו ראייה" וכו' חסר.

37 שגזרו גם על אוירה לטמא טומאה קלה ולא טומאת שבעה, ראה נזיר נד ע"ב, ותוס' שם (ד"ה ארץ, וכיו"ב במאירי ע"ז ח ע"ב) מסבירים שזוהי גזירה שנועדה למנוע יציאה מהארץ לחו"ל, ולא חשש מעשי לטומאה.

38 כ"כ התשב"ץ (ח"ג סי' שכג) והמל"מ (טו"מ פי"א ה"ז) וב'פתח האהל' עמ' 127. ובתשובת הרמב"ם הנ"ל כתב "שהמקומות מארץ ישראל אשר יהיו בהם הגוים טמאים מדרבנן כמו טומאת אשה בחוץ לארץ", וצ"ב, וראיתי מי שהגיה "גושא".

39 ולפי מה שיתבאר להלן סי' ד בדין מדור הגויים שהצריכו בדיקה רק כאשר הגוי מפנה את הדירה, ואולי חששו רק לקבורה בסמוך לעזיבתו, מובן יותר מדוע אין חוששים בבית מרוצף.



לטומאת אהל מנפל שבחלק הלא מרוצף. לכן אסור לכהן להיכנס עד שישראל יורדא שכל הבית מרוצף. בבית הפרס החשש הוא רק לעצם כשעורה, ולכן מותר ללכת על מרצפות אע"פ שיש שטח עפר שאינו מרוצף, ובלבד שלא ידרוך על העפר; וכאן, שהחשש גם לטומאת אהל, אסור להכנס עד שיבדק הבית כולו וימצא שכולו מרוצף. ואם כנים הדברים הרי יש כאן הוכחה להיפך, שחששו במדור הגויים גם לאהל.

וראיה נוספת שחששו במדור הגויים לטומאת אהל, ממה ששינונו (כפ"ח מ"ח): "את מה הם בודקים? את הביבים העמוקים ואת המים הסרוחים", משום שהחזיר והחולדה אינם יכולים להלך שם, כמפורש בהמשך המשנה. ואם החזיר והחולדה אינם יכולים להלך מסתבר שגם האדם אינו יכול להלך, ואין חשש למגע ומשא אלא לאהל בלבד (ומצאתי שהעיר על כך ב'אמרי צבי', דומב, סי' פז עמ' רכו).

התירוץ השני, שגזרו על אוויר מדור הגויים כדין אוויר ארץ העמים, קשה מסברה. בארץ העמים, אע"פ שביסוד הדין יש חשש מעשי לטומאה, פרטי הדינים אינם תלויים בשאלה אם יש חשש כזה. כך נאמר בתוספתא באהלות פ"ח ה"א: "חומר בארץ העמים שאין בבית הפרס... שארץ העמים בתולה שלה טמאה... ואין לה טהרה מטומאתה". לעומת זאת במדור העמים יש כמה פרטי דינים שכולם סובבים סביב השאלה האם מבחינה מעשית יש לחוש לטומאה: שהיית ארבעים יום, אם היה עבד או אשה משמרים אותו אינו צריך בדיקה (פ"ח מ"ז), מקום שחולדה מהלכת בו אינו צריך בדיקה (מ"ח), ובית מרוצף טהור. אמנם יש פרט שבו מצינו "לא פלוג", והוא הדין שאע"פ שאין עמו אשה הבית טמא (מ"ז), אך הר"ש שם מסביר שחיישינן שמא הביא אשה בלילה ולא ראוה. וגם הרמב"ם (ט"מ פ"א ה"ח), האומר שזוהי גזרה משום מדור שיש בו אשה, אינו אומר שזוהי גזרה משום ארץ העמים שלא תליא ביש עמו אשה. מכיון שכך, נראה תמוה לגזור על אורה טומאה שאיננה נובעת מהחשש המעשי לנפל.

הבדל נוסף בין ארץ העמים למדור העמים, שעל ארץ העמים שורפים את התרומה (טהרות פ"ד מ"ה), ואילו על מדור העמים תולין<sup>40</sup>. נראה שטעם ההבדל, שבארץ העמים, אע"פ שיסוד דינה בחשש טומאה ממש, גדר הגזרה הוא טומאה עצמית, ולכן שורפים, ואילו במדור העמים גדר הגזרה הוא חשש גרידא, ולכן תולין. מכל זה נראה שהחשש במדור הגויים הוא מפני טומאה גרידא, ולא גזירה כללית כעין ארץ העמים, ואם כן יש להוכיח שהגויים מטמאים באהל<sup>41</sup>.

40 לרבנן דריב"י בתוספתא באהלות פ"ח ה"ז, וכ"פ הרמב"ם (ט"מ פ"א ה"ח).

41 באופן אחר תירץ הישועות מלכו (חיו"ד סי' סח) את טומאת האהל במדור הגויים לדעת רשב"י, על פי רבא בחולין קכה ע"ב שמחלק בין אהל ישיר (כשהמת מעל הנטמא או להיפך), שנחשב כמגע, לבין אהל המשכה (כשהמת תחת אותה קורת גג), ולפי זה יש לומר שגם לר"ש גויים מטמאים באהל מגע, וזהו דין מדור העמים. ובסי' ע כתב אחרת, כדעת רבי זירא בחולין שם, שרק טומאה רצוצה חשובה כמגע, ובזה מודה ר"ש, ולזה החשש במדור העמים. על פי דרכו נדחק בביאור הסוגיה בבבא מציעא קיד ע"ב, להעמיד בבית קברות של גויים שהיה בחלל קבריהם טפח אך לא פותח טפח,

## ח. מזרח קסרי

באהלות פי"ח מ"ט שנינו: "מזרח קסרין ומערב קסרין (כצ"ל, ראה תס"ר עמ' 157) – קברות, ומזרח עכו היה ספק וטיהרוהו חכמים". ובתוספתא (פי"ח הי"ג): "ואי זהו מזרח קסרי? מכנגד מטרופולין שלה ועד כנגד בית הגת שלה. העיד יהודה הנחתום על סטיו המזרחי שהוא טהור. ושאר כולה טמאה משום ארץ העמים". נאמרו כאן שני נימוקים שונים לטומאה, "קברות" ו"ארץ העמים", ונראה שכוונת המשנה לומר שבמזרח קסרי יש קברות, ואילו שאר סביבותיה הן "ארץ העמים" סתם<sup>42</sup>.

מסתבר ש"קברות" אלו הם קברות גויים: העיר קסרי הייתה נכרית ברובה, שהרי היא מארץ העמים. גם אין סיבה לכאורה שהמשנה תציין את קברות ישראל, שידועים בודאי

ובאופן זה הוא כאהל המשכה, עיין שם. כמו כן כתב גם האור שמח (הל' טומאת מת פ"א הי"ג) שגם ר"ש מודה בטומאה רצוצה, וכ"כ הרש"ש (פסחים ט ע"א) בדעת רש"י. ומצאתי שכן משמע בשו"ת הרדב"ז (מכת"י, ח"ח סי' קצח), שאסר על הכהנים להכנס בבית קברות של גויים: "חדא, דהוי פלוגתא בדאורייתא... ותו דשמא איכא התם עצם כשעורה ושמא יגעו בו... ותו דאיכא כמה קברות דלית בהו פותח טפח, ונמצאת טומאה בוקעת ועולה", ומשמע שבטומאה רצוצה לכולי עלמא הגוי מטמא.

לענ"ד קשה מאוד לקבל את הדברים, כי ודאי דין אהל מגע ודין טומאה רצוצה התחדשו כחלק מטומאת אהל, שעליה נאמר 'אדם', ואינה בכלל מגע בסתמא, וחילוקים אלה אינם מתאימים לא לשונו של ר"ש ולא למקורו בכתוב ולא ללשון הגמרא בענין. וראה ברמב"ן ביבמות סא ע"א (בענין הסוגיה בבבא מציעא), שכתב בפירוש שגם בקבר שאין בו פותח טפח טיהר ר"ש, וכן בריא"ז (ברכות פ"ג ה"א אות ח): "שאין בהם לא משום אהל ולא משום טומאה רצוצה", וכן באריכות בבבא מציעא קיד ע"ב. וכל המו"מ בראשונים בענין הסוגיה בב"מ ובענין ציונו של רבי בנאה (ראה להלן) אין לו מקום על פי חילוקים אלה. הסוגיה בחולין שמחשיבה טומאה רצוצה ואהל ישיר כמגע צריכה ביאור, ונראה שנאמרה רק לענין צירוף לטומאה (כפי שהעיר הא"ש שם). מכל מקום ברור שבסתמא לשון "מגע" היינו מגע בלבד, ולשון "אהל" כוללת כל סוגי האהל (עיין הל' טומאת מת פ"א הל' י-יא). ראה גם בטש"ה עמ' 238-240, מקורות נוספים באחרונים לחלק בין סוגי האהל ודחייתם על פי דברי הראשונים (אלא שמסקנתו לפי זה לטהר בכל מקרה, על פי שיטת ר"ש, ולא כמסקנתו לטמא בכל מקרה), וכן ב'פתח האהל' סי' ה אות ב-ג (עמ' 135-138).

42 הרחבה: תוספתא זו יכולה להתפרש בשני אופנים: א. "ושאר כולה טמאה משום ארץ העמים" הוא המשך לדברי יהודה הנחתום, והוא מסביר את מה שנאמר במשנה "מזרח קסרין קברות", שהסטייו טהור ושאר מזרח ארץ העמים. לפי זה מה שכתוב במשנה "קברות" הוא כינוי לארץ העמים (או שמכיון שיש שם קברות גזרו שם טומאת ארץ העמים). נראה שכן פרש הכפתור ופרח (פרק יא, מהדר' ביהמ"ד להלכה בהתייבשות עמ' מד), שהביא את המשנה בלא התוספתא אגב דיון על גבולות עולי בבל, ומכאן שהבין שהמשנה עוסקת בתחום ארץ העמים. וכן פירש החזו"א (אהלות סי' כה סק"א) "וקברות דמתניתין לאו דווקא". ב. "ושאר כולה" זהו המשך לדברי תנא קמא, שמזרח קסרי קברות ואילו שאר כולה טמאה משום ארץ העמים; ויהודה הנחתום דיבר רק על הסטיו. לפי זה אין הקבלה בין "קברות" שבמשנה לבין "ארץ העמים" שבתוספתא.

נראה שהפירוש השני עיקר, שכן בתוספתא ראשונים מובאת בבא נוספת שנשמטה בתוספתא שלפנינו, וז"ל: "ואיזה מערב קסרין? מנגד קורם שלא גזבר בן שאול [צ"ב] ועד סוף החומה הישנה, והשאר כולה טמאה משום ארץ העמים". כאן ודאי "השאר" היינו כל העיר חוץ ממערבה, ואין זה פירוש ל"קברות", ונראה לפי זה שכן יש לפרש גם את הבבא הקודמת (הגר"א הגיה את המילים "משום ארץ העמים" בבבא הראשונה, והגהתו נסתרת לכאורה מהבבא האחרונה).

לכל ישראל העוברים שם, כשם שלא ציינה בתי קברות אחרים בארץ. ועוד, שעדותו של יהודה הנחתום על כך שאין קברות בסטיו ודאי לא נצרכה אלא לקברי גויים, ואין דרכם של ישראל לקבור ברחוב העיר. גם הקשר המשנה מלמד על כך, בין משניות על ארץ העמים ומדור העמים. ולפי דרכנו למדנו שקברי גויים מטמאים, ולא כשיטת הרמב"ם בהלכותיו שקברי גויים אינם מטמאים כלל<sup>43</sup>.

ומכך שהמשנה מציינת במיוחד את הקברות, ולא אומרת שהכל טמא משום ארץ העמים, נראה שדין הקברות חמור מארץ העמים, ומשמע שהם מטמאים גם באהל (ולא כארץ העמים שמטמאת בביאה, ותלוי בכניסת ראשו ורובו). אך יש לדחות, שהמשנה הבדילה בין "קברות" המטמאים מדאורייתא לבין "ארץ העמים" המטמאת מדרבנן.

#### ט. ספק טומאת מת

בכמה מקומות נשנו דיני ספק טומאת מת באופנים שונים, והספק שמא המת הוא גוי או ישראל אינו מוזכר ואינו נלקח בחשבון כאפשרות:

1. בטהרות פ"ה מ"א מנתה המשנה שורה של ספקות אפשריים בטומאה: "השרץ והצפרדע ברשות הרבים, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה, ועצם מן המת ועצם מן הנבלה, וגוש מארץ טהורה וגוש מבית הפרס, גוש מארץ טהורה וגוש מארץ העמים, שני שבילין אחד טמא ואחד טהור: הלך באחד מהם ואין ידוע באיזה מהן הלך, האהיל על אחד מהם ואין ידוע על איזה מהן האהיל, הסיט את אחד מהם ואין ידוע איזה מהם הסיט, רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים". אם גוי אינו מטמא באהל, או שאינו מטמא כלל, מדוע לא נאמר גם: "כזית ממת ישראל וכזית ממת נכרי"? הרי זהו דבר שיותר קל לטעות בו מאשר שרץ וצפרדע, או כזית מן המת וכזית מן הנבלה, או עצם מן המת ועצם מן הנבלה!

2. במכשירין פ"ב מ"ג והלאה נשנו כמה דיני הליכה אחר הרוב הנוגעים לטומאה וטהרה ולדינים אחרים, כגון גסטירות שישראל ועובדי כוכבים מטילין לתוכן, שאם רוב גויים טמא ואם רוב ישראל טהור ומחצה למחצה טמא. אם יש חילוק בין מתי ישראל למתי גויים, מדוע לא נשנתה גם דוגמא זו להליכה אחר הרוב, כגון מת שנמצא בעיר שרובה גויים או ישראל?<sup>44</sup>

43 גם על פי הפירוש הראשון לעיל, שהמשנה מכנה את ארץ העמים "קברות", ברור שקברות הגויים מטמאים. בדעת כהן (ס' ריא) פירש שכוונת המשנה לקברות ישראל, כי לא מסתבר שתהיה סתם משנה שלא כר"ש, בפרט לשיטת הרמב"ם שפסק כר"ש. אכן, לשון הרמב"ם בפיה"מ: "הודיענו מקומות בארץ ישראל שהם בתי קברות" משמע קצת שפירש כך, וזה מתאים לשיטתו, אבל לענ"ד נראה יותר לפרש כאמור שהם קברי גויים.

44 מה שנאמר במשנה ז' "מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם – עובד כוכבים, ואם רוב ישראל – ישראל" היינו תינוק חי, כפי שמסבירה הגמרא בכתובות טו ע"ב, וכך נראה מן הלשון, שלא נאמר שמת, וגם מכך שההשלכה היא של תינוק משמע שהוא חי, כי מת אפשר להשליך גם בגדול או

3. בתוספתא בטהרות פ"ד ה"ט: "קבר הנמצא מטמא למפרע", ואפילו נמצא ברשות הרבים. לסוברים שקבר של גוי אינו מטמא כלל<sup>45</sup>, הרי אפשר שהוא של גוי וטהור מספק! וגם לסוברים שקבר של גוי מטמא במגע, הרי משמע שקבר זה מטמא גם באהל, ככל דין קבר (וכן משמע מהרמב"ם, שהביא דין זה בהל' טו"מ פ"ח ה"ח בפרק העוסק בכל דיני קבר, ולא חילק בין הדברים).
4. בפסחים פא ע"ב (ובשינויים קלים בנוזר סג ע"ב) הובאה התוספתא בזבים פ"ב ה"ח, וז"ל: "המוצא מת מושכב לרחבו של דרך... משובר ומפורק טהור, שמא בין פרקים עבר. ובקבר אפילו משובר ומפורק טמא מפני שהקבר מצרפו", וצירוף הקבר הוא משום טומאת אהל (רש"י ד"ה שהקבר מצרפו, וראה גם בהמשך הגמרא שם: "אי אפשר שלא יגע ולא יאהל"). ודאי במשובר ומפורק אי אפשר לדעת אם הוא גוי או ישראל, ובכל זאת טמא אף ברשות הרבים.
5. בתוספתא באהלות פי"ז הי"ג: "ר' יוסי אומר: חזקת עצמות המכוסין – הרי הן של אדם, עד שיוודע שהן של בהמה; מגולין – הרי הן של בהמה, עד שיוודע שהן של אדם". מאחר שמטרתו להבהיר כיצד נדע האם העצמות מטמאות, והרי עצמות בכמות מסוימת מטמאות באהל, היה ראוי שיוסיף סימן להבחנה בין ישראל לגוי, או על כל פנים יציין האם סימן זה של עצמות מכוסות מוכיח על ישראל, או לאו דווקא.

#### י. מעשה בשפחה

בתוספתא באהלות פט"ז הי"ג: "רבי יהודה אומר: בור שמטילין בו נפלים טהור. אמר רבי יהודה: מעשה [בשפחתו] של מציץ אחד ברמון שהפילה נפל לבור, ובא כהן אחד והציץ לידע מה הפילה. ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם וגוררין שם". התוספתא מובאת בירושלמי בפסחים פ"א ה"ג בשינוי קל: "אמר רבי יודה: מעשה בשפחתו של מסיק אחד ברימון שהשליכה נפל לבור, ובא כהן אחד והציץ לידע מה שהשליכה".

בבבלי (פסחים ט ע"ב; ע"ז מא ע"ב; נידה טו ע"ב) הובא המעשה בלשון זו: "מעשה בשפחתו של מסיק אחד ברימון שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר אם נקבה. ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם". מהמילים "אם זכר אם נקבה" יוצא שמדובר בשפחה ישראלית, שטמאה טומאת יולדת ובה יש הבדל בין זכר לנקבה (וכן פירשו רש"י ותוס' בנדה שם), והכהן בא לשם כדי לברר את טומאתה. אולם המעשה תמוה מכמה פנים:

בנפל. גם מיקום המשנה מורה כך, כי במשניות ג-ד נשנו דיני הליכה אחר הרוב הנוגעים לטהרות, ואילו במשניות ה-יא נשנו דיני הליכה אחר הרוב בענינים אחרים, ובתוכם משנה זו.

1. וכי שפחה זו שמטילה נפל לבור אכפת לה מטומאת יולדת? הרי ודאי אין דרך ישראל לקבור כך.<sup>46</sup>\*
2. איך כהן זה, שחושש לטומאת יולדת שלה, אינו נזהר מטומאת מת שלו?
3. מבחינה מעשית נראה שקשה להציץ לבור שחולדה וברדלס מצויין בו, שהוא עמוק מן הסתם, על מנת להבחין בדיוק האם נפל שבו הוא זכר או נקבה.
4. צריך ביאור מהו ה"מסיק". רש"י בפסחים ובע"ז גרס "מציק", ופירש: "איניש אלמא, וישראל הוה", ואילו תוס' בע"ז ובנידה גרסו "מסיק", ופירשו שהיה מוסק זיתים. שני הפירושים קשים, כי סתם "מציק" הוא גוי, שליח המלכות, כמו במשנה בבבא קמא פ"י מ"ו: "הגזול שדה מחברו ונטלוה מסיקין" (ומשם מתבאר גם שהגירסה "מסיק" איננה שוללת את הפירוש שמדובר במציק). ופירוש תוס' קשה, כי לא מצאנו שמוסק זיתים נקרא "מסיק", אלא עצם קטיפת הזיתים נקרא מסיק. גם לא מובן כל כך הצורך לציין שהיתה זו שפחתו של מוסק זיתים, שהרי ארץ ישראל היתה אז מלאה במוסקי זיתים. והנה, גרסת הבבלי "אם זכר אם נקבה" אכן מכריחה לפרש שהשפחה היתה ישראלית, אבל לפי נוסחת התוספתא והירושלמי, שבהם המילים "אם זכר אם נקבה" חסרות, מסתבר לפרש אחרת: המציק היה גוי והשפחה היתה גויה, ולא אכפת להם כלל מקבורת נפלים, והכהן לא בא לשם כדי לבדוק את טומאת היולדת, אלא ראה שאשה זרקה משהו לבור ובא מתוך סקרנות לראות מה זרקה, ורק אחר כך אמרו לו שזרקה נפל; וכך משמע יותר מלשון הירושלמי "מה שהשליכה"<sup>47</sup>. אף הרמב"ן בחולין ב ע"ב הביא את המעשה וכתב: "דגבי מדורות הגוים מיתניא בתוספתא דאהלות"<sup>48</sup>. ובזה מיושבות כל הקושיות הנ"ל.

46 ראה ברש"י בנידה שם שהאריך בהבאת כמה פירושים בזה. ויש להעיר, שהפוסקים נחלקו האם יש מצות קבורה בנפל, והאור זרוע (הל' אבלות סי' תכב) וההגהות מיימוניות (הל' מילה פ"א אות י') הוכיחו ממעשה זה שאין מצות קבורה. לעומתם, המגן אברהם (סי' תקכו סק"כ) הקשה מכמה מקומות שמהם מוכח שיש מצות קבורה בנפלים ושנהגו לקוברם, ונדחק לומר שגם הטלה לבור היא קבורה; וזה תימה, איך אפשר לומר שהטלה לבור שיש בו חולדה וברדלס, וגם ללא כיסוי, כמוכח מ"הציץ בו לידע אם זכר אם נקבה", תיחשב קבורה? ועל פי נוסחת התוספתא והירושלמי וכפי שיבואר להלן אתי שפיר.

באו"ז (שם) הוכיח שאין חיוב קבורה בנפלים גם ממסכת שמחות פ"א ה"ז: "המחותך והמסורס והנפלים ובן שמונה חי ובן תשעה מת אין מתעסקין עמו לכל דבר". ולא הבנתי ראייתו, הרי לשון זו נאמרה גם בהרוגי בית דין (שם פ"ב ה"ז, ובסנהדרין מו ע"א), והרי בהם נאמרה בתורה מצות קבורה! על כרחך "אין מתעסקין עמו" אינו אלא לענין הספד ואבלות. וראה בשו"ת קול מבשר ח"א סי' א.

47 יש להעיר על הבדל נוסף בין הנוסחאות, שהגמרא שם מתקשה בשאלה איך ספק חולדה מוציא מידי ודאי נפל, ומתרצת (בתירוצי הראשון) שבמעשה זה היה ספק נפל. אולם מהרישא של הברייתא "בור שמטילין בו נפלים טהור" (שאיננה מופיעה בגמרא) נראה שלא כתירוצו זה, וכבר העירו על כך הר"ש (באהלות סוף פט"ז) והחסדי דוד.

48 יש להעיר, שתוספתא זו מוסבת על המשנה באהלות פט"ז מ"ו: "בור שמטילין לתוכו נפלים או הרוגים, מלקט עצם עצם והכל טהור. רבי שמעון אומר: אם התקינו לקבר מתחילה יש לו תבוסה".

חיזוק נוסף לביאור זה מהתוספתא במקואות פ"ו הל' א-ב: "מקואות העמים... שבארץ ישראל... אמר רשב"ג: הלכה אין לי, אלא מעשה במערה היתה בגינתו של מוסק אחד ברימון שהיו כהנים כובשין את הגדר ויורדין וטובלין לתוכה" (כך נוסחת הר"ש במקואות פ"ח מ"א, ובתס"ר מובאת גירסה "מיצק"). ברור שהמוסק/מסיק/מציק הוא גוי, שהרי רשב"ג מביא את המעשה כדי להכריע במחלוקת שם על מקואות הגויים שבארץ ישראל. ומכך שהכהנים כבשו את הגדר משמע שנכנסו שלא ברשות, כלומר שהיה זה גזלן. ובוזה מוסבר אזכור הכהנים (שהחסדי דוד שם נדחק בו), שקמשמע לן שאע"פ שהוא גוי לא חששו במקוה זה משום מדור הגויים. ונראה שה"מציק אחד ברימון" הוא אותו אחד שעליו סופר המעשה הקודם.

לפי פירוש זה בתוספתא ובירושלמי, מוכח מהמעשה שגויים מטמאים באהל, ושכך היה נהוג למעשה.

#### יא. מערת המכפלה

בבבא בתרא נח ע"א נאמר שרבי בנאה (מראשוני אמוראי א"י, ורבי יוחנן מוסר שמועות ממנו) היה מציין מערות קבורה, וציין גם את קברי אדם הראשון ואברהם אבינו ע"ה במערת המכפלה. ציון קברות איננו אלא בטומאת אהל (ראה מו"ק ה ע"ב: "אין מצינין... על דבר שאינו מטמא באהל"), וגם נאמר בגמרא שציין מעל גבי המערה, עיין שם, ואם כן נראה שרבי בנאה חשש לטומאת אהל בקבריהם.

הראשונים שדנים בענין מסבירים זאת בכמה אופנים: 1. אדם הראשון ואברהם אבינו קרויים 'אדם' (תוס' בכ"ב שם) <sup>49</sup>. 2. גם אליבא דרבי שמעון לפני מתן תורה היו כל בני האדם מטמאים באהל, ורק ממתן תורה התחדש הבדל זה בין ישראל לאומות העולם (תוס' בנדה ע"ב ד"ה ואין). 3. ציון זה לא היה אלא משום כבודם, משום שקיימו את התורה (רמב"ן בכ"ב). 4. רבי בנאה סבר שאין הלכה כרשב"י (רמב"ן שם; ובכל זאת פסק שהלכה כרשב"י). התירוץ הראשון צריך עיון מבחינת פשט דברי ר"ש. נראה שאחר שלמדנו מ'אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם' מפרש ר"ש את המילה 'אדם' בפסוק 'אדם

פירוש: לנפלים או הרוגים אין תבוסה ולא שכונת קברות, ור"ש אומר שאם התקינו מתחילה לקבר יש לו תבוסה. אם גם משנה זו עוסקת בגויים, יוצא מכאן שגם לר"ש גוי מטמא. אך בנוזר סה ע"א מבואר שלגויים אין תבוסה ולא שכונת קברות כלל, ולא רק כשהוטלו לבור שלא כדרך קבורה מסודרת (וראה להלן הערה 63), ואם כן על כרחנו אין המשנה מדברת בגויים (אם כי הרמב"ם בהל' טו"מ פ"ט ה"ג פסק שלגויים יש תבוסה, ותמה עליו החזו"א באהלות סי' כב סק"י"ג). מכל מקום, אפשר שהמשנה מדברת בנפלים של ישראל, שמטעם כלשהו הוטלו לבור ולא כדרך קבורת נפלים בדרך כלל, ואילו המעשה במציק שבתוספתא הוא בנפל גוי.

49 לגבי אדם הראשון הרי זה פשוט, ולגבי אברהם אבינו הביאו מן הכתוב: "האדם הגדול בענקים" (יהושע יד, טו), עיין שם ברש"י, שפשטו מדבר על אביהם של אחימן ששי ותלמי הענקים, ומדרשו על אברהם (ראה בראשית רבה פרשה יד, וירושלמי בשבת פט"ז ה"א).

כי ימות באהל' כתחליף למילה 'ישראל'<sup>50</sup>. קשה לפרש את הפסוק "אדם כי ימות באהל" כ'כל שנקרא אדם במקום כלשהו בתורה כי ימות באהל'. אם כן, מה בכך שגם אדם הראשון או אברהם אבינו נקראו "אדם"? ! לאידך גיסא, הראשונים שונים בענין נוקטים בפשטות שישראל קיבלו שם "אדם" במתן תורה, ואברהם אבינו אינו בכלל זה, ולכן נזקקו לפסוק מיוחד שבו גם הוא נקרא "אדם". אך יש מקום לפרש אחרת, ש"אדם" כאן הוא כינוי לישראל, ושם עם ישראל קרוי גם על האבות, ונמצא שאברהם אבינו הרי הוא בכלל אדם ממילא, ללא פסוק מיוחד שילמד זאת<sup>51</sup>. אם כן עיקר הקושי הוא לגבי אדם הראשון, שמסתבר שעל פי רבי שמעון אינו מטמא באהל, אע"פ ששמו אדם. בענין התירוץ השני, ראה להלן (אות טז) על מקורו והקשיים שבו. התירוץ השלישי קשה, כי אם רבי בנאה ציין את הקברות בשביל שיסברו שמטמאים באהל ולא יבזו אותם, נמצא מביא לידי מכשול ולשריפת תרומה שלא כדין. גם נראה מהגמרא שם שהקפיד לציין בדיוק<sup>52</sup>.

לפיכך נראה עיקר כתרין הרביעי, שרבי בנאה סבר שגם קברי גויים מטמאים באהל.

#### יב. מתי מבול

בזבחים קיג ע"א נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם ארץ ישראל מוחזקת כבדוקה מטומאת מת או לא. הגמרא מפרשת שנחלקו האם ירד מבול בארץ ישראל, וכתוצאה מכך יש עצמות ששקועות בקרקע א", או שהמבול לא ירד בא".

מסתבר שעצמות ששקעו בימי המבול אינן פזורות על פני השטח אלא בעומק הקרקע, ואם כן יוצא מסוגיה זו שמתי המבול מטמאים באהל. וכן מבואר ממה שאומרת הגמרא שריש לקיש הקשה לרבי יוחנן מהמשנה בפרה פ"ג מ"ב האומרת שחששו לקבר התהום, כלומר, לטומאת אהל.

50 וכך הבין רבינו משולם (בתוס' ביבמות סא ע"א ד"ה ואין), שפירש שבענין של פורענות כתבה התורה 'אדם' כלשון נקיה במקום לכתוב שם ישראל.

51 ידועה החקירה על מעמדם של בני ישראל קודם מתן תורה, ולכאורה אין קשר בין נדון דידן לחקירה זו, כי כאן איננו דנים על הגדרים ההלכתיים שלהם אלא על חלות שם עם ישראל עליהם. ועל פי מה שביאר בספר חרדים (הנ"ל בהערה 7) על דרשת רשב"י, ש"אדם" היינו הציבור הנחשב כאדם אחד, עולות בבירור שתי המסקנות הנ"ל: אין להכליל את אדם הראשון ואברהם אבינו בכלל 'אדם' רק על סמך שם זה שניתן להם, כי אין בזה ראייה שהם שייכים לאותו ציבור המכונה 'אדם'; ומאידך ברור מדבריו שגם על בני ישראל שקודם מתן תורה שייך שם 'אדם', כשם שנקרא עליהם שם 'נפש' אחת, כמו שכתב שם.

52 "הא בעינא לציוני מערתא? כמדת החיצונה כך מדת הפנימית... כמדת עליונה כך מדת התחתונה". אלא שצריך עיון עד כמה ניתן ללמוד מפרטי אגדה זו, שאע"פ שבדאי היא מושתתת על גרעין הלכתי, ולכן דקדקו בה הראשונים, אין הכרח ללמוד מזה על הפרטים. וראה בירושלמי בנזיר (להלן אות טז), שהניח בפשטות שאדם הראשון כבר נעשה רקב בתקופת מתן תורה, ולא כמתואר בבבא בתרא. אגב, מה שכתב הרמב"ן בב"ב שם שאדם הראשון קיים את התורה צריך עיון מנליה, ומהרמב"ן נראה שזוהי נקודה משמעותית, שהיא הגורמת לכך שאחר מתן תורה נקראו ישראל 'אדם'.

וכן יש להוכיח מהתוספתא בעדויות פ"ג ה"ג שמובאת בגמרא בזבחים שם: "פעם אחד מצאו עצמות בלשכת דיר העצים, ובקשו לגזור טומאה על ירושלים. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בושה היא לנו שנגזור טומאה על עיר אבותינו? איה מתי מכול, איה מתי נבוכדנצר?", כלומר, הרי כבר היו תקופות שהיו כאן מתים רבים ובכל זאת לא נמנעו מלנהוג בירושלים בטהרה, ולא חששו שמא בכל מקום יש שרידי מתים. וההשוואה למתי מכול אינה במקומה, אם הם אינם מטמאים באהל. על כרחנו כוונתו שהם מטמאים באהל ואעפ"כ לא חששו שמא נשתיירו.

### יג. גולגולת ארוונה

בירושלמי בפסחים פ"ט ה"א נאמר שחזקיהו עיבר את השנה מפני הטומאה, כי "גולגולתו של ארנן היבוסי מצאו תחת המזבח" (וכן בירושלמי בנדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ב). נראה מהירושלמי שארוונה היבוסי מטמא באהל, וכן כתבו המשנה למלך (הל' בית הבחירה פ"א הי"ג) והחתם סופר (חיו"ד סי' שמ)<sup>53</sup>.

הראי"ה (דעת כהן סי' ריד) דחה את הראיה, וכתב שאפשר שארוונה התגייר. ואמנם בגמ' בע"ז כד ע"ב נאמר שארוונה גר תושב היה, אבל אפשר שאחר כך התגייר, ואם לא כן יקשה כיצד נקבר בירושלים, הרי אפילו גר תושב אסור לשבת בירושלים. לענ"ד קשה לקבל זאת, שהרי גם אם התגייר אין זו סיבה שיקבר במקום המזבח. ועוד, שהגמרא בע"ז שם האומרת שארוונה היה גר תושב באה ליישב קושיה על שיטת ר' אליעזר, שסובר שאין מקבילים קרבנות מן הנכרים, בניגוד לכאורה לדברי ארוונה לדוד: "ראה הבקר לעולה והמוריגים וכלי הבקר לעצים" (שמואל-ב כד, כב). והרי הירושלמי (ע"ז פ"ב ה"א) מקשה את אותה קושיה ומתרץ אחרת, שדוד לא הקריב את הבקר, וקשה אם כן לתלות דווקא בירושלמי את הסברה שארוונה התגייר אחר כך. גם הלשון "ארוונה היבוסי" אינה נוחה לפירושו (כמו שכתב בעצמו שם)<sup>54</sup>. יתכן להסביר את מציאות הגולגולת תחת המזבח

<sup>53</sup> לשיטת הירושלמי צרף גם את הערה 15 והערה 28 לעיל.

<sup>54</sup> יש להעיר בענין זה על התוספתא בפאה פ"ד ה"א: "משפחת בית נבלטא היתה בירושלים, והיתה מתיחסת על בני ארנן היבוסי. העלו להם חכמים שלש מאות שקלי זהב ולא רצו להוציאן חוץ מירושלים". ובמקבילה בירושלמי בפאה פ"ח ה"ז: "פעם אחת פסקו להן חכמים שש מאות כיכרי זהב שלא להוציאן חוץ לירושלם, דהוון דרשין 'בשעריך' 'בשעריך' לרבות ירושלים". המפרשים פירשו (ע"פ ההקשר בתוספתא, שעוסקת במתן צדקה למי שמורגל ברמת חיים גבוהה), שנתנו להם מעשר עני בשיעור כה גדול משום שהיו מורגלים בכך, ולא רצו להוציא את המעשר מחוץ לירושלים משום שסברו שמעשר עני צריך להיות בירושלים דווקא. מזה הוכיח הסדרי טהרות (אהלות ד ע"א) שארנן התגייר, ולכן בניו היו זכאים למעשר עני.

פירוש זה תמוה: הרי הירושלמי אומר "לרבות ירושלים" ולא שירושלים דווקא. גם לא מובן למה העלו להם חכמים סכום כה עצום כ"צדקה", וגם לא מובן מה עסקם של חכמים בזה. לכן נראה לפרש ההיפך, שמכיון שארנן היה גר תושב וכן בניו, רצו להוציאם מחוץ לירושלים, אבל לא יכלו לכפותם, משום שדרשו שמוות לג"ת לגור בירושלים (וזהו 'בשעריך', "לגר אשר בשעריך" תננה



באופן אחר, שכאשר הוקם המזבח החדש בימי אחז (ראה מלכים-ב טז) הניח אחז את גולגולת ארוונה תחתיו על מנת לטמא את הקרבנות.<sup>55</sup>\*

העין יצחק (ח"א י"ד סי' לו) דחה את הראיה באופן אחר, על פי שיטת הירושלמי בחגיגה פ"ג ה"ח שהמזבח מקבל טומאה, משום שהתורה קראתו כלי עץ, ואם כן יש לומר שאמנם גוי מטמא במגע ומשא בלבד, אבל גולגולתו של ארוונה נגעה במזבח מתחתיו וטימאה אותו וממילא נטמאו הקרבנות. דבריו תמוהים, כי הירושלמי בחגיגה מדבר על מזבח הנחושת ולא על מזבח אבנים הקבוע בקרקע, שודאי אינו מקבל טומאה.<sup>56</sup> ועוד, שהירושלמי בעניינו נוקט בדווקא "גולגולתו של ארוונה", ומשמע שזה משום שגולגולת מטמאת באהל.<sup>57</sup>

ואכלה" בדברים יד, כא העוסק בג"ת האוכל נבלות, "לרבות ירושלים". לכן קצבו להם פיצוי תמורת הוצאתם מירושלים, והעלו להם חכמים סכום עצום שכוה. ומסתבר גם שהסכום בירושלמי, שש מאות ככר זהב, מקביל לסכום שנתן דוד לארוונה על המקום. ואין כאן ענין של צדקה כלל, אלא דוגמא בעלמא לרמת חיים גבוהה שהזיקה את חכמים לתת להם פיצוי גבוה עבור הוצאתם מירושלים.

יתכן שכן פירש הרמב"ם, כי לא כתב בהלכות גר תושב שאסור לו לגור בירושלים (בהל' ע"ז פ"י והל' איסור"ב פ"ד והל' מלכים פ"ח), אלא רק בהל' בה"ב פ"ז הי"ד בכלל המנהגים המיוחדים בירושלים, כגון שאין מוציאים בה זיזין, כתב "ואין נותנין בה מקום לגר תושב". אף לא הביא פסוק המלמד על כך, וגם משמע מלשון זו שלכתחילה אין נותנין לו אבל אין חובה או אולי גם אין היתר לגרשו. לאור האמור אולי למד זאת מהמעשה בירושלמי, על פי הפירוש שמותר לגר תושב לגור בירושלים ובכל זאת רצוי להוציאו.

ולפי דרכנו למדנו להיפך ממסקנת הסד"ט, שנראה מהירושלמי שארוונה לא התגייר. 55 בירושלמי בסוטה פ"ה ה"ב הובא מאמר זה בהקשר אחר: "דו אמר [חגי הנביא] 'ואשר יקריבו שם טמא הוא', כמה דמר רבי סימון בר זבדי גולגולתו של ארנן היבוס מציאו תחת המזבח". הראי"ה (דעת כהן שם) עמד על הסתירה, שכאן הירושלמי מייחס את מציאת הגולגולת לימי חגי ולא לימי חזקיהו, וכתב שעל פי הדעה שזה היה בימי חגי יש לומר שהגולגולת היתה במקום שהוסיפו על המזבח בבית שני, ובבית ראשון לא היתה הטומאה תחת המזבח. סיוע גדול לדבריו ממדרש שיר השירים זוטא (פרשה גד), וז"ל: "בשעה שעלו בני ישראל להוסיף על המזבח וימצאו גולגולתו של ארוונה נתונה תחת המזבח, ולא פסל הקב"ה את הקרבנות של ישראל". אבל בירושלמי גופו אפשר שאין סתירה, ומה שאמר בסוטה "כמה דמר רבי סימון בר זבדי..." אין הכוונה שאז מצאו אותו, אלא שכשם שאמר רבי סימון שבימי חזקיהו מצאו טומאה תחת המזבח כך יש לומר שמצאו טומאה בימי בית שני (וראה זכחים ק"ג ע"א הנ"ל "איה מתי נבוכדנצר").

56 יש להעיר שסוגיית הירושלמי שם סבוכה, ויש מקום להבין ממנה להיפך, שאפילו מזבח הנחושת טהור, ומה שנאמר במשנה שם "מפני שהן מצופין" הוא טעם לטהר, ואכמ"ל.

57 באהלות פ"ב מ"א "ואלו מטמאין באהל... השדרה והגולגולת". בגמרא בנויר נב הסתפקו אם "שדרה וגולגולת" או "שדרה או גולגולת", אבל הרמב"ם פסק שאז או תנן (הל' טו"מ פ"ב ה"ח, ע"ש בכס"מ), וכן משמע בכמה מקומות. וראה בכל עניין זה במרגליות הים בסנהדרין יב ע"א אותיות לד-לח. הבבלי בסנהדרין יב ע"א דן בפסח חזקיהו ואינו מזכיר את גולגולתו של ארוונה, וזה מתאים לשיטתו הנ"ל.

## יד. ציון קברות

בגמרא במועד קטן ה"א איתא: "אר"ש בן פזי: רמז לציון קברות מן התורה מנין? ת"ל [ביחזקאל, בעניין הרוגי גוג ומגוג] 'וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון'". הראשונים (ראה תוס' בנדה נז ע"א ד"ה ובנה, רשב"א ביבמות סא ע"א, ועוד) התקשו בזה, הרי מבואר בגמרא שם (ה"ב) שאין מציינים אלא על דבר שמטמא באהל, ואם כן למה יצינו בגוג ומגוג? ותירצו שלעתיד לבוא יצינו גם על מגע ומשא, כדי להרבות בטהרה. אולם בירושלמי במע"ש פ"ה ה"א נאמר: "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון – מכאן שמצינין על העצמות. אדם – מכאן שמצינין על השדרה והגולגולת" (וכן במו"ק פ"ג ה"א ושקלים פ"ג ה"א). כלומר, הירושלמי לומד מ"עצם אדם" שמדובר בעצם המטמאת באהל, כעין מה שדרשו בספרי בחוקת (פיסקא קכז) על הפסוק "או בעצם אדם" – "זה אבר מן החי" (שמטמא באהל). אם כן הירושלמי סובר שעצמות גוג ומגוג מטמאות באהל.

## טו. קברי צור

בברכות יט ע"ב: "דאמר רבי אלעזר ברבי צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו, אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם". ומבאר הגמרא שמדובר באופן שהטומאה מדרבנן, עיין שם, "ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן", ככל איסורי דרבנן שנדחים מפני כבוד הבריות. כיוצא בזה נאמר בירושלמי בברכות פ"ג ה"א (ונזיר פ"ז ה"א): "אמר רבי ינאי: מיטמא כהן לראות את המלך. כד סליק דוקליטינוס מלכא להכא, חמון לרבי חייא בר אבא מיפסע על קיבריה דצור בגין מיחמיניה" (אלא שהירושלמי מתיר לשם כך גם טומאה דאורייתא, עי"ש וברמב"ן בתורת האדם עמ' קו).

הדבר תמוה לכאורה: מכיון שההיתר משום כבוד מלכות, שהוא סעיף מכבוד הבריות שדוחה איסור דרבנן, איך הותר לשם כך לבזות את המתים על ידי דילוג על גבי ארונות ופסיעה על גבי קברים? ראייה לכך ש"מפסע על קבריה" הוא בזיון המת מהירושלמי בברכות פ"ב ה"ג: "הוה רבי יונתן מפסע על קבריה, אמר ליה רבי חייא רובא: כדון אינון מימר, למחר אינון גבן ואינון מעיקין לן"<sup>58</sup>. ובאור זרוע (ח"ב סוף סי' תכג) כתב: "לפי מה שפירשנו אסור לדרוך ע"ג בית הקברות משום דאסור בהנאה, ושמא היינו דקאמר בפרק מי שמתו 'מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים', שלא רצו לדרוך על גביהם משום איסורא. מיהו יש מפרשים מדלגין כלומר ממהרין ורצין". ואכן רש"י פירש "מדלגין – מארון לארון", כלומר, דורכים על גבי הארון עצמו, וכך משמע מ"על גבי ארונות". ולשון הירושלמי "מיפסע על קיבריה דצור" משמעה גם כן על הקברים עצמם.

58 מעשה מקביל לגמרא בברכות יח ע"א, אלא שבבבלי הבעיה היא בציצית של רבי יונתן שהיתה על גבי הקברים.

לפיכך נלע"ד שבמעשה בירושלמי עכ"פ מדובר על קברי גויים, ומסתמא זהו "קבריה דצור", בית הקברות של צור הנכרית<sup>59</sup>, ולכן לא חששו בזה לבזיון המתים. ומכך שהירושלמי לומד מזה היתר היטמאות לכבוד המלך שמע מינה שקברי גויים מטמאים, ומשמע שאפילו באהל<sup>60</sup>.

#### טז. קבר אדם הראשון

בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ב מובא מקור לטומאת רקב: "רבי ינאי אמר: 'או בקבר' – אפילו נגע בקבר אדם הראשון", כלומר, הרי אדם הראשון ודאי כבר נעשה רקב בזמן שנאמרה פרשת טומאת מת ובכל זאת הנוגע בקברו טמא (עיין סד"ט אהלות ע"מ 73 ואכמ"ל).<sup>\*</sup> מכיון שרקב מטמא באהל (אהלות פ"ב מ"א), ברור שכוונת רבי ינאי לרבות את קבר אדם הראשון גם לאהל, ושמע מינה שאדם הראשון מטמא באהל.

נראה שזוהי גם כוונת ריש לקיש בנזיר נד ע"א: "או בקבר – לרבות קבר שלפני הדיבור", וכמו שכתבו תוס' שם (ד"ה או בקבר) בשם ריב"א, שמרבה קבר של מי שמת לפני שנאמרה פרשה זו גם לטומאת אהל<sup>61</sup>.

59 אמנם היתה שם קהילה יהודית, כמוכח מכמה מקומות בירושלמי, ומכל מקום נחשבה על ארץ העמים, ראה ירושלמי בשביעית פ"ו ה"א ומו"ק פ"ג ה"א. ולענין המעשה בבבלי בברכות יותר קשה לפרש כך, לפי מה שכתב הרמב"ן ביבמות סא ע"א "שבית הקברות של גוים אינם בארונות, שלא נהגו בארונות ולא בפותח טפח אלא ישראל ומשום טהרות", והרי בגמרא בברכות הוזכרו ארונות. אך מה שכתב שאין דרך הגויים בארונות צ"ע, ראה שבת קנא ע"א "עשו לו ארון וחפרו לו קבר" וברש"י וברמב"ן שם. ומש"כ על פותח טפח כוונתו שבארונות יש פתח מן הצד, עיין ברכות שם בתוס' ד"ה רוב וברמב"ן בתורת האדם (כתבי רמב"ן ח"ב ע"מ קלט), וזה דבר מיוחד שנעשה רק משום הטומאה, ובישראל דווקא. אבל הרמב"ם חולק בזה ואינו מצריך טפח מן הצד, ראה הל' טו"מ פ"ב ה"ו, ואם כן לדעתו אין מניעה לפרש שגם הגמרא בברכות מדברת בארונות של גויים.

60 לדיון על מגע בקבר הגוי ראה לעיל הערה 9. אם הטומאה היא רק במגע, אין צורך להתיר את הטומאה וניתן היה לעקוף אותה על ידי נעילת נעליים, ואפילו אם באופן זה הכהנים הוזהרו משום "חרב כחלל" (כפי שהעלינו בסימן ב: חרב כחלל, פרק א סעיף ט) הרי זה מדרבנן, עיין שם. בבבלי מפורש שבמקרה זה אין טומאת אהל, משום שהיה חלל טפח בארונות, ומכל מקום יש ללמוד שעקרונית מתים אלו מטמאים אף באהל. בירושלמי, המדבר על קברים ולא על ארונות, נחלקו ראשונים האם חלל הטפח מועיל, ראה לעיל הערה 17.

61 ריב"א מבאר שהצורך בריבוי זה איננו דווקא משום דעת ר"ש שרק ישראל מטמאים באהל, אלא משום שיש הוה-אמינא ללמוד מ"כי ימות" שרק משעת אמירת פרשה זו ואילך המתים מטמאים. והביא ריב"א דוגמא ללשון זו מהוריות י ע"א, שמיעטו טומאת זב "לפני הדיבור" מ"איש איש כי יהיה זב" (וכן מצאנו בספרא תזריע פרשתא א, ד; פרשת נגעים, פרק א, ב ופרשתא ג, ב; מצורע, פרשת זבים, פרשתא א, ב; אמור, פרשתא ג, ב). זאת, בניגוד לדעת המפרש שם שה"דיבור" הוא מתן תורה, ו"לפני הדיבור" בא לרבות גויים לטומאת מגע. לעומת זאת לפי ריב"א הריבוי הוא גם לאהל, וכן מוכח ממה שכתבו תוס': "ומקשינן, לר"ש אמאי הוה רבי בנאה מציין מערת המכפלה בפרק חזקת הבתים, והא קודם מתן תורה לר"ש לא מטמא באהל", כלומר שלרבנן אכן מטמא באהל מ'או בקבר' (ולא כמו שהבין בדעתו הסד"ט באהלות ד, ב ד"ה קברי, שקברים שלפני מתן תורה התרבו רק לנגיעה). יש קשר בין השאלה האם ה"דיבור" הוא מתן תורה או אמירת דין טומאת מת לבין השאלה

תוס' (בסופו) כותבים הסבר נוסף, המיישב את הדרשה עם שיטת רבי שמעון: "דקסבר מקבר שלפני הדיבור נרבה קבר שלפני הדיבור של מתן תורה" (כצ"ל ע"פ השטמ"ק). פירוש: לדעת ר"ש שגויים אינם מטמאים באהל, ה'דיבור' איננו שעת אמירת מצוות טומאת מת, אלא שעת מתן תורה, והריבוי לקבר שלפני הדיבור מחדש שאע"פ שאחר מתן תורה אין הגויים מטמאים באהל, קברים שלפני מתן תורה מטמאים באהל (ולפי זה מתבטלות ראיות יא-יב לעיל, לגבי מתי מבול ולגבי מערת המכפלה). ובתוס' בנדה ע"ב ד"ה ואין נציב) כתבו שר"ש יסבור כך גם בלא ריבוי מ'או בקבר', "דאחר מתן תורה, דאיכרו ישראל 'אדם', איכא לפלוגי [בין ישראל לעמים], אבל קודם מתן תורה אין חילוק".

ברם, מן הירושלמי נראה בבירור שהריבוי לא נועד לומר שקודם מתן תורה גוי מטמא באהל, כי לשון רבי ינאי "נגע בקבר". ואמנם ודאי כוונתו גם לטומאת אהל, שהרי הביא מזה מקור לטומאת רקב שהיא גם באהל, כאמור, אבל לא זהו הדגש בדבריו. גם סברת התוס' בנדה, שמתים שלפני מתן תורה קרויים אדם ומטמאים באהל לכולי עלמא, קשה לענ"ד: מסתבר שכינוי שם 'אדם' לישראל, גם אם הוא תלוי במתן תורה ולא היה לפני כן, הרי זה על צד החיוב, שמעלת קבלת התורה עשאתם 'אדם', ולא על צד השלילה, שהגויים שלא קבלו תורה באותו זמן ירדו ממדרגת 'אדם'. ואם כן, אין כל הפרש בין גויים שלפני מתן תורה לבין הגויים שלאחר מתן תורה, וכולם אינם 'אדם'. ועוד, שכאמור לעיל (אות יא), נראה שפשט דברי ר"ש איננו שכל מי שמצינו בו שקרוי 'אדם' טמא באהל, אלא ששם 'אדם' שבכתוב הוא תחליף ל'ישראל' כי ימות באהל'. אם כן, אין מקום לרבות מזה שום אדם זולת עם ישראל, גם אם הוא ראוי לתואר 'אדם'. ורוב הראשונים לא סברו כתוס' בנדה, ונקטו בפשטות שלר"ש גם הגויים שלפני מתן תורה אינם מטמאים באהל, ראה תוס' ביבמות סא ע"א ד"ה קברי, ותוס' בסנהדרין נט ע"א ד"ה אדם, שהוכיחו מ"כל האדם והבהמה" שאמור במכות מצרים, רמב"ן בב"ב נח ע"א (שהזכיר סברה זו ודחאה), ור"ן שם.

לסיכום עניין זה: מן הדרשות על קבר שלפני הדיבור נראה שגם מתי גויים מטמאים באהל, ובפשטות הדבר אינו מתיישב עם שיטת ר"ש.

---

האם הריבוי הוא למגע בלבד או גם לאהל. לגבי מתן תורה יש מקום לומר שמעמד הר סיני שינה את הבריות ועשאו לאנשים אחרים, ל'אדם', ולכן אנשים שאחרי מעמד הר סיני מטמאים יותר מאשר אנשים שלפניו, או גויים שלא קבלו את התורה. אבל ודאי אמירת דין הטומאה לא חידשה מציאות חדשה באנשים, ולכן אין לנו אלא לדון האם התורה מתכוונת שהטומאה תהיה רק מכאן ואילך או גם מתים שמתו קודם מטמאים, ועל הצד שגם הם מטמאים – אין סברה לחלק באופני הטומאה. לכן ריב"א, על פי פירושו ל"לפני הדיבור", נצרך לפרש שהריבוי גם לאהל (ומה שכתוב בגמרא שם "וגבי נגיעה תניא" אינו בדווקא לגבי כל הפרטים שבפסוק).

תוס' הקשו על המפרש, שלפי ר"ש לא מובן מה הצורך לרבות קברים אלו לנגיעה. כוונתם לומר, שהמקור לטומאת מגע בקברי גויים איננו מריבוי כלשהו, אלא מכך שהמיעוט 'אדם' מתיחס רק לאהל, וכן משמע מלשון הגמרא ביבמות סא ע"א: "ממגע ומשא מי מיעטינהו קרא". ויש להקשות עוד, שלדבריו קשיא דריש לקיש אדריש לקיש, כי בזבחים קיג ע"א אומר ר"ל שיש לחוש לטומאת התהום משום מתי מבול, כדלעיל אות יב.

## יז. ניקנור

חיזוק להבנה שיש כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי מן האמור בתענית יח ע"ב: "ניקנור אחד מאפרכי יונים היה... וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים", ולא חששו לטומאת העוברים בשער (והרי אבר שיש בו בשר גידין ועצמות מטמא גם באהל).<sup>62</sup> במקורות מקבילים (ירושלמי תענית פ"ב הי"ב; מגילה פ"א ה"ד; מגילת תענית, י"ג באדר) נאמר שתלאום "נגד ירושלים" או "נגד בית המקדש", ולא בשער. וכך מתואר בספר חשמונאים-א (ז,מז): "ואת ראש ניקנור כרתו ואת ימינו אשר שלח בגאון ויביאום ויתלום על יד ירושלים".<sup>62</sup>

## 62 אציין בקצרה לעוד מספר ראיות קלושות יותר לטומאת אהל בגוי:

א. בערוכין ל ע"א: "תניא, רשב"א אומר: עוג מלך הבשן פתחו כמלואו", כלומר, שיעור הפתח הנחוץ להוצאת טומאתו (לעניין דין "סוף טומאה לצאת" והצלה על שאר הפתחים) הוא כמלוא גופו. וכן עוד שם: "דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עוג מלך הבשן פתחו בארבעה" (וכן בירושלמי בנזיר פ"ז ה"ב: "עוג – מלא תרווד רקב, ותינוק בן יומו – מלא תרווד רקב?", אבל שם אין הכרח שמדובר על טומאת אהל). אזכורו של עוג רומז שגם גוי מטמא באהל. מצאנו אמנם שעוג משמש כמשל גם בדינים השייכים לישראל בלבד (ערוכין מח ע"א; יומא פ ע"ב), אבל כאן השימוש במשל זה, במידה שאינו נכון למעשה, עלול להביא לידי טעות. משמע אם כן מלשון זו שלדעת רבי שמעון בן אלעזר וכן רבי יוחנן גוי מטמא באהל. כיוצא בזה יש לשמוע מהתוספתא באהלות פ"ד ה"ד (בגוסת הר"ש פ"ג מ"ה): "אפילו קוליתו של עוג הרי זו ממעטת את הטפח", משום שאינה מטמאת באהל, כי אינה אלא עצם, עיין בר"ש באהלות פ"ג מ"ה.

ב. בחגיגה כג ע"א: "מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה, ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה". משמע מ"כזית" שלא יכלו לזהותו, ואם גוי לא מטמא באהל הרי זה ספק טומאה, שמא גוי הוא! ואמנם יש לומר שלכן גזרו רק "בירדן ובספינה וכמעשה שהיה" (חגיגה, שם), משום שספינת הירדן קטנה יותר (עיין שבת פג ע"ב) והיא כרשות היחיד לטומאה (ועיין שו"ת מהרי"ט ח"ב חו"מ סי' פח, שכל ספינה היא רשות היחיד לטומאה).

ג. בחולין כג ע"א: "ת"ר: לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית – הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין [גולגולות]. ואל תתמה, שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים". ובתוספתא בחולין פ"ח ה"ט נאמר: "מכאן אמרו: לגיון עובר ממקום למקום, המאהיל עליו טמא, אין לך לגיון שאין בו קרקפלין". כמדומה שאין להניח בדווקא שלכל לגיון יש כמה קרקפלין של ישראל, רח"ל, ושמע מינה שקרקפלי של גויים מטמאים באהל.

אכן הרמב"ם השמיט דין זה, והסד"ט (אהלות עו ע"א ד"ה לגיון) תלה זאת בדעתו שגוי אינו מטמא באהל, והשמיט את הבריייתא כי חולקת על כך. אבל הרמב"ם בתשובתו הנ"ל כתב, כאמור, שאין חולק על ר"ש, ונראה שהשמיט את הבריייתא משום שרק הרומאים נהגו לשאת עמם קרקפלי, וכיום אין מקום לדין זה.

ד. בנדה סא ע"א: "תניא, אמר רבי מאיר: מעשה בשקמה של כפר סבא שהיו מחזיקין בה טומאה, ובדקו ולא מצאו, לימים נשבה בו הרוח ועקרתו, ונמצא גולגולת של מת תחובה לו בעיקרו". משמע שמציאת הגולגולת אישרה את החשבת המקום כטמא מתחילה. והרי כפר סבא היא עיר בגבול ישראל והעמים (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א), והיה מקום להסתפק האם זו גולגולת של גוי.

ה. בירושלמי בסנהדרין פ"ב ה"ה (ומקבילה ברות רבה פרשה ה, א ומדרש שמואל פרשה כ, א): "ויבקעו שלשה. ולמה שלשה? אחד הורג, ואחד מפנה הרוגים, ואחד מכניס צלוחית בטהרה". אם גוי מטמא רק במגע ומשא, ניתן לדלג מעליו בטהרה גם ללא פיגוי הדרך.

## יח. השמטת דעת ר"ש

ראיה גדולה לענ"ד מכך שבמשנה ובתוספתא בכל סדר טהרות אין זכר, כמדומה, לכך שגויים אינם מטמאים באהל, או שאינם מטמאים במת כלל<sup>63</sup>.

## פרק ו: האם כהן מוזהר על טומאת גוי

### שיטת היראים

בספרי בפרשת נשא (פיסקא כו) נאמר לגבי נזיר: "על נפש מת לא יבוא. שומע אני נפשות בהמה במשמע? ת"ל 'לאביו ולאמו', במה ענין מדבר? בנפשות אדם. רבי ישמעאל אומר: אינו צריך, שכבר נאמר 'לא יבא', בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר, אלו הם? אלו נפש אדם" (וכן בשינויים קלים בכמדבר רבה פרשה י,יא).

היראים (ס"י שכב) הביא את הספרי, והניח שגויים אינם מטמאים באהל, ולפיכך הסיק מרבי ישמעאל שנזיר אינו מוזהר מלהיטמא לגוי אפילו במגע ובמשא, משום שאינו "נפשות המטמאות בביאה"<sup>64</sup>. וכתב עוד, שאפילו לדעת תנא קמא הלומד מ"לאביו ולאמו" התמעטו הגויים מדין זה, כי אינם יכולים להיות אב ואם לנזיר, משום שאין נזירות לגויים (ואפילו גר אין בו דין אביו ואמו, כי כקטן שנולד דמי). ומכיון שנזיר אינו מגלח על טומאת מת גוי – ממילא גם כהן מותר להטמא לגוי, על פי הכלל: "כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין לוקין עליה את הארבעים" (תוספתא מכות פ"ד ה"ז).

הרמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ג) חולק על היראים, ונקט שכהנים הוזהרו על טומאת הגוי במה שהוא מטמא, וכך עולה מדברי ראשונים נוספים מבין הפוסקים כרשב"ם<sup>65</sup>.

63 פרט לדין ארץ העמים שמטמאת במגע ומשא ולא באהל, שע"פ תירוצו אחד בתוס' (גיטין ח ע"ב ד"ה דגור) הדבר נובע משיטת ר"ש, וראה בהערה 34. אבל אין בזה הכרח, כי יש לדחות כמו שכתבתי לעיל (אות ו), שארץ העמים מטמאת במגע ובמשא בלבד משום שמת שלא נקבר בצורה מסודרת אין משתייר ממנו לאורך זמן אלא עצם כשעורה, שמטמאת במגע ובמשא בלבד, וכדין בית הפרס.

מקור אפשרי נוסף לטהרת קברי גויים הוא המשנה בנזיר פ"ט מ"ג ואהלות פ"ט מ"ג על "שכונת קברות", שטעונה בדיקה מטומאה סביבותיה וגם אסור לפנות את המתים שנמצאו בה. הגמרא בנזיר סה ע"א מדייקת מהמשנה שהרוגים שנמצאו בקברים באופן משונה אין להם דין "שכונת קברות", והגמרא מסבירה טעם הדבר, שמא הם גויים. וביאר הרמב"ם (הל' טו"מ פ"ט הל' ג-ד) שמאחר שקברי גויים טהורים אין להם דין "שכונת קברות". אך ניתן לפרש את המשנה והגמרא אחרת, ש"אין להם שכונת קברות" היינו שמותר לפנות אותם, כי האיסור לפנות קברים אינו אלא בקברי ישראל, ועיין בערוך השלחן הל' טומאת מת ס"י כא סעיפים ה-ו.

64 בהגהות מיימוניות (הל' אבל פ"ג אות ב) הביא את דברי היראים באופן אחר, שגויים אינם מטמאים כלל במגע ובמשא, והקשה עליו מהגמרא ביבמות שאומרת "במגע ומשא מי מיעטינהו קרא". אבל מעיון ביראים גופו נראה שכוונתו רק שהכהנים לא נאסרו במגע ומשא של גוי, וכן פירש דבריו המשנה למלך בהל' אבל שם והתועפות ראם ביראים שם (אות יד).

65 כגון אלו שביארו את דין מדור הגויים לשיטת רשב"י שיש בו חשש מגע ומשא (ראה לעיל הערה 36), והרי מצינו שכהן אסור במדור הגויים (תוספתא אהלות פ"ח ה"י).

## קשיים בשיטתו

פירושו של היראים לספרי ופסקו להלכה מוקשה מאד לענ"ד<sup>66</sup>:

- א. אם כוונת הספרי לשלול טומאת גוי, ראוי היה שיאמר בהוה-אמינא "שומע אני נפש גוי במשמע", ולא "נפש בהמה". ובגמרא המקבילה בגמרא בנזיר מח ע"א הובאה ברייתא זו בלשון אחרת: "שומע אני אפילו נפש בהמה במשמע... ת"ל 'על נפש מת לא יבא', בנפש אדם הכתוב מדבר", ולא למדו מ"לאביו ולאמו" כלל. והרי הלשון "נפש מת" אינה רומזת לישראל בדווקא, אלא לנפש אדם בכלל.
- ב. "לאביו ולאמו לא יטמא" נאמר על הנזיר ולא על המת, אלא שממילא שמע מינה שהמת הוא מסוג זה ששייכת בו אבהות. אם כן, אם תנא קמא לומד מ"לאביו ולאמו" שנזיר אינו מוזהר על גוי – כל שכן שיש ללמוד שמי שאין לו אב ואם, כגון גר ועבד, אין בו נזירות כלל, או לחילופין שיש בו נזירות אבל היא אינה כוללת איסור טומאה; וזה אינו נכון, שהרי גר ועבד נזירים נזירות ומוזהרים בכל פרטיה<sup>67</sup>.
- ג. לפי פירושו יש לכאורה נפקא מינה בין תנא קמא לר' ישמעאל לגבי עבדים, שהרי אין להם יחוס אב ואם, ואם כן לדעת ת"ק כהנים אינם מוזהרים מלהטמא להם, ואילו לפי רבי ישמעאל אסור להטמא לעבדים, שהרי הם בכלל 'אדם' ומטמאים באהל<sup>68</sup>. ומלשון רבי ישמעאל "אינו צריך" משמע שלא נחלקו בזה, אלא רק משמעות דורשין איכא בינייהו.
- ד. באשר לעצם הדין, מצינו בחז"ל שכהן נזיר נאסרו גם להיטמא לגויים: בגמרא בנזיר ד ע"ב מוכח כך, שהרי רבי יהודה שם מוכיח שנזיר שמשון מותר להטמא למתים מכך

66 במשנה למלך הל' אבל פ"ג ה"א האריך בבירור דעת היראים מצדדים נוספים, וקיצרתי.  
 67 אם צריך ראיה לדבר, יש להוכיח זאת מהמעשה בהילני המלכה, שהיתה גיורת וטומאה פסלה את נזירותה (נזיר פ"ג מ"ו), ולגבי עבדים עיין נזיר פ"ט מ"א ותוספתא שם פ"ו הל' ד-ה.  
 68 נראה פשוט וברור שעבד שמחויב במצוות כאשה קרוי 'אדם'. וכן מוכח מפסחים ט ע"א במעשה בשפחתו של מציק, המובא לעיל, שהגמרא פירשה זאת על שפחה ישראלית ובכל זאת הכהן אסור להיטמא; וכן הסיק ב'פתח האהל' סי' ה, ד (עמ' 140). ב'שוהם וישפה' (הל' טומאת מת פ"א הי"ג) הוכיח זאת מהדין שעבדים מיטמאים בנגעים (הל' טומאת צרעת פ"ט ה"א), למרות שגם בנגעים נאמר "אדם" (ויקרא יג, ב).

אך מצינו דבר תמוה בספר המנהיג (הל' סעודה, עמ' רה): "הכל כשירים לידים ואף מחרש שוטה וקטן, אבל לא מן הגוי והעבד, דבעינן שיבואו מכח אדם, ואינן קרויין אדם"; ונראה שכוונתו לעבד שלא מל וטבל (כיוצא בזה במנהיג עמ' תצז, שאין לאפות מצות על ידי עבד ושפחה אלא על ידי בנות ישראל; ועל עיקר דינו בנטילת ידים עיין בב"י או"ח קנט, שרוב הראשונים חלוקים עליו, ואף אלו שפסלו את הגוי הרי זה משום שהוא כזב המטמא בהיסט). במי נפתוח (אמנה כה) הסתפק אם עבד קרוי אדם, והסד"ט (אהלות ג ע"א) סובר שעבד אינו בכלל 'אדם' (ודחק לומר שהנפל בפסחים היה של גבירתה), והוכיח זאת מקושית הגמרא כיבמות מ'ונפש אדם ששה עשר אלף", והרי היו עבדים. וראיתו תמוהה, שודאי עבד בכלל ישראל רק לאחר טבילה וקבלת מצוות, ולא מעצם זה שנשבה ביד ישראל.

שמששון עצמו נטמא למתים, והרי שמששון נטמא למתי גויים. היראים עצמו מביא את הגמרא, ומיישב שרבי יהודה סובר כרבנן דרשב"י ולכן הגויים לא התמעטו מ'לא יבוא'.

עוד מצאנו בתוספתא באהלות פי"ח ה"י שכהן אסור להכנס למדור העמים, וכן במסכת שמחות פ"ד הכ"ג. ושם פ"ד הי"ב נאמר: "מטמא כהן על הקרובים ואפילו הם פסולים... חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית", הרי שאסור להטמא לגויים ולעבדים. ולפי דברי היראים נצטרך לומר שגם מקורות אלו סוברים שגויים מטמאים באהל, ולכן הם בכלל "לא יבוא".

והדבר תמוה, שהרי היראים מסביר שגם לפי ת"ק דרבי ישמעאל אין הכהן מוזהר על טומאת גוי, משום שאין לו אבהות, ואם כן נמצא שרבי יהודה דלא כמאן, אלא אם כן הוא סובר כלימור של רבי ישמעאל מ'לא יבוא' אבל סובר שגויים מטמאים באהל.

ה. בגמרא בבבא מציעא קיד ע"ב הנ"ל, שהיא המקור העיקרי לפסיקה כרשב"י, נאמר: "ולאו כהן הוא מר?", כלומר שכהן אסור להטמא לגויים. ואמנם יש לומר שבתשובתו של אליהו, שגויים אינם מטמאים באהל, כלול גם שממילא אין הכהן נאסר בהם, משום שאינם בכלל 'לא יבוא'. אך כאמור, היראים עצמו אומר שגם לת"ק מותר להטמא משום שאין להם אבהות.

ו. לגבי כהנים נאמר: "לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כא,א), ולא מצאנו בחז"ל שלמדו מזה שמותר לכהן להטמא לגוי (כפי שפירש באמת בעל 'הכתב והקבלה' שם), אלא הכתוב משמיע רבותא, שאפילו בעמיו לא יטמא כי אם לשארו, ובספרא (אמור פרשתא א,ג) למדו מ"בעמיו" את היתר הטומאה למת מצוה.

לפיכך נראה לפרש שהן ת"ק והן רבי ישמעאל סוברים שגוי מטמא באהל, והמיעוט מ"לאביו ולאמו" ממעט רק בהמה, שאין בה אבהות כלל, וכן המיעוט מ'נפשות המטמאות בביאה'<sup>69</sup>.

קושי נוסף ביראים, שגם אם נזיר אינו מגלח על גויים, עדיין אין ללמוד מזה שמותר לכהן להטמא להם. הכלל "כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין לוקין עליה את הארבעים" נאמר לדין דאורייתא, אבל נראה שמדובר מכל מקום אסור. כך מבואר בתוספתא במכות הנ"ל, שאומרת רק "אין לוקין עליה את הארבעים", ומסיימת "נכנס לבית הפרס או (לארץ) [למדור] העמים או שיצא לחו"ל מכין אותו מכת מרדות", וכן במסכת שמחות פ"ד הל' כא-כג. וכן כתב הבית יוסף (יו"ד סי' שסט): "ומכל מקום משמע

69 המל"מ בהל' אבל פ"ג ה"א (ד"ה והנראה אצלי) מיישב בדוחק את ההלכה שכהן מוזהר על טומאת גוי עם הדעה שאינם מטמאים באהל, שמכל מקום הם בכלל "נפשות המטמאות בביאה" משום שמין האדם מטמא באהל.



דנהי דמילקי לא לקי אבל איסורא מיהא איכא", וכן פסק בשו"ע (שס"א) שכהן אסור בגולל ודופק וסככות ופרעות, אע"פ שאין הנזיר מגלח עליהם<sup>70</sup>.

### סיכום ומסקנות

- א. שיטת רשב"י שגויים אינם מטמאים, משום שלגבי טומאת מת נאמר 'אדם'. על פי סתמא דגמרא ביבמות כוונתו שאינם מטמאים כלל, ואילו רבינא מסביר שרק באהל אינם מטמאים, וכך משמע מדברי ר"ש בתוספתא בניה.
  - ב. להלכה נחלקו הראשונים: שיטת הרמב"ם וסיעתו שהלכה כר"ש משום שאין חולק עליו<sup>71</sup>, ויש ראשונים שפסקו כר"ש אע"פ שלדעתם יש שחולקים עליו<sup>72</sup>. ושיטת ר"ת וסיעתו שדין מדור העמים אינו מתישב עם שיטת ר"ש, ולפיכך אין הלכה כמותו. השו"ע והרמ"א החמירו למעשה, כהוראה לכתחילה (כמשמע מלשון השו"ע) או כעיקר הדין מספק דאורייתא (כמשמע בבית יוסף).
  - ג. סברת ר"ש מוקשית מהפסוקים על מלחמת מדין ומלחמת גוג ומגוג, שמהם מוכח בפשטות שגויים מטמאים, ובפרשת חוקת לא נראה שיש הבדל בין מגע לאהל בזה. קשיים אלו מחזקים את הדעה ששיטת ר"ש שנויה במחלוקת.
  - ד. מהגמרא ביבמות משמע שחכמים חולקים על ר"ש, אולם בגמרא בבבא מציעא נראה שהלכה כמותו, ומשמע גם שאין חולקים עליו, כדעת הרמב"ם, וכן נראה בגמרא בעבודה זרה.
  - ה. אף על פי כן, נראה שדעת ר"ש איננה מקובלת בין התנאים, משום שבמשנה ובתוספתא ובמדרשי ההלכה ראיות רבות שגם גוי מטמא באהל, ואין לדעת רשב"י

70 אך קושיה זו איננה רק על היראים, ומצאנו הרבה ראשונים שנקטו כלל זה כהיתר גמור (תוס' שבת קנב ע"ב ד"ה עד; נזיר נד ע"ב ד"ה ת"ש; בכורות כז ע"ב ד"ה וכי הזאה; רמב"ן ב"ב כ ע"א וחולין עב ע"א; ריטב"א סוכה כג ע"א; תוס' הרא"ש ערוכין לא ע"א; רשב"א ברכות יט ע"ב בשם הראב"ד, ועוד), וצ"ע. ועוד: גם הב"י הנ"ל כתב זאת כדי להסביר את דעת הטור, שכותב שכהן מוזהר על גולל ודופק, אבל לכאורה כוונת הטור לפסוק כדעת ר"ת, ששלל את ההשוואה בין כהן לנזיר, ראה בראשונים הנ"ל, ולא משום שלדעתו אסור מדרבנן. וברמב"ם (הל' אבל פ"ג הל' א-ג) נראה שכהנים אסורים להטמא לכל טומאה מן המת, גם טומאה דרבנן, פרט לבגדים הנוגעים במת, וצ"ע מנין לו חילוק זה; ועיי' בסי' ב: חרב כחלל, פרק א סעיף ט.

71 כן כתב הרמב"ם בתשובה הנ"ל פרק ג, וכך נראה מהראשונים שטרחו ליישב את דין מדור העמים עם שיטת רשב"י.

72 בתוס' הרשב"א לפסחים ט ע"א (ד"ה כל מקום) התיר לכהן להכנס למדור העמים, ובין נימוקיו כתב שהלכה כרשב"י, כלומר שאע"פ שלדעתו סתמי המשניות על דין מדור העמים אינן מתישבות עם דעת רשב"י מכל מקום הלכה כמותו. אפשר שדעתו שסתם משנה באהלות פ"ב מ"ג על ארץ העמים סוברת כר"ש (ראה בתוס' בגיטין ח ע"ב ד"ה דגורו ולעיל הערה 34), או שסוגיית הבבלי בבבא מציעא קיד ע"ב, שמשמעה שלהלכה קי"ל כר"ש, עדיפה על סתם משנה. כמו כן הרמב"ן בב"ב נח ע"א על מעשה דר' בנאה כתב שאולי ר' בנאה לא סבר כרשב"י אע"פ שהלכה כמותו.

- זכר במשנה ובתוספתא בסדר טהרות. ועוד, שלא מצאנו שדרשו מלשון 'אדם' למעט גויים, אלא להיפך.
- ו. בירושלמי בכמה מקומות מבואר שגוי מטמא באהל, וכך נוטה סוגיית הבבלי במעשה דרבי בנאה ובגמרא בזבחים על מתי המבול.
- ז. העולה מן האמור, שסוגיית הגמרא בבבא מציעא מוקשית, לאור הראיות הרבות לכך שגוי מטמא כישראל. לפיכך נראה לענ"ד שהעיקר כשיטת המשנה והתוספתא ומדרשי ההלכה והירושלמי שגוי מטמא באהל כישראל, שיטה שיש לה בסיס גם במקצת הסוגיות בבבלי, ונראה שכך נהגו למעשה בזמן שהיתה טהרה בישראל. מצטרפת לכך העובדה שהפוסק המרכזי שנקט כרשב"י הוא הרמב"ם, אשר כותב בתשובה שפסק כמותו משום שאין חולק עליו. לפיכך, לאור ההוכחות שדעת רשב"י שנויה במחלוקת פסיקת הרמב"ם מוקשית.
- ח. דעת היראים, על פי הספרי, שכהן מותר להטמא לגוי אפילו במגע ומשא, משום שמי שאינו מטמא באהל אין הכהן מזהר עליו. פירושו לספרי מוקשה לענ"ד, ופשטות הספרי שגוי מטמא באהל, כנ"ל.
- ט. יש להעיר בקצרה, שנראה להחמיר בטומאת גוי גם ברשות הרבים, משום ש"ספק טומאה ברשות הרבים טהור" נאמר בספק במציאות ולא בספק בדין<sup>73</sup>.

73 כך מפורש בתוס' הרא"ש בחולין לו ע"א ד"ה כגון בשם מהר"ם מרוטנבורג, שבספקא דדינא לא אמרין ספק טומאה ברה"ר טהור, אלא תולין. הרא"ש שם חולק על פירושו לסוגיה אבל לא בנקודה זו, עי"ש. באחרונים מצינו מחלוקת בעניין זה, עיין בהרחבה ביביע אומר ח"י יו"ד סי' נב, 'פתח האהל' עמ' 133, ו'טהרת שדה המכילה' עמ' 460 (דעת המחבר) ועמ' 465 (דעת דודי הרב יעזר אריאל שליט"א), אך לא ראו את תוס' הרא"ש.

## סימן ד

### מדור גויים בימינו

מבוא

פרק א: דין הכהנים

פרק ב: הדיון בפוסקים על ארץ ישראל

פרק ג: בבית מרוצף

פרק ד: שינוי הרגלי הקבורה

פרק ה: עיקר דין מדורות הגויים

סיכום

### מבוא

במשנה נאמר שמדור הגויים טמא עד שייבדק מטומאה (אהלות פי"ח מ"ז)<sup>1</sup>, וזוהי גזירת חכמים<sup>2</sup>. כמה פרטים וחילוקים נאמרו בדין זה, כגון: גזרו על מדור הגוי רק אם שהה שם ארבעים יום, ללא השגחת ישראל (אהלות שם), ובתנאי שהגוי בן תשע ומעלה (תוספתא שם פי"ח ה"ו). מפרטים אלה מתברר שהחשש הוא שמא קברו שם נפלים, כפי שפירשו רש"י (פסחים ט ע"א ד"ה מי) והרמב"ם (הל' טומאת מת פי"א ה"ז). לפיכך הנטמא מן המדור נטמא טומאת מת<sup>3</sup>.

---

1 הפניות סתמיות מכאן והלאה למשנה ומפרשיה הן לאהלות פי"ח, לתוספתא ומפרשיה – לאהלות פי"ח, ולרמב"ם ומפרשיו – להל' טומאת מת פי"א.

2 ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד ופסחים פ"א ה"ח; פיה"מ אהלות פי"ח מ"ח; ועיין מהרש"א פסחים ט ע"א וצל"ח שם.

3 בר"ש מ"ט מבואר שמדור הגויים טעון הזאה שלישי ושביעי, וזאת אפילו על הצד שארץ העמים אינה צריכה הזאה. רבנו חננאל בפסחים שם פירש את טעם הגזירה באופן מחודש, שהחשש הוא מטומאת שרצים (כך בכל כחה"י מספר פעמים, ראה במהדור' לב שמח'), ופירושו תמוה מאוד: מה עניין זה למסכת אהלות, ולמה דין מדור הגויים לא נקבע במסכת טהרות? ומדוע הכהנים אסורים במדור הגויים, כדלקמן? ומה עניין ארבעים יום (ואם כדי להיחשב כמגורי קבע, הרי בעלמא מצינו שלעניין זה די בשלושים יום, עיין בבא בתרא ח ע"א ומנחות מד ע"א)? ומה פשר ההגבלה לבן תשע? הקושיות האחרונות עולות גם כלפי פירוש האגור (לרבי שמואל אבן-ג'מע, ערך 'קיני') שכתב: "וטומאה זו שחשו לה במדור העמים שדרו בארץ ישראל משום שני דברים: משום עפר ארץ העמים שמביאין לשם, ומשום טומאת עצמות אדם".

נחלקן ראשונים האם גזרו במדור הגויים גם טומאת אהל. שאלה זו קשורה לשאלה האם הלכה כרשב"י שהגויים אינם מטמאים באהל (יבמות סא ע"א), אך אינה תלויה בה בהכרח (ראה בסי' ג: מת גוי, פרק ה סעיף ז). ראייה שחששו גם לטומאת אהל ממה ששינוי (מ"ח): "את מה הם בודקים? את הביבים העמוקים ואת המים הסרוחים", משום שהחזיר והחולדה אינם יכולים להלך שם, כמפורש בהמשך המשנה. ואם החזיר והחולדה אינם יכולים להלך הרי מסתבר שגם האדם אינו יכול להלך, ואם כן גם אם יש שם נפל הרי אין חשש למגע ומשא, ואעפ"כ הבית טעון בדיקה, משום טומאת אהל (העיר על כך באמרי צבי, דומב, סי' פז עמ' רכז)<sup>4</sup>.

יש לברר האם חשש זה קיים גם בימינו, והנכנס למדור גויים נטמא<sup>5</sup>.

ראיתי לראי"ה קוק זצ"ל (טוב ראי, ח"ג עמ' קמח-קמט) ובהרחבה בספר 'אפיקי מים' (לרב מיטלמן, אהלות עמ' תתקנא ועמ' תתקנו) שחידשו שדין מדורות הגויים אינו רק מחשש טומאה, אלא שרצו חז"ל למנוע כניסת ישראל לבית הגוי כדי להרחיק את ישראל מהם, מעין מה שכתבו תוס' (נויר נד ע"ב ד"ה ארץ העמים) שחז"ל גזרו טומאה על ארץ העמים גם כדי שלא יצאו לחו"ל. הראי"ה מסביר לפי זה את דעת הרמב"ם, שיש טומאה באויר מדור הגויים אע"פ שלדעתו הגויים אינם מטמאים באהל. אולם לפי מה שיתבאר להלן בדעת הרמב"ם, שדין מדור הגויים נאמר רק לאחר שהגוי מפנה את ביתו, אין מקום לסברה זו שהגזירה נועדה למנוע כניסה לביתם.

באפיקי מים מסתמך על התוס' בפסחים ט ע"א (ד"ה ואת"ל), שכתבו שדין מדור הגויים אינו נובע מדין ספק טומאה ברשות היחיד, "דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי, דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל? ודמי לספק ביאה", וביאר שלדעתם טומאה זו אינה שכיחה, ולא היה ראוי לגזור עליה כלל, שהרי כל מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן, ועל כרחך הגזירה מהטעם הנ"ל. לענ"ד הדברים אינם מתיישבים יפה בלשונות הראשונים לגבי טעם הגזירה. גם פרטי ההלכה בעניין מדור הגויים, שתואמים לגמרי לחשש המעשי מטומאה, כדלעיל, לא יתבארו על פי דרכו שהחשש מנפלים אינו אלא "תירוץ". ומה שכתב בדעת תוס' אינו נראה לענ"ד. תוס' דנים מדוע לא תהיה טומאה דאורייתא, ואפילו בספק ספיקא, ועל כך התשובה שדין ספק טומאה ברה"י הוא כשיש סיבה מוחשית לחשוב שאולי יש טומאה לפנינו (דהיינו שידוע שהייתה טומאה וספק אם נשארה, או שידוע שהיה כאן דבר חשוד שיש ספק אם הוא טמא או טהור), מה שאין כן כשאין לפנינו שום חפץ לחוש לו, אלא רק חשש תיאורטי שמא הובאה לכאן טומאה. אין כוונת תוס' שהחשש רחוק עד כדי להיכנס לגדר "מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן", אלא שאינו עומד בגדרי ספק טומאה ברה"י.

4 ראה נוספת לכך מדין בית מרוצף, ראה להלן הערה 21.

5 בירור זה נכתב במסגרת הכנות לעשיית פרה אדומה אי"ה, עבורה נדרשים לנו כהנים וישראלים שלא נטמאו מימיהם בטומאת מת.

## פרק א: דין הכהנים

חז"ל אסרו על הכהנים להיכנס למדור גויים, כפי שנאמר בתוספתא (מכות פ"ד ה"ז) ובמסכת שמחות (פ"ד ה"ג): "כהן הדיוט... נכנס לבית הפרס או למדור עמים<sup>6</sup> או שיצא לחוצה לארץ מלקין אותו מכות מרדות". ובתוספתא ה"י: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס ואחר כך כהן...". וכך עולה מדברי הרבה ראשונים, שבאופן עקרוני כהנים אסורים במדור הגויים<sup>7</sup>.

הרמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ג) הזכיר את הטומאות מדרבנן האסורות לכהן: בית הפרס, חו"ל, וכו', ולא מנה ביניהן את מדור הגויים, וכן השולחן ערוך (יור"ד סי' שסט ס"א). יש אומרים שהרמב"ם כלל זאת ב"ארץ העמים", על פי דבריו (הל' טומאת מת פ"א ה"ז) שמדור הגויים "מטמא כארץ העמים" (מנחת אברהם, למור"ר הרב שפירא זצ"ל, ח"א סי' ל, ח).

למעשה, כתבו ראשונים שמותר לכהן להיכנס למדור גויים בחו"ל, על פי התוספתא (ה"א): "ואין מדור העמים ובית הפרס בחוצה לארץ"<sup>8</sup>. טעם נוסף להיתר, מפני שמדורות הגויים מוחזקים בחולדות וחזירים המחטטים בקרקע, ואין חשש להישארות נפלים בתוכם, כדברי המשנה (מ"ח): "כל מקום שהחזיר והחולדה יכולים להלך בו אינו צריך בדיקה"<sup>9</sup>. ויש מהראשונים שכתבו שדין מדור הגויים נאמר רק לדעת החולקים על רשב"י וסוברים שגוי מטמא באהל, ומאחר שלדעת ראשונים אלו קיימא לן כרשב"י

6 זהו הנוסח בתשובת רב נטרונאי גאון (מהדור' אופק יור"ד סי' רעז), וברוקח (סי' שטו) בשם מסכת שמחות, וכך הובא ברבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב) בשם הירושלמי בנזיר. במסכת שמחות לפנינו הנוסח: "למדור גויים או לארץ העמים ולבית הפרס או שיצא חוץ לארץ ישראל", וצריך ביאור מה בין "ארץ העמים" לבין "יצא חוץ לארץ ישראל", ואפשר ש"ארץ העמים" היא בתוך א"י, כגון ברצועה של כותים (חגיגה כה ע"א). אך יש מקום לשער שזהו כפל לשון בגלל שיש שהגיהו "ארץ העמים" במקום "מדור העמים", כדלקמן, והנוסח לפנינו במסכת שמחות ביקש לשלב את שתי הגרסאות. גם בתוספתא במכות חילופי נוסחאות: במהדור' צ"מ: "למדור את ארץ העמים", ואין מובן לגרסה זו, ומסתבר שזהו שיבוש מ"למדור", ואילו בתוספתא בדפוס וילנא: "לבית הפרס או לארץ העמים או שיצא לחו"ל". עכ"פ הגרסה "מדור הגויים" מקוימת מרוב המקורות.

7 תוס' פסחים ט ע"א ד"ה כל מקום ויבמות סא ע"א ד"ה ממגע; תוס' הרשב"א בפסחים שם בשם ר"י (בתירוץ הראשונים, אך ראה להלן הערה 10); ר"ש אהלות פ"ח מ"ט; ריטב"א ומהר"ם חלאוה ותוס' רא"ש ואגודה בפסחים שם (וברא"ש גם בב"מ פ"ט סי' מז); סמ"ק מצוה פט; פסקי מהרי"ח על פסחים (נדפסו ב'מוריה' צט עמ' יד).

8 תוס' פסחים ויבמות שם ומהר"ם חלאוה ואגודה הנ"ל; תוס' הרשב"א בנימוקו השני; סמ"ג עשין רלא. הר"ש (מ"ט) מסביר את טעם ההיתר בחו"ל, שבארץ ישראל גזרו משום שיש תרומות ומעשרות מדאורייתא, ועוד, שבחו"ל "אין יכולין לעמוד בה" ולהימנע מכניסה למדור גויים. בדעת הרמב"ם יש בעניין זה פירושים חלוקים, האם מדור העמים בחו"ל הוזכר לקולא או לחומרא, שאין בדיקה מועילה לו, עיין כס"מ ה"א.

9 תוס' הרשב"א שם בנימוקו הראשון; סמ"ק הנ"ל; ארחות חיים הל' טומאה ז, ועוד.

שגוי אינו מטמא באהל ממילא דין זה בטל<sup>10</sup>; ונראה שרוב ככל הראשונים חלוקים על סברה זו<sup>11</sup>.

## פרק ב: הדיון בפוסקים על ארץ ישראל

כאמור, בשו"ע לא הוזכר דין מדור הגויים במפורש. במנחת חינוך (מצוה רסג) תמה על השמטת דין זה לגבי ארץ ישראל, אם כי ציין "ובאמת דבר קשה מאד לכהני א"י ליזהר מזה". ותירץ ("ואפשר") שהקלו משום שאין זו אלא טומאת ספק (והיא קלה מארץ העמים, שבמדור גויים אין שורפים את התרומה אלא תולים). ומצטרף לה הספק על עצם הכהונה, כדעת הרשד"ם (שו"ת רשד"ם אה"ע סי' רלה) שכהנים שבימינו אינם ודאיים אלא מסופקים (ולפיכך הרשד"ם התירם בשבויה, שאיסורה מספק).

התפארת ישראל (בהקדמתו לטהרות "בקש דעת" סי' לד, ד) כתב: "גוש מחו"ל או ממדור עובד כוכבים אפילו בא"י... וההולך שם נטמא. ואפילו הכי מותרים כהנים לכנוס למדור עובד כוכבים ולחו"ל, מדאין גוזרין על הצבור דבר שאין יכולין לעמוד בו, כתוס' פסחים ד"ט א' ד"ה כל". נראה מדבריו שהתיר כניסה למדור גויים גם בא"י, אך ההפניה לתוס' צריכה ביאור, שהרי תוס' כתבו היתר בחו"ל בלבד. מסתבר שכוונת התפא"י לומר שאין טעם לחלק בין א"י לחו"ל, ועל כרחך הדין שאין מדור גויים בחו"ל הוא קולא מחוסר ברירה<sup>12</sup>, ובימינו (ועכ"פ בימי התפא"י) שיקול זה קיים גם בארץ ישראל, בגלל ריבוי הגויים בתוכה.

בפוסקים בדורנו נאמרו טעמי היתר נוספים: במנחת אברהם (למו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, ח"א סי' ל, ח) העיר על כך שהכהנים בימינו אינם נזהרים בכך<sup>13</sup>, ותירץ כעין המנחת חינוך שזה בצירוף שני ספקות, אלא שבמקום הספק על חזקת הכהונה צירף את סברת הראב"ד (הל' נזירות פ"ה הט"ו) שכהני זמננו אינם מוזהרים על טומאת מת, מאחר שהם טמאי מת ממילא<sup>14</sup>. הגרש"ז אירבך זצ"ל (מנחת שלמה על הש"ס, פסחים ח"א עמ' נד-נה) התלבט גם הוא

10 תוס' הרשב"א שם, בנימוקו השלישי (וראה בהערה הבאה); ריטב"א ור"ן שם.

11 הראשונים התחבטו ביחס בין דעת רשב"י לבין דין מדור הגויים: יש שלמדו מדין זה שאין הלכה כרשב"י (תוס' ביבמות סא ע"א ד"ה ממגע, בשם ר"י, וסותר לכאורה למובא בשמו בתוס' הרשב"א), ויש שיישבו את הדין גם לשיטתו בדרכים שונות (רש"י פסחים ט ע"א ד"ה מי לא תנן; שו"ת הרמב"ם סי' קמה; רמב"ן ביבמות שם; תשב"ץ ח"ג סי' שכג). ובאמת קשה להבין את סברת הראשונים הנזכרים בהערה הקודמת, הכיצד ניתן לדחות משניות שלמות, ובהם דברי בית שמאי ובית הלל ועוד תנאים רבים במשנה ובתוספתא באהלות שעסקו בדין זה, מפני דעת רשב"י.

12 וכדברי הר"ש הנ"ל הערה 8.

13 וציין שעוררו לעניין זה הרב סולובייצ'יק, וראה להלן משו"ת תשובות והנהגות בשמו.

14 והוסיף שאמנם טומאת בית הפרס גם היא מספק ובכל זאת נאסרה בזה"ז (שו"ע יו"ד סי' שטט ס"א), אך בית הפרס הוא בגדר טומאה חדשה, משא"כ מדור הגויים, שאינו אלא ספק.

על מה שמכּו הכהנים בארץ ישראל להיכנס למדור הגויים בלי בדיקה<sup>15</sup>. הוא מתרץ שאולי סומכים שכל מקום נחשב כמקום שחולדה וחזיר יכולים להלך בו, "וצריך עיון"; ושמה כוונתו שבימינו שכיחים כלבים וחתולים (ועיין בתפא"י מ"ח: "והוא הדין במצוי שם שאר חיה אוכלת בשר, ככלב וחתול"). טעם נוסף להיתר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' שמז), שסומכים על הסברה שאיסור הכהן לצאת לארץ העמים נאמר רק כשיש טהרה בארץ ישראל<sup>16</sup>, ומדור הגויים שווה בעניין זה לארץ העמים<sup>17</sup>. בספר 'טעם ודעת' (הל' טו"מ פ"א ה"ז, בה"ל ד"ה מקום) כתב בשם הרב אלישיב היתר מסברה זו שמדור הגויים דומה לארץ העמים, שיש שהקלו בה לכהנים, וכן בצירוף סברת תוס' הרשב"א שדין מדור הגויים אינו להלכה לשיטת רשב"י שקי"ל כמותה; ועיין שם בהערת המחבר על טעמו. ויש אומרים שדין זה נאמר דווקא כשהבית בידי הגוי, אבל כשקנאו ישראל ונכנס לגור בו כבר אינו "מדור הגויים"<sup>18</sup>.\*

ויש שכתבו הלכה למעשה להיזהר בזה בארץ ישראל: ערוך השלחן העתיד (סי' כד סי"ד), וכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' שמו וח"ד סי' רסג) בשם הרב יוסף דב סולובייצ'יק (מברסק – ירושלים) בשם רבי שמחה זליג, דיין בבריסק<sup>19</sup>.

על כל פנים, רוב ככל טעמי ההיתר הנ"ל מבארים בדוחק מדוע הכהנים לא נאסרו בכך, אבל משאירים על כנו את עצם החשש מטומאה. נמצא, אפוא, שמי שנכנס למדור גויים בימינו נטמא מספק. ובהנחה שחז"ל חששו גם לטומאת אהל, כפי שהתבאר, יוצא לכאורה שדי בכניסה לבניין מגורים שיש בו גוי על מנת להיטמא<sup>20</sup>.

15 ותחילה כתב שאלמלא דברי תוס' שם היה אפשר לומר שלא גזרו איסור על הכהנים אלא רק טומאה, וסברה זו מופיעה גם בתשובות והנהגות שלהלן; אך ראה לעיל מהתוספתא ומסכת שמחות.

16 מקור החילוק במהרש"ל בהערותיו על הטור (נדפסו בהוספות לטור במהדור' אל המקורות) סי' שסט: "ארץ עמים – פירוש, בזמן שא"י היה בטהרה היה אסור לכהן לילך מא"י לחו"ל", וכלשון זה הובא גם בפרישה ובש"ך, וניתן להבין ממנה שלדעתו א"י איבדה את חזקת טהרתה (וכן מבואר בערוה"ש שם סי"א: "בזמן הקדמון שהיתה א"י מוחזקת בטהרה"), אם כי היה עדיף לפ"ז שיכתוב "בזמן שא"י הייתה טהורה". אולם בב"ח שם: "בזמן שהיה טהרה בא"י", ובט"ז סק"ד: "בזמן שהיה טהרות בא"י", ומשמע שלא האריך השתנתה אלא הנהגת הטהרה. ובפת"ש שם סק"ה הובא השבות יעקב (ח"ב סי' צח) שחלק על היתר זה (ומקושייתו על המהרש"ל מהרי"ף ושאר ראשונים משמע שהבין שהמהרש"ל אינו טוען לשינוי מציאותי מסוים שהתחולל בארץ, שהרי אם כן שמא לדעתו שינוי זה התחולל אחרי זמנו של הרי"ף, כגון בעקבות מסעי הצלב וכדומה; ואכן ביזיואל משה, מאמר ישוב א"י סי' צד-צה, הקשה כיו"ב על השבו"י). וראה עוד בספר 'כבני מירון' עמ' כה-כו, שהאריך בכיוון זה שדין מדורות הגויים בטל בימינו כי ממילא כל א"י בחשש טומאה, ואכמ"ל.

17 אין בזה תירוץ לשו"ע, שהזכיר את דין ארץ העמים ולא את מדורים.

18 הגר"ח קנייבסקי שליט"א (דרך שיחה, עמ' שעז), וכתב שלשון הרמב"ם (ה"ז) "ששכנו בו גויים", לשון עבר, היא דווקא כשישראל טרם גר שם כבעה"ב. לענ"ד איפכא מסתברא, שדווקא כשהיא ביד הגוי לא גזרו, ראה לקמן.

19 ועיין במשנת יעקב (לרב רוזנטל, טהרה עמ' רא) שנשאר בצ"ע בדין זה.

20 ושמה יש לומר שלא חששו לסוף טומאה לצאת, בפרט על פי הסברה שסט"ל הוא מדרבנן.

## פרק ג: בבית מרוצף

בתוספתא ה"י נאמר: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס ואחר כך כהן, ואם נכנס כהן תחלה אף על פי שמצאו רצוף בשייף או בפשיפש טמא". זוהי גרסת הר"ש (מ"ח) והאגור (לר' שמואל אבן ג'אמע, ערך 'קניי'), וכך בכת"י וינה (שממנו מהדר' צ"מ), וכן הגיהו החסדי דוד והגר"א. פשטות הדברים שאע"פ שהבית מרוצף הכהן טמא רק מפני שנכנס קודם הבדיקה, והבדיקה מטהרת מכאן ולהבא ולא למפרע (ואפשר שזהו קנס על הכהן שנכנס קודם בדיקה). ולפי זה מתברר שבבית מרוצף לא גזרו כלל, מפני שחזקתו שלא קברו בו, אלא שחובה לבדוק שאכן הוא מרוצף ורק אז יכנס<sup>21</sup>. כך ביארו זאת הסדרי טהרות (אהלות רס"ב ד"ה גמ') וערוך השולחן העתיד (ס"י כד"ד), וכן משמע בחסדי דוד, שכתב: "ואיכרא שדברים ברורים הן, שאם נכנס כהן שם קודם בדיקה טמא מדבריהם". לעומת זאת בזר זהב כתב: "רצוף – בשייש, שאי אפשר לחפור, מכל מקום חיישינן שמא תחת האבן קבור", וכן כתב החזו"א (אהלות ס"י כה סק"י), שהתוספתא מוכיחה שגם בית מרוצף בכלל הגזירה. פירוש זה מובן לפי גרסת התוספתא בדפוס וילנא: "כיצד בודקין מדור העמים? ישראל נכנס ואחר כך כהן, אף על פי שמצאו רצוף בשייף או בפשיפש טמא", ללא המילים "ואם נכנס כהן תחילה", וממילא משמע להיפך, שזהו תיאור הבדיקה, ואע"פ שמצאו רצוף עדיין הוא בחזקת טומאה עד שייבדק (אך קשה להניח שהזר זהב הסתמך על גרסה זו כנגד גרסת הגר"א, וצריך עיון). ולמעשה מסתבר להכריע כגרסת הראשונים ופירוש הסד"ט וסיעתו. אמנם הרמב"ם לא הזכיר במפורש היתר זה של בית מרוצף, אבל מאידך גם לא הביא את התוספתא לחומרא כפירוש הזר זהב. יש מקום לומר, אם כן, שכלל זאת באמרו (הל' ט): "ואת מה הן בודקין? את הביבין העמוקים ואת המים הסרוחין", ממנו ניתן להבין שמקום מרוצף אינו טעון בדיקה. והנה, החזו"א לשיטתו המחמירה בבית מרוצף פירש שכוונת המשנה לציין את מה צריך לבדוק מחוץ לבית, ואילו הבית כולו טעון בדיקה; אולם הרמב"ם בתשובה (ס"י קמה) כותב

בשו"ת מעין אומר (ח"ו עמ' תכב) נשאל הרב עובדיה יוסף זצ"ל האם מותר לכהן לגור בבניין שיש גוי באחת הדירות והשיב להיתר, והמהדיר נימק זאת בקצרה בכך שהבתים מרוצפים, ועל כך להלן.

21 היה מקום לפרש אחרת, שגם בבית מרוצף אפשר שיקברו, אבל במדור גויים חששו רק למגע ומשא, והריצוף מונע חשש זה אפילו אם קברו תחתיו, שכן הנכנס אינו מזעזע את אבני הריצוף ואינו מסיט את הנפל שתחתיהם, כפי שמצינו בבית הפרס, שבהיותו מרוצף לא חששו בו למגע ומשא (פי"ח מ"ה). אלא שאם כן יש לשאול, מדוע אסור לכהן להכנס למדור העמים מרוצף עד שיכנס ישראל תחילה? הרי הוא יכול לראות כבר בכניסתו שהוא דורך על רצפה ואין בצעדו כל חשש! לפיכך נראה לפרש כאמור, שהריצוף מסיר את החשש מקבורה, משום שיש להניח שהוא קיים כבר מתחילת בנייתו של הבית, ולא קברו בו מעולם. ומכיון שכך, רק כאשר כל הבית כולו מרוצף הרי הוא כבדוק, אבל כאשר רק חלקו מרוצף – אין לכהן היתר לדרוך על החלק המרוצף, כי סוף סוף יש לחוש לטומאת אהל מנפל שבחלק הלא מרוצף.



במפורש שלא כן: "שאינן בודקין אלא המקומות שאפשר שהשליכו שם נפל, ואינו חייב לחפור הארץ כולה". מכאן מתחזקת הסברה שהרמב"ם הקל בבית מרוצף. בכך יש לנו לימוד זכות בשופי על מנהג הכהנים בארץ ישראל כיום להיכנס לבית שגרים בו גויים. לגבי גינת נוי שליד הבית, יש מקום לדמותה לאסטונונית (מ"ט) שלא גזרו עליה, וביאר התפא"י: "דמדעשוי לנוח עליו בשעשוע ועונג אין רגיל לקבור תחתיו מפני הריח וכדומה".

### פרק ד: שינוי הרגלי הקבורה

טעם נוסף להקל במדור גויים בימינו הוא מה שכתבו התוס' ישנים (השלם, מהדור' אופק) ביבמות (סא ע"א ד"ה דילמא): "אין לטמות עתה מדורות של גויים, דאמרינן אין מדורות של גויים בחוצה לארץ, וגם אין רגילות לקבור נפליהם בבתייהם". סברה זו התחזקה בימינו אלף מונים, מכמה סיבות: א. הבתים מרוצפים, כאמור. ב. מרבית הנפלים שהגיעו לכדי טומאת מת, גם בהפלות טבעיות שאירעו בבית, נלקחים לבדיקה רפואית. ג. הרגלי הניקיון בבתי המגורים השתנו בתכלית<sup>22</sup>. ד. בתכנון הציבורי, כיום האשפה מטופלת ונלקחת על ידי עובדי התברואה, בניגוד לימי חז"ל שבהם האשפה הושלכה לחצר. לכן מי שירצה להיפטר מנפל בבית, הדבר המתבקש ביותר הוא להשליכו לפח האשפה (בבית או ברחוב) ומשם יפונה תוך ימים ספורים לכל היותר. ממילא אין לחוש לטומאת אהל בביתו<sup>23</sup>.

22 בהקשר זה יש לציין לשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קלב), שם הקשה השואל על הגמ' בע"ז ל ע"א שהגויים מקפידים על ניקיון ("אמנקרותא", ולגרסה אחרת: "אמנקיותא", ולכן הם מקפידים לכסות את כלי האוכל והשתיה), ואם כן למה חששו לקבורת נפלים בבתייהם? ותיירץ המהרש"ם שקבורה זו שחששו לה היא בעומק הקרקע. אולם מהיתרם של בית הלל (מ"ח) במקום שחולדה מהלכת בו לא משמע כך, והרמב"ן (יבמות סא ע"א) כתב במפורש להיפך, על מנת ליישב את דין מדור הגויים עם דעת רשב"י שאין לגויים טומאת אהל אלא מגע ומשא: "שהנשים קוברות שם נפליהן ואין מעמיקין אותם והן מתגלין בדריסת הרגל ואי אפשר שלא יפגע בעצם כשעורה". וצ"ע בדברי הרדב"ז (ח"ח סי' קצח) שכתב על מדור הגויים: "ואפילו באתרא דשכיחי חולדה וברדלים, מכל מקום חופרות להם בעומק ואין חולדה וברדלים יכולות לחטט אחריהן להוציאן, ונמצא כל הבית טמא", ולכאורה זה כבית שמאי.

עוד כתב המהרש"ם, שאע"פ שהגויים מקפידים על ניקיון חששו לקבורת הנפלים: "דהתם רוצין שיהיה מתיהן בביתן, שמאמינים בכשפיהם וכדומה". גם שיקול זה אינו קיים בגויים בימינו, עכ"פ ברובם ככולם. קושיה זו מהקפדת הגויים על הניקיון מופיעה גם בשו"ת דברי מלכאל (ח"ח סי' קיז), וכתב שהגמ' בע"ז עוסקת רק בדברי אכילה, ולא בשאר דברים, "דמדורות נכרים טמאות שחוששין שהשליכו שם נפל, הרי שאין מקפידים על נקיות הבית, כי אין לך דבר מאוס יותר מנבלת אדם, שידוע שמסריח יותר מנבלת בהמה". ולאור זאת קל יותר להניח שבימינו אין מקום לחוש.

23 לדעת הסוברים שכלי מתכת שנטמאו ממת מטמאים באהל עדיין היה מקום לחוש לטומאה זו, שהרי גם אם הנפל הושלך הכלים נשארו בבית. אלא שלפי זה גם בדיקה או גרירת חולדה לא

בספר 'טעם ודעת' (הל' טו"מ פי"א ה"ז, בה"ל ד"ה מקום ושעה"צ ס"ק קעג) כתב שאין לסמוך על סברת התוס' ישנים, מפני שכל הראשונים שדנו על היתר מדור הגויים בחו"ל ולא נימקו אותו כדברי התוס' ישנים חלוקים על סברה זו, ולדעתם גם כשבטל הטעם לא בטל הדין. לענ"ד אין מדבריהם שום ראיה שחלקו עקרונית על סברה זו, אלא כפי הנראה סברו שאין שינוי מהותי במציאות בעניין זה בין זמן חז"ל לזמננו.

כידוע, ככלל גזירות חז"ל אינן בטלות מאלהן כאשר מתבטל טעמן, ו"כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתיירו" (ביצה ה ע"ב). אעפ"כ מצינו בכמה עניינים שכתבו הראשונים שדינים מסוימים בטלו, וזאת במיוחד כאשר טעם הגזירה ברור וידוע לכל (שו"ת הרא"ש כלל ב סי' ח), וכן כאשר מלכתחילה נאמרו בגזירה זו חילוקים שונים לגבי מצבים שבהם הטעם לא שייך, כלשון הריב"ש (סי' קיט): "ולא תימא כיון דתקנתא דרבנן הוא אע"פ שבטל דבר לא בטל הגזירה, דמעקרא נמי הכי תקינו לפי הדורות ולפי המקומות... אלמא שחכמים בתקנה זו לא השוו בה מידותיהם אלא הכל לפי הזמנים ולפי המקומות ולפי האנשים". ואכן, בדין מדור העמים אמרו חז"ל חילוקים רבים בפרטיו, שכולם סובבים סביב השאלה האם מבחינה מעשית יש לחוש לטומאה: שהיית ארבעים יום; גיל הגוי, כאמור; אם היה עבד או אשה משמרים אותו אינו צריך בדיקה; מקום שחולדה מהלכת בו אינו צריך בדיקה; בית מרוצף כנ"ל; ומקומות למגורים ארעיים.

אמנם יש פרט אחד שבו מצינו "לא פלוג", והוא הדין שאע"פ שאין עמו אשה הבית טמא (מ"ז), אך הר"ש שם מסביר שחיישינן שמא הביא אשה בלילה ולא ראוה. הרמב"ם (טו"מ פי"א ה"ח), לעומת זאת, כתב שזוהי גזירה משום מדור שיש בו אשה, אך גם לדעתו מסתבר שגזרו כך מפני שבסתם מדור יש אשה. לעומת זאת כאשר המצב הסתמי הוא שאין חשש, לא מסתבר שגזרו בו. וכך צידד בנדון דידן ב'אמרי צבי' (דומב, עמ' רכח), על פי הידוע שהגויים בימינו מתורבתים יותר ואינם קוברים נפלים בבתייהם<sup>24</sup>.

תועיל, ואם כן המשניות מוכיחות שכלי מתכת הנטמא מן המת אינו מטמא באהל, עכ"פ אחרי פרישתו מן המת, וכפי שכתבנו באריכות בסימן ב. אלא שלפי מה שיתבאר להלן שמדובר על גוי שפינה את דירתו אפשר שאכן כעת אין בה כלי מתכת כלל.

24 וראה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מא) שכתב בעניין אחר שבמה שידוע שהגויים מקפידים על הניקיון יש לסמוך על הקפדתם כאילו הייתה שם השגחת ישראל, עיין שם.

### פרק ה: עיקר דין מדורות הגויים

בשולי הדברים אציע מחשבה שעלתה בדעתי לגבי עיקר דין מדור הגויים, ולא מצאתי לה תימוכין מפורשים. יתכן לענ"ד לומר שאין כוונת חז"ל שבית שהגוי גר בו כעת עומד בחזקת טומאה והנכנס אליו נטמא. רק בית שהגוי עזב אותו וכעת ישראל בא לגור בו עומד בחזקת טומאה עד שייבדק.

לשון המשנה (מ"ז): "מדורות הגויים טמאים" לכאורה גורפת, שכל מקום שהגויים גרים בו טמא. אולם יש לדקדק בלשון המשנה בהמשך: "כמה ישהא בתוכן ויהא צריך בדיקה? ארבעים יום": לכאורה "תנא היכא קאי" והיכן הוזכרה הבדיקה? וגם היה לו לשאול על עיקר הדין, "כמה ישהא בתוכן ויהיה טמא?". אלא שפשוט לתנא ש"מדורות הגויים טמאים" היינו עד שייבדקו, וממילא ניתן לשמוע שמדובר במדורות העומדים לבדיקה, דהיינו שהתפנו מיושביהם הגויים, ואדרבה, חיוב הבדיקה הוא הגורם לטומאה. וכך מובן סדר הדברים במשנה, שדנה תחילה (משניות ז-ח) איזה מדור טעון בדיקה ומהי הבדיקה, ורק לבסוף (משניות ט-י) מפרטת מהם המקומות שבהם אין דין מדור גויים כלל. הקושי בניסוח זה מתחדד מהשוואה למשנה בניה פ"ז מ"ד על הדין המקביל בכותים: "בית הטומאות של כותים מטמאין באהל, מפני שהם קוברים שם את הנפלים. ר' יהודה אומר: לא היו קוברים אלא משליכין וחיה גוררתן". כאן לא הוזכרה בדיקה כלל, אלא נאמר עצם הדבר שהם מטמאים, וזה דין מיוחד בבית המיוחד לטומאות, שבו מצוי לקבור את הנפלים.

מה הסברה בדיון זה, לחשוש לטומאה רק בזמן שהבית פנוי לבדיקה? ניתן לנמק זאת בשתי דרכים: האחת, שהחשש מפני קבורת נפלים בבית הוא קטן, ובעלמא לא חששו לכך בכניסה ארעית של ישראל לדירת הגוי, אלא שכאשר ישראל נכנס לגור בה, ויש כעת הזדמנות לבדוק את דירת הגוי ולסלק ממנה כל טומאה אפשרית, החמירו חכמים לסלק כל חשש וגזרו עליה טומאה עד שיבדקנה. השניה, שאין דרכם של הגויים לקבור נפלים בבית מגוריהם, ורק לקראת עזיבת הבית קיים החשש שמא קברו בו נפלים מחמת שידעו שלא יאריכו לשבת בו<sup>25</sup>.

ראיה לחידוש זה מהמשנה בע"ז פ"ד מ"א: "המטהר יינו של נכרי ונותנו ברשותו בבית הפתוח לרשות הרבים, בעיר שיש בה גויים וישראלים – מותר, בעיר שכולה גויים – אסור עד שיושיב שומר". רש"י (ע"ז ס ע"ב ד"ה המטהר וסא ע"א ד"ה המטהר) מפרש שהכוונה לעשיית היין בכשרות מאיסור יין נסך, ונראה שפירש ש"מטהר" אינו במובן של טהרה מטומאה,

25 היה מקום להסביר לפ"ז גם את דין עיר גויים שחרבה (מ"ט), שטהורה לדעת רשב"ג, ולפי דרכנו ניתן לבאר שהטעם מפני שישראל לא החליף את הגוי אלא העיר חרבה בין זה לזה. אולם הרמב"ם בפיה"מ מסביר ביתר פשטות, שבעלי חיים אוכלים את הטומאות שבעיר החרבה.

וכך שימושו המקובל של המושג "מטהר יינו" בפוסקים. אולם הרמב"ם מפרש: "מטהר יינו שלנכרי הוא שיתעסק בו הישראל מתחילתו כדי שיהיה טהור", ופשט הדברים כמשמעם שישראל שומר על היין גם מטומאה<sup>26</sup>. וכך משמע מהקשר המשניות, עיין במשנה ט שם שדנה על טהרת היין מטומאה. ואם כנים דברינו, מתברר מהמשנה שכאשר היין נשמר בבית הגוי תחת פיקוח של ישראל הרי הוא טהור, ולא הוזכר שזה דווקא כאשר היין מצוי בחבית של חרס המוקפת צמיד פתיל. ומכאן שבית הגוי אינו מטמא.

עוד מצינו בתוספתא בע"ז פ"ו ה"ב: "המיחד ביתו לעבודה זרה – כולו מטמא בביאה, והעומד בתוכו כאילו עומד בתוך עבודה זרה". מבואר שטומאה זו מתחדשת בגלל ההקצאה לע"ז, אבל בית מגורים סתמי של גוי אינו מטמא בביאה (דהיינו כשכמכניס ראשו ורובו, עי"ש בהמשך ההלכה), וכל שכן באהל.

ראיה נוספת מהגמרא בשבת יז ע"ב: "אמר רב נחמן בר יצחק: גזרו על תינוק נכרי שמתמא בזיבה, שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצלו במשכב זכור". אם כניסת ישראל לביתו של גוי מטמאת את ישראל טומאת שבעה, אפילו רק במגע ומשא בקרקע הבית ולא באהל, מה הצורך בגזירה נוספת שאינה אלא טומאת ערב?<sup>27</sup>

עוד מצינו בשבת קכז ע"ב: "ת"ר, פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרונתא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה... הלך רבי יהושע ותלמידיו... אחר שיצא ירד וטבל... בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדונוני? – אמרנו: שמא ניתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי. – אמר להם: העבודה, כך היה". אם נטמא הוא ובגדיו טומאת שבעה בכניסתו לביתה, מה הועילה הטבילה מפני צינורא שניתזה מפיה? ויש לדחות, שבייתה היה מרוצף כדרך העשירים<sup>28</sup>.

לאידך גיסא נאמר בתוספתא בטהרות פ"ח ה"ט (ע"פ חלק מהגרסאות, עיין ר"ש בטהרות פ"ז מ"ז ובראב"ד בהל' מטמאי מ"מ פ"ב ה"א): "הלוקח כלים מאומני גויים והמוסר כלים לאומני גויים טמאין מדרס וטמאין טמא מת", ומשמע שבית הגוי מוחזק בטומאת מת. אך יש לפרש שהחשש אינו מעצם השהייה בביתם (והרי לא בכל חנות גזרו על מדור הגויים אלא רק כשדר בה, כמבואר בתוספתא באהלות פ"ח ה"א), אלא מפני שהכלים

26 וכך משמע גם מלשון הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ג: "לדרוך לו יינו בטהרה", וכן שם הל' ה: "היה יין זה טהור...". אך קצת קשה, לפי שיטת הרמב"ם שהבוצר לגת הוכשר אפילו אם לא הורטבו הענבים (הל' טומאת אוכלין פ"א ה"א), שאם כן לא די שישראל ידרוך אלא עליו גם לבצור.

27 ובשלמא לדעה בע"ז לו ע"ב שגזירה זו נאמרה אפילו בגוי בן יומו, הרי שהיא רחבה יותר מדין מדור הגויים שאינו אלא כבן תשע, כדברי התוספתא באהלות הנ"ל. אך מסקנת הגמרא שם שגם גזירה זו נאמרה בבן תשע דווקא. ובדוחק יש לומר שהגזירה לעשותו כזב הרחיקה לא רק מביתו אלא גם ממגע עמו ברחוב, שעלול היה לגרום למשכב זכור בביתו.

28 אבל אין לומר שהיה זה בחו"ל, שהרי גם על כך יש לשאול מה התועלת בטבילתו, וע"כ צ"ל שמדובר ב"גדולי רומי" היושבים בא"י, וכך מצינו בכמה מקומות, עיין 'סדר הדורות' ערך ר' יוסי בן קיסמא.

מסורים לשמירתו של הגוי, ומכיוון שיכול היה לקחתם לכל מקום שיחפוץ חוששים לכל טומאה אפשרית.<sup>29</sup>

בדברי הראשונים יש ראיות לכאן ולכאן בשאלה זו. מלשון הרמב"ם ניתן לדקדק כפי שביארתי, שכן כתב (הל' טו"מ פ"א ה"ז): "מקום ששכנו בו גויים בא"י הרי זה מטמא כארץ העמים עד שייבדק שמא קברו בו נפלים". ראשית, הלשון "ששכנו" ולא "ששוכנים" משמעה שמדובר לאחר עזיבתם. ועוד, שהניסוח "מטמא עד שייבדק" מצביע על כך שהטומאה נובעת מחיוב הבדיקה, דהיינו שמאחר שיש אפשרות לבדוק נגזרה הטומאה עד שיבדוק. ואם לא כן, היה לרמב"ם לבאר תחילה את דיני הטומאה ורק לבסוף לכתוב שהבדיקה מועילה לה ומה דרכי הבדיקה (השווה לפרק הקודם על בית הפרס, שבו האריך הרמב"ם לבאר את דיני טומאתו ורק לבסוף את בדיקתו וטהרתו)<sup>30</sup>. וראה גם לשון הרמב"ם (בשו"ת, סי' קמה): "ואיזו ראייה יש מזה שהצריכוהו בדיקה כי קברי גוים מטמאין באהל?! אין בזה ראייה כלל, אלא (צריך) לבדוק, כדי שלא יהיה שם וכל [אשר] יגע בו הנוגע". הרמב"ם מנסח את הקושיה לא מן הטומאה אלא מחיוב הבדיקה, הטפל לכאורה. וגם תשובתו, שאין קשר בין דין מדור גויים לבין טומאת קברי הגויים, מובנת יותר לאור האמור, מפני שאם הטומאה היא על כל מי שנכנס לבית הגוי מחשש לנפלים הרי זה מלמד שקברי הגויים מטמאים באהל, אבל אם זוהי רק תקנה מיוחדת למי שעובר דירה, כדי לטהר מכל חשש טומאה, מובן יותר אם התקנה תהיה רחבה יותר ממה שהיה ראוי לפי חשש הטומאה<sup>31</sup>.

כך ניתן להבין גם מלשון רש"י (פסחים ט ע"א): "וכמה ישהה הנכרי במדור ויהא המדור צריך בדיקה – לכשיצא הנכרי וירצה ישראל לדור בו", וכן במאירי שם: "וכמה ישהה הגוי במקום זה ויהא צריך בדיקה כשיצא וירצה הישראל לדור שם?". לכאורה היה מקום לדבר על בדיקה גם כאשר כהן רוצה כעת להיכנס לבית הגוי לצורך כלשהו, ומרש"י והמאירי משמע שאין בדיקה אלא בהחלפת הדיירים; ושמא יש לומר שדיברו בהווה, שאין זה מצוי שהגוי יאפשר בדיקה בביתו.

אולם מתוס' שם (ד"ה כל מקום): "אומר ר"י דכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפילו אין חזיר וחולדה מצויין שם..." משמע שהדיון גם על כניסה זמנית לבית הגוי. וכן

29 אכן החס"ד שם תמה מדוע חששו לטומאת מת, ותירץ שלפעמים יהיה מת בביתם, ולא הזכיר את טומאת מדור גויים.

30 מצאתי שעמד בזה בספר 'עליות משה' (ח"ב עמ' קיח), שלרמב"ם חיוב הבדיקה גורר את הטומאה ולא להיפך, ודווקא כשבא לגור שם, וראה שם באריכות את ביאורו לסוגיית הגמרא בפסחים ט על פי זה. ויש שהסיקו מלשון הרמב"ם "ששכנו" להיפך, שכל עוד הגוי גר שם אין הבדיקה מועילה ('שלום יהודה' על פסחים שם, עמ' רצב); ולענ"ד אינו מובן, מדוע לא תועיל הבדיקה לשעתה להיכנס לאלתר?

31 עמד בזה ב'אור יקרות' (אהלות, מאת הרב מלכיאל מנדל, עמ' תתרא-תתרכ), אך לא כתב את ההשלכה המעשית מכך, שלא גזרו על הנכנס לבית גוי.

משמע בר"ש (מ"ט), שנימק את הדין שאין מדור גויים בחו"ל "מפני שאין יכולין לעמוד בה", והרי אם מדובר רק בבדיקה בין דייר אחד למשנהו אין בזה קושי. ובסמ"ג (עשין ולא): "ובתוספתא אמרין שלא גזרו על מדורות העמים בחוצה לארץ, פירוש לאסור לעבור שם כהנים בחו"ל", ומשמע שדן אפילו בכניסה אקראית לבית הגוי.<sup>32</sup>

### סיכום

מנהג הכהנים בארץ ישראל שלא לחוש לטומאת מדור הגויים. בפוסקים קיימת התלבטות על מנהג זה, ורובם התירו מטעמים שונים שלפיהם הטומאה אכן קיימת ואעפ"כ הכהנים לא נאסרו בה. לענ"ד העיקר לדינא שבימינו אין לחוש לטומאה זו כלל, משתי סיבות: האחת, שבבתים מרוצפים לא גזרו חז"ל, כפי שעולה מהתוספתא (לגרסת הראשונים ופירוש כמה אחרונים). השניה, שהרגלי הקבורה של נפלים בימינו השתנו בתכלית מכמה סיבות. ומאחר שזוהי גזירה שטעמה ברור וידוע על פי פרטיה המופיעים בחז"ל, וגם ברור שטעמה המקורי בטל, הרי היא בטלה מאליה ללא צורך בבית דין שיחליט על כך. נמצא שגם מי ששהה בבית גויים אין בכך כדי להפקיע את חזקת טהרתו. בשולי הדברים הוצע שעיקר דין מדור הגויים לא נאמר על מי שנכנס באקראי לבית הגוי, אלא רק על מי שנכנס לגור בבית שלפני כן גר בו גוי. כך אפשר להבין מכמה מקורות, אם כי ברור שיש ראשונים שתפסו זאת אחרת.

32 כמו כן ניתן להבין מלשון ר"ח בחגיגה כה ע"א, המבאר את עניין ה"רצועה של כותים": "לא מצו לאתויי יין ושמן בגליל מפני מדורי הכותים שעוברין בתוכם". אך שמא יש לחלק בין גויים לכותים, כנ"ל. ועל טומאת ארץ הכותים ראה בהרחבה ב'שערי טהרה' לרב גורן (גורונציק) זצ"ל, ב'תוספת טהרה' עמ' 138-142.

## סימן ה טהרת המתגייר

"הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר"

מבוא

פרק א: מקור הדין וגדרו

פרק ב: דין גיורת

פרק ג: הפורש מן הערלה – דין כללי, או רק בקרבן פסח?

סיכום

### מבוא

במשנה בפסחים (פ"ח מ"ח) קובעים בית הלל שגר שהתגייר בערב פסח אינו יכול לעשות את הפסח מיד, מפני ש"הפורש מן הערלה – כפורש מן הקבר". פירוש הדברים, שחלה על המתגייר טומאה מסוימת כעין טומאת מת, המונעת ממנו לעשות את הפסח מיד. יש לברר את טעמו והיקפו של דין זה: האם פירוש הדבר שכל גר נחשב כטמא מת עד שייטהר באפר הפרה האדומה? לשאלה זו עשויה להיות השלכה מעשית חשובה בימינו, כל עוד אין לנו אפר פרה אדומה המאפשר לטהר את הטמאים. מצד אחד, אם המתגיירים הקפידו מאז גיורם שלא להיכנס לבית קברות ובית חולים ניתן לראותם כטהורים ברמה גבוהה של ודאות, מפני שבהיותם גויים אינם מקבלים טומאה. מאידך, לכאורה המתגיירים הוגדרו לפי בית הלל כטמאים מעצם גיורם. מהו, אם כן, מעמדם ההלכתי של הגרים, והאם ניתן להיעזר בהם לביצוע פעולות שונות הדורשות טהרה?<sup>1</sup>

---

1 בנושא זה עסקתי ב"שערי היכל" על פסחים, מערכה קמז, אך כדרכי שם לא עסקתי בהכרעת ההלכה למעשה אלא בציון הדעות והשיקולים העיקריים בסוגיה. כעת התעוררה שאלה מעשית, האם ניתן לשלב מתגיירים בעשיית הפרה האדומה ובטיפול באפרה ומימיה, אם מאז גיורם טרם היו בבתי חולים וקברות, ובכך להתגבר על החשש מטומאת מת ישנה של העוסקים בפרה. שאלה זו הביאה אותי לעיון מחודש, כדברי הנצי"ב (דברים ל,ח): "דאע"ג שעיין והוציא דבר חידוש שלא בשעת מעשה, כשיבא מעשה לידו מחויב לחזור ולדון בדבר", וב"ה אכן התחדשו לי נקודות שאינן בדבריי שם.

## פרק א: מקור הדין וגדרו

### המשנה

שנינו בפסחים פ"ח מ"ח: "גר שנתגייר בערב פסח, בית שמאי אומרים: טובל ואוכל את פסחו לערב, ובית הלל אומרים: הפורש<sup>2</sup> מן הערלה כפורש מן הקבר". חידושם של בית הלל צריך בירור, הן בהוראתו המעשית והן במקורו וגדרו: האם הגר צריך להמתין שבעה ימים מזמן מילתו, או מטבילת גירותו? האם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן? ומדוע הפרישה מן הערלה נחשבת כפרישה מן המת? האם משום שהערלה עצמה מטמאת (והוא הדין לישראל ערל, ומאידך בגירות אין זה שייך), או משום שהגויות מטמאת (ואף הגויות בכלל, אך לא ישראל ערל), או שמא לא הערלה או הגויות מטמאות, אלא טעם אחר בדבר? להלן יתבאר שבהבנת יסוד הדין קיימת מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ולמדרשי חז"ל מקבילים.

### שיטת הבבלי

בגמ' בפסחים צב ע"א מבואר שבית הלל מטמאים את המתגייר מדרבנן, מגזירה שמא יבוא הדבר לידי טעות, שהגר יחשוב שמותר לעשות את הפסח בטומאת מת, וז"ל: "גר שנתגייר וכו'. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בערל נכרי, דבית הלל סברי: גזירה שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי, עכשיו נמי אטבול ואוכל; ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא מקבל טומאה, עכשיו ישראל ומקבל טומאה. ובית שמאי סברי: לא גזרינן. אבל ערל ישראל דברי הכל טובל<sup>3</sup> ואוכל את פסחו לערב, ולא גזרינן ערל ישראל משום ערל נכרי<sup>4</sup>". וכך מקובל בגמרא שזוהי גזירת

2 יש גורסים "כל הפורש" (כגון במדרש שכל טוב שמות יב,כ, תוס' זבחים צט ע"א ד"ה טבוי' והר"ש בפרה פ"א מ"ה), אך בכל כתה"י של המשנה (בפסחים ובמקבילה בעדויות פ"ב מ"ב) והתוספתא פסחים פ"ז הי"ד והגמרא וברוב המקורות בראשונים: "הפורש" ללא "כל". אפשר שיש להבדל זה משמעות לגבי השאלה האם זהו דין כללי או בקרבן פסח בלבד, וראה להלן הערה 43.

3 תוס' (ד"ה אבל) תמהו מדוע נצרכת טבילה זו לישראל ערל, וברמב"ם (הל' ק"פ פ"ו ה"ז) לא הוזכרה. יש שחירצו בפשטות, שכשם שאונן ומחוסר כיפורים טעונים טבילה לקודש מאחר שהיו אסורים לאוכלו (חגיגה פ"ג מ"ג) הוא הדין לערל, שאסור באכילת קדשים (יבמות פ"ח מ"א), ולפיכך טעון טבילה (תוס' חדשים על המשניות; מנחת חינוך מצוה רפב סק"ב; חידושי ר"א מגריידיץ, ולדעתו אף הרמב"ם מודה בזה). אך תוס' שהקשו סוברים, כנראה, שהטבילה נאמרה רק באלו שיש בהם צד טומאה, דהיינו מחוסר כיפורים, שהיה זב וכדומה, וכן אונן, שאולי נטמא למתו, מה שאין כן במי שנאסר בקדשים מטעם אחר, וראה לשון תוס' הרשב"א להלן הערה 5. כמו כן כתבו תוס' בחגיגה כא ע"א (ד"ה האונן), שגר שהביא קרבנו, אע"פ שהיה אסור באכילת קדשים לפני כן – אינו טעון טבילה. יש שכתבו טעם אחר לטבילת הערל, שהיא מחמת הרגל, ככל ישראל (תוס' יו"ט); ויש להוסיף לסברה זו שאפשר שמאחר שהוא עומד למול את עצמו הערלה חוצצת בטבילתו מדרבנן, כדין מיעוט המקפיד, ולכן עליו לטבול רק אחרי המילה (שו"ת משנה הלכות חט"ז סי' צג).

4 יש להעיר על לשון המאירי בפסחים סב ע"א: "ושמא תאמר... האין ראוי לומר כאן 'והאיל' [ערל]...".



חכמים: "ערל הזאה ואזמל העמידו דבריהם במקום כרת" (רבא בפסחים צב ע"א; רב חסדא ביבמות צ ע"ב).

יש להבהיר חידוש נוסף שעולה מן הבבלי: מפשרוטה של משנה יש מקום להבין ש"נתגייר" הוא המילה בלבד (או ש"נתגייר" כולל מילה וטבילה, אך המובן הוא שרצה להתגייר ולכן מל, ומכל מקום טרם נשלמה גירותו), ובית שמאי הורו ש"טובל", דהיינו שהוא יכול לטבול את טבילת גירותו בו ביום, כפי שפירש התוס' יו"ט: "טובל – דכל גר צריך טבילה כדאשכחן במתן תורה... כדאיתא ברפ"ב דכריתות", וכן משמע מתוס'<sup>5</sup>. לפי זה משמע להדיא שבית הלל הורו שיעכב את טבילת גירותו שבעה ימים, כדין הפורש מן הקבר שטובל רק אחרי שבוע. ומכאן מובן מדוע נקטו בלשונם "הפורש מן הערלה", ולא "הגר", כי הם דנים במי שרק מל<sup>6</sup>. אולם לא אמרו בית הלל שמי שמל וגם טבל, וכעת דינו כישאל לכל דבר, ימנע מלעשות את הפסח בשבוע שאחרי טבילתו.

ברם, מדברי רבא "העמידו דבריהם במקום כרת" מבואר שמדובר במי שמל וכבר טבל לגירותו, וכעת התחייב בקרבן הפסח (בדומה להזאה ואיזמל, שמדובר במי שכבר התחייב בפסח ומילה), וגם עליו הורו בית הלל שלא יוכל לעשות את הפסח שבעה ימים. אמנם יש מקום לומר שאין כוונת רבא לפרש את המשנה באופן זה, אלא בא לומר חידוש נוסף על גביה: בית הלל הורו שיעכב את טבילת גירותו, ואף החמירו בגזירתם והעמידו דבריהם אפילו באופן שכבר הגיע לידי חיוב כרת, דהיינו שאפילו אם עבר על מצוותם וטבל הורו לו שלא יעשה את הפסח. כך מובנת יותר הלשון "העמידו דבריהם", דהיינו שיש גזירה מסוימת שלא נאמרה דווקא באופן שיש בו כרת, והם העמידו אפילו באופן שתגיע לכלל כרת. אלא שאם כן יש לשאול: מניין לרבא חידוש זה, אם לא למדו מפשרוטה המשנה? ושאל יש לומר שלמד זאת מהתוספתא בפסחים (פ"ז ה"ד) האומרת:

דאי בעי מתקן נפשיה<sup>7</sup>, והלא אף כשימול את עצמו צריך הוא הזאה שלישי ושביעי, שהרי אמרו הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר? אפשר שלא נאמרה אלא בגוי שנתגייר, אבל ערל ישראל טהור ביום". צריך ביאור מה המקום לספק זה, כנגד המפורש בגמרא. ובדוחק יש להעמיס זאת בתשובתו: אפשר שיתקן את עצמו ויעשה את הפסח, מפני שלא נאמרה אלא בגוי. וראה לשונו שם סט ע"ב: "ולמדת שלא אמרו הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר שיהא טעון שבעה אלא בגוי שנתגייר כמו שביארנו". עוד שמעתי (מהרב יוסף בן ארזה שליט"א) לפרש שדבריו בדף סב מוסבים גם על מומר לערלות, ולגביו הסתפק האם דינו כגוי לעניין זה. ואכן, המאירי בפסחים כח ע"א נוקט שמשומד לע"ז שחזר בתשובה טעון פרישת שבעה בין תשובתו לפסחו.

5 צב ע"א ד"ה אבל ערל ישראל, וביתר ביאור בתוס' הרשב"א שם: "מתמה ריב"א היכי חזינן בשום מקום טבילה בישראל שמל, וגם מדרבנן לא ראינו שנזכר, דדווקא ההוא דאונן מתניא בפרק חומר בקודש דטובל לקדשים, אבל בערל כלל לא". ועל טבילת הגוי שהוזכרה בדברי ב"ש לא הוקשה להם כלל, ומבואר שהבינו שזוהי טבילת גיור.

6 וכן משמע מלשון פסקי הרי"ד פסחים צב ע"א: "מחלוקת בערל גוי שאינו מקבל טומאה בגיותו, ודין הוא שיטבול לגירותו ויאכל פסחו מיד, אלא גזרו בית הלל שמא לשנה הבאה יטמא ולא יזה עליו שלישי ושביעי...", נראה שרצונו לומר שגזרו שלא יטבול.

"אחד נכרי שמל ואחת שפחה שטבלה", הרי שגם מי שטבלה ונשלמה גירותה אינה עושה את הפסח עד שיעברו שבעה ימים<sup>7</sup>.

ברם, הרמב"ם ומפרשים נוספים ביארו שהמשנה עצמה עוסקת בגר שמל וכבר טבל לגירותו, ועליו הורו ב"ה שלא יעשה את הפסח למרות שכבר התחייב בו, וכדברי רבא<sup>8</sup>. נראה שיש הבדל מהותי בין הפירושים בתפיסת הדין. לפי הפירוש הראשון בית הלל לא אמרו כלל שיש לגר טומאה כלשהי, אלא שכשם שהפורש מן הקבר טובל אחרי שבוע כך גם הפורש מן הערלה יטבול לגירותו אחרי שבוע, ומלבד זאת החמירו על מי שעבר על דבריהם והקדים לטבול שלא יעשה את הפסח. לעומת זאת לפי הפירוש השני, שהמשפט "הפורש מן הערלה" וכו' נאמר לגר גמור, נמצא שבית הלל אמרו שהגר אחרי השלמת גירותו נחשב כטמא ברמה מסוימת, כאילו פרש מהקבר, וצריך טבילה נוספת.

כמה ראשונים אף כתבו שלדעת בית הלל עליו להזות בשלישי ובשביעי<sup>9</sup>. בפשטות נראה שכוונתם להזאה אחרי השלמת הגיור, ואין כל מקום להזאה לפני תום הגיור, וממילא מתברר שדעתם כפירוש השני, שיש על המתגייר טומאה מסוימת אחרי גיורו. יש מקום לדון, לדעה זו, כיצד סופרים את היום השלישי, האם מהמילה או מטבילת הגיור<sup>10</sup>.

7 לדרך זו צריך לומר שרבא הניח שהתוספתא הולכת כמאן דאמר שנשים חייבות בפסח ראשון.  
8 הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ו ה"ז) כתב במפורש: "גר שנתגייר ביום ארבעה עשר ומל וטבל אין שוחטין עליו", דהיינו שגזירת ב"ה עוסקת במי שמל וטבל לגירותו, והורו שיתעכב מן הפסח. וכן פירש המאירי בעדויות פ"ה: "גר שנתגייר ערב הפסח, כלומר שמל וטבל לשם גרות, טובל ואוכל את פסחו לערב, כלומר טובל פעם אחרת מדברי סופרים לאכילת קדשים. וכו' אומרים..." גם לדעה זו, עדיף לדעת ב"ה שידחה את טבילת גירותו מאשר שיטבול ויתחייב, כפי שביאר הרמב"ם בהמשך ההלכה שם, אך לדעת ב"ה לא אמרו זאת בפירוש.

כשיטה זו נקט גם הר"י מלונגל בפירושו ל"טובל" שהזכירו בית שמאי: "טובל ואוכל וכו', אע"פ שמל וטבל בעבור גירות צריך טבילה אחרת לשום פסח, לפי שעד היום לא היה [מותר] לאכול פסחים, וכטמא חשבינן ליה, וצריך הערב שמש", וכן במאירי. וראה באמת ליעקב (לר"י קמניצקי) שביאר שהטבילה נחוצה מפני שקרבן הגר מעכבו מלאכול בקדשים, ראה לעיל הערה 3 ובפרק ג: דין קרבן הגר.

9 רש"י בפסחים צב ע"א ד"ה כפורש מן הקבר, שם סט ע"א ד"ה ענוש כרת ויבמות עא ע"ב ד"ה הזאה; תוס' זבחים צט ע"א ד"ה טבו"; ר"ש פרה פ"א מ"ה וטהרות פ"א מ"ג; רא"ש בטהרות שם; ר"י מלונגל על המשנה בפסחים; מאירי בפסחים צב ע"א וסוכה מג ע"א ויבמות עא ע"ב ועדויות פ"ה מ"ב; ר"ן על הרי"ף שבת נב ע"א, ועוד. וכך יוצא בפשטות מהירושלמי שלהלן, שרצה ללמוד את דין "הפורש מן הערלה" מ"תתחטאו... אתם ושביכם" (צפנת פענח, הל' מתנ"ע פ"ד ה"ו). על חיוב ההזאה ראה גם בראב"ד המובא בהערה 11.

10 מ"הפורש מן הערלה" אפשר להבין שסופרים מהמילה, אלא שלדעת ראשונים אלו יש לפרש זאת כביטוי בעלמא לפרישה מן הגויות. וכך משמע לכאורה מהגמרא לשיטתם, שהחשש לטומאה בשנה הבאה מצריך המתנת שבעה ימים בהיותו ישראל. אך יש לציין ללשון הר"י מלונגל בפסחים: "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, לפי שבעודו ערל אינו נזהר מן המת, וצריך שיטמא שבעת ימים, ויזו עליו שלישי ושביעי", ומשמע שהספירה מתחילה מהמילה. אמנם לגבי שפחה שטבלה (שהוכרה בתוספתא הנ"ל) ברור שספירת השבעה היא מיום הטבילה, ואין לנו נקודת ציון קודמת לספור ממנה, אולם יתכן שלגבי האיש, שיש לו נקודת ציון משמעותית להתחלת הגיור במילה, דיינו לספור ממנה.

אולם יש מפרשים שמהם ניתן להבין שנקטו שיש הזאה בין המילה לבין טבילת הגירות, וזה חידוש גדול<sup>11</sup>.

לעניין מטרת הגזירה כפי שמבארת הגמרא, החשש מטומאה בשנה הבאה, הפירוש השני שהמתנה היא אחרי הגיור מובן יותר, כי הגר שמזיקים אותו להמתין שבוע אחרי תום הגיור ידע שיש טומאה שצריך להמתין עבורה שבוע, ובפרט אם טהרתו כוללת גם הזאה. אולם גם לפי הפירוש הראשון שאין זה אלא עיכוב לגיורו, אפילו אם נבין שמדובר על המתנת שבעה גרידא ללא הזאה, הרי בסופו של דבר מחמת המתנה זו הגר לא עשה את הפסח, ואין חשש מ"טבילתי ואכלתי". ואפילו אם ימול בח' בניסן ואז יוכל לטבול ב"ד בו ללא הזאה, על כל פנים הגר ילמד מעיכוב זה שלא ניתן לטבול אימתי שרק ירצה ולפעמים הטבילה צריכה להתעכב.

### שיטת הירושלמי

בירושלמי בפסחים פ"ח ה"ח נאמר תחילה שמחלוקת בית שמאי ובית הלל נובעת מדקדוק הפסוקים: "מה טעמון דבית שמאי? אתם ושביכם" [במדבר לא, יט, במלחמת מדין: "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם"], מה אתם לא נטמאתם עד שנכנסתם לברית אף שביכם לא נטמאו עד שנכנסו לברית. מה טעמון דבית הלל? אתם ושביכם, מה אתם טעונים הזייה בשלישי ובשביעי אף שביכם טעונים הזייה בשלישי ובשביעי". אולם הירושלמי ממשיך: "ואינו מחוור",

בספר 'שער הקרבן' עמ' לב כתבו בדעת הרמב"ם והראב"ד שיש לספור מהמילה, אך ראה להלן בדעת הרמב"ם שכל הדין נאמר רק על מי שמל וגם טבל בערב פסח, כך שלדעתו אין מקום לדון מאימתי סופרים. ובדעת הראב"ד נראה שכל עניין "הפורש מן הערלה" נאמר לפני תום הגיור, ראה בהערה הבאה.

11 הערוך לנר (יבמות מו ע"ב וע"ש גם עא ע"ב) כתב במפורש שב"ה מצריכים הזאה שלישי ושביעי כחלק מתהליך הגיור (מעין הרצאת דמים, "נכנסו מים תחת דם"), ומן התורה הזאה זו יכולה להיות אפילו קודם המילה, וב"ה חידשו שתהיה דווקא אחריה, משום "הפורש מן הערלה". וכך משמע לענ"ד מפשט לשון הראב"ד (הל' ק"פ פ"ו ה"ו) שההזאה לפני טבילת הגירות: "דבית הלל אמרי אפילו ערל שמל שלשה [כצ"ל, עיין שינו"ס במהדור' פרנקל ולהלן הערה 50; ובדפוסים: ששה] ימים קודם הפסח קאמרי שלא יטבול ויאכל ומצריכין אותו הזייה שלישי ושביעי, והרי נרפא מן המכה, אם לא היזה ושנה וטבל (והיזה) לא יאכל". דהיינו, בניגוד לדברי הרמב"ם שחכמים העמידו דבריהם מפני שהגר היה יכול לדחות את טבילתו עד שיכריא אומר הראב"ד שהחמירו גם במי שנרפא והיה יכול כבר לטבול טבילת גירותו ובכל זאת אומרים לו שלא יטבול אלא יזה. כמו כן משמע מרהיטת לשון המאירי ביבמות עא ע"ב: "שאם נתגייר הגוי ערב פסח אינו יכול לעשות פסח, שכשפירש מן הערלה הרי הוא כפורש מן הקבר להטעינו הזאה אחר המילה שלישי ושביעי וטבילה אחריה" (אך אפשר ש"נתגייר" כולל מילה וטבילה, ו"טבילה אחריה" שלכסוף היא טבילת טהרה גרידא). וכן מתבאר גם ממהלך דברי התפא"י בעדויות פ"ה מ"ב, יכין אות ל-ג, ובפרט בהגהות הירושלמי מאת רבי חיים אלעזר שפירא ממונקץ' (על הירושלמי פסחים, עמ' קמ, ע"ש היטב בסוד"ה במתני').

כלומר, זוהי אסמכתא מדרבנן ולא דין מבורר מן התורה<sup>12</sup>, "דאמר רב חיה בר יוסף גידול בר בנימן בשם רב: מודיי בית הלל שאם עבר זורק את הדם שהורצה", ואם הייתה זו טומאה דאורייתא הייתה מעכבת<sup>13</sup>.

מדברי הירושלמי משתמע כיוון אחר לגמרי בהבנת דין "הפורש מן הערלה". משמעות הלימוד מהפסוק "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תחטאו... אתם ושביכם", שלדעת ב"ה יש לגר זה טומאה והוא טעון הזאה, וזאת בגלל המגע בחלל. כלומר, לא עצם הגויות, או הפרישה מן הערלה, היא המטמאת, אלא שלדעתם גוי מקבל טומאה, על כל פנים טומאת מת, ולכן הוא צריך הזאה כשהוא מתגייר, מחשש שנטמא למת בהיותו גוי<sup>14</sup>. סברה זו הוזכרה בספרי זוטא, ראה להלן פרק ב, אלא שלמסקנת הירושלמי זהו דין דרבנן.

יש לדון האם לדעת ב"ה גוי גם מקבל הזאה בהיותו גוי, או שהתחדש בו רק שהוא יכול לקבל טומאה. הבבלי בנזיר סא ע"ב מניח כדבר פשוט שגוי אינו נטהר בהזאה, וכתבו תוס' שם (ד"ה אמר קרא) שהדבר נלמד מהפסוק "והייתה לעדת בני ישראל למשמרת" (במדבר יט, ט). על פי זה אומרת הגמרא שם שגם טומאה אין לו בגויותו, משום שהטומאה הוקשה לחיטוי, וכל שאין לו טהרה אין לו טומאה. ממילא היה מקום לומר שכאשר חידשו בית הלל שגוי מקבל טומאת מת מדרבנן התחדש שהוא גם מקבל הזאה. אך נראה שאי אפשר לומר כך, כי משמעות הלשון "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" שאי אפשר להזות עליו בהיותו גוי, או עכ"פ בטרם נימול (גם אם לא הערלות היא הגורמת לטומאה, וכמו שנתבאר), וכן מוכח מהמשך הירושלמי, כפי שיתבאר. ועוד: מלשון הירושלמי "שאם עבר זורק את הדם", ולא "שאם עבר וטבל זורק את הדם", משמע שהדין הוא על הגר לאחר השלמת גירותו בטבילה, ולא נאסר עליו לטבול אלא לעשות את הפסח, ועליו אומר הירושלמי שהוא טעון הזאה, בהיותו כבר ישראל.

12 כך פירשו המפרשים, וזוהי משמעות לשון "מחזור" בירושלמי. כמה דוגמאות: א. בירושלמי במע"ש פ"ב ה"א: "אית דבעי משמע מן הדא (שסיכה כשתיה) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך', 'תירושך' – זה היין, 'וצהרך' – זו סיכה, והתורה קראה אותה אכילה. ואינו מחזור; אין תימר במחזור הוא – ילקו עליו חוץ לחומה!". כלומר, אם סיכה כשתיה מדאורייתא, היה צריך ללקות על סיכת מע"ש חוץ לחומה. ב. בירושלמי בערובין פ"ג ה"ד: "הגיע סוף תחומי שבת, שאינן מחזורין מדבר תורה. רבי מנא בעי: ניחא אלפיים אמה, אינו מחזור, ארבעת אלפים אמה מחזור הוא! רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא: אין לך מחזור מכולם אלא תחום שנים עשר מיל כמחנה ישראל". ג. בירושלמי בסוכה פ"ה ה"א: "חליל של קרבן... וחכמים אומרים: אינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב... על דעתהון דאילין רבנן למה אינו דוחה? משם שאינו מחזור".

13 המנחת חינוך (מצוה ה, יב, ג) הסתפק האם גר שעבר והקריב יצא יד"ח, ולא הזכיר את דברי הירושלמי.

14 בתורה שלמה (מילואים לפרשת בא אות יט, עמ' קפג) עמד על כך שיש הבדל בין הבבלי לירושלמי בהבנת דין זה.

## בירור דעת רבי יוחנן

יש מקום להרחיב בבירור דעת ר' יוחנן לשיטת הירושלמי, אע"פ שאין בה נפק"מ להלכה. בהמשך סוגיית הירושלמי נאמר: "רבי יוחנן בשם ר' בנייה: ישראל ערל מזין עליו, שכן מצאנו שקיבלו אבותינו במדבר הזייה ערלים [לקראת עשיית הפסח בגלגל]. אמר רב חסדא: אתיא כמאן דאמר באחד עשר [בניסן] מלו, ברם כמאן דאמר בעשירי מלו לא קיבלו הזייה ערלים. אמר ר' אבון: מכל מקום לא מנו להזייה ערלים. ר' לעזר בשם ר' חנינה: מעשה בכהן ערל שהיזה והוכשרו הזיותיו. ותני כן, רבי אליעזר בן יעקב אומר: איסרטיטות היו שומרי צירין בירושלם וטבלו ואכלו פסחיהן לערב".

ההדגשה "ישראל ערל מזין עליו" מורה שמגמת דברי ר' יוחנן לומר שלא נחלקו ב"ש וב"ה אלא בנכרי שמתגייר, אבל לא בישראל, ובהתאם לדבריו המובאים בבבלי. אולם בניסוחו של הירושלמי ר' יוחנן בא לחדש שלא זו בלבד שישראל שמל אינו צריך להזות בעקבות הפרישה מן הערלה, אלא אפילו בהיותו ערל אפשר להזות עליו מטומאה אחרת. היסוד המשותף לשתי הלכות אלה הוא שהערלה לישראל איננה כמת, ולכן הפורש ממנה אינו צריך הזאה, וכן כשהוא ערל יכול הוא להזות ואינו בגדר "טובל ושרץ בידו"<sup>15</sup>.

הבנה זו בחידושו של ר' יוחנן מוכחת מדברי ר' אבון: "מכל מקום לא מנו להזייה ערלים". פירוש דבריו, שאמנם אם בעשרה בניסן מלו אין ראייה שהיזו בעודם ערלים, כי יכלו להספיק הזאת שלישי ושביעי אחרי המילה, אבל עכ"פ מוכח שלא מנו שבעה מפרישתם מן הערלה, וממילא יש ללמוד כדברי ר' יוחנן שעל מקבל הזאה<sup>16</sup>. אם היה צורך בחידוש מיוחד שעל מקבל הזאה – לא ברור מה חידש ר' אבון, ומה בכך שהתחילו למנות בעודם ערלים אם בשעת ההזאה כבר היו נימולים. ברם, מאחר שהעיקר הוא להוכיח שהפורש מן הערלה אינו צריך להזות, והדין שעל מקבל הזאה הוא פועל יוצא מכך, שפיר קאמר ר' אבון שדברי ר' יוחנן מסתייעים מאבותינו במדבר.

15 בירושלמי בפסחים פ"ח ה"ו איתא: "רבי יונה ורבי יוסי תריהון אמרין: בקדמיתא הוינן אמרין ישראל ערל מזין עליו, ולא הוינן אמרין כלום. תנא ר' סימון בר זבדי קומי ר' הילא: נאמר כאן 'ואז יקרב לעשותו' ונאמר להלן 'אז יאכל בו', מה 'אז' שנאמר להלן – עד שיהא כשר בשעת אכילה, אף 'אז' שנאמר כאן – עד שיהא כשר בשעת שחיטה". לכאורה נראה מהרישא שר' יונה ור' יוסי במסקנתם חולקים על רבי יוחנן, שבתחילה סברו שישראל ערל יכול להזות וחזרו בהם והורו ש"לא הוינן אמרין כלום", והוא אסור להזות. אולם קשה לומר שסברו כר' יוחנן ואח"כ חזרו בהם עד כדי לומר ש"אינו כלום". גם לא מובן הקשר להמשך הסוגיה, שעוסקת בכשרות הערל בפסח. לכן נראה כהגהת השיירי קרבן שם "שוחטין עליו", ור"ל שבתחילה סברו שעל שחיטה ואח"כ מל יכול לאכול בפסח, ולבסוף חזרו בהם, שצריך שיהיה כשר כבר בשעת שחיטה.

16 כן פירש בקרבן העדה: "התחילו למנות יום ראשון ושני כשהיו ערלים, וכיוון שכן אף הזייה עצמה כשרה בערל". בפני משה פירש שמגמת דברי ר' אבון הפוכה, שאין ראייה כלל שעל מקבל הזאה, ואפילו למ"ד ב"א מלו שמא הפסח בא בטומאה (כקושיית מר זוטרא בבבלי ביבמות ע"ב). אולם לענ"ד לשון ר' אבון מורה כפירוש הקה"ע, ולפירוש הפ"מ היה ראוי לומר "מכל מקום לא היזו".

כמו כן משמע מהתוספתא בפסחים פ"ז הי"ד: "אמר ר' לעזר בי ר' צדוק: מודין בית שמיי ובית הלל בערל זכר שמקבל הזאה ואוכל"<sup>17</sup>. על מה נחלקו? על ערל גוי...". כלומר, החידוש בערל ישראל, שפרישתו מן הערלה אינה מזיקה הזאה, מובע בצורה בולטת בכך שאפילו בעודו ערל הוא יכול לקבל הזאה. ממילא משמע שכך יש להבין גם את ר' יוחנן. ראיית ר' יוחנן מאבותינו במדבר צריכה תלמוד, שהרי בית הלל מטמאים רק מדרבנן, כדברי הירושלמי לעיל וכמו שאומר ר' יוחנן עצמו בבבלי בפסחים. אם כן, אפשר שאבותינו במדבר היו ערלים, ולדין ערל אינו מקבל הזאה!<sup>18</sup> אפשר לפרש שגם זוהי אסמכתא בעלמא, כפי שאמר הירושלמי על הדרשה מ"אתם ושביכם". פירוש אחר (שיסודו בערוך לנר יבמות ע"ב): ר' יוחנן מוכיח שעל מקבל הזאה מדאורייתא, ומכאן הוא לומד שגם בנכרי חומרת בית הלל היא גזירה מדרבנן, והערלות אינה כטומאה ממש. עוד יתכן לפרש שעל פי הירושלמי דעת רבי יוחנן שב"ה מטמאים מדאורייתא, ובכל זאת הם מבדילים בין גוי שמתגייר לבין ישראל ערל. וראיה לכך, שהירושלמי לומד מדברי רב ש"אינו מחוור", ולא מסתייע מחילוקו של רבי יוחנן בין גוי לישראל. הוי אומר: לדעת ר' יוחנן בית הלל חידשו שגוי מיטמא למת מדאורייתא ולכן אחרי גירותו עליו להמתין שבעה, שמא נטמא למת, אבל הערלה עצמה אינה מטמאת ואינה מעכבת מלהיטהר, ולכן יהודי שמל טהור.

אפשרות זו בהבנת דברי ר' יוחנן איננה סותרת את לשון ר' יוחנן עצמו בבבלי, למדקדק בלשון הגמרא הנ"ל: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בערל נכרי, דבית הלל סברי גזירה שמא יטמא לשנה הבאה... ובית שמאי סברי לא גזרינן. אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל את פסחו לערב, ולא גזרינן ערל ישראל משום ערל נכרי". מהחילוף בין העברית "מחלוקת בערל נכרי" לארמית "דבית הלל סברי" נראה שר' יוחנן אמר רק את המשפט "מחלוקת בערל נכרי, אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל את פסחו לערב", וסתמא דגמרא משלבת בדבריו ביאור, ומצאנו הרבה מאד כיו"ב<sup>19</sup>. אפשר, אפוא, שהתלמודים חלוקים בשאלה זו, האם בערל נכרי לדעת ר' יוחנן הטומאה מדאורייתא או מדרבנן.

17 זוהי הגירסה בתוספתא בדפוסים ובכל כתה"י. הגר"א הגיה כדרכו ע"פ הבבלי "שטובל ואוכל".

18 אמנם ידוע הכלל שלא גזרו חז"ל על מה שמפורש בתורה להיתר (ט"ז יו"ד סי' קיז סק"א), אולם קשה לומר "מפורש להיתר" על מה שיוצא מחשבון הזמנים בספר יהושע.

19 במקומות רבים כתבו התוס' שהגמרא משלבת דברי סתמא דגמרא בתוך דברי אמורא, כאילו הם מדברי האמורא עצמו. ראה שבת י ע"ב ד"ה שאני (וכתבו שם "וכן יש בכמה מקומות"), ערוכין ט ע"א ד"ה לרשב"ג, יומא מ ע"ב סוד"ה ועשהו, מגילה י ע"א ד"ה דכו"ע, ב"ק יט ע"א ד"ה רב אשי, ב"מ קיב ע"א ד"ה אומן, שבועות כה ע"א ד"ה ושמאל, חולין לב ע"ב ד"ה ואמרינן, חולין פ ע"ב ד"ה דכמה, ונידה לד ע"ב ד"ה כי קמיבעיא ליה (הדוגמאות הבולטות יותר מהגמ' עצמה הן בערוכין ובבא מציעא ושבועות ונידה). ראה גם בכרכות מט ע"א: "הטוב והמטיב צריכה מלכות... אמר רבי זירא: לומר שצריכה שתי מלכויות, חדא דידה, וחדא דבונה ירושלים. – אי הכי, נביעי

בבבלי ביבמות ע"ב ישנה מימרא מקבילה לסוגיית הירושלמי: "אמר ר' יוחנן משום ר' בנאה: ערל מקבל הזאה, שכן מצינו באבותינו שקיבלו הזאה כשהן ערלים, שנאמר 'והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון'... הזאה אימת עבד להו? לאו כשהן ערלים?!"<sup>20</sup>. כאן לא מודגש "ערל ישראל", מפני שעיקר החידוש כאן איננו הניגוד לגוי, לאמור: אמנם ערל גוי הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, אבל ערל ישראל מקבל הזאה. ואם זה היה החידוש, היה הבבלי מביא את המימרא במסכת פסחים, על משנת "הפורש מן הערלה". אולם הבאת המימרא ביבמות, בפרק "הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה", מורה שמגמת דברי ר' יוחנן, ע"פ הבבלי, היא לומר שאע"פ שהערל פסול מלאכול בתרומה מכל מקום הוא מקבל הזאה. התוס' שם (ד"ה ערל) הקשו מאי קמ"ל, הרי אפילו לרבי עקיבא הסובר שערל נחשב כטמא הרי בעלמא קי"ל שגם טמא מת שרובצת עליו טומאה נוספת מקבל הזאה (זכחים צג ע"א). אך קושיה זו קיימת רק ע"פ דרכו של הבבלי, מפני שדין הפורש מן הערלה אינו אלא מדרבנן, ואם כן ההזאה על אבותינו בכניסתם לארץ איננה מוכיחה על חילוק מהותי בין ישראל לגוי, ולא זה מה שבא ר' יוחנן לחדש. אולם לפי הירושלמי הגוי עלול לטומאה מדאורייתא ומוכן יותר החידוש באמירת ר' יוחנן, כי יש הוה-אמינא שערל ישראל הוא כנוגע במת ממש, ולכן הפורש מן הערלה צריך הזאה, וקל וחומר שבהיותו ערל אינו מזה, שהרי זה כטובל ושרץ בידו, ומזה בא ר' יוחנן להוציא<sup>21</sup>.

---

תלת... רב פפא אמר, הכי קאמר: צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. זאת אומרת, ר' זירא אמר רק בעברית "שצריכה שתי מלכיות", והגמ' פירשה תחילה (בארמית) "חדא דידה" וכו', ומכח הקושיה רב פפא מפרש אחרת, שכוונת ר"ז לבר מדידה.

20 פירש רש"י: "הזאה אימת עבוד – לטומאת מת שעליהן, שרוב צבור טמאי מת היו שנטמאו באבותיהן, שכל יוצאי מצרים מתו במדבר... ואית דמפרש להו הזאה משום דכל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, ולא מילתא היא, דהא אמר רבי יוחנן בפרק האשה במסכת פסחים: לא שנו אלא ערל עובד כוכבים, אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל מיד את פסחו לערב, ולשון ראשון שמעתי מפי הזקן". הפירוש שהביא רש"י מ"אית דמפרש" תמוה מאד: אם ההזאה היא משום שכל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, איך יתכן שהערל יקבל הזאה? הרי זה כטובל ושרץ בידו! ועיין מהרש"ל שם. ועוד, שזוהי גזירה דרבנן, שבית הלל חידשו אותה, ואיך יתכן להוכיח שערל מקבל הזאה מתוך הנחה שעם ישראל בכניסתו לארץ היזה משום פרישתו מן הערלה? ועיין ערוך לנר שבהערה הבאה.

21 במאירי ביבמות שם נראה שפירש את ר' יוחנן כמו שכתבתי, שכן הזכיר את הדין שהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר ועל רקע זה הביא את הענין שערל מקבל הזאה, וכן ביאר באריכות בערוך לנר בדעת ה"אית דמפרש" שהובא ברש"י. אולם מסידור הדברים בבבלי לא נראה כך, כאמור.

## שיטת הפרקי דרבי אליעזר

בפרקי דר"א (פכ"ט) נאמר: "שהערלה טמאה היא מכל הטמאות, שנאמר 'כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא'... וכל ערל לא יאכל בו, ולא יגע בקדש, והפורש מן הערלה כפורש מן הקבר". בספר האשכול (הלכות מילה דף קט,א) מובא המדרש בנוסח שונה<sup>22</sup>: "וכל ערל לא יאכל קדש ולא יגע בו, והפורש מן הערלה כפורש מן הקבר", וביחודי תו"א (ערוך ר' חנינא עמ' תלח): "וכל ערל לא יאכל ולא יגע בקודש". יש הבדל בין הנוסחים, שלפי הנוסח שלפנינו המדרש מדבר על הפסוק בקרבן פסח "וכל ערל לא יאכל בו", ומוסיף עליו שגם לא יגע בקודש, והפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, וניתן לפרש בדוחק שכל זה מוסב על קרבן פסח בלבד. אולם ע"פ הנוסח במקבילות מדובר במפורש על כלל הקדשים, ועל זה נאמר שהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

הדין שערל לא יגע בקודש מתאים לדעת רב יוסף אליבא דרבי עקיבא שמרבה ערל כטמא, ולא כרבא (ראה יבמות עב ע"ב ורש"י ד"ה איש איש וד"ה לא לישתמיט). אך משמע מכאן להדיא שהערלה עצמה חשובה כטומאת מת, ו"הפורש מן הערלה" לא נאמר רק בגר, אלא גם בערל ישראל, וגדרו שהערלות עצמה מטמאת<sup>23</sup>.

מצאנו כיו"ב בראשונים שהשתמשו במשפט "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" במובן רעיוני, בדומה לדברי הפרקי דר"א. רבנו חננאל בפסחים ז ע"ב, על הדין שברכת הטבילה נאמרת רק לאחר הטבילה, כתב: "יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר, דתנן עלה: וב"ה אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר", וכן הובא בשמו באור זרוע (ח"א סי' עט). בתוס' שם (ד"ה על הטבילה) כתבו בשם ר"ח טעם אחר, לכאורה, שלפני הטבילה הוא גוי ואינו יכול לומר "וציוונו". ונראה שהבינו שכוונת ר"ח בביטוי "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" לציין את העובדה שהגוי אינו מקודש ואינו יכול לומר "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו". כמו כן הרשב"א (יבמות מז ע"ב) מביא את המשפט "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" כנימוק לכך שמילת הגר קודמת לטבילתו<sup>24</sup>. אלא שר"ח השתמש בביטוי זה ביחס לגויות, ואילו הרשב"א ביחס לערלה.

22 יש במדרש זה חילופי גרסאות נוספים שאינם מעניינים.

23 ראה עוד בפרקי דר"א שם, ומובא בילק"ש לך לך רמז פב, על כך שאברהם אבינו מל את עבדיו כדי שלא יטמאוהו. לכאורה דברי הפרד"א סותרים לשיטת ר' אליעזר עצמו, שביבמות ע ע"א סובר שערל אינו כטמא, ולכן נזקק ללמוד את איסורו בתרומה מגזירה שווה מיוחדת לפסח, ור"ע חולק עליו (והגירסה הנכונה שם "אליעזר" ולא "אלעזר", כפי שמוכח מהברייתא עצמה ומהסוגיה, ואכמ"ל). ועוד, שר"א שמותי הוא, ולב"ש הרי לא אמרין שהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר (ומכאן יש להעיר גם על רש"י בפסחים סט ע"א ד"ה ענוש כרת, שנוקט בפשיטות שר"א סובר כב"ה). אלא שידוע שהרבה ממדרש פרד"א אינו מר"א עצמו.

24 והעירו עליו במגילת ספר (על הסמ"ג, דף נו,ב) ובשו"ת זכר יצחק ח"א סי' כט, שלכאורה פירושו למשפט אינו הולם את הסוגיה בפסחים צב ע"א.



## סיכום

הגמרא מסבירה שדברי בית הלל ש"הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" הם גזירה מדרבנן, כדי למנוע חשש טומאה בפסחים בעתיד. יש מקום להבנות שונות בדין זה: יש אומרים שבית הלל הורו שהגר שמל יעכב את טבילת גיורו (תוס' יו"ט; משמע בתוס'). לפי סברה זו נראה שלא נגזרה כאן טומאה כלל, אך יש שנראה מדבריהם שגזרו עליו הזאה עוד לפני השלמת גירותו (משמע בראב"ד). ויש אומרים שבית הלל הורו שהגר שמל וטבל יימנע מלעשות את הפסח (רמב"ם ועוד). לפי דרך זו מובן יותר שגזרו עליו טומאה ואף הזאה, כדעת כמה ראשונים.

גם בירושלמי מבואר שהגר טעון הזאה, ומשמע ממנו שהזאה זו היא לאחר השלמת גיורו. הירושלמי מסיק שזוהי גזירה מדרבנן, אך יש מקום להבין מדבריו שלר' יוחנן זהו דין תורה, משום שגוי מקבל טומאה מדאורייתא. בפרקי דר"א נאמר שהערלה עצמה מטמאת, ומשמע שאף בערל ישראל, בניגוד לשני התלמודים.

## פרק ב: דין גיורת

### התוספתא והירושלמי: הגזירה נאמרה גם בנשים

מלשון המשנה "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" ניתן להבין שמדובר בזכרים בלבד, אך התוספתא (פ"ז הי"ד) מפרשת שאינו בדווקא, שכן לאחר הבאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמר: "אחד נכרי שמל ואחת שפחה שטבלה. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אצטדריטות ושומרי צירין היו בירושלם שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב". משמעות הדברים שלא הערלה היא הגורמת אלא הגויות, וממילא אין הבדל בין גר שמל בשעת הגירות או שהיה מהול בעודו נכרי, ובין גר לגיורת (ומאידך יש להתיר בערל ישראל, כדברי התוספתא לעיל מיניה).

ראיה נוספת לכך שדין הפורש מן הערלה נאמר גם בגיורת, מסוגיית הירושלמי הנ"ל, שביאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בפירוש הפסוק "אתם ושביכם": "מה טעמון דבית הלל? 'אתם ושביכם', מה אתם טעונין הזייה בשלישי ובשביעי אף שביכם טעונין הזייה בשלישי ובשביעי". והרי מדובר על נשים בלבד, ככתוב: "ועתה הרגו כל זכר בטף... וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם. ואתם חנו מחוץ למחנה... תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם" (במדבר לא, יז-יט), ומכאן שהירושלמי מפרש את המשנה "הפורש מן הערלה" גם על גיורת.

## דעת ר' אליעזר בן יעקב

בחסדי דוד סובר שדין האישה שנוי במחלוקת, והגיה בדברי רבי אליעזר בן יעקב שבהמשך התוספתא: "שטובלות ואוכלות", ולפי זה כוונתו לחלוק על הדין בשפחה. והסביר טעמו של דבר על פי הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ו ה"ז), שכתב שהחמירו חכמים על הגר משום "שהרי זה המל יש לו שלא לטבול עד שיכריא ולא יבוא לידי חיוב כלל", וטעם זה אינו אלא בזכרים<sup>25</sup>. והרמב"ם פסק כראב"י משום שבירושלים עשו מעשה כדבריו.

הדברים מעוררים קושי רב. מלבד הדוחק בעצם ההגהה, תמוה לפרש שאיסטרדיוטות ושומרי צירין הם נשים, ובכל מקום אסטרדיוט הוא חייל, בדרך כלל רומאי<sup>26</sup>, וכן "שומרי צירין", ציר הדלת, מתאים לשומר הפתח (ראה ברכות כח ע"א, חגיגה טו ע"ב, ב"ק פה ע"ב). מסתבר, אפוא, שהחיילים הרומאים, שומרי הסדר בירושלים ברגלים, התפעלו מכבודן של ישראל והיו מהם שהחליטו להתגייר מיד. גם מה שכתב החסדי דוד שטעמו של הרמב"ם אינו שייך בנשים אינו ברור: הרי גם אשה אינה חייבת לטבול דווקא היום ולהכניס את עצמה לחיוב בקרבן פסח<sup>27</sup>.

אלא שיש מקום לפרש כעין דברי החס"ד באופן אחר<sup>28</sup>: תנא קמא מפרש שלדעת ב"ה לא הערלה גורמת אלא הגויות, ולכן אמר: "אחד נכרי שמל ואחת שפחה שטבלה", כלומר, לא מיבעיא האיש, שיש בו ערלות, אלא גם האשה. אולם ראב"י מפרש שלדעת ב"ה העיקר הוא הערלה, ולכן מי שמל את עצמו לפני מספר ימים וכעת רק טובל רשאי לעשות את הפסח, וזהו: "אצטרדיוטות ושומרי צירין היו בירושלם שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב". וממעשה זה יש ללמוד בקל וחומר גם לגבי גיורת, שמותרת לעשות את הפסח. וראה להלן, שמדברי הרמב"ם יש לדקדק שהאיסור נאמר רק על גר שמל וטבל בערב פסח, דהיינו שפסק כראב"י על פי עדותו על מעשה שהיה<sup>29</sup>.

25 וכן כתב בהר המוריה שם ובצפנת פענח הל' מתנ"ע פ"ד ה"ו, שלפי טעמו של הרמב"ם לא העמידו חכמים דבריהם בגיורת.

26 ראה בירושלמי בב"ק פ"ד ה"ג: "מעשה ששילח המלכות שני איסטרדיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל" (ויש לשים לב ללשון הריבוי כנקבה, ואעפ"כ ברור שמדובר באנשים). ובגמ' בשבת לב ע"א: "אדם יוצא לשוק יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו יהי דומה בעיניו כמי שנתנוהו בקולר". ובסוכה נו ע"ב: "מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים". ובילק"ש חגי רמז תקסז: "אילו היו אומות העולם יודעים שהם לוקים כשחוטאים ישראל היו מעמידים שני אסטרדיוטין שיהו משמרין כל אחד ואחד שלא יחטא".

ב"טל אורות' (לר' טוביה טביומי, ח"ב עמ' צז) פירש גם הוא כחס"ד שמדובר בנשים וראב"י בא לחלוק (וראה שם בהרחבה על ההיסטוריה של תנועת הגיור בימי בית שני), אלא שנקט בגרסה "טבלו ואכלו", שניתנת להתפרש גם על נשים, ואיני יודע מקור לנוסח זה.

27 אמנם להלן דייקנו מהרמב"ם שמי שנימול אתמול יכול לטבול היום ולעשות את הפסח, אבל אפשר שזה משום שאחרי שנימול יש עליו מצווה להשלים את גיורו, מה שאין כן באשה.

28 גרעין הדברים שמעתי מפי הרב יוסף בן ארזה שליט"א.

29 לענ"ד הרמב"ם באופן כללי לא נקט בכלל "משנת ראב"י קב ונקי" לפסוק כמותו בכל מקום כנגד

במפרשים מצאנו גם דעות אחרות בפירוש דברי ר' אליעזר בן יעקב. דברי ראב"י הובאו גם בירושלמי הנ"ל: "ותני כן, רבי אליעזר בן יעקב אומר: איסטריוטות היו שומרי צירין בירושלם וטבלו ואכלו פסחיהן לערב". "ותני כן" משמעו שזהו סיוע למה שנאמר לפני כן בירושלמי, שבית הלל מודים בערל ישראל. לכן יש שפירשו שהאיסטריוטות ושומרי צירין היו ערלי ישראל<sup>30</sup>. וזה תמוה, מאיזה טעם יהיו דווקא האיסטריוטות ישראלים ערלים? ובירושלמי בנזיר פ"ח ה"א מובא כל העניין, ושם הגירסה "תני", בלא ו' ובלא "וכן", כלומר, זוהי מימרא בפני עצמה.

פירוש שלישי כתב בשיירי קרבן (בירושלמי פסחים שם), שדברי ראב"י הם סיוע לדברי בית שמאי דווקא, שלא גזרו כלל על הפורש מן הערלה. ראייה לדבר הביא הר"ש ליברמן (בפירושו לתוספתא בפסחים) מהספרי זוטא (יט,י): "והיתה לבני ישראל, בני ישראל מקבלין הזייה אין הגוים מקבלין הזייה. אמרו: פעם אחת היה ר' אליעזר בן יעקב<sup>31</sup> יושב ודורש בפרה בטבריה, ור' מאיר ור' אלעזר בן שמוע יושבין שם. אמר רבי אליעזר בן יעקב: לכן נאמר 'והיתה לבני ישראל', בני ישראל מקבלין הזייה, אין הגוים מקבלין הזייה. אמר לו ר' מאיר: והרי כבר נאמר 'תתחטאו אתם ושביכם'! אמר לו: בודאי שאמרת, אלא שהנחת שם דבר אחד ואנו צריכין לו, 'אתם ושביכם', מה אתם בני ברית מקבלין הזייה אף השבויה כשתבוא לברית ותטמא תהא מקבלת הזייה". המחלוקת בין ר"מ לראב"י בפירוש "אתם ושביכם" דומה למה שמסביר הירושלמי על מחלוקת ב"ש וב"ה<sup>32</sup>. לפיכך מסתבר מאד שדברי ראב"י בתוספתא על כך שהיו גויים שטובלים ואוכלים פסחיהם לערב הם כשיטתו. אמנם לכאורה קשה לקבל ששיטת ראב"י היא כבית שמאי, אולם לכשנעיין בדבר נמצא שאינו יחיד בעניין זה. במסכת עדויות פ"ד מ"א נאמר: "אלו דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל", ונמנו שם כמה וכמה מחלוקות בהן בית שמאי מקילים ובית

רבים (כך מוכח בכמה מקומות בסדר טהרות, בהם הרמב"ם פסק שלא כראב"י ואין סוגיית גמרא לתלות בה את הפסיקה, ואכמ"ל). מכל מקום בנדון שלנו עדותו על המעשה מכרעת. ראה הל' כלי המקדש פ"ט ה"א ובכס"מ, שהרמב"ם העדיף לתת מקום לעדות של תנא יחיד על מעשה שהיה במקדש.

30 פני משה בירושלמי פסחים שם, והחסדי דוד בסוף דבריו. ובחזון יחזקאל פירש שמדובר על שומרים ישראלים שאינם ערלים, וטבלו מחשש שנטמאו מהנכנסים והיוצאים, ולדבריו לא מובן מה עניין זה לכאן.

31 בילק"ש חוקת רמז תשסא הנוסח "אמר ר' אלעזר" ובלא "בן יעקב", ולפ"ז אין לקשור את המו"מ כאן לדברי ראב"י בתוספתא בפסחים, אבל נראה שהנוסח בס"ז הוא הנכון, מפני ש"יושב ודורש בפרה בטבריה ור"מ וראב"י שיושבין שם" מתאים יותר לראב"י מאשר לר' אלעזר, מאחר שאנו מוצאים את ראב"י כרבו של ר"מ. ראה יבמות צג ע"א: "רב הונא כרב, ורב כרבי ינאי, ורבי ינאי כרבי חייא, ור' חייא כרבי, ורבי כרבי מאיר, ור"מ כרבי אליעזר בן יעקב, ור' אליעזר בן יעקב כר' עקיבא, דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" (ופרש"י ד"ה רב הונא כרב "כולם זה למעלה מדורו של זה היה").

32 אבל אין זהות בין דברי ר"מ בספרי זוטא לבין דעת ב"ה בירושלמי, כי מר"מ משמע שגוי לא רק נטמא בהיותו גוי אלא גם מקבל הזאה, וזה אינו נכון לדעת ב"ה, כמ"ש לעיל פרק א.

הלל מחמירים. בפרק ה שם הובאו מספר מחלוקות נוספות מקולי ב"ש וחומרי ב"ה, אך הללו מובאות בשם תנאים יחידים: "רבי יהודה אומר ששה דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה" (משנה א), "רבי יוסי אומר ששה דברים..."<sup>33</sup>, וביניהם המחלוקת על גר בערב פסח (משנה ב), וכן מחלוקות אחרות בין ב"ש לב"ה בשם רבי ישמעאל ורבי אליעזר (משניות ג-ה). מה פשר החלוקה בין הפרקים, ומה דעת שאר התנאים לגבי המחלוקות שבפרק ה? כתב על כך הראב"ד (פ"ה מ"א): "ונראה לי כי התנאים שנזכרו בזה הפרק לקולי ב"ש ולחומרי ב"ה כולם מוסיפים הם על הפרק הראשון ששנו בפ"ד, כי התנא ששנה הפרק ההוא ס"ל (כהנך) [בהנך] דהאי פרקא דב"ש לחומרא וב"ה לקולא. מיהו אף על גב דהנך דיחידאי נינהו, הנהו דמשכחנא בהו סתמא דמתניתין הלכתא נינהו". הרי לנו שהראב"ד מפרש שבעניין גר בערב פסח היו שסברו שב"ה הקלו בו כדרכם, ואעפ"כ מכיוון שבמסכת פסחים נשנתה מחלוקתם באופן סתמי כדעת ר' יוסי הלכה כבית הלל להחמיר. אם כן, אין תימה אם ראב"י מעיד שלמעשה נהגו להקל<sup>34</sup>.

אפשרות רביעית להסברת דברי ראב"י היא, שהוא בא לתאר את מה שהיה נהוג בטרם נגזרה הגזירה על ידי בית הלל, ואולי מטרתו להסביר שחכמינו גזרו כדי למנוע תופעה של גיור חפז, ראה בפרק הבא.

### השמטת הרמב"ם

לפי הפירושים האחרונים נמצא שאין חולק על האמור בתוספתא שגירות דינה כגר, וזו גם כוונת המשנה<sup>34</sup>. צריך עיון, אפוא, מדוע הרמב"ם השמיט דין זה. החזון יחזקאל מפרש

33 באגרת רש"ג נראית הבחנה אחרת בין הפרקים בעדויות, שפרק ד נשנה "בו ביום" ואילו פרק ה נוסף בימי רבי. מן העניין לציון לפירושו המיוחד של הרמב"ם בפיה"מ כיבמות פ"ג מ"א למשפט "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה": "שכלל הוא אצלינו: בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, כלומר, כל מקום שתמצא בית שמאי מקילין ובית הלל מחמירין, וזה הפך המפורסם מסברתם – דע שהמשנה משובשת, ושהדבר המיוחס לבית שמאי הוא לבית הלל, זולתי במקומות הספורים שהם מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. ולפיכך פסק ההלכה כאן: יקיימו", דהיינו שלא קיבל את עדות ר' אליעזר ביבמות שם ובעדויות על דעת ב"ש וב"ה, ולכאורה זה משליך גם על שאר העדויות של פרק ה. אך בהלכותיו (הל' יבום פ"ז ה"ה) חזר בו הרמב"ם, עי"ש בכס"מ ובפירוש ר"א מן ההר ליבמות כח ע"א (ופירוש הרמב"ם ל"אינה משנה" מוקשה מהגמ' בברכות לו ע"ב וביצה יא ע"ב, ואכמ"ל).

34 בדבר אברהם (ח"ג סי' יט) כתב בשם חכם אחד (הרב חיים בן ציון קליבנסקי מקובנה הי"ד) שהמשנה עוסקת בגר ולא בגירות, אך לא משום שבגירות לא נאמר דין "הפורש מן הערלה" אלא מטעם אחר, וזאת בצירוף כמה הנחות: א. המשנה עוסקת בזמן החורבן, ולכן לא הזכירו בית שמאי שהגר יביא קרבן הגר, ומכל מקום היו עדיין מקריבים קרבן פסח. ב. את שאר הקרבנות לא הקריבו, מפני שהם ל"ריח ניחוח" שאינו שייך בזמן החורבן (כדברי הנצי"ב בהעמק דבר, דברים טז, ג). ג. גר שהביא קרבן פסח הרי זה עולה לו גם לקרבן הגר (כדברי המשך חכמה במדבר טז, ועיין גם אר"ש הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב). ד. אשה שייכת באכילת הפסח ולא בעשייתו, ואם כן הבאת הפסח אינה עולה לה לקרבן הגר, והיא מחוסרת כיפורים ואסורה לאכול בפסח. מצירוף הנחות אלו יוצא שבזמן החורבן הגר יכול לאכול בפסח וגירות לא, ולכן לא הוזכרה.

שיש חידוש מיוחד בשפחה שטבלה, מפני שטבילת השפחות מעכבת את האדון מלאכול בפסח (הל' ק"פ פ"ה ה"ה, ע"פ התוספתא פסחים פ"ח ה"ח), ונמצא שמי שיש לו בערב פסח שפחה שלא טבלה חייב להטבילה היום, ובכל זאת אמרו חכמים שהשפחה עצמה לא תאכל בפסח<sup>35</sup>. ולפי זה הציע שאולי התוספתא הולכת בשיטת רבי שמעון (פסחים צא ע"ב) שנשים בראשון רשות<sup>36</sup>, אבל לפי מה שקיימא לן שהנשים חייבות בפסח ראשון, ואם ביטלו עשה זה חייבות כרת (כדברי הרמב"ם בספר המצוות עשה נה), השפחה שטבלה בערב פסח תאכל בפסח ולכן הרמב"ם השמיט את התוספתא. לפי דבריו יוצא שהרמב"ם מודה בדין גיורת, שלא תעשה את הפסח, וחולק רק בשפחה<sup>37</sup>. לענ"ד דרכו אינה נוחה כל כך: וכי האדון היה חייב לקנות שפחה או להשהות את טבילתה עד סמוך לפסח? לכאורה גם בזה יכלו חכמים להעמיד את דבריהם גם במקום כרת, וקשה להעמיד את התוספתא כר"ש דווקא. ועוד, שהיה לרמב"ם לכתוב בפירוש את דין הגיורת, וצריך עיון.

בסיכומי של עניין זה: בתוספתא נאמר במפורש שדין "הפורש מן הערלה" נוהג גם בנשים, וכך מוכח מהירושלמי. הרמב"ם השמיט זאת, ויתכן שהבין שראב"י חולק על כך ופסק כמותו<sup>38</sup>.

לענ"ד כל הנחותיו מוקשות: א. הסברה שאחרי החורבן עדיין הקריבו פסח שנויה במחלוקת, ולענ"ד הדעת נוטה שלא הקריבו כלל (עיי' שערי היכל לפסחים, מבוא ב: קרבן הפסח במשך הדורות, אות ח). ב. הסברה שהפסח אינו "לריח ניחוח", וכן שאחרי החורבן אסור להקריב קרבן שהוא "לריח ניחוח", מוקשית מאוד (עיי' בשערי היכל שם, מבוא א: קרבן הפסח – קווים רעיוניים, הערה 8). ג. סברת המשך חכמה שקרבן פסח עולה במקום קרבן הגר מוקשית מהספרי זוטא (ט"ד): "חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ – מה אורח לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיוזק עליו דם הברית [דהיינו שממתן תורה והלאה לא אכלו בקדשים אלא אחרי זריקת הדם], אף הגר לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיוזק עליו דם הברית" (העיר על כך הרב פנחס אפשטיין, ראב"ד העדה החרדית, בקובץ 'תבונה' יג עמ' נג-נד). ד. לפי מה שקיימא לן שאישה חייבת בפסח ראשון הרי היא שייכת גם בעשייתו ולא רק באכילתו (גם על כך העיר שם).

35 לפי דרכו מיושב מדוע לגבי האיש הוזכר "נכרי" ולגבי האשה "שפחה", שכן לגבי עבד משמע בתוספתא וברמב"ם שרק מילתו מעכבת בפסח ולא טבילתו, וכך נקטו רוב האחרונים (קדן אורה יכמות מז ע"ב, מנחת חינוך מצוה יז ואבני נזר יז"ד סי' שנא), ואם כן אין רבותא בעבד שמל לומר שאם טבל בערב פסח לא יאכל בפסח (אך עיי' שבט הלוי ח"א סי' סג, והשווה גם ללשון התוספתא פ"ז ה"ד, שאף היא מזכירה באיש מילה ובאשה טבילה, אם כן הדקדוק מהתוספתא הנ"ל אינו מוכרח).

36 ולא כפי שביארנו לעיל הערה 7.

37 ולא כפי שנכתב בשם החזון יחזקאל ב'הלכה ברורה'. אמנם בצפנת פענח (הנ"ל הערה 25) כתב בדעת הרמב"ם שצ"ל להחמיר בגר אינו שייך באשה, כנ"ל, ולדעתו הרמב"ם העמיד את התוספתא כר"ש הפוטר את הנשים מפסח, ועל פי דעתו להלכה שנשים חייבות בפסח לא גזרו חכמים על הגיורת.

38 עוד לעניין דין גיורת ראה להלן פרק ג, בדיון על שיטת רש"י, על הגמ' בנדה בעניין זבה שנתגיירה והגמ' בכתובות על גיורת שראתה דם.

## פרק ג: הפורש מן הערלה – דין כללי, או רק בקרבן פסח?

יש לברר האם גזירתם של בית הלל על הפורש מן הערלה, בין אם נאמרה כעיקוב לטבילת גירותו ובין אם כהטלת טומאה על המתגייר, נאמרה רק לקראת הפסח או שמא זהו דין כללי.

כבר הובאו לעיל דברי הגמרא בפסחים צב ע"א על טעם הגזירה: "שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי, עכשיו נמי אטבול ואוכל. ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא מקבל טומאה, עכשיו ישראל ומקבל טומאה". בכך נפתח פתח לחלק בין קרבן פסח לשאר הקדשים ולומר שהגזירה נאמרה לעניין הפסח בלבד, אם יש סיבה כלשהי לחשוש בו במיוחד.

ניתן להציע הסבר אפשרי לחלק בין קרבן הפסח לשאר הקדשים: מסתבר שבערב פסח, בשעה שעם ישראל עלה בהמוניו לרגל, ראו הגויים בכבודן של ישראל והיו שחפצו להתגייר ועשו זאת בחפזון על מנת להספיק להצטרף לקרבן הפסח. לכן היה החשש בפסח מצוי יותר, שגוי יתגייר במהירות וללא לימוד מסודר של ההלכות<sup>39</sup>. יתכן גם לשער שהחשש מחוסר ידיעת הלכות הטומאה הוא דוגמה בלבד לגיור ממניעים לא ראויים, וחז"ל חפצו למנוע מצב שהתלהבות יתר מקרבן הפסח תביא לגיור מזורז ללא שיקול דעת, וזה כעין המתגייר "לשום שולחן מלכים" (יבמות כד ע"ב)<sup>40</sup>. דומה שכבר בתורה נרמז חשש

39 ראה לעיל פרק ב על התוספתא בפסחים פ"ז הי"ד: "אצטדריוטות ושומרי צירין היו בירושלם שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב", וראה פסחים ג ע"ב על הגוי שהיה עולה לירושלם לאכול מן הפסח. יש לציין גם לספר 'מלחמת היהודים' ליוסף בן מתתיהו (ספר ו פרק ט, ג), המספר על המניין העצום של מקריבי קרבן הפסח, וציין שהמספר כולל את ישראל הטהורים דווקא, כי לטמאים היה אסור לאכול מהפסח, "וגם בני הנכר הבאים אל ירושלים לעבוד את האלקים לא לקחו בו חלק", ומשמע שהיו גויים שבאו להשתתף בחג. וראה בברכות יז ע"ב: "בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זימני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו".

בחידושי 'תפארת יעקב' על המשניות (נדפס במשניות עם ע"ג פירושים) בפסחים פ"ח מ"ח כתב שיקולים נוספים לגזור בק"פ דווקא: הפסח מצוי בכל שנה, וגם זמנו בהול ואתי לאטרודי (וכן כתב ב'מגילת ספר' שלהלן), וגם זמנו קבוע והיה יכול להתגייר לפני כן. יש להוסיף שאולי החשש בפסח גדול יותר, מפני שבשאר ענייני טהרות אם הגר טועה הרי הוא טועה לעצמו, אולם בקרבן פסח הרי מן הסתם יצטרף לחבורה (כמ"ש בפסחים צא ע"ב שאין עושין חבורה שכולה גרים, שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול, וגם מסתמא הגר הוא בודד, וצריך להצטרף לחבורה אחרת), ונמצא מכשיל את כל החבורה, ולכן הוצרכו להחמיר עליו. הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ו ה"ז מנמק את הדין בכך שהגר היה יכול להמנע מלטבול ומלהתחייב בק"פ, אבל אין זה הסבר לשאלה מה החילוק בין ק"פ לקדשים וטהרות בכלל, אלא רק ביאור כיצד יכלו חכמים להעמיד דבריהם במקום כרת.

40 על תפוצת הגיור בשלהי ימי בית שני ראה ב'טל אורות' הנ"ל הערה 26. אמנם בתוספתא הנ"ל הוזכרה גם "שפחה שטבלה", והרי טבילתה לשם עבדות אינה מיוזמתה ולכאורה החשש בה קטן יותר, אבל אין זה שיקול מכריע, וגם בה יש חשש שהאדון ימהר להטבילה כדי שיוכל לעשות את הפסח, וגם אפשר שלא פלוג רבנן.

זה לגבי כוונת המתגייר ולגבי הקפדתו בפרטי הלכות הפסח, ככתוב: "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו..." (שמות יב, מח), ובמדרש 'שכל טוב': "ועשה פסח לה' – לשמו של מי שאמר והיה העולם". וכן: "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה" (במדבר ט, יד), בהקפדה על כל הלכותיו<sup>41</sup>.

#### שיטת הר"ש וסיעתו

בכמה ראשונים מבואר שגזרו על הגר טומאה כללית לכל עניין. הר"ש בטהרות פ"א מ"ג דן האם טומאות דרבנן צריכות הערב שמש, וז"ל: "והא דאשכחן שאר טומאות דרבנן דבעי הערב שמש, כגון פורש מן הערלה כפורש מן הקבר בפסחים בסוף האשה דבעי הזאה שלישי ושביעי וכל שכן הערב שמש... אין לדמות טומאות דרבנן הנוהגות אפילו בחולין להני דאיןן אלא מעלות בעלמא לקודש ולתרומה", הרי שלדעתו דין הפורש מן הערלה נוהג אפילו בחולין, וכן כתב הרא"ש בפירושו שם<sup>42</sup>. כמו כן הרשב"ש (ש"ת רשב"ש סי' פט), שדן על חיוב טבילה במומר שחזר בתשובה, כתב: "ואע"פ ששנינו כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, דוקא להצריכו הזאה לענין טהרות ולענין אכילת קדשים". וכן משמע קצת בתוס' בזבחים צט ע"א ד"ה טבו"י (המתחיל צח ע"ב), וז"ל: "ומיהו יש טומאה דרבנן דבעיא הערב שמש, כדאשכחן בפסחים בסוף האשה כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, דבעי הזאה שלישי ושביעי וכל שכן הערב שמש". לא כתב "כדאשכחן בקרבן פסח", ומשמע שזהו דין כללי שהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר<sup>43</sup>. וכשיטה זו נקט המנחת חינוך (קומץ מנחה, מצוה ה)<sup>44</sup>.

41 אכן, המאירי בפסחים כח ע"ב ויבמות עא ע"ב הביא מפסוקים אלה מקור לדין "הפורש מן הערלה", על פי המדרש: "וכי יגור אתך גר ועשה פסח, יכול מיד? ת"ל כחוקת הפסח", ופירש ש"מיד" היינו שהתגייר בערב פסח (אך כתב ביבמות שם שאין זה מן הדין אלא גזירת חכמים). נראה שגרס כפי שמופיע במדרש לקח טוב (בהעלותך): "וכי יגור אתכם גר. שמא תאמר יעשה פסח מיד כשיתגייר? ת"ל 'כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה', בזמן שישראל עושין יעשה וכדין שישראל עושין יעשה", ופירש "וכדין שישראל עושין יעשה" שיש לוודא שיעשה כדין ואין לאפשר לו לעשות את הפסח אם יש חשש שיעשהו שלא כדין. אולם במכילתא (בא, מסכתא דפסחא טו) ובספרי (בהעלותך פיסקא עא) הסיום הוא: "ת"ל 'והיה כאזרח הארץ', מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד", ואם כן ההוה-אמינא שיעשה "מיד" היא ביום גיורו אפילו אם אינו בערב פסח, כפירוש רש"י בבמדבר שם.

42 ראיתי בספר 'שער הקרבן' על קרבן פסח (עמ' לג) שהביאו את דעות האחרונים האם דין זה נוהג רק בפסח או בכל הקדשים וכתבו שגם לדעה המחמירה זהו איסור אכילה בלבד ולא איסור נגיעה, אך מהר"ש מבואר שלא כן.

43 עיין גם חידושי רבי חיים פלטיאל על התורה, ויקרא י, טז. יש להעיר שר' חיים פלטיאל והתוס' והר"ש הביאו את המשנה בפסחים בנוסח "כל הפורש", ראה לעיל הערה 2, ויתכן שנוסח זה הביא אותם להכללה זו.

44 מהדור' מכון ירושלים עמ' לט (ובמהדורות הישנות נדפס כשייך למצוה ו): "נראה דאסור לאכול שום קדשים עד שיזה ויטבול". באנצ"ת (ערך טמאה ציון 491) נכתב בשם המנ"ח שאם הגר התגייר בשאר ימות השנה אינו צריך הזאה שלישי ושביעי, ואינו נכון, אלא כתב רק שאם התגייר שבעה ימים

## שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא הזכיר כלל את טומאת הגר בספר טהרה, וגם לא בפיה"מ בהקדמה לסדר טהרות, שם מנה את כל אבות הטומאה מדאורייתא ומדרבנן. רק בהל' קרבן פסח פ"ו ה"ז פסק: "גר שנתגייר ביום ארבעה עשר ומל וטבל אין שוחטין עליו, שאינו אוכל לערב והרי הוא כפורש מן הקבר שצריך שבעת ימים ואחר כך יטהר". נראה שלדעתו זהו דין מיוחד בקרבן פסח<sup>45</sup>.

נלע"ד להוכיח כך גם ממקום נוסף ברמב"ם. בנדה מג ע"א: "בעי רבא: עובד כוכבים שהרהר, וירד וטבל, מהו? אם תמצי לומר בתר עקירה אזלינן – הני מילי לחומרא, אבל הכא דלקולא לא אמרינן, או דילמא לא שנא? תיקו". פירוש: רבא מסתפק האם שכבת זרע שנעקרה מן הגוי לפני שהתגייר דינה כש"ז של גוי, שאינה מטמאת, או כשל ישראל, שמטמאת. לדעת הראשונים הסוברים שבלאו הכי גר טמא טומאת שבעה, הנפקא מינה בחקירת הגמרא היא לעניין הש"ז עצמה, האם היא אב הטומאה וכשנגעה באדם או בכלי מטמאתו או לא<sup>46</sup>. כמו כן נפק"מ לחומר טומאת המתגייר, האם הוא טמא מדאורייתא כבעל קרי או לא. אולם לשון הרמב"ם בהל' אבה"ט פ"ה הי"ח: "גוי שהרגיש ונתגייר וירד וטבל ויצאה ממנו שכבת זרע שהרגיש בה אחר שטבל הרי זה ספק טמא". הרמב"ם ניסח את הספק ביחס לאדם, ולא ביחס לש"ז, וכתב שהוא "ספק טמא", ומשמע שיש צד שהוא טהור לגמרי, ומכאן שהגר אינו אב הטומאה מדרבנן. הראיה מתחזקת ממה שמתברר במהדורות המדויקות שהלכה זו היא הסיפא של הלכה יז, וז"ל: "כבר ביארנו בהל' מטמאי משכב ומושב ששכבת זרעו של נכרי טהורה מכלום. לפיכך בת ישראל שפלטת ש"ז של נכרי, אפילו בתוך שלש עונות, טהורה. גוי שהרגיש...". החידוש ברישא בעניין שכבת זרעו של גוי הוא שאינו טמא מדרבנן מגזירת חז"ל על הגויים להיות כזבים. מבואר, אם כן, שהמשך ההלכה על "ספק טמא" פירושו שיש צד שאפילו מדרבנן הרי הוא טהור. הרי לנו שלדעת הרמב"ם אין דין כללי שכל המתגייר טמא טומאת שבעה. בהמשך הגמ' בנדה שם יש בעיה נוספת כיו"ב: "בעי רבא: עובדת כוכבים זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה מהו?". אף כאן, גם אם הגיורת טמאה טומאת שבעה יש נפקא מינה לגבי מי רגליה, האם הם אב הטומאה, או רק ראשון כדין משקין היוצאים מטמא מת. אך לשון הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"ב ה"ט: "גויה שנעקרו מימי רגליה ונתגיירה וטבלה והטילה מים אחר שטבלה הרי זה ספק אם אחר עקירה הולכין, והרי הן

לפני ערב פסח והיזה ושנה, וערב פסח הוא השביעי שלו, לא גזרו עליו שלא יעשה את הפסח, אפילו לדעת הרמב"ם שאין שוחטין על טמא מת בשביעי שלו.

45 עמד בזה בדעת שלמה' על הקדמת הרמב"ם לטהרות, עמ' לז.

46 וכן משמע מלשון המאירי שם: "גר שמל ולא טבל, שעדיין הוא גוי גמור, ונתחמם עד שנעקר קרויו, וירד וטבל קודם שיצא ואחר טבילתו יצא הרי זה ספק אם דנין אותו בקירויו של גוי, אחר שנעקר בגיותו, או שמא דנין אותו אחר יציאה, ומתוך כך מחמירין בה מספק".



כמי רגלי הנכרי, או אחר יציאה, והרי הן כמי רגלי ישראל הטהורים", ומשמע שלפי צד זה הם טהורים לגמרי. אבל מזה אין ראייה שדין "הפורש מן הערלה" ייחודי לקרבן פסח, כי אפשר שלדעתו דין זה נאמר בגר ולא בגיורת, ראה לעיל פרק ב'<sup>47</sup>.

מלשון הרמב"ם בהל' ק"פ הנ"ל: "גר שנתגייר ביום י"ד ומל וטבל" ניתן לשמוע חידוש נוסף, שדין זה נאמר דווקא על מי שמל וטבל בו ביום, אולם אם מל מאתמול וטבל היום, וכל שכן במל וטבל אתמול, שוחטין עליו. וכך נראה מדבריו בהמשך ההלכה, בביאור טעם הדין: "גזירה שמא יטמא גר זה למת לשנה הבאה ביום ארבעה עשר ויטבול ויאכל לערב, ויאמר: אשתקד כך עשו לי ישראל, כשמלתי טבלתי ואכלתי לערב. והלא גזירה זו מדבריהם, ופסח בכרת, והיאך העמידו דבריהם במקום כרת ביום הקרבן שהוא יום ארבעה עשר?<sup>48</sup> מפני שאין הגר מתחייב במצוות עד שימול ויטבול, ואינו טובל עד שירפא מן המילה כמו שביארנו בענין הגירות, לפיכך העמידו דבריהם במקום זה, שהרי זה המל יש לו שלא לטבול עד שיבריא ולא יבוא לידי חיוב כלל". משמע שאם מל כמה ימים קודם, וכבר נרפא מן המילה וראוי שיטבול כבר, אין הצדקה להעמיד דבריהם במקום כרת. ומכיון שאין הרמב"ם נותן קצבה לזה, כמה ימים אחרי המילה ראוי שיטבול, משמע שאפילו מל אתמול וטבל היום שוחטין עליו את הפסח.<sup>49</sup>

47 בהל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב פסק הרמב"ם: "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו... אינו אוכל בקדשים, שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל... הביא פרידה אחת בשחורית – אוכל בקדשים לערב ויביא פרידה שניה", ומקורו בגמ' בכריתות ח ע"ב. בספר הר המוריה בהל' מחוסר"כ שם פירש שאוכל לערב דווקא משום שמדובר שהביא את קרבנו ביום השביעי לגרותו, ולדבריו יוצא שהרמב"ם הרחיב את דין "הפורש מן הערלה" לכל הקדשים. אך אוקימתא זו דחוקה, וגם העיר בעצמו שאם הגר נחשב כטמא מת יש מקום שיביא את קרבנו רק ביום השמיני אחרי שנטהר לגמרי, בפרט לשיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנותיו כלל (הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ב). לפיכך יש להסביר את הדין אחרת, כאפשרויות אחרות שהעלה שם בעצמו, משום שהוא כמחוסר כיפורים הצריך טבילה (ולא כדעת תוס' בחגיגה הנ"ל הערה 3 שגר אינו כמחוסר כיפורים לענין הצורך בטבילה; אם כי ברמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה פ"ב ה"ט"ו משמע שמחוסר כיפורים דיו בטבילה ללא הערב שמש, ועיין שו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ב סי' קפב), או מחשש שהכהנים עדיין לא הקריבו את קרבנו עד הערב, וראה בשטמ"ק בכריתות שם בהשמטות אות יח.

48 הרמב"ם הוצרך להוסיף "ביום הקרבן שהוא יום ארבעה עשר" כדי להבהיר את הקושיה, מחמת מה שכתב בהלכה הקודמת, בביאור הדין שהעמידו דבריהם במקום כרת שלא יזו על הטמא בשבת, וז"ל: "טמא מת... ואפילו חל שביעי שלו להיות בשלשה עשר בניסן והוא שבת ידחה ליום ארבעה עשר, ומזין עליו ואין שוחטין עליו כמו שביארנו, אלא ידחה לפסח שני. והלא איסור הזייה בשבת משום שבות והפסח בכרת, והיאך יעמידו דבריהם במקום כרת? מפני שביום שהוא אסור בהזייה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבין עליו כרת, לפיכך העמידו דבריהם במקומן אע"פ שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמוד במקום כרת" (ואם חל השביעי שלו בערב פסח עצמו, לדעת הרמב"ם אין שוחטין עליו אפי' בחול, ע"ש). לפיכך הוקשה לרמב"ם, שהסברו לגבי ההזאה אינו תופס לגבי גר, שהרי בגר העמידו דבריהם "ביום הקרבן שהוא יום ארבעה עשר".

49 בתפא"י בעדויות פ"ה מ"ב (יכן אות ל) כתב אחרת, שהמשנה שם נקטה לשון רבים, "גר שנתגייר ערבי פסחים", להשמיע שדין זה נאמר גם במי שמל כמה ימים לפני הפסח. יש להעיר, שבמשנה המקבילה בפסחים פ"ח מ"ח הנוסח "ערב פסח". ועצם דיוקו אינו נהיר, משום שהצורה "ערבי

הדברים מתיישבים יפה עם ההסבר האמור, שחז"ל חששו מגיור מהיר שנועד רק לצורך הקרבן, וראה גם בפרק ב שיש מקום להבין כך מדברי ראב"י בתוספתא. אכן, הראב"ד (בהלכה הקודמת) הקשה על טעמו של הרמב"ם: "דבית הלל אמרי אפילו ערל שמל שלשה<sup>50</sup> ימים קודם הפסח קאמרי שלא יטבול ויאכל ומצריכין אותו הזייה שלישי ושביעי, והרי נרפא מן המכה". אך הר"י קורקוס והכסף משנה (שם) הבינו ברמב"ם שלא כדברינו, ובכס"מ כתב שאפילו מי שמל שלושים יום לפני הפסח אינו עושה את הפסח אם טבל בערב פסח (וכתב שעדיף שלא יטבול)<sup>51</sup>.

יש לשאול לפי דברינו, מה הנפקא מינה לדעת הרמב"ם בכך שהגר טמא טומאת שבעה? בשלמא אם דין זה היה נכון גם במי שמתגייר כמה ימים לפני פסח, או שהדין נאמר רק על מי שמתגייר בערב פסח אבל המתגייר בערב פסח טמא שבעת ימים גם לשאר קדשים וטהרות, ניחא. אולם אם זהו דין מיוחד בקרבן פסח, שאין שוחטין עליו, וגם נאמר דווקא במי שמל וטבל בו ביום, נמצא שאין שום נפקא מינה בטומאת השבעה שעליו! נלע"ד להשיב, שאכן לדעת הרמב"ם אין כאן טומאת שבעה כלל, ואינו טעון הזאה. ומה שכתב הרמב"ם "והרי הוא כפורש מן הקבר שצריך שבעה ימים ואח"כ יטהר", אין הפירוש שהגר צריך שבעת ימים, אלא זהו דמיון בעלמא, שלכן אינו יכול להקריב קרבן פסח בו ביום, כאילו היה טמא טומאת שבעה<sup>52</sup>. בכך מצטרף הרמב"ם לסברה שהזכרנו לעיל שבית הלל לא גזרו טומאה כלל, אלא רק קבעו תקופת המתנה (אלא שלרמב"ם ב"ה דיברו לאחר השלמת הגיור).

פסחים" איננה חריגה, ולהיפך, ברוב הפעמים במשנה ובתוספתא נאמר "ערבי פסחים". מעיון בדוגמאות השונות נראה לענ"ד להציע שכאשר זהו דין כללי בכל ערב פסח נאמר "ערבי פסחים", והיינו ערב פסח שבכל שנה ושנה (עיי' תוס' פסחים צ"ט ע"ב ד"ה ערב ותוס' הרא"ש שם), ואילו "ערב פסח" נאמר במקרה מיוחד ומצומצם. דוגמאות ל"ערבי פסחים": פסחים פ"ד מ"א: "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים", ושם מ"ה ומ"ו, ופ"ה מ"א ופ"י מ"א. דוגמאות ל"ערב פסח": שבת פכ"ג מ"א: "וכן ערב פסח בירושלים שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו...". וכריתות פ"ג מ"ח: "שכך היו מוכי שחין בירושלים עושין, הולך לו ערב פסח אצל הרופא...". מכיון שמדובר על מקרה פרטי, בלשון יחיד, הרי זה ב"ערב פסח". ואבוהון דכולהו בפסחים פ"ה מ"א: "תמיד נשחט בשמנה ומחצה וקרב בתשע ומחצה. בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמנה ומחצה, בין בחול בין בשבת. חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה והפסח אחריו". הדין הכללי מנוסח ב"ערבי פסחים", והמצומצם ב"ערב פסח". השתא דאתינן להכי, מובנים הבדלי הנוסחאות לגבי הגר: הגיור בערב פסח הוא מקרה גבולי בין דבר מצוי לשאינו מצוי, ולכן כנראה נשנה פעם ב"ערב פסח" ופעם ב"ערבי פסחים".

50 כך ברוב כתה"י, על פי שינויי נוסחאות במהד' פרנקל, וראה שם גרסאות אחרות. כנראה הראב"ד למד מהמשנה בשבת פ"ט מ"ג האומרת שמרחיצין את הקטן ביום השלישי למילה, ככתוב "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים" (בראשית לד, כה), שמהיום הרביעי הנימול יכול כבר לטבול.

51 הראב"ד עצמו נותן טעם אחר לכך שהעמידו דבריהם דווקא בערל הזאה ואזמל, שבאלו יש חשש שיבוא לידי כרת, ומר"ח בפסחים צב ע"ב משמע שגרס כך בגמרא, ועיי' שערי היכל לפסחים, מערכה קמח.

52 ומצאתי שעמדו בזה בעץ החיים (לרבי יעקב חגיז) על המשניות בפסחים, ובצפנת פענח הנ"ל, שלרמב"ם הגר אינו צריך הזאה.

## שיטת רש"י

נראה לענ"ד ללמוד מדברי רש"י שדעתו כרמב"ם, שדין זה אינו אלא לקרבן פסח. רש"י בפסחים צב ע"א ד"ה מחלוקת בערל נכרי כותב: "הלכך כשמתגייר ממתין שבעה, שאין לך טומאה שעברה עליו שלא טהר ממנה. ואע"ג דמשום זיבה בעי שמונה משום כפרה, כיון דאי אפשר דלייתי כפרה, דהא לא קבל טומאה בנכריותו, אי אמרת נגזר לא מייתי לעולם פסח, וכולי האי לא גזרו".

התירוץ "אי אמרת נגזר לא מייתי לעולם פסח" משמעו שזהו דין מיוחד בפסח, ואם הייתה זו טומאה כללית שאינו יכול להביא קרבן ולהיטהר ממנה הרי לא רק את הפסח יפסיד אלא לא יעסוק לעולם בקדשים ולא יכנס למקדש.

יתירה מזו: רש"י מעלה את השאלה מדוע חששו רק לטומאת מת ולא לזיבה, ומיישב שאין לחוש לטומאה שטעונה קרבן, כי אי אפשר לחדש קרבן מדרבנן, ונמצא כל ימיו מחוסר כיפורים<sup>53</sup>. לפי דבריו מסתבר לכאורה שיש לחוש לא רק לטומאת מת אלא גם לטומאת בועל נידה בגר וטומאת נידה בגיורת, שמא לשנה הבאה ייטמאו בטומאות אלה ויאמרו וכו', והרי אין בהן קרבן<sup>54</sup>. אולם קשה מהגמרא בנידה מג ע"א הנ"ל: "עוברת כוכבים זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה מהו?". אם הגיורת נחשבת כנידה מדרבנן, הרי אין שום נפקא מינה בחקירה זו האם גזרו טומאה מדרבנן על מימי רגליה.\*

והנה, מלשון רש"י "הלכך כשמתגייר ממתין שבעה, שאין לך טומאה שעברה עליו שלא טהר ממנה, ואע"ג דמשום זיבה בעי שמונה..." מבואר שהוא התקשה מטומאת זיבה רק לגבי מספר הימים, מדוע לא גזרו טומאה חמורה יותר המצריכה למנות שמונה ימים, ועל כך תירץ רש"י שיש בעיה עם הבאת הקרבן. לא הוקשה לו מחומרות הזב בימי טומאתו, אלא ממספר הימים בלבד. וממילא מובן מדוע לא גזרו גם טומאת נידה ובוועל נידה, כי מספר ימיהם כטומאת מת<sup>55</sup>. ובזה מיושבת הגמרא בנידה, כי לא גזרו גזירה כללית על הגיורת שמימי רגליה יטמאו בשבוע שאחרי גיורה, ולכן הדיון רק על זבה שנתגיירה. ממילא משתמע, שגם לעניין טומאת מת לא גזרו שבמשך השבוע שאחרי הגיור יהיה דינו של הגר כטמא מת לנוגע בו, אלא רק גזרו שלא יעשה את הפסח עד

53 לפי זה מבוארת הגמ' בבכורות מו ע"ב: "דתנו רבנן: גיורת שיצאה פדחת ולדה בהיותה נכרית, ואח"כ נתגיירה – אין נותנין לה ימי טומאה וימי טהרה, ואינה מביאה קרבן לידה". לכאורה כשילדה נקבה היה צריך לטמאותה שבועיים מדרבנן, על פי אותו שיקול שקיים בקרבן פסח, שמא לשנה הבאה תלד ותחשוב שאינה זקוקה לימי טומאה וטהרה (העיר על כך ב"בכור יו"ט' הל' ק"פ פ"ו ה"ז), ויש ליישב על פי רש"י, שלא רצו להחמיר עליה בטומאה המחייבת קרבן כי לא תוכל להביאו.

54 בספר מזבח אבנים (סי' לו, ט) תירץ אחרת מרש"י למה לא גזרו טומאת זיבה, מפני שהיא מחלה ואינה שכיחה כטומאת מת. לפי סברתו כל שכן שהיה להם לחוש לנידה!

55 וכן כתב בספר מנחה חדשה על המנחת חינוך (מצוה ה, אות ז) בביאור דברי רש"י, שאחרי שעברו שבעה ימים ממילא סר החשש גם מטומאת נידה או בועל נידה.

שיעברו עליו שבעה ימים ויטהר<sup>56</sup>. ומכאן שדעת רש"י כסברת הרמב"ם שאין זה אלא דין בפסח.

ראיה נוספת לכך מהגמרא בכתובות לו ע"א: "הגירות שנתגיירה וראתה דם, ר' יהודה אומר: דיה שעתה, ר' יוסי אומר: הרי היא ככל הנשים ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה". ופירש רש"י: "וראתה דם – בו ביום. דיה שעתה – ולא גזרו בה לטמא טהרות שנגעה בהן משעת טבילה עד שעת ראייה". וטעמו של דבר, שמכיון שאי אפשר לתת לה דין מעת לעת שלם, שהרי אתמול הייתה גויה, סובר ר' יהודה שלא נתנו לה דין מפקידה לפקידה. וכן פירשו תוס' (שם ד"ה רבי יהודה ובנידה לו ע"א ד"ה דליכא שהות), והריטב"א (כתובות שם).

מדברי רש"י "טהרות שנגעה בהן" עולה שאלמלא ראתה דם לא הייתה מטמאת טהרות שנגעה בהן ביום גיורה, וצריך עיון מדוע לא תטמא אותן מדין "הפורש מן הערלה"? ואלמלא פירושו היה ניתן לומר שהנפקא מינה בראייתה אינה לעניין טהרות שנגעה בהן אלא לעניין החומרות המיוחדות בניה, משא והיסט ומדרס (בהנחה שמגזירת "הפורש מן הערלה" גזרו עליה רק להיות כטמאת מת, וראייתה מוסיפה את החומרות הללו). ולפי מה שהתבאר שלדעת רש"י דין זה אינו אלא בקרבן פסח הרי זה מיושב.

אולם ראיה זו איננה מעצם הגמרא אלא מפירוש רש"י בלבד. בשטמ"ק בכתובות הביא בשם 'שיטה ישנה' פירוש אחר, ש"נתגיירה וראתה דם" אין מובנו שראתה בו ביום, אלא מדובר על הראיה הראשונה שאחרי הגירות, באיזה זמן שתהיה. לפי זה לשון רבי יוסי "מעת לעת" מובנת יותר, אך סברת ר' יהודה תמוהה, מאיזה טעם היקל בה? וצריך לומר שזה כעין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ולכן דינה כבתולת דמים, שבראיה ראשונה דיה שעתה. ומצאתי שכן פירש החס"ד על התוספתא בניה פ"א ה"ג, ונלע"ד שכך פירש כבר הרמב"ם<sup>57</sup>. ולשון התוספתא בניה שם: "גירות שראתה ראייה ראשונה דיה שעתה..." מוכיחה כפירוש זה<sup>58</sup>. לפי דרך זו אין מכאן ראיה לענייננו, מפני

56 אמנם עדיין יש לשאול, מה הועילה טבילת הגר לעניין חשש זב בעל שתי ראיות, שטובל במעיין, ואם כן היה ראוי להצריך לגר טבילה במעיין, שמא יאמר וכו'? ועל זה צריך לומר שלא חששו לזיבה, או שלא חששו שיאמר שבשנה שעברה וכו' מאחר שבכל זאת נזקק לטהרה במקוה עכ"פ.

57 הרמב"ם השמיט את דין הגירות שראתה, ותמה על כך החס"ד שם. ובהערות הר"ש ליברמן על החס"ד כתב שזה מיושב אם הרמב"ם פירש כרש"י ותוס' שמדובר במי שראתה בו ביום, מפני שזה כלול במש"כ בהל' מטמאי מו"מ פ"ד ה"ו שהרואה דם אחרי דם טוהר בתוך מעל"ע דיה שעתה (וכמ"ש תוס' בניה לו ע"א ד"ה דליכא שהות, שזה כדעת ר' יהודה שכל שאי אפשר לטמאה מעת לעת אמרינן דיה שעתה). לענ"ד תמוה לומר שהרמב"ם סמך על זה (וראה שו"ת נוב"י מהדו"ת אה"ע סי' סט: "אין דרכו של הרמב"ם להשמיט דין מפורש בש"ס ולסמוך על דמיון מלתא למלתא, וכל מלתא דמבעיא בש"ס ופשיט ליה ממקום אחר בדמיון דרכו של הרמב"ם להביא כל אחד במקומו"). ואדרבה, אם הרמב"ם פירש כשטמ"ק שלא מדובר על ראייה בו ביום הרי זה נח יותר, שפסק כר' יוסי נגד ר' יהודה, ואם כן אין שום חידוש מיוחד בגירות, ואין הדבר צריך לאומרו כלל.

58 וכמ"ש הר"ש ליברמן בהערותיו על החס"ד.

שיש לפרש שהראייה היתה לאחר יותר משבעה ימים מן הגיור, כשכבר טהרה מטומאת "הפורש מן הערלה".

### שיטת הרמב"ן והריטב"א

רבנו דוד בפסחים צב ע"א דן בשאלה מדוע העמידו חכמים דבריהם בערל הזאה ואזמל ולא באונן ומצורע ובית הפרס, וכתב: "והרב מורי נ"ר [הוא הרמב"ן] בתשובה... שהעמידו דבריהם במקום כרת בערל והזאה מפני שהגזירה הייתה מתחילתה עליה, שגזרו בהזאה וגזרו בערל, מה שאין כן באנינות ובית הפרס ומצורע, שלא נגזרה הגזירה בהם אלא תקנות הם שתקנו בכל אדם, והרי תקנותיהם מתקיימין בכל אדם, לא העמידו אותן במקום כרת". כמו כן כתב הריטב"א (ראש השנה לב ע"ב): "הזאה וערל אינם אסורים בעצמן, אלא שבמקום הזה אסרום מפני שיש בה גזירה של תורה, כדאמרינן בה שמא יטלנה בידו ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, ובערל גזירה שמא יטמא לשנה הבאה". לעומת זאת "באנינות וטבול יום ובית הפרס, משום דהנהו דאיסורא דידהו בגופייהו בלחוד, ותקנות קבועות בכל מקום, ואפשר להם להתקיים בעלמא, לא העמידום כאן במקום כרת". נראה מדבריהם בעליל שלא גזרו גזירה כללית על הגר להיות טמא, אלא גזרו עליו בערב פסח דווקא, ומכיוון שהיא גזירה מיוחדת, שאם לא יגזרו בפסח אין לה קיום במקום אחר, העמידו דבריהם אף במקום כרת<sup>59</sup>.

### אחרונים ההולכים בשיטה זו

כמה אחרונים הלכו במפורש בשיטה זו שהגר הפורש מן הערלה טמא רק לעניין קרבן פסח ותו לא. כך כתב ב'מגילת ספר' (לר' בנימין קאזיס, על הסמ"ג לאוין קטז, דף נב, ב): "דדווקא בגר המתגייר סמוך לפסח ובא לאכול ק"פ הוא שהחמירו עליו לומר דפורש מן הערלה כפורש מן הקבר וצריך להמתין שבעה, אבל בגר המתגייר בשאר ימות השנה לא החמירו עליו אפילו להמתין שבעה שלא יתעסק בטהרות, אלא מיד שטובל מותר לו לעשות ולהתעסק בטהרות וליכנס אפילו למקדש בלא המתנת שבעה ימים ובלא הזאת שלישי ושביעי. ואפשר דהיינו טעמא, דווקא באכילת ק"פ, שהיא חיוב מצוות עשה המוטל עליו ויש בביטולה עונש כרת, ונפשו של אדם מחמדתה לקיים המצווה ולאכול בשר ק"פ, חשו חכמים דבהיותו טרוד ונבהל לקיים המצווה אתי למיטעי ולומר אשתקד מי לא טבלתי... מה שאין כן בביאה למקדש ולהתעסק בטהרות דליכא כולי האי לא חשו חז"ל דאתי למיטעי". המגילת ספר לא טורח להוכיח את חילוקו בין הפסח לכל השנה אלא רק מבאר את טעמו, ונראה שעצם הדין היה פשוט לו ממהלך הסוגיה בפסחים.

59 לפי זה גם בהזאה בשבת צריך לומר לדבריהם שגזרו עליה דווקא בערב פסח, או שגזרו על כל שבתות השנה משום שבת שבערב פסח, עיין בר"ן על הרי"ף ר"ה ח ע"א ובשערי היכל לפסחים מערכה קמח. בעניין האזמל, שהוא גזירה כללית, התקשה רבנו דוד שם בדברי הרמב"ן.

הערוה"ש העתיד (הל' ק"פ סי' קצ ס"ד) נקט גם הוא שדין "הפורש מן הערלה" נאמר בקרבן פסח בלבד, והביא לכך שתי ראיות שלענ"ד אינן מספיקות. הוא מוכיח זאת מכך שלא מצינו בדיני גירות במסכת יבמות הזאת שלישי ושביעי, וכן הרמב"ם בהלכות הגיור (הל' איסור"ב פ"ג) לא הזכיר זאת בתנאי הגירות. ראייה זו תמוהה, מה שייד להזכיר את ההזאה כחלק מתנאי הגירות? הרי אין זה דין בעצם הגיור, והגוי הופך לישראל גמור גם בלא ההזאה. עוד הוכיח מהירושלמי בפסחים פ"ח ה"ח הנ"ל, האומר שבדיעבד אם שחטו וזרקו עליו אוכל את הפסח. אכן הפני משה פירש ש"הורצה" היינו שהגר גם אוכל, ומכאן משמע שאין זו טומאה כלל, אולם ניתן לפרש אחרת, שהגר יצא ידי חובתו אע"פ שאינו אוכל, מכיוון שמדאורייתא הוא ראוי לאכול והרי זה "גברא חזי"<sup>60</sup>.

אף הרש"ש בכריתות ט ע"א סובר שבית הלל גזרו בפסח דווקא ולא בכל הקדשים (והתקשה בטעם הדבר). הוא מוכיח זאת מהגמ' בכריתות ח ע"ב, האומרת שגר שהביא קרבנו אוכל בקדשים לערב; אך דחה בעצמו, שאולי מדובר בגר שמל וטבל כמה ימים קודם. וראיתו העיקרית: "איך לא אישתמיט תנא למיתני דין זה דהפורש מן הערלה בקדשים דעלמא?"<sup>61</sup>. וכן דעת התפארת יעקב על המשנה בפסחים<sup>62</sup>, וכן משמע בתפארת ישראל<sup>63</sup>.

#### ראיות לשיטת הר"ש וסיעתו

א. דברי בית הלל "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" הם בעלי משמעות כללית, ואינם נותנים מקום לחלק בין קרבן פסח לעניינים אחרים. אמנם על כרחנו משפט זה הוא מליצה שלא נאמרה בדקדוק, שהרי לא הערלה היא הגורמת אלא הגויות, כפי שמבארת הגמרא שערל ישראל אינו בכלל זה, ואף הגויות אינה מטמאת כשלעצמה אלא שלכל היותר הגוי מקבל טומאת מת (פרט לשיטת הפרדר"א הנ"ל), ומכל מקום הלשון תמוהה אם מדובר רק על קרבן פסח.

אולם על פי הפירוש שדברי ב"ה נאמרו על הגר שמל וטרם טבל לגירותו אין כל ראייה שגזרו טומאה כלשהי. ואפילו על פי השיטה שהדברים מוסבים על מי שהשלים את גירותו, ניתן לבאר את הלשון הגורפת "הפורש מן הערלה" על פי מה שהתבאר

60 עיין תוס' פסחים פ ע"ב ד"ה נזרק דמו, שכתבו שמי שקרבנו נפסל מדרבנן פטור מפסח שני, ואכמ"ל.

61 אך בפרה פ"א מ"ה כתב הרש"ש בפשטות שהפורש מן הערלה מטמא את התרומה.

62 ראה לעיל הערה 39.

63 כריתות פ"ב מ"א בועז אות א, שם למד מהגמ' ביבמות מז ע"ב: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו" שאף מותר בביאת מקדש לפני הבאת קרבנו, ומבואר שלדעתו מיד בעלייתו מהטבילה הותר בביאת מקדש ככל ישראל (אך בגמ' עצמה אפשר להבין ש"כישאל לכל דבריו" נאמר לענייני המעמד האישי, ע"ש). יש לציין עוד לשו"ת שבט סופר או"ח סי' יד, שהבין אמנם ש"הפורש מן הערלה" הוא טומאה כללית, אך סייג אותה, שלא אסרו עליו לאכול חולין על טהרת הקדש, שאיסורם רק מדרבנן.

לעיל בטעם הדין: בית הלל באו למנוע מצב של גיור חפוז לרגל קרבן הפסח, ומצטרף לכך החשש המעשי מעשיית פסח בטומאה בעתיד. לפיכך יש בסגנונם מעין מחאה: וכי זה שרק היום פרש מן הערלה יכול מיד לעשות את הפסח כחלק מעם ישראל? האם לא ראוי שישהה פרק זמן כאילו פרש מן הקבר? ולכן נקטו לשון "ערלה" ולא "גויות", לשון שמבטאת מיאוס (עיין נדרים פ"ג מ"א, פסחים צו ע"א וזבחים כב ע"ב).<sup>64</sup>

ב. הירושלמי, שלומד את דינם של בית הלל מהפסוק "אתם ושביכם", מלמד שזהו דין כללי.<sup>65</sup> גם לפי מסקנת הירושלמי שלימוד זה "אינו מחוור", דהיינו שזו אסמכתא, קשה להבין כיצד הובאה אסמכתא בעלת מובן כללי לדין מיוחד בפסח. כמדומה שלא מצאנו אסמכתא כזו, שממנה נובע היקף אחר לגמרי לדין (ולפי מה שהוצע לעיל בדעת הירושלמי, שר' יוחנן סובר שדין "הפורש מן הערלה" בערל נכרי הוא מדאורייתא, מסתבר גם כן שאין זה דין בפסח דווקא).

לענ"ד גם ראייה זו אינה מוכרחת. שמא יש לפרש שלדעת הירושלמי הציווי לבאים ממלחמת מדין "תתחטאו" איננו להיטהר מיד, אלא רשאים היו להמתין לקראת הרגל הסמוך, אז חייב אדם לטהר את עצמו.<sup>66</sup> והנה, המלחמה במדין הייתה בין סוכות

64 לכאורה בדעת ב"ש וב"ה יש ניגוד לדרכם הידועה של שמאי והלל בקבלת הגרים (שבת לא ע"א), אולם שמעתי מהרב יוסף בן ארזה שיש מקום לומר שאדרכה: שמאי, ע"פ דרכו להתעכב בקבלת הגרים, לא חשש מתופעה רחבה של גיור מזורז בערב פסח, ואילו הלל, שקבל את הגרים ביתר קלות, הוצרך להציב סייגים בערב פסח.

65 וכן הוכיח בספר 'הלכה למשה' (לרב משה ניימן, ח"א דף מו,ב). לפי זה חידש שגר שמל וטבל אסור בביאת מקדש עד שיוזה, ופירש שזוהי כוונת המשנה בכלים פ"א מ"ח: "החיל מקודש ממנו שאין גויים וטמא מת נכנסים לשם", שהרי גויים ממש דינם כזבים, וראוי לאוסרם בכל הר הבית. פירושו למשנה מנוגד לכל הראשונים (עיין ר"ש רא"ש ורע"ב שם), וגם תמוה לענ"ד: לא מסתבר לכנות את הגרים "גויים", ועוד, שאם איסורם משום טומאת מת ראוי היה להקדים להם את הטמא מת. גם לא מובן למה ציינה המשנה את דין הגרים ולא את איסור הגויים בהר הבית לשיטתו. וממקורות היסטוריים ידוע שהגויים אכן היו מותרים בהר הבית עד הסורג (עיין מלחמת היהודים ה,ה,ב). מסתבר שלעניין זה לא גזרו על הגויים להיות כזבים מפני שלא יכלו למנוע את כניסתם לגמרי, או אף לא רצו, כדי לאפשר לגויים גישה מסוימת למקדש, כמבואר במקראות (מלכים-א ח,מא-מב; ישעיה ב,ב), וכן מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' צח. ועיין במקדש דוד טהרות סי' מב, שביאר שגזרו על הנוגע בגוי לנהוג כנוגע בזב אבל לא גזרו שהגוי עצמו כזב, ולכן מותר בהר הבית.

66 כך עולה מפירוש רש"י ש"ואתם חנו מחוץ למחנה" היינו לעזרה, שהרי טמא מת מותר במחנה לוי. ועיין בפירוש ר' יוסף בכור שור ובהעמק דבר, וכן ברמב"ן לפס' כג, שביארו באופנים אחרים מדוע היו צריכים להיטהר מיד מטומאת המת בטרם שובם למחנה ישראל. ועיין רמב"ן ביבמות ע"ב ע"ב שהקשה מדוע הגמרא שם מוכיחה שערל מקבל הזאה רק מפסח גלגל ולא מהפסוק על מלחמת מדין (כפי שיש להקשות גם על סוגיית הירושלמי שבה אנו עוסקים, ולכאורה ראייה זו עדיפה, שעליה אין לדחות כדברי רב חסדא: "ברם כמאן דאמר בעשירי מלו לא קיבלו להזייה ערלים"), ותירץ (בתירוץ הראשון והשלישי) שיתכן ש"תתחטאו" הוא לאחר זמן.

לפסח<sup>67</sup>, ואם כן הציווי להיטהר הוא לקראת הפסח הקרוב, ועל כך נאמר "אתם ושבכם", שהמתגיירים יטהרו לפסח.

#### ראיות לשיטת הרמב"ם וסיעתו

א. הנושא שעליו דנו בית הלל הוא "גר שנתגייר בערב פסח", ואע"פ שנקטו בלשונם נימוק כללי – סוף סוף אין זה אלא טעם לדין, והדין המפורש הוא ערב פסח בלבד. אף לא מצאנו בשום מקום דין כללי שגר טמא טומאת שבעה, והדבר אומר דרשני. ובלשונו של הרש"ש בכריתות הנ"ל: "איך לא אישתמיט תנא למיתני דין זה דהפורש מן הערלה בקדשים דעלמא?".

ב. מסדר המשנה משמע שזהו דין מיוחד בפסח, שכן היא פותחת: "אונן טובל ואוכל את פסחו לערב, אבל לא בקדשים. השומע על מתו והמלקט לו עצמות טובל ואוכל בקדשים", ואחר כך: "גר שנתגייר בערב פסח, ב"ש אומרים: טובל ואוכל את פסחו לערב", ולא הוזכרה אכילת הקדשים. וההסבר לכך, לכאורה, שדין אונן שייך גם בקדשים, ולכן המשנה טורחת להשמיע שהשומע על מתו והמלקט לו עצמות אינו בגדר אונן, ומותר בקדשים, ואילו דין הגר, גם אליבא דבית הלל, לא שייך בקדשים כלל! ויש לדחות: באונן הוצרכו לומר שהתירו לו קרבן פסח ולא העמידו דבריהם במקום כרת, אבל בקדשים הוא אסור, ואחר כך נאמר שהשומע על מתו אינו בגדר אונן. אך בגר, שלדעת בית הלל אינו אוכל בפסח, קל וחומר שאינו אוכל בקדשים. ולא הוצרכה המשנה לומר שלבית שמאי הוא אוכל בקדשים, כי "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" (ברכות לו ע"ב; אם כי מצינו בביצה ב ע"ב ש"כח דהיתרא עדיף", הצורך להשמיע את חידושו של המיקל, נאמר אפילו בבית שמאי כנגד בית הלל).

ג. לשון הגמרא בפסחים צב ע"א: "שמא יטמא לשנה הבאה" מורה כדברי הרמב"ם, כי אם זהו דין כללי היה ראוי לומר: "שמא יטמא במת ויטבול ויעשה טהרות ויאמר כשהתגיירתי מי לא טבלתי ואכלתי", ולמה לדבר על שנה הבאה דווקא? אבל אינו מוכרח, ואולי הוזכר החשש לגבי הפסח כדי לבאר מדוע העמידו דבריהם עד כדי לבטלו מקרבן הפסח, בבחינת "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"<sup>68</sup>.

67 במדרש במדבר רבה (יט,לב) ותנחומא (חוקת סי' נד) נאמר שמלחמת סיחון הייתה באלול, ומלחמת עוג בתשרי אחרי הרגל. לוח זמנים זה מתבקש מפטירת אהרן בראש חודש אב (במדבר לג,ח). ישיבת ישראל בשטים ומלחמת מדין היו אחרי המלחמה בסיחון ועוג, לפי סדר הפרשיות ולפי סדר החניות, וגם נאמר על מלחמה זו: "אחר תאסף אל עמך" (במדבר לא,ב), אם כן הייתה סמוך לפטירת משה.

68 בשפת אמת בפסחים שם עמד בשאלה זו, למה נאמר "שמא יטמא לשנה הבאה", ולמד מזה חידוש גדול, שבכל ימות השנה גם ב"ש מודים שהגר אסור בקדשים בלא הזאה, ורק בפסח הקלו, ובית הלל סברו שאפילו בפסח יש להחמיר מחשש שהגר יסבור שיש קולא מיוחדת בטומאת מת בפסח. ברם, פשוט לשון הגמרא: "דבית הלל סברי גזירה שמא יטמא... ובית שמאי סברי לא גזרינן" אינה



ד. בירושלמי בחגיגה פ"א ה"א מובאת מחלוקת אמוראים האם חיוב הראיה והחגיגה בכל ימי הרגל הוא חיוב בכל יום בפני עצמו או תשלומין ליום הראשון (מחלוקת שמופיעה גם בבבלי חגיגה ט ע"א). ואומר הירושלמי: "מה נפק מן ביניהון? גר שנתגייר בשאר הימים", שלדעה ששאר הימים הם תשלומין – הרי היה פטור בראשון, ולדעה שכל יום הוא חיוב בפני עצמו – חייב. מכאן שאין לגר טומאת שבעה, ולכן שייך שיתחייב בשאר הימים. ובפשטות "מה נפק מן ביניהון" הוא הלכה למעשה ולא רק מדאורייתא (ואם לא כן היה עדיף להביא את הדוגמה שבבבלי, חגור ביום הראשון שהבריא בשני)<sup>69</sup>.

### הכרעת ההלכה

למעשה נלע"ד שהעיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו שזהו דין מיוחד לפסח. לפיכך, רק לצורך קרבן פסח הגר טעון הזאה שלישי ושביעי<sup>70</sup>, אך לשאר הדברים הוא טהור. שלושה טעמים להכרעה זו:

- א. בעיקרו של דבר, ההבדל בין השיטות נובע מההבדל בין הדין, שהוזכר באופן מצומצם לערב פסח, לבין טעמו, שהוסבר באופן מרחיב, "הפורש מן הערלה". ומסתבר יותר כדעת הרמב"ם, מפני שטעם הדין יכול להתפרש כמליצה בלבד. גם הירושלמי בחגיגה הוא ראייה בעלת משקל לענ"ד.
- ב. יש כאן ספק-ספיקא: ספק אחד האם בכלל גזרו טומאה על המתגייר, או שמא רק עיכבו את טבילת גירותו. ואם תמצא לומר שגזרו עליו טומאה, ספק אם זהו דין בפסח בלבד או לכל עניין.
- ג. מבחינת שיטות הראשונים בספק השני נראה שמניין הדעות שקול, ומכיוון שמדובר בגזירה דרבנן יש ללכת בספקה לקולא<sup>71</sup>.

כדבריו, ולדבריו היה ראוי שייאמר: "וב"ש סברי במקום כרת לא גזרינן". כמו כן הירושלמי הנ"ל, התולה בתחילה את מחלוקתם בדרשת הפסוקים, מוכיח שבית שמאי הקלו לגמרי.

השפת אמת מעלה אפשרות לחדש יותר מזה ("יתכן"), שבשאר ימות השנה גם ישראל ערל שמל צריך הזאה, גזירה משום ערל גוי (ולא משום שהערלה מטמאת – עיין יבמות ע"א ע"ב), ורק בפסח "לא גזרינן ערל ישראל משום ערל נכרי", ובה מוסברת לשון המשנה "הפורש מן הערלה".

69 בתוספתא כפשוטה בפסחים פ"ז (עמ' 615) כתב שהירושלמי בחגיגה הולך כב"ש, ותמוה.

70 אמנם ברמב"ם משמע שאינו צריך הזאה, אבל קשה להקל בזה נגד הירושלמי וכל הראשונים הנ"ל הערה 9.

71 סניף נוסף להקל, על פי מה שהוסבר שברקע הגזירה עומד החשש מגיור חפז כדי להשתתף בקרבן הפסח, ובנהלי הגיור הממושכים בימינו טעם זה אינו שייך.\*

## דין קרבן הגר

יש לבאר את דין קרבן הגר לפי מה שנובע ממחלוקת זו. במשנה בכריתות פ"ב מ"א נאמר: "ארבעה מחוסרי כפרה... הזב והזבה והיולדת והמצורע. רבי אליעזר בן יעקב אומר: גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם, נזיר ליינו ותגלחתו וטומאתו". ובגמרא (ח ע"ב): "ותנא קמא מאי טעמא לא תני גר? כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל. ונזיר מאי טעמא לא תני? סוף סוף נזיר נמי כי מייתי קרבן לאישתרוי למישתי יין, דחולין הוא". ובהמשך ישנה ברייתא סתמית: "תנו רבנן: גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו". דעת רש"י (ד"ה גר מעוכב) שהכל מודים בדין הברייתא שקרבן הגר מעכבו מלאכול בקדשים, ונחלקו רק האם ראוי לקוראו מחוסר כיפורים או לא, כלומר, לדעת תנא קמא אין לקוראו כך משום שעיקר עניינו של הקרבן הוא להכשירו בקהל. כך גם דעת תוס' (כריתות ב ע"ב ד"ה לאפוקי), וכן פסק הרמב"ם (הל' מחוס"כ פ"א ה"ב): "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים". לעומת זאת רבינו גרשום (נדפס ט ע"ב, בסוף העמוד) סובר שלתנא קמא דראב"י גר מותר לאכול בקדשים, והברייתא הסתמית היא של ראב"י, וכך סבר הרמב"ם בפיה"מ שם.

לפי הדעה שהגר מעוכב מלאכול בקדשים עד שיביא את קרבנו, צריך לומר לדעת בית שמאי "טובל ואוכל את פסחו לערב" שגם יביא קרבנו בו ביום. ולדעת בית הלל הרי זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל האם דין הפורש מן הערלה הוא טומאה כללית או דין מיוחד בקרבן פסח: לדעה שזוהי טומאה כללית לכאורה גם לא יביא קרבנו, ואילו לרמב"ם שזהו דין מיוחד בפסח אפשר שיביא קרבנו. אלא שהדבר תלוי בדיון אחר, האם טמא מת יכול לשלח קרבנותיו, ומסתבר שגם לדעת הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ב הי"ב) שטמא מת אינו משלח קרבנותיו הרי זה דווקא בטומאות דאורייתא שהנזיר מגלח עליהן, ולא בטומאות דרבנן (עיין הל' ק"פ פ"ו ה"ב ובשערי היכל לזכאים מערכה נג). אם כן, מסתבר שלכל הדעות הגר יוכל לשלח את קרבנו בו ביום.

## סיכום

לדעת בית הלל "הפורש מן הערלה – כפורש מן הקבר". על פי הבבלי והירושלמי אין הדבר תלוי בערלה עצמה, אלא שהמתגייר צריך להמתין בעשיית הפסח. ערל ישראל אינו זקוק לתקופת המתנה, ואפילו אם נטמא למת בעודנו ערל הוא מקבל הזאה. לעומת זאת בפרקי דר' אליעזר משמע שהערלה עצמה מטמאת כמת, גם בערל ישראל.

בבבלי נאמר בפשטות שדין המתגייר הוא גזירה מדרבנן, שמא יבוא להקל בטומאת מת ולהסתפק בטבילה בו ביום. לעומת זאת בירושלמי נראה שיש מחלוקת בדבר, ויש

דעה שטומאת הגר היא מדאורייתא. גדר הדבר לשיטה זו הוא שגוי מקבל טומאת מת, ולכן צריך להזות עליו כשהתגייר מחשש שנטמא בגויותו.

בדברי המשנה והבבלי יש מקום להבנות שונות מה ולמי בדיוק הורו בית הלל: האם הורו לגר שמל לעכב את טבילת גיורו (תוס' יו"ט; משמע בתוס'), או הורו לגר שמל וטבל שיימנע מלעשות את הפסח (רמב"ם ועוד). לפי הסברה הראשונה נראה שלא נגזרה כאן טומאה כלל, אך רוב המפרשים הלכו בדרך השניה, ורבים אף כתבו שהגר טעון הזאה, וכדברי הירושלמי.

לגבי גיורת, מפורש בתוספתא ומתבאר מהירושלמי שדינה כדין הגר, ולא מצאנו בחז"ל דעה מפורשת החולקת בזה. הרמב"ם השמיט דין זה, ויתכן שהסיק זאת מדברי ראב"י בתוספתא, והדבר צריך עיון.

דעת הר"ש וסיעתו שהמתגייר דינו כטמא מת לכל עניין, כמשמעות לשונם הסתמית של בית הלל. ודעת הרמב"ם וסיעתו שזהו דין מיוחד בקרבן פסח ואינו נוהג בכל השנה. ברמב"ם משמע יתירה מזו, שאפילו בפסח אין זו טומאה כלל, אלא דין שאי אפשר לשחוט על המתגייר בערב פסח.

נראה שהעיקר להלכה ולמעשה כדעת הרמב"ם וסיעתו שזהו דין מיוחד לפסח, משלושה טעמים: זוהי מחלוקת בדין דרבנן. יש בו ספק ספיקא, האם בכלל גזרו טומאה ואם כן האם לכל דבר. ובשאלה זו האם הטומאה כללית או לפסח בלבד משקל הראיות נוטה לענ"ד יותר לדעת הרמב"ם<sup>72</sup>.

72 לעניין עשיית הפרה האדומה (ראה הערה 1), יש מקום להעדיף לרווחא דמילתא להיעזר בגיורת בדברים הכשרים בה, כגון איסוף האפר (הל' פרה אדומה פ"ד ה"ז), מפני שבה יש ספק נוסף שמא לא גזרו בגיורת כלל.

לכתחילה יהיה רצוי לאתר את המתגיירים עוד לפני השלמת הגיור ולהסביר להם את הדברים בפרוטרוט על מנת שיישמרו מטומאה, כדי לצאת מחשש "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש עבד לה ולא אדעתיה". מכל מקום, מסתבר שמותר יהיה לסמוך גם על עדות לאחר תקופה שמאז גיורם לא נכנסו כלל לבתי חולים ובתי קברות ולא השתתפו בלויה. בדבר שדרך אנשים לזכרו, כגון אלו, אין אומרים "מילתא דלא רמיא" וכו', עיין שבועות מב ע"א, שו"ת הרשב"א ח"ד סי' ריא, חידושי הרי"מ אה"ע סי' ב ד"ה אבל, ובשו"ת דברי מלכאל ח"א סי' מג: "והעיקר נראה שתלוי לפי הענין וראות עיני הדיין". בפרט יש להקל כשיש חזקת היתר, עיין ערוגות הבושם על יו"ד סי' צד סק"ד.

## סימן ו

# הצלת שמן למנורה בצמיד פתיל

מבוא

פרק א: צמיד פתיל לקודש

פרק ב: בחולין המיועדים לקודש

פרק ג: בהכנת שמן למנורה בימינו

סיכום ומסקנות

## מבוא

במכון המקדש עלתה מחשבה ליצור בעז"ה שמן טהור למנורה בכד טהור. אחד הקשיים החמורים ביצירת שמן טהור בימינו הוא דין "חרב כחלל", שעל פי הבנה רוחנית בראשונים פירושו שכל כלי מתכת שנטמא מן המת מטמא באהל כמת עצמו<sup>1</sup>. לשם כך תוכנן ליצור כד חרס במקום שנבדק מחפצי מתכת כאלו ולאטום אותו מיד לאחר יצירתו, ושוב לפותחו למילוי השמן ולאטום אותו בשנית, ובכך להגן עליו מטומאות מת, על סמך דין כלי חרס המוקף צמיד פתיל המציל באהל המת.

אלא שעומד כנגדנו דין הגמרא בחגיגה כה ע"א: "אין הקודש ניצל בצמיד פתיל". על פי סיעת מפרשים, דין זה נאמר לא רק לגבי קודש שכבר התקדש בפה או בכלי שרת, אלא גם לגבי חולין שהוכנו לצורך הקודש. אם כן, לכאורה אין אפשרות להכין שמן טהור למנורה על סמך דין "צמיד פתיל".

מאמר זה מבקש ללבן את הנושא ולבאר את הנימוקים להיתר.

---

1 ראה בהרחבה להלן הערה 30.

## פרק א: צמיד פתיל לקודש

### סוגיית הגמרא

במשנה בחגיגה (כד ע"ב) נאמר: "חומר בתרומה [יותר מן הקודש], שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן [לקודש] כל ימות השנה [אך לא על התרומה], ובשעת הגיתות והבדים אף על התרומה".

הגמ' (כה ע"א) מדייקת מהמשנה שנאמנות זו על היין והשמן לקודש נוהגת רק ביהודה ולא בגליל, ומסביר ריש לקיש טעמו של דבר: "מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן", ויש בה טומאת ארץ העמים. הגמ' מבררת מדוע רצועה זו מונעת את הכנת היין והשמן לקודש והבאתם ליהודה: "ולייטוה בכלי חרס המוקף צמיד פתיל? - אמר רבי אלעזר<sup>2</sup>: שונין, אין הקדש ניצול בצמיד פתיל". הגמ' מקשה על כך מהמשנה<sup>3</sup> בפרה (פ"א מ"א) האומרת שמי חטאת אינם ניצולים בצמיד פתיל, ומשמע שהקודש ניצל, ודוחה, שכוונת המשנה בהדגשתה על מי חטאת רק לשלול את המים שטרם נתקדשו, שהוזכרו בסוף המשנה שם. עוד מקשה הגמ' מדברי עולא "חבריא מדכן בגלילא", ולפיהם החברים בגליל מכינים יין ושמן לקודש, דבר שלכאורה אין בו טעם אם לא ניתן יהיה להביא את היין והשמן בטהרה לירושלים, ומתרצת: "מניחין, ולכשיבוא אליהו ויטהרנה", ופירש רש"י שאולי אליהו ימצא שביל שאינו מארץ העמים שיאפשר את העברת היין והשמן לירושלים.

בעקבות הסוגיה פסק גם הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ד ה"ד): "וכן אוכלין ומשקין של קודש אינן ניצלין בצמיד פתיל". אף המאירי בחגיגה שם פסק כך, אלא שכתב: "צמיד פתיל בכלי חרש... ואין מציל על הקדש שבתוכו ואין צריך לומר על מי חטאת שבתוכו. ויש חולקים באלו לומר שמציל הוא אף על הקדש ואף על חטאת". לא ברור מי הם החולקים ומדוע, ואפשר שלמד מלשון ר' אלעזר "שונין" שיש תנאים הסוברים כך ואין זו דעה מוסכמת<sup>4</sup>, ועדיין צריך עיון מיהו החולק בחטאת<sup>5</sup>.

2 לפנינו: אליעזר, אך בדק"ס: אלעזר, וכפי שמוכח מהסוגיה שהוא אמורא (ועיין לגרסה אחרת: ר' אלעאי).

3 לא ברור לגמרי האם הגמרא מצטטת את המשנה או ברייתא, עיין שיח יצחק וטורי אבן.

4 עיין רש"י בחולין קכא ע"א ד"ה שונים: "יש תנאים שונים".

5 מהדיר המאירי (הרב לנגה) הציע למחוק מילים אלו. אולי כוונת המאירי לר' אליעזר בפרה פ"א מ"ג המטהר קלל של חטאת המונח על גבי השרץ (ראה בפירוש המשנה לרמב"ם שם, שר' אליעזר אינו חולק על עיקר דין "מקום טהור" אלא שלדעתו הקלל הטהור הוא מקום האפר והוא טהור), ועיין גם בזבחים צג ע"א, דעת רבי אלעזר שמי חטאת שנטמאו מטהרים, ושערי היכל שם עמ' תתלו.

## מקור הדין וגדרו

הדין שצמיד פתיל אינו מציל בפרה אדומה הוא מדאורייתא, כפי שנאמר בספרי (חוקת, פיסקא קכד): "אל מקום טהור – שיהא מקומו טהור. מיכן היה ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: קלל של חטאת שמוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת טמא שנאמר 'אל מקום טהור', ואין זה מקום טהור". הספרי הובא בר"ש בפרה שם ונפסק ברמב"ם (הל' פרה אדומה פי"ד ה"ג): "שאין החטאת ניצלת בצמיד פתיל, שנאמר 'במקום טהור', ואין זה מקום טהור".

לגבי הקודש כתבו כמה מחברים בפשטות שזוהי גזירת חכמים<sup>6</sup>, ויש שביאר שהטעם הוא חשש שמא לא הדביק את הכיסוי היטב ('קונטרס אחרון' לטורי אבן חגיגה כו ע"א). אולם בשואל ומשיב (מהדור"ק ח"ג סי' מג) חידש שזהו דין תורה, שהרי גם על הקודש נאמר "תאכלו במקום טהור" (ויקרא י"ד), וציין לגמ' בזבחים נה ע"א, שלומדת מפסוק זה על מקום אכילת השלמים, שהוא בירושלים. יש להעיר על חידושו: דווקא מהגמ' שציין לא משמע כדבריו, שהרי למדה מ"מקום טהור" שדי בכך שהמקום יהיה טהור מטומאת מצורע, מחנה ישראל. ויתירה מזו, שהגמ' שם מבארת (לדעת אב"י, שהגמ' מסיקה כמותו) שאלמלא הפסוק היינו סוברים שצריך לאכול את הקדשים הקלים במחנה לוייה דווקא, והפסוק "מקום טהור" מחדש קולא, שדיינו במחנה ישראל<sup>7</sup>. עוד יש להוכיח שלא כדבריו מהגמ' בזבחים צג ע"א אודות דם חטאת שניתז על בגד טמא, "הני מילי בזה אחר זה אבל בבת אחת לא", ממנה עולה שהדבר פשוט שדם הקדשים אינו נטמא במעברו מעל גבי מקום טמא אלא רק בנגיעתו בטומאה (בניגוד למי חטאת שהוזכרו בהמשך הסוגיה שם, שלדעת רבה אליבא דרבי עקיבא נטמאים במעבר מעל מקום טמא, מדין "מקום טהור")<sup>8</sup>. כמו כן משמע בתורת

6 רש"ש נידה מט ע"א; מקדש דוד סי' נא, ד; חזו"א פרה סי' ה, כה. גם בטורי אבן נקט בתחילה בפשטות שהוא מדרבנן, אך בהמשך העלה אפשרות שלמדו זאת מקל וחומר מחטאת, שהרי הקודש חמור ממנה בהיותו פסול בטבול יום. הראיות שלהלן כנגד השואל ומשיב מהוות דחיה גם לאפשרות זו, שהרי אם הדבר נלמד בק"ו מחטאת היה צריך להיות בקודש דין "מקום טהור" במלואו.

7 כעין זה העיר עליו בקצרה ב'נס לשושנים' עמ' 27. בספר 'חוקת היום' (לרב בראנדר, ח"ב עמ' רמב) הביא מקור אחר בתורה לדין זה, הפסוק על הוצאת הדשן: "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור" (ויקרא י"ד). אכן, בספרא (ויקרא חובה פרק ה, ה) דרשו כעין זה מפסוק אחר (ויקרא י"ב) על שריפת החטאות הפנימיות: "אל מקום טהור – שיהא מקומו טהור ואם טמא יטהרנו, שיהא מקום מתוקן להם לכך". אך נראה שזהו דין מיוחד בשריפת הפרים, כעין שריפת פרה אדומה (ע"י ב'תוספות אחרות' על הספרא שם שקישר בין הדברים), והוא משום שהפרים נשרפים על גבי הארץ ללא חציצה ולכן אסור שייטמאו, וכן כתב ב'תורת הקודש' ח"א סי' לה, ז, שהוא דין מיוחד בפרים הנשרפים, והעיר שלא הוזכר ברמב"ם.

8 ראה להלן הערה 14. בשואל ומשיב דקדק שהדין שהקודש אינו ניצל בצ"פ הוא מדאורייתא גם מהכס"מ בהל' פרה אדומה פי"ד ה"ד: "כי התורה לא הצריכה" וכו', אך נראה שדברי הכס"מ מוסבים על מי חטאת, עיין במהדור' פרנקל, ודוק. עוד כתב בשואל ומשיב (רביעאה ח"ב סי' קצו) שאף הרמב"ם סובר כך, על פי לשונו: "וכן אוכלין ומשקין של קודש...", שמשמע שזה מדאורייתא כחטאת; ולענ"ד אינו מוכרח. ב'טל תורה' בחגיגה שם הוכיח שהוא מדאורייתא מרש"י בסוטה כט ע"ב ד"ה הצד השוה (שהזכיר את הדין שהחטאת אינה ניצולת בצמיד פתיל כשיקול מדאורייתא),

כהנים (צו פרשת ט,א), שם נאמר שטמא מטמא אפר חטאת במשא אך אינו מטמא את בשר הקודש, ומשמע שמדובר שהבשר מונח על גבי הטמא, וזהו חילוק מדאורייתא מדין "מקום טהור", וכן פירש הראב"ד שם (אך המיוחס לר"ש פירש שהכוונה להיסט במקל). בגדר הדין שהקודש אינו ניצל בצמיד פתיל התלבט במקדש דוד (סי' לט,ב) בין שתי אפשרויות: האחת, שלעניין הקודש גזרו שכלי החרס יקבל טומאה גם מגבן, ולכן אינו מציל, שכן כלי טמא אינו חוצץ. השנייה, שזהו דין מיוחד בהצלה באהל המת, שהקודש נחשב כמצוי באהל ולא בכלי. הוא מעלה שתי השלכות מחקירה זו, האחת לחומרא והשנייה לקולא: כלי אבן, לפי הצד הראשון בחקירה זו, מציל בצמיד פתיל על הקודש, שהרי גם מתוכו אינו נטמא, אבל לפי הצד השני אינו מציל. ולעומת זאת בכלי חרס, אם נגעה מגבן טומאה אחרת מלבד אהל המת, לפי הצד הראשון מטמאת, שכן עשו את גבו כתוכו, ואילו לפי הצד השני אינה מטמאת. לדעתו שאלה זו תלויה במחלוקת ראשונים<sup>9</sup>. אך הכריע כצד השני, משום שמהסוגיה משתמע שגם כלי אבן אינו מציל בקודש, מאחר שהגמ' איננה מציעה להעביר בהם את הנסכים מהגליל ליהודה<sup>10</sup>.

אך נראה שרש"י כתב זאת רק על מי חטאת, ואת הקודש לא הזכיר כלל. בשיח יצחק בחגיגה שם כתב (ד"ה לא) "דלהא מילתא ילפינן קודש מחטאת", ומשמע מלשון זו שהוא מדאורייתא (ולא ביאר כיצד למדו), אך בהמשך (על תוס' ד"ה שונית) כתב: "משום לתא דחטאת גזרו נמי לקודש", ומבואר שהוא מדרבנן.

9 הוא מוכיח מרש"י (חגיגה כ ע"ב ד"ה נושא את התרומה) שטמא יכול לשאת את הקודש בכלי חרס ולנגוע בו מבחוץ, אע"פ שאם היה נוגע בו מבפנים היה מטמאנו (אלא שיש גזירה מיוחדת שהנושא מדרס לא ישא את הקודש, מחשש שיכניס את המדרס לחבית). לא ברור לי מדוע תלה זאת ברש"י, ולכאורה הדבר מפורש בגמרא שם כב ע"ב-כג ע"א: "הנושא את המדרס נושא את התרומה אבל לא את הקודש. קודש מאי טעמא לא – משום מעשה שהיה, דאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באחד שהיה מעביר חבית של יין קודש ממקום למקום, ונפסקה רצועה של סנדלו, ונטלה והניחה על פי חבית, ונפלה לאויר החבית, ונטמאת". משמע שאלמלא נפלה לאויר החבית אינה מטמאת מבחוץ. אלא שהמאירי שם הביא פירוש שרצועה זו היתה ראשון לטומאה ולא אב, ו"נפלה לאויר החבית ונטמאת" אין פירושו שהחבית עצמה נטמאה באויר אלא שהיין נטמא במגע, ולפי פירוש זה יתכן שאב הטומאה היה מטמא גם מבחוץ.

עוד מצינו במפורש לגבי מי חטאת, שאינם נטמאים ממגע טמא בגב כלי החרס שלהם אלא רק מההימצאות במקום טמא (פרה פ"י מ"ג). אלא שהמקדש דוד סובר שהקודש עשוי להיות חמור בזה מן החטאת; ובשו"ת זיו הלבנון (סי' יח,א) הוכיח באמת שהקודש ניצל מטומאת מגע בגב כלי החרס מהדין המקביל בפרה.

מאידך, לדעת המקדש דוד תוס' (חגיגה כה ע"א ד"ה שונית) נקטו שגם שאר הטומאות אינן ניצלות בצ"פ, שכן תוס' מוכיחים שהתרומה קלה מן הקודש וניצלת בצ"פ מהגמ' בגיטין סא ע"ב על הפקדת תרומה אצל עם הארץ בכלי המוקף צ"פ. לכאורה מדובר שם בטומאות מגע, ומה הראיה שהתרומה ניצלת באהל המת? מכאן שתוס' הבינו שבקודש עשו את גב כלי חרס כתוכו ולכן גם שאר הטומאות מטמאות בו. על כך יש להשיב, שמצינו שחששו בעם הארץ גם לטומאת מת, בכלים שהופקדו בביתו (טהרות פ"ח מ"ב).

10 יש לדחות, שכלי אבן הכבדים אינם מתאימים למטרה זו. שיטת הרמב"ם בעניין זה תלויה בגרסאות שונות בהלכותיו (פרה אדומה פ"ד הל' ג-ד): "וכן כלי חרס שיש בו אפר או מים מקודשין ומוקף צמיד

## פרק ב: בחולין המיועדים לקודש

הרי"ד: גם חולין שהוכנו לקודש אינם ניצלים

בתוס' הרי"ד בחגיגה שם, וכן בטורי אבן ובמרומי שדה, חידשו שחומרא זו שהקודש אינו ניצל בצמיד פתיל נאמרה לא רק על קודש שכבר התקדש בפה או בכלי שרת, אלא גם בחולין שהוכנו לצורך קודש. כמה ראיות הביאו לכך מסוגיית הגמרא: א. הגמרא אומרת דין זה כתשובה לשאלה מדוע לא הועברו היין והשמן מהגליל ליהודה, והרי יכלו להעביר אותם בצמיד פתיל לפני הקדשתם! ב. דיוק הגמרא שהגליל אינו ראוי להבאת נסכים מבוסס על לשון המשנה "חומר בתרומה, שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה", והרי במשנה לא דובר על הנסכים דווקא, אלא על "יין ושמן" לקודש. ג. הגמרא מקשה, כאמור, על דברי עולא "חבריא מדכן בגלילא", מה הטעם במעשיהם, ולכאורה ניתן היה ליישב בפשטות שהם מכינים יין ושמן כדי להקדישם לאחר העברתם לירושלים<sup>11</sup>. ד. ב'כתר המלך' (על הרמב"ם הל' פרה אדומה פי"ד ה"ד) הוכיח כיצא בזה גם מהירושלמי בחגיגה פ"ג ה"ד, שמקשה כיצד ניתן היה להביא שמן למנחות מרגב שבעבר הירדן (כפי ששינו במנחות פ"ח מ"ג), הרי "פסיקא של כותים מפסקת", ותירץ "במביא גרגרים וכותשן שם", כלומר, מביא את הזיתים ליהודה בטרם הוכשרו, ולא תירצו שעשו את השמן בעבר הירדן לפני הקדשתו והעבירוהו ליהודה בכלי מוקף צמיד פתיל.

במרומי שדה שם דקדק כשיטה זו גם מתוס' בחגיגה שם (ד"ה שונין), שהקשו על הגמ' בנידה ה' ע"ב, האומרת שכלי חרס ניצול בצמיד פתיל באהל המת ואינו ניצול במעת לעת שבנידה: הרי במעת לעת שבנידה נטמא רק הקודש ולא התרומה (לפי לישא קמא דרב הונא שם ו' ע"א), וגם צ"פ אינו מציל בקודש אלא בתרומה! ולא תירצו שיש נפקא מינה לגבי חולין על טהרת הקודש, שניצלים בצמיד פתיל ולא במעל"ע שבנידה, ומשמע שלדעתם גם חולין על טהרת הקודש אינם ניצלים<sup>12</sup>.

פתיל ונתון באהל המת, הרי האפר והמים טמאים, שאין החטאת ניצולת בצמיד פתיל... וכן אוכלין ומשקין של קדש אינם ניצלין בצמיד פתיל". בהל' ב שם הזכיר הרמב"ם את כלי האבן, ואם כן הציין כאן "כלי חרס" מלמד לכאורה שדין זה לא נאמר בכלי אבן. אלא שיש כת"י שבהם המילה "חרס" חסרה. במאירי (חגיגה כה ע"א) גם כן הובא עניין זה שהקודש אינו ניצל לגבי כלי חרס דווקא.

לעניין מי חטאת יש ראיה שגם כלי אבן אינו מציל מהספרי (חוקת פיסקא קנד הנ"ל) שמדבר באופן סתמי על "קלל של חטאת שמוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת", וסתם "קלל" הוא של אבן או חרס, עיין ראב"ד בעדויות פ"ז מ"ה, וכן מבואר בפירוש המשנה לרמב"ם בפרה פ"י מ"ג. וראיה מנוגדת לכאורה מהתוספתא באהלות פ"א ה"ט, עיין בר"ש באהלות פ"י מ"ג ובסדרי טהרות אהלות דף קמט,ב ומקדש דוד טהרות סי' נא,ד.

11 בבית יצחק (או"ח סי' קט אות ז) דחה ראיה זו, שמוכח בנידה ו' ע"ב שהחברים הקדישו ממש, אך עיין בריטב"א שם.

12 לענ"ד יש לדחות, שתוס' תירצו את הפשוט יותר. רבא שם אומר קל וחומר: "ומה כלי חרס המוקף



## קשיים בשיטה זו

שיטת התוס' רי"ד וסיעתו מציבה קושי, שלפיו יוצא הטפל חמור מן העיקר: בפרה אדומה מפורש בסוגיה שמים שאינם מקודשים שהוכנו לה ניצלים בצ"פ. אם כן, מדוע הקודש, שאין בו דין "מקום טהור" מדאורייתא אלא החמירו בו מדרבנן, יהיה חמור יותר, שגם מה שטרם התקדש אלא מעותד להתקדש אינו ניצל בצ"פ?

בטורי אבן התקשה בזה, וכתב שני טעמים לדבר: האחד, שמאחר שעם הארץ נאמן על הקודש חששו שיניח את מה שמיועד לקודש בכליו המוקפים צ"פ ובאהל המת, ואליבא דאמת כליו טמאים ואינם מצילים. אך דחה בעצמו טעם זה (בהשטות), שעם הארץ נאמן לקודש גם על טהרת כליו, כמבואר בחגיגה כה ע"ב: "מיגו דמהימן אקודש מהימן נמי אקנקנים" (עכ"פ בכלים שכעת הקודש בתוכם). השני, שבעצם הקודש אינו חמור בזה מן החטאת, אלא ש"מקום טהור" נאמר על האפר בלבד, והמים שאינם מקודשים ניצלים בצ"פ כי אין בהם אפר, וכשנתקדשו באפר חל בהם דין "מקום טהור" לא מחמת עצמם אלא מחמת האפר<sup>13</sup>. אם כן, אין זו קולא במה שמעותד לדין "מקום טהור". לעומת זאת היין והשמן לפני הקדשתם מעותדים להיות קודש בעצמם, ולכן כבר אז נאמר בהם דין זה שלא ינצלו בצ"פ. גם תירוצו זה אינו פשוט: במי חטאת מצינו שאחרי שנתקדשו חל דין "מקום טהור" גם על טיפת מי ההזאה, הגם שבדרך כלל אין בה אפר כלל<sup>14</sup>. אם כן יוצא שהקולא במים שאינם מקודשים היא רק משום שטרם נתקדשו, ויש ללמוד מכאן גם לגבי דבר המיועד לקודש.

צמיד פתיל, הניצול באוהל המת - אינו ניצול במעת לעת שבנדה; משכבות ומושבות, שאינן ניצולין באהל המת - אינו דין שאין ניצולין במעת לעת שבנדה?<sup>15</sup> הקל והחומר אינו צמיד פתיל לעומת מעת לעת, אלא צמיד פתיל לעומת משכב ומושב, וזו כנראה כוונת תוס' בתירוצם, שמאחר שצ"פ ניצול באופן כלשהו באהל המת, ומאידך אינו ניצול בטומאת מעל"ע, במה שהיא מטמאת, אם כן משכבות ומושבות החמורים ממנו, שאינם ניצולים כלל באהל המת, לא ינצלו בטומאת מעל"ע. ועוד: הצעת הנצי"ב תלויה בשאלה מה הדין לפי לישנא קמא שם (הסוכרת שמעת לעת נאמר רק בקודש ולא בתרומה) לגבי חולין על טהרת הקודש, ונחלקו בזה ראשונים, עיין תוס' בחגיגה כא ע"ב ד"ה בתרייתא ורמב"ן ורשב"א בנדה ו ע"א.

13 בטורי אבן לא הביא מקור לדבריו. בפירוש המשנה לרמב"ם בפרה פ"י מ"ה נאמר כדבריו: "שאין אנו צריכין מקום טהור אלא לאפר הפרה כמו שבאר הכתוב, או למים מקודשין מחמת האפר שבהן", ומשמע ש"מחמת" אינו הסבר למה הם מקודשים אלא למה יש בהם דין "מקום טהור" (וראה בתפא"י שם אות לה: "דדוקא באפר חטאת או באפר שבתוך מים המקודשין קרינן ביה והניחו במקום טהור"). גם במשנה תורה בהל' פרה אדומה פ"ד ה"ג בנוסח הדפוסים עולה במפורש כדבריו: "הרי האפר והמים טמאים שאין אפר החטאת ניצלת בצ"פ", אך במהדורות המדויקות ע"פ כתבי היד חסרה המילה "אפר".

14 כך מבואר בזבחים צג ע"א מראית ר' אלעזר (התנא, ולא האמורא שבסוגיין) שמי חטאת שנשטמו מטהרים מכך שמזים על הנידה, ודברי רבה עליה, שמה שהזיו על הנידה היה אמור להיטמא משום "קלוטה כמי שהונחה", דהיינו מחמת דין "מקום טהור", כפי שביאר היטב בספר 'אשיחה בחקין' סי' סה סק"ב. אך יש מקום לומר שאב"י ורבא בהמשך הסוגיה אינם סוברים כך, עיין ב'אשיחה בחקין' בהמשך הסימן שם, ובשערי היכל לזבחים עמ' תתלו והערה 14.

## דין הכלי עצמו

הטורי אבן (כו ע"א ד"ה ואפילו אפיקרסותו) הוסיף לחדש, בהמשך לחידושו שחולין המיועד לקודש אינו ניצל בצ"פ, שגם הכלי עצמו אינו ניצל בצמיד פתיל לעניין נתינת קודש בתוכו לאחר מכן. נראה שחידוש זה מתיישב רק על פי טעמו הראשון, שחששו שעם הארץ יציל את הקודש בכליו, אבל לפי מסקנתו (בהשמטות) שטעם זה נדחה, ואין בידינו אלא הטעם השני, הרי רק מה שמיועד להיות קודש בעצמו ניצל בצ"פ ולא מה שהוכן עבורו. וכך מצינו במפורש לגבי מי חטאת, שכלים הטהורים לחטאת ניצלים בצ"פ (תוספתא פרה פ"א ה"א ורמב"ם הל' פרה אדומה פ"ד ה"ד, ועיין גם פרה פ"י מ"ה). אם כן יוצא שלמסקנת הטור"א (שנתחדשה לו בהשמטותיו, כנראה לאחר כתיבת החידושים לדף כו) אין מקום לחומרא זו (פרט אולי לכלי שמיועד להיות בעצמו כלי שרת). וכך כתב בפשטות בשיח יצחק (כה ע"א, על תוס' ד"ה שונין), שכלי ריק ניצול גם לקודש<sup>15</sup>, ובערוך לנר (נידה ו ע"א) כתב שאפילו כלי מלא קודש ניצל בעצמו, ורק הקודש שבתוכו אינו ניצל. ברמב"ם משמע להדיא שכלי ניצל בצ"פ, הן מלשונו הנ"ל: "וכן אוכלין ומשקין של קדש", והן מסידור דבריו (פרה אדומה פ"ד הל' ג-ד): "וכן כלי חרס שיש בו אפר או מים מקודשין ומוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת, הרי האפר והמים טמאים, שאין החטאת ניצולת בצמיד פתיל... וכן אוכלין ומשקין של קדש אינם ניצלין בצמיד פתיל. אבל מים שאינם מקודשין וכלי ריקן הטהור לחטאת ניצל בצמיד פתיל". נראה בפשטות שבקודש התחדש הדימוי לאפר ולמים המקודשים ותו לא. עוד מצינו מפורש ברמב"ם (הל' טומאת מת פכ"ג ה"ג): "כלי חרס שמשמשין בהן באפר הפרה או בקדשים עמי הארץ נאמנין על טהרתן, מפני שהן נזהרים בהן הרבה, ולפיכך יצילו על הכל בצמיד פתיל אף על פי שהן של חרס"<sup>16</sup>. וכך עולה מלשון המאירי (חגיגה כה ע"א): "צמיד פתיל בכלי חרס מציל על כל מה שבתוכו מן התורה, ומדברי סופרים שלא להציל אלא על אוכלין ומשקין ועל כלי חרס שבתוכו, אבל כלי שטף שבתוכו או בגדים טמאים לא. ואין מציל על הקדש שבתוכו, ואין צריך לומר על מי חטאת שבתוכו". משמע להדיא שהחטאת חמורה מן הקודש, ואם כן, במה שמצינו שלא החמירו בחטאת – אין טעם להחמיר בקודש.

15 בכך תירץ את קושיית תוס' מהגמ' בנדה ה ע"ב. ואין להוכיח מכך שתוס' לא תירצו כך שהם חלוקים על תירוץ זה, ראה לעיל הערה 12.

16 עמד בזה בחידושי הרמ"ל (ר' מנחם מנדל ליפא שטיין) על טהרות, אהלות פ"ה מ"ה. מקורו של הרמב"ם במשנה באהלות שם: "היה כלי טהור לקדש ולחטאת – הכל טהור, שהכל נאמנין על החטאת, מפני שהכלים טהורין וכלי חרס טהורין ומצילין עם דפנות אהלים". אלא שעל המשנה ניתן לומר שאמרה זאת רק על דין הצלה עם דפנות אהלים ולא על הצלה בצמיד פתיל, ואילו הרמב"ם אומר זאת גם על צ"פ. ולגבי הצלת אוהל מפורש בגמ' בחגיגה שם (כדיון על שידה חיבה ומגדל) שהיא מועילה גם בקודש.

### שיטה במפרשים: חולין המיועדים לקודש ניצלים בצמיד פתיל

בחיד"א (פתח עינים' בחגיגה שם) מובא בשם 'גליון' מליקוטי רבי בצלאל אשכנזי (השטמ"ק) שדייק מ"אין הקודש ניצל" שהחולין ניצלים, והתקשה בשאלה מדוע לא עברו את רצועת הכותים וחולין ואחר כך הקדישו, ונשאר ב'צריך עיון'. נראה שלמרות קושייתו הנחתו מתחילה שרירה וקיימת, שחולין על טהרת הקודש ניצלים. וכבר מלשון הרמב"ם משמע כך (הל' פרה אדומה פ"ד ה"ד הנ"ל): "וכן אוכלין ומשקין של קודש אינן ניצלין בצמיד פתיל", שרק מה שכבר התקדש בפועל אינו ניצל בצ"פ<sup>17</sup>. וכך נקטו הרבה אחרונים, מהם בפשטות ומהם כחולקים על הטורי אבן<sup>18</sup>.

לביאור שיטה זו שומה עלינו להשיב על שאלות הרי"ד: מדוע דין זה שאין הקודש ניצל בצ"פ מונע את הכנת הנסכים מדין ושמן שבגליל? הרי ניתן להעבירו ליהודה ולהקדישו שם!

נראה שלשיטה זו הסוגיה מתפרשת כך<sup>19</sup>: אליבא דאמת הדבר אפשרי, ויש דרכי מעבר מהגליל ליהודה הבטוחות מטומאת ארץ העמים, כדברי התוספתא (מקואות פ"ו ה"א, שהובאה בתוס' בחגיגה שם ד"ה שרצוה): "ארץ הכותיים טהורה... ושביליה טהורות", אלא שיש בה מקומות טמאים באופן מקומי כדין מדור הגויים<sup>20</sup>. ברם, הסוגיה דנה אך

17 וכך דייק ברמב"ם ב'ברכת שמעון' (שניאורסון, על המועדים, עמ' קמה), אלא שציין שכן דייקו ברמב"ם בחידושי הרמ"ל הנ"ל וכן בשואל ומשיב רביעאה ח"ב סי' קצו, ולא מצאתי זאת מבואר בדבריהם. היה מקום לומר שהרמב"ם מודה שלפי הסוגיה גם חולין על טהרת הקודש אינם ניצולים בצ"פ, אבל פסק זאת רק לגבי הקודש לאור הגמ' בנדה ע"ב שלפי 'משנה אחרונה' חזרו לומר שחולין על טהרת הקודש אינם כקודש. אולם שיטת הרמב"ם עצמו שההלכות שנאמרו במסכת חגיגה בעניין חולין על טהרת הקודש עומדות בתוקפן גם לפי 'משנה אחרונה' (פיה"מ חגיגה פ"ב מ"ז והל' שאר אבה"ט פ"ב ה"טז).

18 שו"ת שואל ומשיב (מהדור"ק ח"ג סי' מג); מהרי"ל דיסקין (נדפס ב'אוצרות ירושלים' ח"ט עמ' כה); שו"ת הרי בשמים ח"א או"ח סי' כד; שו"ת זיו הלבנון סי' יח,ב, על פי הבית יצחק הנ"ל הערה 11; וראה גם במקורות שבהערה הבאה. יש לציין גם לרא"ש בכלים פ"י מ"ב שכתב בפשטות שצמיד פתיל מציל על הקודש, והרש"ש שם תמה עליו מהסוגיה בחגיגה, והעלה אפשרות לחלק בין קדושת הגוף לקדושת פה, ואם כן קל וחומר לחולין על טהרת הקודש.

19 על פי אשל אברהם (ניימארק, על חגיגה כה ע"א, עמ' קעט, ושם ב'פירות הנושרין', עמ' רעד); שלמי רגלים (אות כח); ברכת שמעון הנ"ל; ובתוספתא נופך.

20 עיין נידה פ"ז מ"ד. כך פירש זאת כנראה בכפתור ופרח פ"י, הכותב: "ואם שמא נמצא בתוך גבולי הארץ מקומות טמאים, כמו שיש דרך רצועת עכו לכזיב, יש לומר שהוא משום מדורת הגוים, וכן מסכת חגיגה פרק בתרא... מפני שרצוה של כותיים מפסקת", וראה גם לשון ר"ח: "מפני שמפסקת ביניהם מדור הכותים... שמא מטמא טומאת ארץ העמים". בכך מיושבות קושיית תוס' כיצד עלו לרגל מן הגליל, וכן על הסתירה לכאורה בין הסוגיה לתוספתא במקואות הנ"ל באשר לטהרת ארץ הכותים (ותירוצם שהסוגיה עוסקת בזמן שגזרו על הכותים ועשאו כגויים דחוק, שהרי דברי ריש לקיש באו להסביר את דין המשנה העוסק בזמן הבית, ובמשנה כולה הכותים נחשבים כישראל, ורק בזמן חכמי התלמוד עשאו כגויים לכל דבריהם, כמבואר בחולין ו ע"א. ומה שהביאו תוס' מהירושלמי בע"ז פ"ה ה"ד: "אתם קילקלתם מעשיכם, דתנינן תמן"

ורק על יין ושמן של עמי הארץ, שעליהם אמרה המשנה שהם נאמנים ביהודה על הקודש ואינם נאמנים בגליל: מדוע אי אפשר לסמוך על עם הארץ המביא יין מהגליל ואומר שהוא טהור לקודש? משום שבין הגליל ליהודה יש אזורים שהם ארץ העמים, ואי אפשר לסמוך על עם הארץ שידקדק להיזהר מהם. כך ניתן לשמוע מלשון רבנו חננאל: "מדקתני ביהודה נאמנין מכלל דבגליל אין נאמנין. מאי טעמא? אמר ר"ל: מפני שמפסקת ביניהם מדור הכותים, וכיון שצריך לעבור בתוכם חיישינן שמא מטמא טומאת ארץ העמים". לא כתב כרש"י (ד"ה רצועה) ש"אי אפשר להביאן לירושלים בטהרה... ואפילו של חברים", אלא ש"אין נאמנין" מחשש שייטמאו בטומאת ארץ העמים<sup>21</sup>.

על כך ממשיכה הגמרא ואומרת: אמנם עם הארץ יכול להעבירם בכלי חרס המוקף צ"פ, אבל צ"פ אינו מציל בקודש. ואין לסמוך על כך שהוא יעביר את היין והשמן ואחר כך יקדישם (המשנה דנה בזמן הבית, שמותר להקדיש), מפני שעם הארץ אינו נאמן על החולין שנעשו על טהרת הקודש, אלא רק על הקודש עצמו<sup>22</sup>. וגם אם הוא נאמן על מה שייחד לקודש<sup>23</sup>, הרי זה כדי לאפשר לו להקדיש, ובמצב שבו על הקודש עצמו אינו נאמן, מפני שהקודש לא ניצול בצמיד פתיל מטומאות שבדרך, ועם הארץ לא נאמן לומר שנזהר מהן – גם אי אפשר להאמינו בחולין על טהרת הקודש. לפי זה, קושיית הגמרא על "חבריא מדכן בגלילא" פירושה: החברים מטהרים בגליל את יינם ושמןם של עמי הארץ<sup>24</sup>, וזאת לשם מה? הרי גם כשייבנה המקדש לא יוכלו עמי הארץ להביאם לירושלים ולהקדישם! ומשיבה הגמרא, שהם מטהרים את היין והשמן שמא אליהו יבוא ויאמר שעמי הארץ הצליחו לשומרם בטהרה<sup>25</sup>. פירוש זה נוח יותר מכמה בחינות<sup>26</sup>.

וכו', הגרסה בירושלמי לפנינו: "תמן תנינן", והוא משפט בפני עצמו ולא ראיה לקלוקל מעשיהם, וגם לפי גרסתם משמע שהשינוי בדין ארץ הכותים היה רק בימי רבי אבהו).

21 וכך משמע גם מלשונו בסיום: "ודחי מניחין אותם ואם יבא אליהו ויודיע שלא נטמאו אף על פי שהדרך מפסקת אותה שעה מטהרה".

22 כמשתמע מרש"י בחגיגה כד ע"ב ד"ה על טהרת יין ושמן, וכפי שביארו תוס' ד"ה שביהודה, בשם ר' אלחנן, בפירוש הראשון.

23 כשיטת תוס' שם בתירוק השני.

24 השווה ללשון "מטהר יינו של נכרי" (ע"ז פ"ד מ"א).

25 כך משמע מלשון ר"ח הנ"ל הערה 21: "מניחין אותם ואם יבא אליהו ויודיע שלא נטמאו", ולא כפרש"י שאלוהו יגלה שביל טהור. אלא שר"ח עצמו פירש שהחבריא אינם מכינים יין ושמן לנסכים אלא מטהרים אוכלים ומשקים לצורך אכילתם על טהרת הקודש, כפי שכתב הרשב"א בנדה 1 ע"א בשמו.

26 ראו הערה 20. באשר לירושלמי, שלכאורה עולה ממנו שאין אפשרות להעביר שמן בטהרה מעבר הירדן ליהודה (ראיית 'כתר המלך' לעיל), אפשר שגם הוא מדבר על עמי הארץ. מאחר שהרוב המכריע של עובדי האדמה ובעלי המלאכה בימי חז"ל היו עמי הארץ (עיין למשל טהרות פ"י מ"א ובתפא"י יכן אות א), המשנה שמדברת על הבאה מרגב שבעבר הירדן מדברת מסתמא גם על הבאה מהם. על סוגיית הירושלמי יש גם מקום לומר שנקטה אפשרות אחת מני כמה, ואינה שוללת העברה בכלי חרס המוקף צמיד פתיל.

### פרק ג: בהכנת שמן למנורה בימינו

מלבד הסברה לעיל שבחולין המיועדים לקודש לא גזרו חכמים, קיימים כמה שיקולים נוספים להיתר בהכנת שמן למנורה בימינו.

נושא זה של צמיד פתיל לקודש נדון באחרונים סביב נס פך השמן, שהיה "מונח בחותמו של כהן גדול" (שבת כא ע"ב). הב"ח (או"ח סי' תרע) ביאר את עניינו של החותם: "וצריך שיהיה חתום דאם לא כן איכא חששא שמא... נטמא באהל המת כשלא היה צמיד פתיל עליו", וכיצד בזה ברא"ם על הסמ"ג (ריש הלכות חנוכה), שהפך החתום הציל מטומאת עבודה זרה המטמאת באהל, עיין שם. והעירו עליהם האחרונים (כגון בחידושי רעק"א בשבת כא ע"ב ושואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' מג והבית יצחק או"ח סי' קטז) מהסוגיה כאן, שאין הקודש ניצל בצמיד פתיל, וכיצד הציל את שמן המנורה?

בשו"ת קרית חנה דוד (ח"א סי' קו) תירץ קושיה זו בשני אופנים השייכים לענינו: "דשעת הדחק שאני, ולא נהגו במעלה זו שאמרו אין הקודש ניצל בצמיד פתיל, שהוא מדרבנן<sup>27</sup>. ועוד י"ל דלא עשו מעלה זו בשמן של מנורה... דדווקא ביין ושמן של מנחות דשכיח ומצוי לריבוי משום דלא בעי זך וכתית... בזה הוא דנהגו מעלה בקודש... אבל בשמן הראוי למנורה, שהוא מועט ואינו מצוי ביד כל אדם... לא עשו בו חכמים מעלה יותר מן החולין והתרומה... וחסו עליו לרוב מיעוטו וטורחו וזכותו"<sup>28</sup>.

שני נימוקיו יפים גם לנדון דידן. על "שעת הדחק" בנדון שלנו יש ללמוד מדבריו המאלפים של הערוך לנר בנידה ו ע"ב. הגמרא שם אומרת שרבי היקל בטומאת מעת לעת לסמוך "בשעת הדחק" על דעת יחיד מקילה (של רבי אליעזר, עיין שם ז ע"ב), והגמרא מעמידה שמדובר בקודש, שהיה גם בימי רבי כדוגמת "חבריא מדכן בגלילא". וביאר הערוך לנר: "לפירוש רש"י, שהשאלה היה על קדש שטהרו לצורך נסכים, אם כן מה שעת הדחק שייך בזה, כיון שעדיין לא נתקדש, והיה ראוי לאכול בתורת חולין טמאים!... וצריך לומר, כיון שהם היו מטהרים בכל שנה בשעת בצירה ומסיקה יין ושמן לנסכים, משום שמא יבנה בית המקדש, ומסתמא היו עושין כן כיון שמצוה לעשות זכר למקדש, כדאמרינן סוכה (מא ע"א) מקרא ד'דורש אין לה – מלמד שבעיא דרישה', ולכן אפשר שכבר עברו זמן הגתות והבדים כשנשאלה שאלה זו ולא יכלו למצוא עוד, או עכ"פ רק בדוחק גדול, ולכן טיהר רבי. וגם אין להקשות דלמה היה צריך רבי לטהרם, יניח עד שיבא אליהו ויטהרם... דאם רבי לא היה מטהר לא היו שומרים אותם עוד בטהרה, או שהיו צריכים לבקש טהרות

27 כיצד בזה ב'ברכת שמעון' (הנ"ל הערה 17): "דאיסור דרבנן הותר לצורך המקדש ככהאי גוונא", וכן ב'באר אברהם' (מבעל הגהות 'מצפה איתן' על הש"ס), בחידושי לשבת כא ע"ב. ב'חסד לאברהם' (תאומים, מהדו"ת או"ח סי' עט) כתב שבטומאה דרבנן לא גזרו על הקודש שלא ינצל.

28 ב'בית הועד', בתוך 'בתי כהונה' ח"ב עמ' 272, טעם אחר להקל בשמן המנורה, מפני שאינו קרב על המזבח.

אחרים ולכן שפיר קרא ליה שעת הדחק". העולה מדבריו: הכנת שמן טהור למקדש היא עשיית "זכר למקדש", והדבר מוגדר כ"שעת הדחק" המתירה הסתמכות על דעות יחידים.<sup>29</sup>

שיקול נוסף להקל הוא, שהדיון המעשי כרגע איננו על הצלה מטומאת המת עצמו, אלא מטומאת "חרב כחלל", ועל פי שיטת הראשונים שכלי מתכת שנטמאו מהמת [כגון מכונית שחנתה בחניון בית חולים עם טומאה, או חפצים שעל גוף האדם שהיו עמו בבית חולים וקברות] מטמאים אף באוהל. שיטה זו איננה מוסכמת להלכה.<sup>30</sup>

### סיכום ומסקנות

א. הלכה היא שקודש אינו ניצל בצמיד פתיל. יש מי שאומר שזהו דין תורה (שואל ומשיב), אך דבריו מוקשים, ורוב ככל האחרונים נקטו שזוהי מעלה מדרבנן וכן מתבאר מהראב"ד. עניינו של הדין, שמה שנמצא בצמיד פתיל דינו כנמצא בחלל האהל, ואפשר שדין זה נאמר גם על כלי אבן (מקדש דוד).

ב. הדעות חלוקות על זהותו של ה"קודש" שאינו ניצל: יש אומרים שגם חולין המיועדים להיות קודש אינם ניצלים (תוס' ר"ד; טורי אבן; מרומי שדה), ויש חולקים (ר' בצלאל אשכנזי; משמע ברמב"ם). מהלך הסוגיה מתבאר יפה לפי שתי השיטות, אך לשון הגמרא "קודש" נוחה יותר לשיטה המקילה, וגם מסברה אין להרחיב את גזירת חכמים ללא ראיה ברורה.

ג. גם הכלי שאינו מציל על מה שבתוכו, הוא עצמו ניצל (שיח יצחק; וכך נראה גם למסקנת הטורי אבן), ויש אומרים כן אפילו כאשר יש בתוכו קודש שלא ניצל (ערוך לנר).

29 על החשיבות של מעשים מעין אלה בימינו עמדנו במקום אחר ('קצירת שעורים בליל ט"ז בניסן לצורך תרגול קרבן העומר', 'אמונת עתיך' 104 עמ' 126).

30 לפי הבנה רווחת בראשונים בדין "חרב כחלל", חפצים שנטמאו מן המת נעשו כמת עצמו ומטמאים כמוהו, ומה שנטמא מהם נעשה אב הטומאה, וכמו כן חפצים שנגעו באדם טמא מת נעשו טמאי מת כמותו. בפרטי הדין הדעות חלוקות: יש אומרים שמדובר רק על חפץ מתכת, וחפץ כזה שנטמא מהמת מטמא ממש כמת, אפילו באוהל (שיטת תוספות ורוב הראשונים). ויש אומרים שמדובר גם על כלי עץ וכדומה (כל "כלי שטף" שניתן לטהרו בטבילה, למעט כלי חרס), ומאידך דעה זו מקילה שהחפץ שנטמא אינו מטמא באוהל אלא רק במגע (שיטת הרמב"ם). לפיכך, החומרא בכלי שהיה תחת קורת גג אחת עם כלי מתכת שנטמא ממת היא על פי שיטת תוספות שכלי מתכת שנטמא ישירות מהמת מטמא גם באוהל.

לענ"ד כל דין זה אינו נכון, וכלי שנטמא מן המת אינו מטמא כמת כלל פרט לאותה שעה שהוא מחובר אל המת ונטמא מחמתו, כפי שהתבאר בסי' ב. מכל מקום, מאחר שחידוש זה טרם נדון כדבעי על ידי פוסקים חשובים, ומאחר שאנחנו עוסקים בהלכה ציבורית של הכנת שמן טהור למקדש, ראוי במידת האפשר להתחשב בדין זה. ברם, צירוף החומרא שכל כלי מתכת שנטמא מהמת מטמא באוהל עם החומרא בהצלת הקודש בצמיד פתיל, בפרט לפי הדעה המחמירה אף בכלי אבן, הופך את העניין לבלתי אפשרי לגמרי בימינו, וספק רב אם היה אפשרי אי פעם.

ד. לאור המסקנה בסעיף ב, נראה שכאשר עושים כיום שמן בטהרה לצורך הדלקת המנורה במהרה בימינו יש להקל שכלי חרס המוקף בצמיד פתיל מציל עליו מלהיטמא, אפילו מטומאת מת עצמה, וכל שכן בחשש טומאת "חרב כחלל". יש לצרף סברות מקילות נוספות: הכנת שמן טהור כיום היא "שעת הדחק" (ערוך לנר), שבה יש להקל בדין זה שהקודש אינו ניצל (קריית חנה דוד). ויש אומרים גם שבשמן המנורה לא החמירו כלל (קריית חנה דוד).

## סימן ז

### דיני מצורע

מבוא

פרק א: מקורות כלליים

פרק ב: משא

פרק ג: משכב ומושב

פרק ד: מעיינות

פרק ה: היסטו ועליונו

סיכום ומסקנות

### מבוא

הקב"ה כתב בתורתו בפירוט את דיני מצורע, וכמו שנאמר בגמרא בחגיגה (יא ע"א): "נגעים – מקרא מרובה והלכות מועטות". אולם יש הבדל בין פרשת המצורע לפרשת זב וזבה ונידה, שבזב וזבה ונידה האריכה התורה לפרט את האופנים שבהם הם מטמאים, וקיצרה בהסברה מי הם הזב והזבה והנידה, ואילו במצורע ההיפך: התורה מאריכה מאד בפירוט התנאים שבהם האדם נעשה מצורע, ובתיאור תהליך טהרתו, אבל לא נאמר בפירוט מה הם האופנים שבהם הוא מטמא<sup>1</sup>. נראה שטעמו של דבר, מפני שהתורה הצריכה את המצורע לשבת בדד מחוץ למחנה, ודבר אין לו עם אדם, ולפיכך אין נפקא מינה כל כך בתיאור האופנים שבהם הוא מטמא את הבאים עמו במגע. לעומת זאת הזב וחבריו נמצאים בתוך המחנה, ויש צורך לפרט ולהסביר מה הם דרכי ההטמאות מהם: מגע ומשא, משכב ומושב ומרכב, היסט, עליונו של זב, ומעיינותיו<sup>2</sup>.

---

1 אפילו הדין שהמצורע מטמא בביאה נאמר רק ברמז, "מחוץ למחנה מושבו" (ראה תו"כ תזריע פרשת נגעים פרק יב, יד), וכן הדין שמטמא בגדים לא נאמר כדין בטומאתו, אלא אגב תהליך טהרתו נאמר שמכבס בגדיו.

2 אפשר להסביר כך עניין נוסף, שבפרשת יולדת נאמר "דבר אל בני ישראל" (ויקרא יב, ב), וכן בפרשת זב וחבריו "דברו אל בני ישראל" (שם טו, ב), וכן בסוף הפרשה "והזרתם את בני ישראל מטומאתם" (טו, א), ואילו במצורע (בין בטומאתו ובין בטהרתו וכן בצרעת הבית) הדיבור הוא למשה ואהרן בלבד (יג, א; יד, א; יד, ג), משום שאחרי שהמופקדים על הדבר יעשו את מצוותם – אין בזה עסק לכלל



במאמר זה יתבאר בעז"ה האם המצורע מטמא באותם אופנים שהזב מטמא, חלקם או כולם. וכאן לא נוכל לקיים מאמר הגמרא בחגיגה הנ"ל "אי מסתפקא לך מילתא בנגעים עיין בקראי", אלא נלכה נא למתניתין.

## פרק א: מקורות כלליים

בכמה מקומות נראה שכל דיני הזב קיימים במצורע:

א. בתוספתא בזבים פ"ג ה"ד: "חומר בזב שאין במצורע, ובמצורע שאין בזב: זב טעון ביאת מים חיים, מה שאין כן במצורע; חומר במצורע, שהמצורע מטמא בביאה וטעון הזאה, מה שאין כן בזב". ובה"ה שם: "חומר בזב שאין במצורע, ובמצורע שאין בזב: שהזבה מטמאה את בועלה, מה שאין כן במצורע; חומר במצורע, שהמצורע מטמא בביאה וטעונה הזאת מים חיים, מה שאין כן בזב". אם כן בכל האופנים שהזב מטמא – גם המצורע מטמא, פרט לכך שהמצורע אינה מטמאה את בועלה. וכך משמע גם מההשוואה להל' ג שם: "חומר בזב שאין בטמא מת", ופורטו שם דין משכב ומושב ומדף ומעיינות והיסט, ולא נשנו בהלכה הבאה המבארת את ההבדלים בין הזב למצורע, ומשמע שכל אלו קיימים במצורע.

ב. בספרי נשא (פיסקא א) נאמר בפירוש: "כל שהזב מטמא מצורע מטמא, חומר מצורע שטמא בביאה"<sup>3</sup>.

ג. בתו"כ מצורע (פרשת זבים, פרק ז, ב), לעניין טומאת בועל נידה, נאמר: "אותה – פרט למצורע [שהבא עליה אינו נטמא]. והלא דין הוא, מה הנידה, שאינה מטמאה בביאה [לבית], מטמא את בועלה, מצורע, שהיא מטמאה בביאה, אינו דין שתטמא את בועלה? ת"ל אותה, פרט למצורע". אם המצורע קלה מן הנידה בדין כלשהו הרי אין כאן קל וחומר<sup>4</sup>. התוס' בפסחים (סז ע"ב ד"ה שכן) דחו ראיה זו, שאפשר שבאמת אין

ישראל (ועיין ברמב"ן בויקרא יג, א, שעמד על ההבדל בין זב למצורע והסבירו בדרך אחרת, שאין בה ביאור ללשון התורה ביולדת).

3 אכן הנצי"ב בפירושו לספרי (עמ' ו) כתב ש"כל" לאו דווקא (שכן גם הרמב"ם המטמא את משכבו מודה שהיסטו טהור ואינו כזב לגמרי). בסמוך שם נאמר גם "כל שטמא מת [כצ"ל. עיין סי' ב: חרב כחלל, הערה 36] מטמא הזב מטמא", וגם על משפט זה כתב הנצי"ב ש"כל" לאו דווקא, על פי ההנחה שטמא מת מטמא כלים טומאת שבעה, אך על פי שיטתי בעניין חרב כחלל אין צורך בזה. ובמיוחד לראב"ד נדחק לפרש שה"חומר" מוסב על "כל זב", דהיינו בעל הקרי שהתרבה מה"כל".

4 באותו אופן היה מקום ללמוד גם מהתו"כ במצורע (פרשתא ב, ט): "ורחץ – אפילו במי מקוה. והלא דין הוא, מה הזב, שאינו טעון הזיית מים חיים, טעון ביאת מים חיים; מצורע, שטעון הזיית מים חיים, אינו דין שיטעון ביאת מים חיים? ת"ל 'ורחץ במים', אפילו במי מקוה". אבל יש לדחות, שאף על פי שיש בזב חומרות שאין במצורע מכל מקום לענין טהרתו יש במצורע חומרה שאין בזב, ומזה הקל וחומר. וכיוצא בזה בתו"כ במצורע (פרשתא ב, ג): "קל וחומר למצורע שיטעון הזיית שלישי

הוה-אמינא שתטמא את בועלה, ואסמכתא בעלמא היא. והר"ש (כלים פ"א מ"ג) כתב שאפשר שהצורך במיעוט אינו לאפוקי מהק"ו אלא לאפוקי מן ההיקש בין זב למצורע, ראה להלן.

ד. בתו"כ בסוף הפרשה (פרשת זבים פרק ט, יג), על הפסוק "והדוה בנדתה והזב את זובו לזכר ולנקבה", נאמר: "והזב את זובו – אחרים אומרים: מה הזב מטמא במשא אף הזוב מטמא במשא. לזכר – לרבות את המצורע, ולנקבה – לרבות את היולדת" (וכן הנוסח גם בכת"י רומי ובילק"ש רמז תקסט). נראה ש"לרבות את המצורע" אינו המשך לדברי אחרים בעניין הזוב, אלא זהו לימוד בפני עצמו, שהמצורע הושווה לזב, כשם שהדרשה על היולדת היא השוואה כללית בינה לבין הזבה. אם כן יש כאן לימוד שהמצורע והיולדת כזב וכנידה. וכן גירסת הרמב"ם ופירושו, שכתב בפיה"מ בזבים פ"ה מ"ו: "שדין הזב והזבה והנדה והיולדת בטומאת משכב ומושב ושאר הדברים שהם מטמאין אותן שווה, וכן המצורע, ולשון ספרא... לזכר לרבות את המצורע ולנקבה לרבות את היולדת".

הראב"ד (בפירושו לספרא) הקשה על פירוש זה, שהרי ביולדת נאמר בפירוש "כימי נדת דותה תטמא", ואין צורך ללומדה מריבוי! ותיירץ (בתירוץ הראשון) שההיקש "כימי נדת דותה" נאמר רק לעניין מניין ימי הטומאה. ובאמת בספרא בתזריע (פרשת א, יב-יג) למדו מההיקש לנדתה שימי הלידה צריכים להיות רצופים ולא מפוזרים, וכן שאינם ראויים לספירת זב, ולא למדו לגבי דיני טומאת היולדת. משמע שלגבי דיני הטומאה הספרא מסתמכת על הלימוד כאן.

בנידה לד ע"ב אומר רבי יצחק: "לזכר – לרבות מצורע למעיינותיו, ולנקבה – לרבות מצורעת למעיינותיה", ולמדו מזה (על פי בית הלל) שדם טהרה של מצורעת טמא. הראב"ד מביא שיש גורסים כך גם בתו"כ, אך גם ע"פ הגרסה שלפנינו פירש (בתירוץ השני) ש"יולדת" היינו יולדת מצורעת, והלימוד הוא לעניין טומאת דם טהרה שלה, וכן כתב רבנו הלל. לפי זה הריבוי הוא רק לעניין מעיינות, ואין כאן השוואה כללית בין מצורע לזב. אולם לענ"ד פירוש זה לספרא דחוק, כי סתם "יולדת" אין משמעו בימי טהרתה אלא בימי טומאתה. מסתבר גם שאלו שגרסו בתו"כ "לרבות מצורע למעיינותיו" הגיהו כך כדי להתאים את התו"כ לגמרא. ראייה לכך, שלא מצאנו בשום מקום בפי התנאים (במדרשי הלכה ומשנה וברייתא) לשון "מעיינות" בהקשר של משקי הזב המטמאים, ורק בגמרא נמצאת לשון זו<sup>5</sup>. נראה, אפוא, שדרשת

ושביעי: מה אם טמא מת, שאינו טעון הזיית שבע, טעון הזייה בשלישי ובשביעי; מצורע, שהוא טעון הזיית שבע, אינו דין שיטעון הזייה בשלישי ובשביעי? ". התו"כ עושה ק"ו מטמא מת למצורע, על פי שוודאי יש חומרות במצורע שאינן בטמא מת, כגון פריעה ופרימה ושילוח ממחנה ישראל, אבל ההשוואה כאן היא רק לסדר טהרתו.

5 ראה הערה 39, ויש לציין שרבי יצחק המוזכר בנידה הוא אמורא, מתלמידי רבי יוחנן.

התו"כ היא לימוד כללי שדיני הזב קיימים במצורע וביולדת, ודרשת רבי יצחק בגמרא בניה היא דרשה אחרת.<sup>6</sup>

- ה. בגמ' בניה לד ע"ב-לה ע"א נאמר: "בעי רב יוסף: ראייה ראשונה [של זוב] של מצורע מהו שתטמא במשא?... אמר רבא: ת"ש 'זובו טמא הוא' - לימד על הזוב שהוא טמא'. במאי? אילמא בזב גרידא, לאחרים גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן? אלא פשיטא בזב מצורע". פירוש: בזב רגיל הזוב גורם טומאה לאחרים, כלומר, לזב עצמו, וכל שכן שאף הזוב עצמו טמא. אולם בזב מצורע אין הזוב גורם טומאה למצורע שממנו הוא יוצא, ולכן במקרה זה צריך לחדש שהזוב עצמו טמא. משמע שהזוב אינו מוסיף שום טומאה למצורע, ומכאן שכל חומרות הזב קיימות במצורע.
- התוס' שם (לה ע"א ד"ה לאחרים) דחו ראייה זו, שכוונת הגמרא ב"לאחרים גורם טומאה" לאדם דווקא, ולא למשכבו ומושבו. ויש בזה דוחק, כי כיצד רבא מסיק "אלא פשיטא בזב מצורע"? הרי עדיין יש לומר קל וחומר: "למשכבו ומושבו של המצורע גורם טומאה, לעצמו לא כל שכן?". מכל מקום, מאחר שסברת רבא הופרכה בהמשך הסוגיה ("שעיר המשתלח יוכיח"), אפשר שיש לה פירכות נוספות, וכפי שכתב הרמב"ן שם.
- ו. בכלים פ"א מ"ד שנינו: "למעלה מן הזב - זבה, שהיא מטמאה את בועלה, למעלה מן הזבה - מצורע, שהוא מטמא בביאה", הרי שהמצורע חמור מהזב. אך ראה להלן על משמעות ה"למעלה" במשניות אלו.

6 הלימוד של רבי יצחק, שעוסק רק במעיינות, אינו בהכרח סותר לזה שבספרא: אפשר שלדעתו כלל דיני הזב נלמדו באופן אחר, ואפשר שגם לדעתו זהו הלימוד לכל הדינים, והזכיר את המעיינות על מנת להסביר את מחלוקת ב"ש וב"ה. ובאמת הר"מ מפונטייזא בתוס' בפסחים סז ע"ב (ד"ה שכן) הוכיח מהיקש זה, אפילו ע"פ האופן שבו הוא מובא בגמרא, שמצורע מטמא משכב ומושב טומאה חמורה, משום שאין היקש למחצה. וגם הר"ש בכלים פ"א מ"ג דן בשאלה מדוע מו"מ של מצורע אינו נלמד בהיקש זה (ובענין תירוץ ראה להלן), וכן התוס' ביומא ו ע"ב ד"ה שטמא.

תוס' בפסחים הנ"ל דוחים את ההוכחה מהיקש זה לענין משכב ומושב: "דא"כ למחנות נמי נימא דאיתקש, וא"כ מאי פריך הכא?". נראה שאין כוונתם להקשות מעצם הדין שמצורע משתלח ממחנה שלישית ולא כזב, שהרי דין זה נלמד מפסוק מיוחד, "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב", שמורה שיש לו מחנה בפני עצמו, כדברי הגמ' בפסחים סז ע"א, ופסוק זה מוציא מן ההיקש. כוונת תוס' להקשות מהגמ' שם, האומרת: "ויאמר זב ואל יאמר מצורע, ואני אומר: זבין משתלחין, מצורעין לא כל שכן?", והגמ' דוחה את הק"ו, שאדרבה, זב חמור שכן מטמא מו"מ; ועל זה מקשים תוס', הרי גם בלא ק"ו יאמר זב ואל יאמר מצורע, ונדע שהמצורע משתלח משום ההיקש! ועל כרחך ההיקש הוא למחצה (כך ביאר הרש"ש, דלא כמהרש"א שהגיה, והנוסח בתוס' לפנינו מקיים מהמקבילה בתוס' הרשב"א). אך קושיה זו היא על הר"מ מפונטייזא, שסובר, מצד אחד, שמצורע מטמא מו"מ, ומצד שני מקבל להלכה את הסוגיה בפסחים האומרת שמצורע אינו מטמא מו"מ, אלא שהעמיד אותה במצורע בימי ספרו, וא"כ לדעתו גם הסוגיה שם סוברת שיש היקש בין זב למצורע, ולשיטה זו תוס' מוכיחים בצדק מן הסוגיה שאין זה היקש מוחלט. אולם לפי מה שיוצא לקמן שזוהי מחלוקת סוגיות, והסוגיה בפסחים לא קיבלה את ההיקש, מתיישבת קושיית תוס'. וגם ע"פ שיטת הר"מ מפונטייזא י"ל, שההיקש הוא לכל מה שאמור בפרשת זב, מעיינותיו ומשכבו, אבל לא לשילוח מחנות, שלא הוזכר בפרשה. עיין גם ברש"ש, שתירץ את הגמ' לשיטת הר"מ מפונטייזא באופן אחר.

## פרק ב: משא

טומאת משא במצורע מבוארת בכמה מקומות:

א. במשנה בכלים פ"א מ"א נאמר: "אבות הטומאות... והמצורע בימי ספרו... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאין במשא". משמע שבימי חלוטו מטמא במשא. אמנם יש לדחות בדוחק, שהוא הדין למצורע בימי חלוטו, ונקטה המשנה "בימי ספרו" מפני שבימי חלוטו הוא מטמא גם בביאה, וזה נזכר במ"ד שם: "למעלה מן הזבה מצורע שהוא מטמא בביאה" (ומכל מקום לא רצתה המשנה לנקוט אתם "מצורע" ולהזכירו פעמיים, בין אלו שאין מטמאים במשא ושוב על טומאתו בביאה, כי רצתה לסדר את אבות הטומאות זה למעלה מזה).

מכך שנאמר שהמצורע למעלה מן הזבה אין להוכיח שמטמא במשא כמותה, משום שמצינו בפרק זה אבות הטומאות שנאמר בהן "למעלה" אע"פ שאין בהן חומרות שקיימות בדרגה הקודמת, כפי שהוכיחו הר"ש והרא"ש במשנה ג שם. אמנם הרמב"ם במ"ד שם כתב: "וממה שאמר במצורע שהוא למעלה מן הזבה תדע שהוא מטמא במשא כמוה", ונראה שלדעתו אפשר ללמוד מה"למעלה" לפחות לגבי חומרות שנוכרו בפרק זה. הקשיים בפירושו נדונו להלן סי' ח, ואע"פ שיש מקום ליישב את כולם נראה שפירוש הר"ש נח יותר.

ב. במשנה בזבים פ"ה מ"ו נאמר: "הנוגע בזב, ובזבה, ובנדה, ובילודת, ובמצורע, במשכב ומושב – מטמא שניים ופוסל אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד. אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא". מפורש כאן שמצורע מטמא במשא (וכן הוכיח בתוס' הרא"ש בנדה לה ע"א ד"ה אלא, והתוס' יו"ט בכלים פ"א מ"ד). אלא שלגבי "ואחד הנישא", דהיינו הנישא על ידי הטמא, כתב ר"ת (פסחים סו ע"ב תוד"ה שכן) שאינו מתייחס למצורע, ולפ"ז יש מקום לומר שגם "אחד הנושא" ו"אחד המסיט" אינו מתייחס למצורע<sup>7</sup>. אך פירוש ר"ת דחוק כמובן, ור"ת עצמו פירש פירוש נוסף, וראה להלן בפרק ה בענין זה.

ג. בגמרא בנדה לה ע"א הנ"ל "אלא פשיטא בזב מצורע" משמע שכל חומרות הזב קיימות במצורע, כאמור, אבל בפרט מוכח ממנה לגבי משא, כי הגמרא דנה על טומאת משא בראייה ראשונה של מצורע, ועליה היא אומרת שבזב מצורע אין הראייה גורמת טומאה למצורע, משום שבלאו הכי טומאה זו קיימת בו מחמת צרעתו, ומדובר לכל הפחות על טומאת המשא שמדוברת שם, כמ"ש רש"י שם (ד"ה אלא בזב): "שהרי

7 כ"כ הרש"ש בכלים פ"א מ"ד לדחות את ראיית התוס' יו"ט, אע"פ שר"ת עצמו לא אומר שמצורע אינו מטמא במשא (וראה בהערה הבאה). התוס' יו"ט בזבים שם כתב באמת ש"ואחד המסיט" לא קאי אמצורע, אבל הבין שהכוונה לטומאת היסטו של זב, ולא לטומאת משא, וראה הערה 45.

מחמת נגעו היה מטמא במשא ואפילו באהל". אם כן פשוט שמצורע מטמא במשא. לא מצאתי בראשונים ובאחרונים חולק בדבר<sup>8</sup>.

לאור המסקנה שהמצורע מטמא במשא יש לברר מהו המקור לדין זה. הרמב"ם בפיה"מ בזבים פ"ה מ"ו כתב שהמקור הוא דרשת הספרא הנ"ל: "לזכר לרבות את המצורע". אולם לקמן יתבאר שלדעת רוב הראשונים היקש זה אינו מוחלט, ולא נאמר על היסטו של המצורע, והדבר צריך ביאור, מדוע ההיקש למחצה (והתקשה בזה החזו"א בזבים סי' ד סק"ו). וראה להלן בפרק ה, שנראה שהרמב"ם חזר בו וסבר שאין היקש כללי בין זב למצורע, ויש צורך בלימוד מיוחד על כל דין מדיניו. אם כן חוזרת השאלה, מה המקור לטומאת משא?

תוס' הרא"ש בניה לה ע"א (ד"ה אלא) התקשה בכך: "ותימה, ומנא לן דמטמא במשא?", ותיירץ ע"פ רש"י בבבא בתרא ט ע"ב (ד"ה בימי ספרו) שמצורע מוחלט הוקש למת, בפסוק "אל נא תהי כמת" (במדבר יב, יב). הנפק"מ בבבא בתרא שם היא שהמצורע מטמא אדם, עי"ש, ומזה לומד תוס' הרא"ש גם לגבי משא. ומכל מקום תמה עליו, אם כן יטמא גם באהל, והרי טומאת ביאה של מצורע איננה כטומאת אהל<sup>9</sup>. אמנם היקש זה מפורש בספרי (בהעלותך פסקא קה) עה"פ "אל נא תהי כמת": "מה המת מטמא באהל אף מצורע מטמא בביאה", אך משינוי הלשון מ"באהל" ל"בביאה" נראה שאין זה לימוד גמור ולא המקור לענין, אלא הספרי בא רק להסביר במה הדמיון בין מצורע למת (וכן בתרגום המיוחס ליונתן שם). המקור לטומאת ביאה במצורע הוא מ"מושבו", כמ"ש בספרא (תזריע, פרשת נגעים, פרק יב, יד): "מושבו טמא" (וכן ברמב"ם בהל' טו"צ פ"י הי"ב)<sup>10</sup>.

על פי דברינו להלן, שנראה שמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה וכן בהיסט, מובן המקור לטומאת משא גם כן, כי הלימוד "לזכר - לרבות את המצורע" נאמר לכל דיני הזב ללא שיעור.

8 תוס' יו"ט בכלים פ"א מ"ד הבין שהרע"ב הסתפק בדין משאו של מצורע, והתוס' יו"ט פשוט שמטמא מהמשנה בזבים הנ"ל. הרש"ש בניה לה ע"א כתב בדעת תוס' בפסחים הנ"ל שמצורע אינו מטמא במשא (והעיר על המהרש"א בניה שם, שנקט בפשטות שהמצורע מטמא במשא), ונראה שפירש ש"הנישא" היינו הנושא את המצורע והמצורע נישא עליו, ולא כפי שפירש בעצמו בכלים פ"א מ"ד.

9 בכלים פ"א מ"ד שנינו: "חמור מכולן (גם מהמצורע) המת שמטמא באהל, מה שאין כולן מטמאין", והר"ש שם מנה כמה הבדלים בין טומאת ביאה לטומאת אהל.

10 יש להעיר, שמלשוננו של רש"י בניה (לה ע"א ד"ה אלא בזב) הנ"ל: "מטמא במשא ואפילו באהל" משמע שרומז לאותו לימוד, ודעתו שהמצורע כמת ממש. וכן בסנהדרין עא ע"א ד"ה מציינין: "דאבן מנוגעת מטמא באהל, דמצורע הוקש למת, אל נא תהי כמת". וכן בפירושו לתורה כתב: "מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא בביאה", במקום "באהל" שבספרי, ונראה שלדעתו היינו הך, וצ"ע. בגמ' ביבמות קג ע"ב נזכר ההיקש בין מצורע למת לענין שבגד מנוגע מטמא כזית, אך ברמב"ם (טו"צ פ"ג הי"ד) משמע שזוהי אסמכתא, ועיקרו הל"מ.

## פרק ג: משכב ומושב

### 1. המקורות לפיהם המצורע מטמא משכב ומושב

בכמה מקומות נאמר שמצורע מטמא משכב ומושב:

א. בתורת כהנים לגבי צרעת בעור הברש (ויקרא יג,ו, פרשת נגעים פרק ב,י) נאמר: "וכבס בגדיו - מלטמא משכב ומושב ומלטמא בביאה, וטהר - מן הפריעה ומן התגלחת ומן הציפורים". הפסוק מדבר על מצורע הנטהר מהסגרו, ואם כן "וטהר מן הפריעה ומן התגלחת ומן הציפורים" מובנו שנחסכו ממנו דינים אלו, שלא יזדקק להם כלל. לעומת זאת "טהר מלטמא משכב ומושב" אין מובנו שדין משכב ומושב נחסך ממנו, שהרי מצורע מוסגר ומוחלט שוים לטומאה (כמ"ש במגילה ח ע"ב). על כרחך כוונת התו"כ שעד עכשיו אכן היה מטמא משכב ומושב ובביאה. כך משמע גם מן הלימוד מ"וכבס בגדיו", כלומר שעד עכשיו טימא באופנים אלו. למדנו, אפוא, שמצורע מוסגר ומוחלט מטמאים משכב ומושב.

ב. בתו"כ לגבי צרעת הראש והזקן (ויקרא יג,לד, פרשת נגעים פרק ט,ח) נאמר באותה לשון: "וכבס בגדיו - מלטמא משכב ומושב ומלטמא בביאה. וטהר - מן הפריעה ומן הפרימה ומן התגלחת ומן הציפורים".

ג. עוד נאמר בתו"כ (מצורע פרשת א,ד): "אמר לו רבי עקיבא: מוסיף אני על דבריך. וכי במה החמירה תורה, בימי גמר או בימי ספר? חמורים ימי גמר מימי ספר, שבימי ספר אינו מטמא משכב ומושב ואינו מטמא בביאה, ימי גמרו מטמא משכב ומושב ומלטמא בביאה". וכן בהמשך (פרשתא ב,ח): "אם הקיל בימי ספרו, שאינו מטמא משכב ומושב ואינו מטמא בביאה, נקל בימי גמרו, שהוא מטמא משכב ומושב ומלטמא בביאה?".

ד. בתו"כ במצורע (פרשתא ב,ו) מופיע גם המקור לדין זה: "וכבס המטהר את בגדיו, אמר רבי שמעון: מה זה בא ללמדנו? אם ללמוד לטמא בגדים במגע, והלא ק"ו הוא: ומה אם בימי ספרו, שאינו מטמא בביאה, מטמא בגדים במגע; בימי גמרו, שמטמא בביאה, אינו דין שיטמא בגדים במגע? אם כן למה נאמר וכבס המטהר את בגדיו? מלטמא משכב ומושב, מפני שהם שני כבוסי בגדים: אחד מלטמא משכב ומושב, ואחד מלטמא בגדים במגע". הפסוק "וכבס המטהר את בגדיו" אמור בסוף ימי חלוטו, ובפסוק הבא, שמדבר על סיום ימי ספרו, נאמר שוב "וכבס את בגדיו", ונשאלת השאלה, אם יש כיבוס בגדים אחר ימי ספרו, ממה נטהר בסוף ימי חלוטו? ומכך מסיק המדרש שיטמא חמורה יותר, של משכב ומושב<sup>11</sup>.

11 יש לשאול, אם ישנו לימוד כללי מ"לזכר ולנקבה" שהמצורע כזב, למה ר"ש נצרך ללמוד דין מו"מ מ"וכבס בגדיו"? נראה שר"ש לא קבל את הלימוד מ"לזכר ולנקבה", ודעתו כרבי ישמעאל בנו של ריב"ב, שלומד (בתו"כ בסוף מצורע המובא גם בנדה לב ע"ב) מ"לזכר ולנקבה" דין אחר, שבין גדול ובין

ה. בתו"כ במצורע (פרשת זבים, פרק ב, ח-יא) מיעטו מ"כל המשכב אשר ישכב עליו הזב" כמה טמאים שאינם מטמאים משכב ומושב: בעל קרי, אבן המנוגעת, מת וטמא מת, ולא הוזכר המצורע, ומשמע שמצורע מטמא מו"מ<sup>12</sup>.

על אבן המנוגעת נאמר שם: "והלא דין הוא: ומה אם הזב, שאינו מטמא בביאה, מטמא מו"מ; אבן המנוגעת, שהיא מטמאה בביאה, אינו דין שיטמא מו"מ? ת"ל 'הזב' ולא אבן המנוגעת". מעצם הצורך למעט אבן המנוגעת משמע שמצורע מטמא מו"מ (וכפי שציין בספרי דבי רב, נשא, עמ' קצז). ועוד, שאם אינו מטמא מו"מ הרי זו פירכה לקל וחומר: מצורע יוכיח, שמטמא בביאה ואינו עושה משכב ומושב! וממילא משמע שמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה, שהרי בהוה-אמינא ללמוד קל וחומר מזב לאבן המנוגעת מסתבר שהק"ו מלמד על טומאה חמורה; ובדוחק יש לדחות שכוונת המדרש מעיקרא ללמוד ק"ו רק לטומאה קלה, ומכח ה"יוכיח" שלא הוזכר. בנידה נד ע"ב מובאת ברייתא דומה: "יכול תהא אבן מנוגעת עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים? ודין הוא, ומה זב, שאינו מטמא בביאה, עושה משכב

קטן נטמא בזיבה. לפ"ז יש מקום לומר שר"ש או רבי ישמעאל בנו של ריב"ב יסברו שאין השוואה כללית בין מצורע לזב. ועל דרך החידוד יש לבאר בזה את הגמ' בפסחים סז ע"ב שלהלן, האומרת שאין מו"מ והיסט במצורע, כי הגמרא דנה שם אליבא דר"ש, עי"ש, ולדעתו י"ל שבאמת אין היסט, וגם אין מו"מ לטומאה חמורה, כי הלימוד למו"מ אינו מהיקש לזב, המוכיח על טומאה חמורה, אלא מ"וכבס בגדיו", שמשמעו רק שהיתה בהם טומאה כלשהי קודם. ברם, אין זה מסתבר שר"ש או רבי ישמעאל בנו של ריב"ב יחלקו על ב"ש וב"ה שסוברים שיש מעיינות למצורע, ראה להלן (וכך נקטו הראשונים, שגם ר' ישמעאל מודה בדיון זה, ראה להלן הערה 35), ולפיכך נראה שמשמעות דורשין איכא בינייהו, ור"ש ילמד את שאר הדינים מדרשה אחרת. ואולי יש צורך בשני הלימודים, שמ"לזכר" למדנו שהמצורע כזב ואילו מ"וכבס בגדיו" למדנו לחלק בזה בין ימי גמרו לימי ספרו.

12 המלבי"ם (נשא, אות ח) כתב שדרשה זו שנויה במחלוקת: ארבעת המיעוטים בתו"כ, לבעל קרי ואבן מנוגעת ומת וטמא מת, אינם מן הפסוק "וכל אשר ישכב עליו הזב" בלבד, אלא ישנם ארבעה יתורים "הזב" (במשכב הזב ומושבו ומרכבו ורוקו; וכך דרך המלבי"ם, שכאשר יש בספרא כמה דרשות ממילה אחת הרי הן מתבססות למעשה על מילים נוספות כיוצא בה בפסוקים אחרים). לפיכך לפי לימודים אלו לא התמעט המצורע. ברם, בהמשך התו"כ (פרק ב, יב) ר"ש לומד מ"אשר ישכב עליו" ו"אשר ישב עליו" שרק מי שיש לו שכיבה וישיבה מטמא מו"מ, ומה התמעט המת, ומאותה סברה יש למעט גם אבן המנוגעת. לשיטתו נמצא שיש יתור מ"הזב" שאינו נצרך, והוא אכן ממעט מצורע ממשכב ומושב (מטומאה חמורה). ולפ"ז אין ללמוד מהגמרא בפסחים להלן שמצורע אינו מטמא מו"מ, כי הגמ' שם עוסקת בשיטת ר"ש, כאמור, ולשיטתו אכן כך הוא, אבל חכמים חלוקים עליו. ובזה יישב המלבי"ם את שיטת הרמב"ם שפסק שמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה, ראה להלן, וכן את מה שפסק (בהל' טו"צ פ"ג הי"ג) שבגד מנוגע מטמא מו"מ, כי רק ר"ש סובר שבעינין דבר הראוי לשכיבה וישיבה, ות"ק בתו"כ חולק. לענ"ד מן התו"כ לא נראה כדבריו, שהרי ר"ש לומד מ"אשר ישכב עליו" למעט זב שמת ולא מת סתמא, ומשמע שגם הוא מודה לאופן הלימוד לעיל מיניה לגבי מת בעלמא. גם היה ראוי לתו"כ לפרש שע"פ ר"ש "הזב" ממעט מצורע. נראה, אפוא, שלמדו מ"הזב" האמור במשכב למעט את כולם, ושקולים הם יבואו ארבעתם. ובפרט נראה רחוק לומר שהגמ' בפסחים בונה על חשבון זה, ולכן אומרת שזב חמור ממצורע אליבא דר"ש דווקא.

ומושב לטמא אדם לטמא בגדים; אבן מנוגעת, שטמאה בביאה, אינו דין שטמאה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים? ת"ל הזב, הזב ולא אבן המנוגעת". כאן מפורש שבהוה-אמינא מדובר שאבן טמא מו"מ טומאה חמורה, ושמע מינה שמצורע אכן מטמא כן<sup>13</sup>.

ו. בספרי (נשא פסקא א): "רבי ישמעאל אומר: הרי אתה דן, הואיל ואדם מטמא בנגעים, וכלים מטמאים בנגעים, מה אדם טעון שילוח – אף כלים טעונים שילוח. לא, אם אמרת באדם, שטמא על גבי משכב ומושב, לפיכך טעון שילוח, תאמר בכלים, שאין מטמאין על גבי מו"מ, לפיכך לא יטענו שילוח? הרי אבן המנוגעת תוכיח, שאינה מטמא על גבי מו"מ וטעונה שילוח". מבואר כאן שאדם מצורע מטמא על גבי מו"מ<sup>14</sup>.

ז. עוד בספרי (נשא, פסקא לא): "הואיל וימי חלוטו מטמא משכב ומושב וימי הסגירו מטמא משכב ומושב...". ברייתא זו הובאה בשינויים בגמ' בנזיר נו ע"ב: "חלוט מטמא משכב ומושב וימי הסגרו מטמא משכב ומושב".

ח. במשנה בזבים פ"ה מ"ו הנ"ל נאמר: "הנוגע בזב, ובזבה, ובנדה, ובילדות, ובמצורע, במשכב ומושב – מטמא שניים ופוסל אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד". אפשר לפרש ש"במשכב ובמושב" אינו מתייחס למצורע, ולכן לא נאמר "במשכבן ובמושבן", אבל פירוש זה מתיישב אילו מצורע לא היה מטמא מו"מ כלל. לעומת זאת אם הוא מטמא מו"מ טומאה קלה (כשיטת ר"ת, ראה להלן) נראה קשה לפרש כך, שכן המשנה מביאה לידי טעות שגם מו"מ של מצורע טמא טומאה חמורה<sup>15</sup>.

13 תוס' שם (ד"ה יכול) הקשו כך, וגם הקשו שמת יוכיח, שטמא בביאה ואינו עושה משכב ומושב, וחירצו שגם המצורע וגם המת התמעטו מפסוק זה, "הזב", וכ"כ הר"ש בכלים פ"א מ"ג והתוס' ביומא ו ע"ב ד"ה שטמא (תוס' מצטטים את הגמ' בנדה בלשון: "אבן המנוגעת ומצורע שטמאים בביאה אינו דין שיעשו משכב ומושב?", ולפ"ז התמעט במפורש, אולם ביד דוד שם ביאר שתוס' הוסיפו מילה זו מדעתם). אולם בכך לכאורה לא ענו תוס' על השאלה הראשונה: אם באמת המצורע התמעט, מפסוק זה או מפסוק אחר, מדין משכב ומושב, למה הוצרכנו למעט אבן המנוגעת? ועוד, שבתור"כ לא מיעטו את המצורע, כנ"ל.

14 במיוחד לראב"ד פירש: "לא, אם אמרת [באדם. נדצ"ל] שטמא על גבי משכב וכו', כדאמרין בעלמא דזב עושה מושב ואין מושב עושה מושב". אפשר שר"ל שאין כוונת הספרי שהאדם המצורע עושה משכב, אלא שמצינו בעלמא שאדם חמור מכלים בכך שהוא עושה משכב. ויותר נראה כך מפירוש רבינו הלל: "כלומר איזהו זב או זבה...", וכשיטתו להלן שמצורע אינו מטמא מו"מ. אך לפ"ז תמוה מדוע הספרי נזקק ל"אבן המנוגעת תוכיח", והיה לו לומר "מצורע יוכיח". ולפי דרכנו למדנו גם שהמצורע חמור מאבן המנוגעת, ולא כמ"ש בתוס' הרא"ש (נידה נד ע"ב ד"ה יכול, בתירוץ השני, ועיין גם יראים סי' רעז) שהמיעוט "הזב ולא אבן המנוגעת" שאינה עושה מו"מ היינו לטומאה חמורה בלבד, וכמו כן התמעט המצורע, ושניהם עושים מו"מ בטומאה קלה (בניגוד לראב"ד בהל' טו"צ פ"ג הי"ג). ומבואר כאן גם שבגד המנוגע אינו עושה מו"מ, ולא כמ"ש הרמב"ם בהל' טו"צ שם.

15 וכן יש ללמוד מהתוספתא בזבים פ"ה ה"ג: "כלים הנוגעים בזב ובזבה בנדה ויולדות ובמצורע במשכב ובמושב – מטמאין שנים ופוסלין אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד". אך יתכן שהתוספתא משבשתא, כי יוצא ממנה דין מחודש שכלים מטמאים בחבורין, ראה בר"ש בזבים



## 2. המקורות לפיהם המצורע אינו מטמא משכב ומושב

לעומת המקורות הללו, נאמר בגמרא בשני מקומות שמצורע אינו מטמא משכב ומושב:  
א. הגמרא בפסחים סז ע"ב משווה בין דיני הזב והמצורע, ואומרת: "מאי חומריה דמצורע מזב? ... אדרבה, זב חמור שכן מטמא משכב ומושב ומטמא כלי חרס בהיסט". הרי שמצורע אינו מטמא משכב ומושב<sup>16</sup>. הגר"א בהגהתו שם משמיט את המילים "משכב ומושב", אולם לא מצאנו סימוכין להגהה זו<sup>17</sup>.

הר"מ מפונטייזא (מובא בתוס' שם, והוא השואל בספר הישר חלק השו"ת סי' נא, ג) סובר שמצורע מטמא מו"מ, והסביר שהשוואת הגמרא היא בין ימי ספרו של זב לימי ספרו של המצורע, שאז אכן אינו מטמא מו"מ והיסט (וכ"כ התוס' רי"ד במגילה ח ע"א). ר"ת (בתוס' שם ובשו"ת שם נב, ג) דחה פירוש זה, משום שהנושא שבו דנה הגמ' בפסחים הוא שילוח מחנות במצורע, שמכיון שהמצורע חמור יותר מן הזב הוא משתלח למחנה שלישית. והרי דין זה נוהג דווקא במצורע מוחלט (כמ"ש בויקרא יד, ח: "ואחר יבוא אל המחנה", וראה נגעים פי"ד מ"ב). ועוד, שאין מקום להשוות בין ימי ספרו של מצורע לימי ספרו של זב, שכן המצורע טובל בתוס' ימי חלוטו, מה שאין כן זב, שאינו טובל בין ימי הזיבה לימי ספירתו. ועוד, שבימי ספרו המצורע מטמא כשרץ בלבד (נגעים שם, כלים פ"א מ"א, זבים פ"ה מ"י), ואם כן יש הבדלים נוספים בינו לבין הזב בימי ספרו<sup>18</sup>.

פ"ה מ"א, והחס"ד והגר"א הגיהו בה (ראה להלן סי' י), וע"פ הגהת הגר"א מפורש בתוספתא שמושב המצורע הוא אב הטומאה, ואכמ"ל.

16 המי נפתוח (פרפר כגה) כתב שאפשר שהגמ' אומרת זאת רק ע"פ ההוה-אמינא שם שמצורע משתלח רק משני מחנות. והטעם לזה, שהמקור לטומאת מו"מ הוא מק"ו מזב, והק"ו נובע מהחומרה שמצורע משתלח ממחנה שלישית, אולם כל עוד איננו יודעים שמצורע משתלח חוץ לג' מחנות, וזהו השלב שעליו דנה הגמ' בפסחים, גם איננו יודעים שמטמא מו"מ. לענ"ד דבריו קשים מכמה פנים: המקור למו"מ במצורע אינו מק"ו אלא מ"וכבס", כאמור. ואפילו אם הלימוד מק"ו, ונקבל שהגמ' בפסחים עוסקת רק בהו"א שמצורע משולח משני מחנות, הרי עדיין יש ק"ו מזב למצורע מכך שהמצורע מטמא בביאה, ואם כן מזה נלמד גם למו"מ.

17 לשון הגר"א: "הרמב"ם וכל הגאונים לא גרסי מו"מ אלא שכן מטמא כלי חרס בהיסט". מש"כ על הרמב"ם בנוי על פסקו בהל' טו"צ פ"י הי"א שהמצורע אינו מטמא מו"מ, ולהלן יתבאר שאפשר שהרמב"ם פסק כך גם אם גרס בגמ' כמו לפנינו. ומש"כ בדעת הגאונים וגרסתם צריך עיון מניין לו. ברבנו חננאל (שטרס נדפס בימי הגר"א) הגרסה כמו לפנינו, וכן בכל כתבי היד. בהקדמה לטהרות המיוחסת לרב האי גאון (שאף היא טרם נדפסה בימי הגר"א) מנה חמישה המטמאים משכב ומושב טומאה חמורה או קלה: זב, זבה, נידה יולדת ובוועל נידה, ומשמע שהמצורע אינו מטמא משכב ומושב כלל.

18 בתוס' בפסחים הובאה רק הקושיה הראשונה, ועליה יש להשיב (כמ"ש הסדרי טהרות, כלים יב ע"א) שהגמ' מוכיחה מקולתו של המצורע בימי ספרו על ימי חלוטו, אבל גם ר"ת עמד בזה, כמבואר בדבריו, אלא שלדעתו אין מקום ללמוד מהקולא בימי ספרו שהמצורע קל באופן כללי. במגיני שלמה ביאר אחרת, שכוונת הגמ' לומר ש"כל צרוע" נצרך למצורע בימי ספרו, ללמד שמשולח משני מחנות כמו זב, ומה שנאמר בנגעים פי"ד מ"ב "נכנס לפנים מן החומה" היינו מחנות

מצד שני, פירוש הר"מ מפונטייזא מתחזק מדברי הגמ' בפסחים לעיל מיניה: "מאי חומריה דמצורע מזב? – שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש המטה". במו"ק ז"ע"ב נחלקו תנאים האם איסור המצורע בתשמיש נוהג רק בימי ספרו, עליהם נאמר "וישב מחוץ לאהל שבעת ימים" (ויקרא יד, ח), או גם בימי חלוטו, ונראה שהדעה המקובלת שאינו נוהג אלא בימי ספרו (דעת רבי יהודה, רבי ור' חייא לעומת ר' יוסי בר' יהודה), וכפי שפסק הרמב"ם (הל' טו"צ פ"י ה"ו). אם כן, משמע שהגמ' אוספת את חומרות המצורע על פני הזב, בין מימי ספרו (תשמיש המטה) ובין מימי חלוטו (פריעה ופרימה), וכפי שהעיר רש"י (ד"ה ואסור)<sup>19</sup>. וממילא יש לפרש שגם בצד השני, קולות המצורע, נוקטת הגמ' את קולותיו בימי ספרו.

ב. במגילה ח"ע"א נאמר: "מזובו וספר – לימד על זב בעל שתי ראיות שטעון ספירת שבעה. והלא דין הוא: אם מטמא מו"מ, לא יהא טעון ספירת שבעה? שומרת יום כנגד יום תוכיח... ת"ל מזובו וספר, מקצת זובו וספר". זוהי הגירסה לפנינו, וכפי שרש"י מגיה, ולפיה אין כל ראיה לענייננו. אולם תוס' גורסים: "והלא דין הוא, ומה מצורע, שאין מטמא מו"מ, טעון ספירת שבעה...". ונראה שזו הייתה הגרסה המקובלת לפני הגהת רש"י (כן כתב הר"ד, שגרסת רוב הספרים שלא כרש"י). מצד שני, מקור הברייתא בתו"כ (מצורע, פרשת זבים פרק ה, ב-ג), ושם הנוסח כהגהת רש"י.

הר"ד, שקיבל את הגרסה "ומה מצורע" וכו', פירש כפי שביאר את הסוגיה בפסחים הנ"ל, שגם גמרא זו עוסקת במצורע בימי ספרו. וזה תמוה, שהרי הגמ' באה ללמוד מהק"ו שזב טעון ספירת שבעה, וכיצד ניתן לומר שהזב חמור כי מטמא משכב ומושב בימי ספרו, בטרם למדנו כלל על ימי ספרו? גם הלשון "מצורע שאין מטמא מו"מ טעון ספירת שבעה" משמעה שגם בימי חלוטו אינו מטמא מו"מ.

### 3. שיטת רבנו תם וסיעתו

ר"ת דן בהרחבה במשכב ומושב של מצורע (בספר הישר חלק החידושים סי' קפב, וחלק השו"ת סי' נא, ג, ונב, ג). לדעתו המצורע מטמא משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין בלבד, והגמ' בפסחים מתכוונת שזב חמור ממצורע בכך שמשכב הזב טמא טומאה חמורה<sup>20</sup>. זוהי דעת רוב הראשונים<sup>21</sup>.

ירושלים ולא להר הבית (אך יש לומר שזה מדרבנן, ועיין תוס' יומא ל ע"ב ד"ה אי) ו"מטמא כשרץ" לא נאמר על שילוח מחנות. לדעתו המצורע בימי ספרו עדיין פורם בגדו.

19 אך תוס' (ד"ה ואסור) כתבו שהגמ' הולכת כדעה שאסור אף בימי חלוטו. אכן מצינו דוגמה לכך בסתמא דגמרא בחולין קמא ע"א, עיי"ש ברש"י ד"ה אסור; אך עיין צ"ח שם (ובמאירי שם דברים מוקשים מאוד, ואכמ"ל).

20 ר"ת מוכיח שמצורע מטמא מו"מ מנידה סט ע"ב, שם נאמר שמצורע שמת מטמא באבן מסמא, ור"ת מפרש שהכוונה למשכב ומושב. אבל יש מקום להבין שהכוונה להיסט, ראה להלן סימן ט. וע"פ דעתו שמדובר במשכב ומושב יש לתמוה מדוע לא הוזכר שם בועל נידה ג"כ (משא"כ אם

פשטות הדברים בכל המקורות הנ"ל אינה כדעה זו. בשום מקום לא נאמר שמצורע מטמא מו"מ טומאה קלה, אלא נאמר באופן סתמי שמטמא משכב ומושב, וקשה לומר שבכל המקומות לא דובר על הדין הרגיל של מו"מ. וכך יש ללמוד מההשוואה לבועל נידה: בכל מקום שהוזכרה טומאת מו"מ בבועל נידה נאמר בפירוש שזוהי טומאה קלה, או שמטמא משכב תחתון כעליון (כלים פ"א מ"ג ומ"ה, נידה פ"ד מ"א, זבים פ"ה מ"א, תוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ג), ולא מצאנו לשון זו על מצורע. ובפרט נראה כך מלשון המשנה בכלים פ"א מ"ה: "חזר להיות בועל נידה - מטמא משכב תחתון כעליון, חזר להיות זב - ...מטמא משכב ומושב", ומשמע שסתם "משכב ומושב" היינו טומאה חמורה. במיוחד יש ללמוד שלא כר"ת מראיות ה, ח הנ"ל, שמהן נראה שמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה. כמו כן הראיות בפרק א, שבאופן כללי דיני הזב קיימים במצורע, מורות שלא כר"ת.

זהו פשט הכתוב גם כן, שהרי סתם "בגדיו" היינו בגדים שלובש אותם, ואם כן יש לתמוה, מאיזה טעם אמרה תורה שהמצורע יכבס את בגדיו בסוף ימי חלוטו, אם הוא חוזר ומטמא אותם וצריך לכבסם שנית בסוף ימי ספרו? בשלמא אם בימי חלוטו בגדיו אב הטומאה - ניחא, אבל אם אינם אלא ראשון מה התועלת בטבילתם? ואמנם יש נפקא מינה לגבי בגדים שתחתיו ואינו נוגע בהם, אבל פשט הכתוב מתיחס לבגדים שלובש ונוגע בהם.

#### 4. שיטת הרמב"ם וסיעתו

בהלכות טומאת צרעת פ"י הי"א פוסק הרמב"ם: "המצורע אב מאבות הטומאות... ומטמא משכב ומושב אפילו תחת אבן כזב וכזבה, שנאמר וכבס בגדיו וטהר, מפי השמועה למדו שטהר מלטמא משכב ומושב". מסתימתו משמע שהמצורע מטמא משכב ומושב ככל חומר טומאת משכב ומושב, וכך נראה גם ממש"כ "כזב וכזבה", וכן פירש הכס"מ. וכן דעת הר"מ מפונטיזא (בתוס' בפסחים סז ע"ב ד"ה שכן) והרי"ד (במגילה ח ע"ב), וכ"כ הגר"א.<sup>22</sup>

מדובר בהיסט, ראה סימן ח). ואם נאמר שבבועל נידה שמת לא גזרו משום שמשכבו טמא טומאה קלה, א"כ יוכח שמשכב המצורע הוא אב הטומאה!

21 ר"ש (כלים פ"א מ"ג, נגעים פי"ד מ"ב); רא"ש (נגעים שם); יראים (סי' רעז); ראב"ד (בהשגות בהל' טר"ץ פי"ג הי"ג ובפירושו לתו"כ במצורע פרשתא ב,ו); המיוחס לר"ש (על התו"כ שם); רמב"ן (נידה לד ע"ב, מהדור' מכוון התלמוד הישראלי עמ' קמ); רשב"א (מגילה ח ע"א ונידה לה ע"א); ריטב"א (מגילה שם) ור"ן (נידה לד ע"ב). הסמ"ג במ"ע רמג כתב את דעת ר"ת, אך בסוף מ"ע רלה העתיק את לשון הרמב"ם שהמצורע עושה מו"מ כזב, ושמא הבין ברמב"ם ש"כזב" לאו דוקא, ראה להלן. המאירי בפסחים סז ע"ב ונידה סט ע"ב כתב כר"ת, אך ביומא ו ע"א כתב ברמב"ם (ולא כדברי המהדיר שם), ובנידה נד ע"ב הביא את שתי הדעות. 22 בהגהותיו בפסחים סז ע"ב כתב ש"הרמב"ם וכל הגאונים לא גרסי מו"מ אלא שכן מטמא כלי חרס בהיסט" (וראה הערה 17), ומשמע שמכריע כהגהה זו. וכ"כ בהקדמת האליהו רבא לטהרות (ד"ה אב הטומאה של זב) ובזבים פ"ה מ"ו ומ"י, וכן בביאורו לתוספתא בזבים פ"ה ה"ד, וכך יוצא מפורש מהתוספתא שם ע"פ הגהתו. וראה הערה 28.

נראה שהראב"ד הבין ברמב"ם אחרת, שדעתו כר"ת שמשכב המצורע טמא טומאה קלה. בהל' טו"צ פי"ג הי"ג פסק הרמב"ם שבגד המנוגע מטמא משכב ומושב, והשיגו הראב"ד: "בחי' ראשי טעה בדמיונותיו כי הוא מדמה אבן המנוגעת<sup>23</sup> למצורע, וטעה, שהרי אמרו: 'אשר ישב עליו הזב - ולא אבן המנוגעת', ותמה על עצמך, ולמה לא אמרו 'הזב - ולא המצורע'? אלא שהמצורע יש לו משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין, מפני שהוא ראוי למשכב ומושב, אבל אבן מנוגעת, שאינה ראויה לכך אין לה כלל... ומזה הטעם עצמו מיעט אבן המנוגעת לגמרי ולא מיעט המצורע". נראה מדבריו שאינו חולק על הרמב"ם לענין מצורע, אלא רק לענין מה שדימה את אבן המנוגעת למצורע, שהרמב"ם פירש שהמיעוט של אבן המנוגעת הוא רק לענין שמו"מ שלה אינו מטמא טומאה חמורה, ואילו הראב"ד סובר שהמיעוט הוא אפילו מטומאה קלה. וכך משמע גם מכך שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם בפ"י הי"א.

כך הבינו את הרמב"ם גם המרכה"מ (הל' טו"צ פי"ג הי"ג) והמי נפתוח (פרפר לב, א)<sup>24</sup>, וכתבו כמה ראיות לכך מדברי הרמב"ם:

א. הרמב"ם לא כתב כאן בפירוש שטמא מו"מ לטמא אדם ובגדים, בניגוד למש"כ בהל' מטמאי מו"מ פ"א ה"א: "ומטמא משכב ומושב ומרכב מתחתיו ועושה אותן אב הטומאה", ושם הזכיר רק את הזב והזבה והנידה והיולדת, וכן שם פ"ו ה"ב: "המשכב והמרכב כל אחד מהן אב".

יש להשיב, שבהל' מטמאי מו"מ זהו המקום הראוי לבאר באופן כללי מהי טומאת מו"מ, וכאן כתב רק שטומאה זו קיימת במצורע, ואין זה המקום להסבירה בהרחבה. ואדרבה, לגבי בועל נידה (מטמאי מו"מ פ"ג ה"ב) טרח הרמב"ם לציין שאין משכבו כמשכב הנידה, ואם כן כאן, שכתב "כזב וכזבה", היה עליו להסביר את ההבדל, אם ישנו.

ב. המרכה"מ הוכיח כך גם מלשון הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ד: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו הרי הן מטמאין משכב ומרכב אחר מיתתן כשהיו כשהן חיות". משמעות הלשון "כשהיו שהן חיות" שר"ל שאין דינם שוה, אלא כל אחד מטמא מו"מ כפי שהיה בחייו, ומכאן שיש שוני בין הטמאים הללו, דהיינו בין המצורע לבין השאר.

דיוק זה אינו מוכרח, ואפשר שהרמב"ם הוסיף את המילים הללו משום שבדרך

23 נראה שהראב"ד הבין מדברי הרמב"ם "וכן משכב ומושב המונח תחת האבן והניח כזית מהן למעלה מן האבן נטמא המשכב או המושב" שכוונתו לאבן המנוגעת, אבל הפשט ברמב"ם שמדובר בבגד המנוגע שע"ג אבן מסמא, והעיר על כך הכס"מ.

24 בחזו"א יש סתירה בזה, שבכלים ס"י א סק"ז נקט בפשטות בדעת הרמב"ם שמו"מ של מצורע הוא אב הטומאה, ואילו בנגעים ס"י א סק"ט כתב שדבריו סתומים ונטה לפרש שמשכבו טמא טומאה קלה, משום הסוגיה בפסחים.

כלל גם סתם מת מטמא את משכבו ומרכבו, מחמת נגיעה או אהל, ולפיכך ציין "כשהיו כשהן חיין" ללמד שמטמא עשרה משכבות ואפילו תחת האבן שחוצצת בפני הטומאה. וכך מוכח בהקדמה לטהרות (מהדר' מוה"ק עמ' יג), שם מנה הרמב"ם את אבות הטומאות מדברי סופרים, וכתב: "שהזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע כל אחד מהם מטמא משכב ומושב מדאורייתא כמו שהקדמנו, אבל המת אינו מטמא משכב, אבל אמרו שאלו הנזכרים כשמתו מטמאין משכב ומושב כמו שהיו בחייהן". הרמב"ם מזכיר במפורש את משכב המצורע שמת כאב מדברי סופרים, ואעפ"כ כתב גם כאן את המילים "כמו שהיו בחייהן". אם כי אפשר לדחוק בלשונו שהזכיר את המצורע רק משום שנזכר במשנה בניה יחד עם הזב, אבל אין כוונתו שגם משכבו הוא אב מדברי סופרים.

ג. בהקדמה לטהרות מנה הרמב"ם שבעה אבות זב וזבה ונידה ויולדת: הטמא עצמו, משכב, מרכב, רוק, מי רגלים, זוב ושכבת זרע בזכר ודם ובוועל בנקבה, ואילו במצורע מנה רק ארבעה אבות: מצורע מוחלט, מצורע בימי ספרו, בית מנוגע ובגד מנוגע. מכאן שמשכבו אינו אב.

ראיה זו בנויה על נוסח המהדורות הישנות, אבל במהדורת הרב קאפח (עמ' יא) כתוב: "ולא נמנה משכב הזב לבדו ומשכב מצורע לבדו (מלים אלו חסרות במהדורות הקודמות) ומשכב זבה לבדו ומשכב נדה לבדו, כיוון שדין הכל אחד". מבואר להדיא שמשכב המצורע אב הטומאה כמשכב הזב, ולכן היה ראוי למנותו, אבל משכב הטמא נמנה כאחד, ולכן לא מנה במצורע אב נוסף<sup>25</sup>.

יש להוכיח ממקומות נוספים ברמב"ם שמשכב מצורע הוא אב: בפרושו לכלים פ"א מ"ד כתב הרמב"ם: "וממה שאמר במצורע שהוא למעלה מן הזבה, תדע שהוא מטמא במשא כמוה ושהוא עושה משכב כזב וכזבה... וכל אשר תשמע משכב ומושב בכל מקום אל תחשוב שיש בין המשכב והמושב חילוק לטומאה כמו שיש בין המרכב והמשכב כפי שבארנו". מלשונו "כזב וכזבה", וממה שדייק כך מדברי המשנה "למעלה מן הזבה מצורע", מוכח שר"ל שמצורע עושה משכב ומושב אב הטומאה. כך מוכח גם מסיום דבריו, שטרח לומר שמשכב האמור כאן ובכל מקום שווה למושב, ולא כמרכב, והרי החילוק בין משכב למרכב הוא האם הנוגע בו מטמא אדם לטמא בגדים או מטמא את האדם בלבד, ואם משכב המצורע אינו אב הטומאה כלל מה עניין זה לכאן?

25. המי נפתח דקדק עוד שמדובר בטומאה קלה מן הלימוד מ"וטהר - מלטמא משכב ומושב", ומגלן שהטומאה לפני שטהר היתה טומאה חמורה? לענ"ד נראה שאינה ראייה מוכרחת, כי בעלמא אין לנו לחלק בטומאת מו"מ, ומה שמצאנו בבוועל נידה שמשכבו טמא טומאה קלה - חידוש הוא בבוועל נידה, משום שאינו טומאה עצמית אלא טומאתו נובעת מן הנידה, ועצם טומאת מו"מ בו היא חידוש. לעומת זאת המצורע, שטומאתו מגופו, הסברה נותנת שאם יש בו מו"מ הרי זה כחומר מו"מ של זב.

ובכלים פי"ח מ"ה כתב: "כבר בארנו לך בהקדמת דברינו כי זב וזבה ונדה ויולדת ומצורע מטמאין משכב, וכל מקום שתשמע במשנה או בפרושנו 'משכב הזב' תדע שהכוונה בכך כל מי שעושה משכב, אלא שלקחנו את הזב למשל". ובזבים פ"ב מ"ד: "כל זמן שישב הזב וחבריו, כלומר זבה נדה ויולדת ומצורע, על דבר שדרכו להתטמא משום משכב... נעשה אותו הדבר משכב ודינו דין משכב הזב שבו אמר הכתוב כלומר במשכב הזב שהוא מטמא אדם ומטמא כלים". ובזבים פ"ה מ"ו: "וכבר בארנו כמה פעמים שדין הזב והזבה והנדה והיולדת בטומאת משכב ומושב ושאר הדברים שהם מטמאין אותן שווה, וכן המצורע, ולשון ספרא בפירוש אמרו יתעלה 'זאת תורת הזב וכו' 'והדורה בנדתה והזב את זובו לזכר ולנקבה' אמרו: 'לזכר - לרבות את המצורע, ולנקבה - לרבות את היולדת'. ובמורה נבוכים ח"ג פמ"ז כתב הרמב"ם: "שכמעט לא תמצא אדם טהור כי אם מעטים... ואם ניצול מאלה (נבלה ושרצים) לא ינצל ממגע נדה או זב או זבה או מצורע או משכב", ומבואר שמשכב מצורע מטמא אדם. נראה, אפוא, להכריע שדעת הרמב"ם שמשכב המצורע הוא אב, וכך נקטו רוב האחרונים בדעתו.

הכס"מ (הל' טו"ז שם) התקשה בשאלה כיצד יסביר הרמב"ם את הגמ' בפסחים, וכתב שהרמב"ם פירש אותה כר"מ מפונטיזא, שהיא עוסקת במצורע בימי ספרו. יש בכך קושי, שכן הרמב"ם פסק שמצורע אינו מטמא בהיסט (ראה להלן פרק ה), ואם פירש שהגמ' שם אומרת שמצורע בימי ספרו אינו מטמא מו"מ והיסט, הרי היה לו ללמוד מזה שמצורע מוחלט מטמא מו"מ והיסט. ועוד, שפירוש זה בגמרא מוקשה, כאמור, ואע"פ שהר"מ מפונטיזא והרי"ד פירשו כך - "הבו דלא להוסיף עלה". לפיכך נראה (אם לא נאמר כגר"א שהרמב"ם גרס בפסחים אחרת) שהרמב"ם סבר שהסוגיה בפסחים חולקת על המשתמע בבירור מכל המשניות והתוספות ומדרשי ההלכה הנ"ל, ולכן הכריע להלכה נגדה. בפרט שגם מן הברייתות בנזיר נו"ע"ב ונידה נד"ע"ב הנ"ל ניתן להבין שלא כגמ' בפסחים, ואם כן אין זו גמרא פשוטה כנגד מקורות התנאים, אלא סוגיות חלוקות בגמרא, ולכן הכריע כסוגיות שנתמכות ממקורות התנאים. וזה דווקא לגבי מו"מ, שעליו יש ראיות ברורות כנגד הגמרא בפסחים, אבל לגבי היסט הרמב"ם קיבל את הגמ' בפסחים, כי לא ראה חולק בזה.

## 5. שיטת רבנו הלל

רבנו הלל בפרושו לתו"כ ולספרי הגיה בחמשת המקומות שבהם מוזכר בפירוש משכב ומושב במצורע (ראיות א-ד וראיה ז), משום הסתירה לגמרא בפסחים, וכתב במקומם "לטמא בביאה". והוכיח כך גם מהמשנה בנגעים פי"ד מ"ב על המעבר מימי חלוטו לימי ספרו: "העביר תער על כל בשרו וכבס בגדיו וטבל - טהור מלטמא בביאה, והרי הוא מטמא כשרץ", ולא הוזכר שטהור מלטמא משכב ומושב.

הן מהגהתו של רבנו הלל והן מראייתו מנגעים נראה שדעתו שמצורע אינו מטמא מו"מ כלל, ולא כר"ת.

נראה שהגהתו של רבנו הלל מפליגה מאד<sup>26</sup>. בפרט תמוהה מאד ההגהה בתו"כ במצורע פרשתא ב,ו הנ"ל (אות ד). הרי לא נאמר שם רק שהמצורע בסוף ימי גמרו נטהר מלטמא משכב ומושב, שזה נכון גם לגבי ביאה, אלא נאמר שם שמכך שנטהר ילפינן שמתמא משכב ומושב בימי גמרו, כמ"ש: "אמר רבי שמעון: מה זה בא ללמדנו? אם ללמוד לטמא בגדים במגע..."<sup>27</sup>, כלומר, הלימוד הוא החומרא שנהגה עד עכשיו ולא הקולא מעכשיו. נמצא שלדברי רבנו הלל הספרא באה ללמוד שמצורע בימי חלוטו מטמא בביאה. והרי טומאת ביאה נלמדה מ"מושב", וגם בתו"כ כאן מפורש שטומאה זו ידועה כבר: "ומה אם בימי ספרו, שאינו מטמא בביאה, מטמא בגדים במגע, בימי גמרו, שמתמא בביאה, אינו דין שיטמא בגדים במגע? אם כן למה נאמר וכבס המטהר את בגדיו? מלטמא משכב ומושב". ועוד, שהלימוד מ"וכבס המטהר את בגדיו" למשכב ומושב מובן, כי בגדים ראויים למשכב ומושב, אבל מה ענין כיבוס הבגדים אצל טומאת ביאה? ועוד, שדרשת התו"כ על מו"מ מוכרחת מן הכתוב, כי אינו מובן למה יכבס בגדיו אם ממילא הוא מטמא אותם בימי ספרו, ועל כרחך ישנה בבגדיו בימי חלוטו טומאה נוספת חוץ מטומאת מגע<sup>27</sup>. גם אין בדבריו מענה על שאר הראיות<sup>28</sup>.

את ראייתו של רבנו הלל מהמשנה בנגעים יש לדחות, שהטומאה בביאה היא החידוש המיוחד במצורע, ולכן הוזכרה דווקא טומאה זו, וממה שאמרה המשנה "מטמא כשרץ" מובן ממילא שאינו מטמא משכב ומושב. וכך צריך לומר על כרחנו לגבי טומאת משא ומעיינות, שודאי מצורע מטמא אותן, ולא נאמר במשנה בנגעים שבסוף ימי חלוטו הוא נטהר מטומאות אלו<sup>29</sup>.

26 זוהי דוגמא לדרכו הכללית בהגהות, ובתפיסת היחס בין הגמ' לתו"כ, ראה במבוא למהדורת הרב קולודצקי על דרך הפירוש של רבנו הלל.

27 בקרבן אהרן (מצורע פרשתא ב,ו) והאור החיים הקדוש בפירושו לפסוק (ויקרא יד,ח) דחו את דברי רבנו הלל מכח קושיה זו, אבל האוה"ח כתב שהסוגיה בפסחים מדברת בימי ספרו וכן דעת הרמב"ם וכל הפוסקים, ובזה לא דק, כי רוב הראשונים מודים במקצת לרבנו הלל, שמצורע אינו מטמא מו"מ טומאה חמורה, והעמידו בזה את הגמ' בפסחים, וגם ברמב"ם נראה שלא פירש את הגמ' בפסחים על מצורע בימי ספרו, כמ"ש לעיל.

28 הגר"א הגיה ג"כ כרבנו הלל בתו"כ בתזריע (ראיות א-ב הנ"ל), והחפץ חיים בפירושו לספרא (עמ' 186) הסביר שהגר"א הגיה כך על מנת להתאים את התו"כ לגמ' בפסחים, כרבנו הלל. לענ"ד ביאור זה קשה: בשלמא אם הגר"א היה סובר כרבנו הלל שאין מו"מ כלל, ניחא, אבל אם לא הגיה בתו"כ בשאר המקומות, א"כ דעתו לכל היותר כר"ת, שמצורע מטמא משכב לפחות טומאה קלה, והוא סובר שהלשון "משכב ומושב" בסתמא סובלת פירוש זה, ואם כן לא מובן למה להגיה בכלל? ועוד, שדעת הגר"א כרמב"ם שמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה (ראה הערה 22). לפיכך נראה שהגר"א הגיה במקומות אלו מטעם אחר, שמכיון שהמקור לטומאת מו"מ מופיע רק בפרשת מצורע, אין לפרש את "וטהר" שנאמר בתזריע שעניינו טהר מלטמא משכב ומושב. וכמובן אינו מוכרח, שהרי יש לומר שאחרי שלמדנו בפרשת מצורע את דין משכב ומושב אנו מבינים ש"וטהר" האמור בנגעים כולל גם מו"מ ולא רק ביאה.

29 התוס' רי"ד במגילה ח ע"א תירץ קושיה זו אחרת, שטומאת מו"מ לא הוזכרה במשנה משום שאינה כתובה בפירוש אלא נלמדה בק"ו מביאה, וכשטהר מלטמא בביאה ממילא טהר ממו"מ.

## 6. שיטת רש"י<sup>30</sup>

רש"י בפסחים סז ע"ב (ד"ה זב) דן בסתירה שבין הגמרא שם לתו"כ, ותירץ: "זב עושה משכבו ומושבו אב הטומאה, לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, אף על פי שלא נגעו הבגדים במשכב. אבל מצורע, אף על גב דתניא בתורת כהנים עושה משכב ומושב, לאו אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אלא לטמא אוכלין ומשקין". אולם ביומא ו ע"ב פרש"י: "לטמא אוכלין ומשקין – ולא לטמא אדם וכלים כשאר כל עושה משכב ומושב, כגון זב וזבה ונדה ומצורע, שטומאתן אב הטומאה לטמא אדם וכלים", בניגוד למש"כ בפסחים, ותוס' שם (ד"ה שטמא) כתב שרש"י חזר בו<sup>31</sup>.

אלא שלשונו של רש"י בפסחים ניתנת לשני פירושים: האחד, שמצורע מטמא משכב טומאה קלה, כבועל נידה, והשני, שמשכבו טמא טומאה חמורה לטמא אדם, אך אדם זה אינו מטמא בגדים. כמה אחרונים פירשו באופן השני<sup>32</sup>, ויישבו בזה את סתירת דברי רש"י, שגם ביומא אין כוונתו שהמו"מ טמא ככל חומר הזב. אך פירוש זה קשה, היכן מצינו משכב ומושב כהאי גוונא שטמא אדם אבל לא בחבורין?<sup>33</sup>

עוד מצינו ברש"י שהמצורע מטמא מו"מ טומאה חמורה ככל חומר הזב. במגילה ח ע"א כתב רש"י (ד"ה לכשיפסוק מזובו): "ה"ג בתו"כ: מזובו, ולא מזובו ומנגעו. שאם היה זב ומצורע ופסק מזובו ולא נתרפא עדיין מנגעו... מונה והולך מיד ועולה לו לספירת זב, ולכשיתרפא מצרעתו יטבול מיד טבילה ראשונה של מצורע, והיא עולה לו לטבילת נגעו וזובו, ונטהר מלטמא משכב ומושב ולטמא כלי חרס בהיסט כדין זב. ואע"פ שצריך לספירת שבעה לצרעתו לענין אכילת קדשים... אהני טבילה קמייתא לטהרו מלטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט". דבריו צ"ע, מה ראה לומר "ולכשיתרפא מצרעתו יטבול מיד טבילה ראשונה של מצורע"? הרי גם אם לא יתרפא מצרעתו כלל ויהיה עדיין מצורע מוחלט יכול הוא להטהר מדין זב! וכך באמת כתב רש"י בנדה לו ע"א ד"ה ולא

ותמוה, הרי המקור לטומאת מו"מ אינו ק"ו מביאה אלא מ"וכבס בגדיו וטהרו", כמו שהביא בעצמו לפני כן מהתו"כ.

30 איחיתי את הדיון בשיטת ראש הראשונים מפני שיש ספק בשיטתו, באיזו שיטה הוא נוקט מאלו שהוזכרו.

31 בספר הישר חלק השו"ת (נא, ג, נב, ג) עמד השואל (הוא הר"מ מפונטיזא שמוזכר בתוס' ביומא) על הסתירה ברש"י מיומא לפסחים, וכתב שרש"י ביומא חזר בו, ור"ת השיב לו שרש"י "אגב חורפיה לא עיין בה", ובטעות הזכיר את המצורע ביומא. המי נפתוח (פרפר לב, ה) כתב שט"ס היא ברש"י, וצ"ל "יולדת", אבל קשה לקבל שכבר ר"ת, נכדו של רש"י, לא הכיר את הנוסח המקורי (המי נפתוח מציין שבכתב רש"י עשוי להתחלף בקלות ממצורע ליולדת; אך ידוע שרש"י לא השתמש כלל בכתב זה, אלא זהו כתב ספרדי שנקרא "רש"י" מפני שבו החלו להדפיס את פירושי רש"י).

32 המהרש"ל בפסחים שם, שעה"מ (הל' טו"צ פ"י הי"א), מי נפתוח (פרפר לב, ב) והסד"ט (כלים יא ע"ב). הסד"ט כתב שגם היראים (סי' רצו) הבין כך ברש"י, ולענ"ד אין זה במשמעות לשונו כלל, עיי"ש היטב ובתועפות ראם אות ה.

33 וראה במי נפתוח (פרפר לב, ב), שהסביר את המקור לזה.



מנגעה: "כיון שטהרה מזובה סופרת מיד ותביא קרבן לזיבתה ואז תטהר מלטמא בועלה ואפילו מנוגעת, ולא צריכה להמתין עד שתטהר אף מנגעה", הרי שגם מצורעת יכולה להטהר מדיני זבה. וצריך לומר בדעת רש"י שלענין הזב אין נפק"מ בהיטהרות כל עוד הוא מצורע מוחלט, כי גם מצורע מוחלט מטמא משכב ומושב ככל חומרת זב וכן מטמא בהיסט, ורק בזבה יש נפק"מ לענין טומאת בועלה, שקיימת בזבה ולא במצורעת.

סיוע להבנה זו ברש"י מכך שרש"י מגיה בגמ' במגילה שם, כאמור לעיל, ומשמית את המשפט "ומה מצורע שאין מטמא מו"מ". תוס' אכן מסביר את הגמרא ע"פ החילוק של רש"י בפסחים, אך נראה שרש"י חזר בו ולכן הגיה בגמרא שם (והרש"ש שם עמד בכל זה). נראה, אפוא, שרש"י ביומא ומגילה נקט שלא כדבריו בפסחים<sup>34</sup>.

## פרק ד: מעיינות

### 1. הסוגיה בניה

במשנה בניה פ"ד מ"ג נאמר: "דם נכרית ודם טהרה של מצורעת – בית שמאי מטהרים, ובית הלל אומרים: כרוקה וכמימי רגליה". ובגמרא (לד ע"ב): "מאי טעמא דבית הלל? אמר רבי יצחק: 'לזכר' – לרבות מצורע למעינותיו, ולנקבה' – לרבות מצורעת למעינותיה". ואף בית שמאי לא נחלקו על עיקר דין מעיינות, אלא רק בדם טוהר<sup>35</sup>.

עוד נאמר שם: "בעי רב יוסף: ראייה ראשונה של מצורע מהו שתטמא במשא? מקום זיבה מעיין הוא, ומטמא, או דילמא לאו מעיין הוא?... אמר אביי... לזכר – לרבות מצורע למעינותיו, נקבה – לרבות מצורעת למעינותיה, ואקשיה רחמנא מצורע לזב גמור: מה זב גמור מטמא במשא, אף ראייה ראשונה של מצורע מטמא במשא". משמע

34 תוס' ביומא נוקט שרש"י שם "חזר בו" מפירושו לפסחים, ונראה שזה ע"פ מש"כ הר"מ מפונטיזא (בספר הישר סי' נא, ג): "רבנו שלמה חזר בו במסכת יומא... ואע"פ שאין סדר למשנת רבנו ופירושו, על כורחך הך (דברייטא) [דברייטא]", משום שזוהי הסברה הנכונה יותר לדעת הר"מ מפונטיזא. והתוס' ביומא ק"ק, שנקט שפרש"י ביומא הוא משנתו האחרונה, אע"פ שתוס' עצמו לא הכריע בדבר.

35 בגמרא הוסברה מחלוקת ב"ש וב"ה, שב"ה דרשו מ"לנקבה" לרבות מצורעת למעינותיה, ומאחר שלכאורה דין הנקבה כבר ידוע מן הזכר למדו שהתחדש בה לטמא אפילו דם טוהר שלה. ובדעת ב"ש אומרת הגמרא שאף הם דרשו כך מ"לזכר ולנקבה", אבל לדעתם אין ללמוד את הזכר מהנקבה ולכן אין ראייה לחידוש נוסף שהתחדש בה. ובתירוצ' נוסף ("איבעית אימא") אומרת הגמ', ע"פ הנוסח שקדם להגהת רש"י, שב"ש למדו מ"לזכר" לרבות את הקטן לזיבה, וכן מ"לנקבה" בקטנה, כדעת ר' ישמעאל בן ריב"ב שם לב ע"ב. מכאן נחלקו הראשונים כיצד למדו ב"ש את דין מעיינות המצורע: רש"י הגיה שב"ש למדו רק מ"לזכר" לקטן, ואילו מ"לנקבה" למעינות. תוס' (המובאים ברמב"ן וכן בתוס' הרא"ש) סוברים שב"ש למדו את מעיינות המצורע מ"שום דרשא בעלמא", ואף ר' ישמעאל בן ריב"ב דרש כמותם ומודה בדין מעיינות המצורע. הרמב"ן סובר שאף ר' ישמעאל למד מ"לנקבה" את מעיינות המצורע, ומה שאמר "לנקבה בין גדולה בין קטנה" הוא אגב גררא של הזכר, ע"ש.

בהדיא שמצורע מטמא מעיינות טומאה חמורה כזב, והספק הוא האם מקום זיבה מעיין הוא או לא, ובמסקנה אמנם אינו מעיין אבל יש היקש בין מצורע לזב גמור גם לענין טומאת הזב. וכך סתמו כל הראשונים במקום, שלמצורע יש מעיינות.

## 2. שיטת הרמב"ם

בהלכות טומאת צרעת פ"י ה"א פסק הרמב"ם: "המצורע אב מאבות הטומאות, מטמא אדם וכלים במגע, וכלי חרס באויר, ומטמא אדם במשא, ומטמא משכב ומושב אפילו תחת האבן כזב וכזבה, שנאמר: 'וכבס בגדיו וטהר', מפי השמועה למדו שטהר מלטמא משכב ומושב". נראה מדבריו שאין דינו כזב לכל עניין, אלא רק לענין משכב ומושב, אבל מעיינותיו טהורים.

ובהל' מטמאי מו"מ פ"ה ה"ה פסק: "יולדת שהיא מצורעת וטבלה אחר שבעה של זכר או ארבעה עשר של נקבה, הרי דם טהרה שלה טמא כרוקה וכמימי רגליה, וכולן כמשקין טמאין, שכל הטמאין משקין היוצאין מהן כמשקין שהן נוגעין בהן, חוץ מן הזב וכיוצא בו, שהרי שלשה משקין היוצאין ממנו אבות טומאות כמו שביארנו". "וכלן כמשקין טמאין" מובנו שדינם כראשון לטומאה ולא כאב, והיא בכלל "כל הטמאין" שמשקין היוצאין מהן כמשקין שהן נוגעין בהן, ולא בכלל "הזב וכיוצא בו".

בהל' מטמאי מו"מ פ"א ה"ט כתב הרמב"ם: "ואחד זב ואחד נדה ויולדת וזבה, כל אחד מהן רוקן ומימי רגליו אב טומאה כזב. וכן כל מקום שנאמר בהלכות אלו הזב – אחד הזב ואחד שאר הארבעה". ובהל' טז: "תשעה משקין בזב... ושלשה מהן טהורין... הרי אלו השלשה מן הזב וחבריו כמותן משאר האדם". ברור ש"חברי הזב" הם הנזכרים בהל' טו ותו לא. וכן בהל' שאר אבות הטומאות פ"י ה"ד פסק: "כל הטמאין, בין חמורין בין קלין, משקין היוצאין מהן כגון רוקן ומימי רגליהן הרי הן כמשקין שנגעו בהן, אלו ואלו ראשון לטומאה כמו שביארנו, חוץ מזב וחבריו שהמשקין היוצאין מהן אב טומאה". גם כאן העמיד בפירוש את "הזב וחבריו" לעומת "כל הטמאין", ומכיון ש"חברי הזב" הם הנזכרים בהל' מטמאי מו"מ מבואר שאין המצורע מטמא מעיינות<sup>36</sup>.

כך משמע בבירור גם בהקדמתו לטהרות (מהדור' מוה"ק עמ' יא), וז"ל: "וכן המרכב והמשכב כל אחד מהם אב, ולא נמנה משכב הזב לבדו ומשכב מצורע לבדו ומשכב זבה לבדו ומשכב נדה לבדו כיון שדין הכל אחד, אלא נמנה משכב אחד, יטמאהו כל מי שיטמאהו. וכך נמנה גם דם טמאה, ויהיה זה כולל דם נדה ודם זיבה ודם יולדת, וכך נאמר רוק הטמא ומימי רגליו ויהיה זה כולל זב וזבה נדה ויולדת, כי דין הרוק ומימי רגלים מכל אחד מארבעה אלו שוה לטומאה". מכך שלגבי משכב ומושב הזכיר את המצורע ולגבי מעיינות לא הזכירו, משמע שאין מעיינות למצורע.

36 בירור דומה לגבי שייכות בועל נידה ל"חברי הזב" ראה להלן סי' ח.

ובהמשך ההקדמה (עמ' יט-כ) כתב עוד: "וידוע ממה שקדם לנו כי זובו של זב ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו כולן מאבות הטומאות והן כולן משקין טמאין... ואלה הם שהתלמוד קורא אותן משקה הזב. ודומיהן מכל טמא נקראין משקה אותו הטמא: אם היו מטמא מת - נקראין משקה טמא מת, ואם היו ממצורע - נקראין משקה מצורע, וכך מטבול יום קוראין אותן משקה טבול יום". על פי זה הסביר בהמשך את המשנה בטבו"י (פ"ב מ"א): "כל הטמאין בין קלין בין חמורין המשקין היוצאין מהן כמשקין שהוא נוגע בהן, אלו ואלו תחילה, חוץ מן המשקה שהוא אב הטומאה". משמע שמשקי המצורע אינם כמשקי הזב, אלא דינם כמשקין שהוא נוגע בהן, כמשקה טמא מת.

אמנם בפיה"מ בכלים פ"א מ"ד כתב: "וממה שאמר במצורע שהוא למעלה מן הזבה תדע שהוא מטמא במשא כמוה ושהוא עושה משכב כזב וכזבה", אך אין ללמוד מכאן שיש לו מעיינות, כי נראה שהרמב"ם סובר ש"למעלה מהן" מלמד רק על דינים האמורים בפרק זה<sup>37</sup>, ודין מעיינות אינו כתוב שם בתור מעלה שיש בזב יותר משאר טמאים.

בהל' מטמאי מו"מ פ"א הי"ג פסק הרמב"ם: "ראיה ראשונה של מצורע מטמאה במשא, שנאמר 'כל צרוע וכל זב', הרי הצרוע כזב גמור: מה זב גמור זובו מטמא במשא אף מצורע ראייתו הראשונה מטמאה במשא". נראה שאין כוונתו שלמצורע יש מעיינות, אלא זוהי גזירת הכתוב מיוחדת בזוב, שכשם שזוב הזב מטמא במשא כך גם זוב המצורע. לכן גם הובאה הלכה זו בהל' מטמאי מו"מ כחלק מהלכות הזוב המטמא, ולא בהל' טומאת צרעת, כי זהו חידוש מיוחד בדין זוב ולא בדין מצורע.

### 3. קשיים בשיטתו

פסק הרמב"ם קשה מאד לאור הסוגיה בנדה שהובאה לעיל, שלומדת מ"לזכר ולנקבה" שיש מעיינות למצורע. אם לא נועד לימוד זה אלא לחדש שמעיינותיו יהיו ראשונים לטומאה הרי אין כל צורך בלימוד מיוחד לעניין זה, שכן כך הדין בכל הטמאים, שמשקין היוצאים מהן כמשקין שהוא נוגע בהן. וכך כותב הרמב"ם עצמו במטמאי מו"מ פ"ה ה"ה הנ"ל: "הרי דם טהרה שלה טמא כרוקה וכמימי רגליה, וכולן כמשקין טמאין, שכל הטמאין משקין היוצאין מהן כמשקין שהן נוגעין בהן". משמע שדין דם טהרה הוא חלק מדין כל משקי הטמאים, וכך נראה גם מדבריו בהקדמה לטהרות הנ"ל, ונמצא שלא התחדש דבר במעיינות המצורע.

אמנם עדיין יש חידוש בכך שדם טהרה דינו כמשקה לעניין זה, אבל הגמרא אומרת: "מאי מעיינותיה? אילימא שאר מעיינותיה - מזכר נפקא!", ולא שדין שאר מעיינותיה נלמד מהדין הרגיל של משקין היוצאין מן הטמא. ועל זה נחלקו ב"ש וב"ה, כמבואר שם, האם "נקבה" מיותר כי נלמדה מזכר, או שאינו מיותר ואי אפשר ללמדה מזכר. ואף בענין דם טהרה עצמו כתב הרמב"ם בהלכה הקודמת (פ"ה ה"ד): "נמצאת למד שהיולדת

37 ראה לעיל פרק ב, ובסי' ח.

בתוך ימי טוהר אוכלת במעשר... ואם נפל מרוקה ומדם טהרתה על ככר של תרומה הרי הוא בטהרתו, שמשקה טבול יום טהור כמו שיתבאר, הרי שלדעת הרמב"ם דם טוהר הוא משקה לכל דבר, ולא שרק במצורעת התחדש כך. אם כן לדבריו שדם טוהר שטימאו ב"ה היינו כטומאת משקין, לא התחדש שום דבר בדינו בעקבות דרשה זו! יתכן לתרץ קושיה זו על פי הסוגיה בחולין פז ע"ב, שאומרת שהדין שמשקי הטמא היוצאים ממנו טמאים טומאה קלה הוא מדרכנן, ולכן משקים היוצאים מהמת טהורים חוץ מדמו, כי "זב, דלא בדילי אינשי מיניה, גזרו ביה רבנן; מת, דבדילי אינשי מיניה, לא גזרו ביה רבנן", וכן פסק הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ג הי"ג; ועיי' תוס' בחולין שם ד"ה כל משקה, ואכמ"ל). על פי החילוק בין מת לזב, שמת בדילי מיניה, נראה שהוא הדין במצורע, שנאמר בו "בדד יושב מחוץ למחנה מושבו", וגם דרך בני אדם לפרוש ממנו (ראה בבא בתרא כ ע"א). יתכן, אפוא, לתרץ שהרמב"ם מפרש שמה שהתחדש בריבוי של מעיינות המצורע הוא שמעיינותיו מטמאים מן התורה טומאה קלה, ולא כמשקים היוצאים משאר הטמאים, הטמאים רק מגזרת חכמים. אמנם לפי זה יוצא שהרמב"ם כלל את דין מעיינות המצורע בדין משקי הטמאים ללא הבחנה בין גזירת חכמים לבין מה שנלמד מדרשה, אבל אין זו קושיה כל כך.

מכל מקום, שיטה זו מוקשית מאוד מכמה צדדים:

- א. מן המשנה, שמאחדת את דם נכרית עם דם טהרה של מצורעת, משמע שדם טהרה של מצורעת ושאר מעיינותיה הם אב הטומאה, כדם נכרית.
- ב. איך למדו מ"לזכר – לרבות מצורע למעיינותיו" לטומאת משקין גרידא? הרי הריבוי הוא להיות זב האמור בפסוק, ואם כן מעיינותיו כמעיינות הזב, וטומאת משקים בלבד אין לה שייכות לזב<sup>38</sup>. גם הלשון "מעיינותיו" מוכיחה שמדובר על טומאה כאב הטומאה, כמעיינות הזב, ואם לא כן היתה הגמ' צ"ל "למשקיו" וכיו"ב<sup>39</sup>.

38 אמנם גם בזב ישנם משקים שטמאים טומאת משקין (נידה נה ע"ב), אבל אין זה נובע מדין מיוחד שבו, אלא מכך שאלו משקים שאינם מעיינות ודינם ככל משקה.

39 דיוק זה מלשון "מעייין" מצריך הסבר והרחבה. לשון "מעייין" ביחס למשקי הזב והנידה שהם אב הטומאה אינה מופיעה במשנה ובתוספתא ובתו"כ ובירושלמי, והיא מצויה בבבלי בשלשה מקומות מלבד הסוגיה כאן: א. בכריתות יג ע"א הגמ' דנה האם "מקום חלב מעייין הוא", ומוכיחה שאינו מעייין מכך שבנידה אינו מטמא טומאה חמורה אלא טומאת משקין בלבד. ברם, עיקר הדיון בסוגיה שם הוא האם חלב הוא משקה גמור, ואינו צריך הכשר, או שכשהוא נועד לאוכל הרי הוא חשוב אוכל וצריך הכשר, ורבא קורא לו "מעייין" כי לדעתו זהו משקה גמור, עיי"ש (זהו פירוש תוס' שם; ע"פ רש"י שם "מעייין" שם נאמר רק לענין שיטמא טומאה חמורה, אבל פירושו צ"ע, ואכמ"ל). ב. בנידה לה ע"ב הגמ' דנה האם דם ימי הטומאה והטהור של יולדת הוא מעייין אחד או שניים. ג. בנידה נה ע"ב נאמר שלרבי יוחנן מי האף הם מעייין ולכן מטמאים כרוק הזב. נראה, אפוא, ש"מעייין" אינו משמש כמושג הלכתי, כשם לדין משקי הזב (בניגוד למקובל בראשונים, פרט לרמב"ם, שאינו מזכיר את המונח הזה), אלא "מעייין" הוא שם לסוג מסוים של משקי האדם, אלו ש"מתעגלים ויוצאים" (כלשון הגמ' בנידה שם, כלומר, מתאספים ויוצאים בבת אחת) ולכן בזב הם אב הטומאה.

- ג. אם לבית הלל דם טהרתה של מצורעת התרבה רק לטומאה קלה, לא מובן טעמם של בית שמאי המטהרים לגמרי. בשלמא אם היו אומרים שכל משקי המצורע טהורים, היה אפשר לומר שמכיוון ש"בדילי מיניה" לא גזרו על משקים היוצאים ממנו; אבל מכיון שהם מודים שרוקה ומימי רגליה טמאים, דהיינו, על פי הרמב"ם, טומאה קלה, למה לא יטמאו כך גם את דם טהרתה שלה כדין משקה? ועוד, שבמשנה בנדה פ"י מ"ז מפורש לגבי היושבת על דם טהור: "ומודים (ב"ש לב"ה)... ואם נפל מרוקה ומדם טהרה על ככר של תרומה שהוא טהור", משום שהיא טבולת יום, ומשמע בבירור שדם טהור הוא משקה גם לב"ש.
- ד. בתוספתא בנדה פ"ה ה"ה נאמר: "דם נכרית ודם טהרה של מצורעת, ב"ש אומרים: כדם מגפתה", ומשמע שיש לו טומאת משקין על כל פנים (ו"מטהרין" מלהיות אב, כמשמעות לשון זו במקומות רבים), וא"כ ב"ה שמטמאים היינו טומאה חמורה.
- ה. רב יוסף הנ"ל תולה את ספיקו לגבי טומאת משא בראייה ראשונה בשאלה האם "מקום זיבה מעיין הוא, או דילמא לאו מעיין הוא", ושמע מינה שמעיינות המצורע מטמאים במשא כאב הטומאה.
- ו. אביי בנדה לה ע"א אומר שזוב המצורע מטמא במשא משום ש"אקשיה רחמנא מצורע לזב גמור", ולכן אע"פ שהזוב אינו מעיין מכל מקום הוא מטמא במשא; אם כן ק"ו למעיינות!

#### 4. ביאורים לרמב"ם

האור שמח (מטמאי מו"מ פ"ה ה"ה) כתב שדעת הרמב"ם מנוגדת למשמעות כל הסוגיה, ובלשונו: "והרבה נצטערתי על זה, דכל הסוגיא (נידה בדף לד-לה) דמצורע אתרבי למעיינותיו ומצורעת למעיינותיה, ושנים בזה לזב... וטרחתי הרבה בזה ולא ירדתי לעומק טעמו של רבינו, כי מפירוש המשנה נראה שהיה לו כפי סוגיא דילן, ובטח נמוקו עמו מעוצם הקפתו בכל מטמוני רז"ל אשר אינם בדפוס לפנינו" (עיין גם בשוהם וישפה שם, שהתחבט בזה). אך הסביר ("יתכן") שהרמב"ם הוכרח לזה על פי שיטתו (שם פ"א הי"ד) שמי רגלים טמאים רק משום צחצוחי זיבה שבהם, ולפי זה במצורע אין מקום לטומאת מי רגלים. והרי במשנה נאמר: "כרוקה וכמימי רגליה", ועל כרחך מדובר על טומאת משקין גרידא. אולם דבריו קשים לענ"ד, שהרי קושיה זו איננה רק על מצורעת אלא גם על נידה ויולדת, שלפי טעמו

---

ממילא מתברר ש"לרבות מצורע למעיינותיו" אין מובנו "לרבות מצורע לדין מעיינות", כי אין בחז"ל מונח כזה, "דין מעיינות", אלא המובן הוא: "לרבות מצורע למשקיו", שיש בהם דין כלשהו, וכך משמע גם מ"למעיינותיו" ולא "למעיינות". אם כן, הלשון עצמה אינה רומזת דווקא לכך שהמשקים הללו הם אב הטומאה. אלא שיש לדקדק מכך שהגמרא מזכירה רק את המשקים ה"מתעגלים", שהם מעיינות, ולא את כלל משקי המצורע, שמדובר על דין שקיים רק באותם משקים הנחשבים מעיינות, והיינו שיהיו אב הטומאה.

של הרמב"ם אין מקום לטומאת מי רגלים שלהן (ולא שמענו על "צחצוחי דם" במי רגלים פרט למקרה מיוחד, עיין נידה נט ע"ב), ועל כרחנו טעם זה של "צחצוחי זיבה" אינו בדווקא, ואכמ"ל.

באופן אחר יתכן להסביר, שהרמב"ם מסתמך על הספרא בסוף מצורע (פרשת זבים פרק ט,ג): "והזב את זובו - אחרים אומרים: מה הזב מטמא במשא - אף הזוב מטמא במשא. לזכר - לרבות את המצורע, ולנקיבה - לרבות את היולדת". הרמב"ם פירש ש"לרבות את המצורע" נאמר רק לענין הזוב האמור לעיל, ו"לרבות את היולדת" היינו לכלל דיני זב, אך לא מדובר על מצורעת. לפי פירוש זה יוצא שבמצורע התחדש דין של זוב בלבד ובמצורעת לא התחדשה שום טומאה במעיינותיה, ומכאן שהמשנה מדברת על טומאת משקין גרידא. אולם הדבר תמוה לדחות סוגיה שלמה משום התו"כ, וגם פשט המשנה הוא שדם המצורעת אב הטומאה כדם הנכרית. גם עצם הפירוש לתו"כ קשה: מהיכי תיתי לרבות את המצורע רק לענין הזוב ואילו את היולדת לכל דיני הזב? ובאמת נראה ש"לזכר לרבות את המצורע" אינו המשך לדברי אחרים, אלא זהו משפט בפני עצמו, ו"למעיינותיו" שבגמרא איננו מגוף הברייתא, אלא הגמרא פירשה את הלימוד לעניין מעיינות.

עוד יתכן לומר ליישוב שיטת הרמב"ם: תחילת הפסוק, "והדוה בנדתה והזב את זובו", התפרשו כמקור לטומאת דם האשה (נידה נד ע"ב) וזוב הזב (שם נה ע"ב). לפיכך הבין הרמב"ם ש"לזכר - לרבות מצורע למעיינותיו" היינו, לעניין אותו מעיין האמור בפסוק זה, הזוב, וכן "לנקיבה - לרבות מצורעת למעיינותיה" הוא לעניין הדם האמור בפסוק. לכן הגמ' מזכירה רק "למעיינותיו". וכל ריבוי נדרש לעניינו, למה שהוצרך בו: הזוב הוא מתולדות המים ומכשיר לטומאה (מכשירין פ"ו מ"ו), ולכן אין צורך לחדש שהוא נחשב משקה, אלא שהוא אב. לעומת זאת בדם יש צורך לחדש שהוא משקה (כי אינו "דם חללים", ואכמ"ל), והריבוי הוא רק לעניין שייחשב כמשקה.

כל הביאורים הללו אינם עונים לכל השאלות הנ"ל, ושיטת הרמב"ם בזה מוקשית וטעונה בירור.

## פרק ה: היסטו ועליונו

היסטו של זב ועליונו הם מושגים שונים: היסטו היינו מה שהוא מזיז, ואילו עליונו היינו מה שעליו אע"פ שאין הזב מזיז אותו<sup>40</sup>. מן המקורות שהובאו בפרק א, שנראה מהם שכל דיני הזב קיימים במצורע, יוצא שמצורע מטמא בהיסטו ועליונו. לעומת זאת בגמ' בפסחים הנ"ל מפורש שאינו מטמא בהיסט, וכך נקטו רוב הראשונים<sup>41</sup>.

### 1. מקורות במשנה ובתוספתא

א. במשנה בניה פ"י מ"ד נאמר: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאים במשא עד שימוק הבשר". הגמרא (סט ע"ב) מפרשת: "מאי במשא? באבן מסמא", ונחלקו הראשונים בביאור מושג זה: דעת ר"ת (ספר הישר סי' קפב הנ"ל) שהכוונה למשכב ומושב (כמשתמע מרש"י ד"ה מטמאין), ולמד מזה שמצורע מטמא מו"מ, והסביר זאת ע"פ שיטתו, שהמדובר בטומאה קלה<sup>42</sup>. ודעת התוס' בשבת פב ע"ב ד"ה באבן והרמב"ן שם שהכוונה להיסט. הרמב"ן, ע"פ דרכו, התקשה בזה, כיצד ליישב את פירושו עם הגמ' בפסחים האומרת שאין היסט למצורע, ונשאר בצ"ע. נראה לענ"ד שהעיקר בזה כדעת ר"ת, כי אמנם לשון "משא" נאמרה בכמה וכמה מקומות על היסטו של זב, אך בתוספתא בניה (פ"ט הי"ד) ובתו"כ (מצורע, פרשת זבים פרק ב, יא-יג) מבואר שהמשא שנדון כאן הוא משכב ומושב (ראה להלן סי' ט פרק א סעיף 9).

ב. בשני מקומות נמנו אבות הטומאה שאינם מטמאים בהיסט, והמצורע אינו נמנה עמהם: בתוספתא בידים פ"א הי"ב נאמר: "הכל כשרין ליתן לידים, אפילו טמא מת, אפילו בועל נדה. כל שאינו מטמא את המים במשא כשר ליתן לידים". וכן בתו"כ בפרשת צו (פרשתא ט, א) נאמר: "יכול יהא טמא מטמא בשר הקודש במשא? ודין הוא, ומה אם אפר חטאת, שאין טבול יום מטמא במגע, הטמא מטמא במשא; בשר הקודש, שטבול יום מטמא במגע, אינו דין שיהא טמא מטמא במשא? ת"ל 'אשר יגע', במגעו מטמא ואינו מטמא במשא. אין לי אלא טמאות הקלות, טמאות חמורות: טמא מת ובוועל נידה וכל המטמאים את האדם מניין? ת"ל בכל טמא"<sup>43</sup>. מכיון שהתוספתא והתו"כ אומרים על דרך ההפלגה "אפילו טמא מת, אפילו בועל נידה", היה ראוי להזכיר את המצורע אילו היה היסטו טהור.

40 ראה תוס' נידה לא ע"ב ד"ה תחתון (ואכמ"ל בביאור דבריו), רמב"ם הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג לעומת פ"ח ה"ב.

41 הר"ש בזבים פ"ה מ"ו, רמב"ן וריטב"א ור"ן בשבת פב ע"א, רשב"א בניה לה ע"א, ועוד.

42 ואע"פ שבמשנה נאמרו גם זב וחבריו, שמו"מ שלהם מטמא טומאה חמורה, צ"ל שכל אחד מטמא כדינו.

43 הרחבה על דברי הספרא הללו לקמן סי' ח.

אמנם יש לדחות, שהמצורע לא הוזכר אע"פ שאינו מטמא בהיסט, משום שהוא מטמא בביאה, ולכן הדבר פשוט שבדרך כלל אינו יכול לתת לידים או לשאת בשר קודש. אבל הדבר דחוק, שהרי על כרחנו התוספתא והתו"כ מדברים במים ובשר קודש שנתונים בכלי שאינו מקבל טומאה או בכלי חרס על מנת לומר שהטמאים הללו יכולים לשאת את המים והבשר, ואם כן היה להם לדבר גם על מצורע שאינו בבית, או באופן אחר שאינו מטמא בביאה.

ג. שנינו בזבים פ"ה מ"ו הנ"ל: "הנוגע בזב, ובזבה, ובנדה, ובילדת, ובמצורע, במשכב ומושב – מטמא שניים ופוסל אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד. אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא". "הנישא" משמעו שהטהור נמצא מעל הזב, ולא שניסט והוזה על ידו; אם כן מדובר כאן על דין עליונו של זב ולא על היסט. וכך מוכח מהמשכב והמושב, שהרי אינם מטמאים בהיסט<sup>44</sup> אלא מטמאים את האדם היושב עליהם (ונפק"מ שאינם מטמאים אלא את האדם, כמ"ש בזבים פ"ה מ"ג). וכן כתב הר"ש, שהמשנה מדברת על עליונו ולא על היסט<sup>45</sup>. נראה, אפוא, מהמשנה שהמצורע מטמא את עליונו. לאידך גיסא, מכך שהמשנה לא הזכירה את "הניסט" אין להוכיח שמצורע אינו מטמא בהיסט, כי אפשר שהמשנה נמנעה להזכיר את הניסט משום משכב ומושב.

הר"מ מפונטייזא (בשאלתו בספר הישר, חלק השו"ת סי' נא, ג, מובא בתוס' בפסחים סז ע"ב ד"ה שכן) הוכיח ממשנה זו שהמצורע מטמא בהיסט: "קתני מצורע וקתני נישא, שמע מינה מצורע מטמא בהיסט". ור"ת השיבו: "והיה דמסכת זבין... אשאר. אי נמי נושא מדרס הוא כדאיתא ברוב מקומות דקרי לנושא מדרס". התירוץ הראשון דחוק כמובן; ועוד, שבמשנה הבאה נאמר: "הנוגע בזובו של זב וברוקן... אחד הנוגע ואחד

44 על כך במאמרי 'הסעה בטהרה בסיוע רכב טמא מדרס', אמונת עתיד 116, עמ' 149-154, שיופיע אי"ה גם בהמשך סדרה זו.

45 הר"ש אינו מזכיר בפירושו את עליונו של זב, אלא כתב שלא מדובר על היסט אלא על אבן מסמא, וציין למש"כ בכלים פ"א מ"ג, ושם ביאר שדין אבן מסמא שבזבים היינו משא בלא היסט, בין באופן שהטהור נושא את הטומאה ובין כשהטהור נמצא על גבי הטומאה, דהיינו עליונו. וכ"כ הרא"ש בזבים, ש"הנישא" היינו אצבעו של זב תחת האבן והטהור מעליה. ויש להעיר שהר"ש מוכיח שלא מדובר על היסט הן ממ"מ, שאינם מטמאים בהיסט, והן ממצורע, ע"פ הגמ' בפסחים האומרת שאינו מטמא בהיסט, ועל ראייה זו יש להשיב, כנ"ל.

התוס' יו"ט כתב על "ואחד המסיט" שהר"ש כתב שלא קאי אמצורע ומשכב ומושב, ונראה שלא דק, אלא "ואחד המסיט" היינו שהטהור נושא את הטמא, וזה ודאי נכון במצורע ובמו"מ, והר"ש דן על "הנישא" בלבד, ולא כתב שלא קאי אמצורע, אלא שמכיוון שנאמרו במשנה מצורע ומו"מ ע"כ יש לפרשו שלא מדובר בהיסטו של זב, שהטמא מסיט את הטהור, אלא מדובר על עליונו, שהטהור נמצא ע"ג הטמא, שבזה גם מצורע ומו"מ מטמאים. והמשא"ח העיר בזה על התוס' יו"ט, אבל גם הוא כתב שע"פ הר"ש "הנישא" לא קאי אמצורע, ולענ"ד אין זה במשמעות דברי הר"ש כלל, וגם מנוגד לתוספותיו לפסחים סז ע"ב, שם כתב שפירוש ר"ת ש"ואחד הניסט" קאי אשאר אינו נראה.



המסיט", ואם "אחד הנישא" במשנה הקודמת לא נאמר על מצורע, היה ראוי שיוזכר במשנה זו ולא במשנה ו<sup>46</sup>. התירוף השני צ"ב, ונראה שר"ל שמצינו בכמה מקומות שמדרס קרוי "משא", וכן "נישא" האמור כאן היינו מדרס, והכוונה שמדרס המצורע טמא, והיינו טומאה קלה. וזה קשה מכמה פנים: א. צריך עיון היכן מצינו "ברוב מקומות" שהמדרס קרוי בלשון "משא"<sup>47</sup>. ב. לשון "נישא" אינה מתאימה לזה, כי המדרס נושא את הזב והמצורע, ולא נישא עליהם. ג. המשנה אומרת שהנוגע בזב וכו' מטמא שניים ופוסל אחד, וכשפירש מטמא אחד ופוסל אחד, ועל זה נאמר: "ואחד הנישא". אם כן בעל כרחנו מדובר על אדם, שבו ישנה טומאה בחיבורין, ואילו מדרסו של מצורע תמיד מטמא אחד ופוסל אחד (לדעת ר"ת), או תמיד מטמא שניים ופוסל אחד (לדעת הרמב"ם). אכן, תירוף זה של ר"ת הושמט בתוס' בפסחים, ושמא משום הקשיים הללו. ובתוס' הרשב"א בפסחים דחה גם את התירוף הראשון ש"לא משמע הכי", אלא כדברי הר"מ מפונטייזא.

הן הר"מ מפונטייזא והן ר"ת הבינו את "הנישא" כהיסט, ומתוך כך דנו בסתירה לגמ' בפסחים שאומרת שמצורע אינו מטמא בהיסט. והדבר תמוה, כי נראה יותר שהמשנה מדברת על עליונו של זב ולא על היסט, כדברי הר"ש הנ"ל. וכן דעת הגר"א (זבים פ"ה מ"ו, ובכללי הטומאה שם משנה י, ובכלים פ"א מ"ד), שאע"פ שמצורע אינו מטמא בהיסט מכל מקום הנישא על גביו נטמא<sup>48</sup>.

## 2. שיטת הרמב"ם

בהל' טו"צ פ"י הי"א הנ"ל לא כתב הרמב"ם את דין היסטו של מצורע, ומשמע שאינו מטמא בהיסט, שהרי הרמב"ם אינו אומר באופן כללי שמצורע דינו כזב, אלא שמשכב המצורע כמשכב הזב. וכן שם פ"ג הי"ג פסק הרמב"ם: "אחד בגד או כלי עור או שתי או ערב המוסגר או המוחלט לענין טומאה, הרי הוא אב מאבות הטומאות כאדם מצורע

46 אלא שהדבר תלוי בפירוש ענין "הנושא": במ"ו על האישים הטמאים ועל משכב ומושב נאמר: "אחד הנושא ואחד הנישא", ובמ"ז על מעיינות הזב נאמר: "אחד הנוגע ואחד המסיט, ר"א אומר: אף הנושא". אכמ"ל בביאור המחלוקת, ועכ"פ ישנה אפשרות שהמצורע הוזכר במשנה ו מפני שעליו אין מחלוקת שהנושא אותו נטמא, ואילו לגבי המעיינות יש חילוק בין נושא למסיט.

47 ר"ת בזה לשיטתו בענין אבן מסמא, שבשבת פב ע"ב אומר רבי עקיבא שעבודה זרה מטמאת במשא והגמ' מפרשת שמטמא באבן מסמא, ופירש ר"ת שהכוונה למשכב ומושב, וכן בנידה סט ע"ב הנ"ל על שזב שמת. אולם אלו יוצאים מן הכלל שאינם מלמדים על הכלל, ובדרך כלל "משא" שהוזכר אצל זב הוא היסט, ראה להלן סי' ט.

48 החזו"א (זבים סי' ד סק"ו) הבין שהר"ש מחלק בין אדם שע"ג הזב, שטמא, לבין כלים שע"ג הזב, שטהורים, ותמה עליו, כי שניהם טמאים מדין היסט, אך העלה אפשרות לומר שאדם הנישא ע"ג הזב אינו נטמא מדין היסט אלא מק"ו ממשכבו. התפא"י (זבים שם, יכין אות נג) הוכיח שמצורע מטמא את עליונו ממשנה ג שם, שאומרת: "כל הנושא ונישא על גבי הנבלה טהור חוץ מן המסיט", ולא הזכירה את המצורע עם הנבלה. וראייתו קשה, שהרי לא הזכירה גם את מעיינות הזב ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה, למרות שהם מטמאים במשא כנבלה ולא מטמאים את עליונם.

לכל דבר: מטמא במגע ובמשא ובביאה, ועושה משכב ומושב אפילו תחת האבן", ולא הזכיר את ההיסט. ואת המשנה בניה על מצורע שמת, המטמא ב"משא", פירש הרמב"ם (הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ד) על משכב ומושב, כדעת ר"ת.

ובהל' מטמאי מו"מ פ"ח ה"ב פסק הרמב"ם: "אין בכל אבות הטומאות כולן טומאה שאם תסיט את האדם הטהור או את הכלי הטהור תטמא אותן אלא הזב או חבריו בלבד. וזו היא הטומאה היתירה בזב שלא מצינו כמותה בכל התורה שאם הסיט את הטהורין טמאין... ואחד זב או זבה ונדה ויולדת בכל אלו הדברים". נראה בבירור מדבריו שאין היסט במצורע, שהרי כתב שמכל אבות הטומאה כולן רק הזב וחבריו מטמאים בהיסט, ומנאם: זב, זבה, נידה ויולדת. וכבר התבאר לעיל בדין מעיינות המצורע שהרמב"ם אינו מכליל בין "חברי הזב".

מפיה"מ בכלים פ"א מ"ד הנ"ל, שם לומד הרמב"ם מ"למעלה מהן" שהמצורע שווה לזבה לענין משכב ומושב ומשא, אין ללמוד שגם לגבי היסט כך הוא, כי יש לחלק, כאמור, בין מה שנאמר בפירוש בפרק זה לבין טומאת היסט, שלא הוזכרה.<sup>49</sup>

בפירוש המשנה מבואר שהמצורע מטמא את עליונו. בזבים פ"ה מ"ו, על המשנה "אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא", כתב הרמב"ם: "וכבר ביארנו כמה פעמים שדין הזב והזבה והנדה והיולדת בטומאת משכב ומושב ושאר הדברים שהם מטמאין אותן שוה, וכן המצורע", ולא כר"ת שדחק לומר ש"אשאר קאי". כאמור, המשנה מדברת על עליונו של זב, ואם כן הרמב"ם סובר שמצורע מטמא את עליונו.<sup>50</sup> כמו כן בפיה"מ בזבים פ"ד מ"ו: "וטומאת 'מדף' היא מה שאבאר לך, והוא שהזב וחבריו, כלומר זבה נדה יולדת ומצורע, אם היה עליו מלמעלה אוכלין ומשקין – נטמאו, ואפילו היה בינו לבנים חוצצים רבים". אף כאן מדובר על טומאת מדף, דהיינו עליונו. בהלכותיו הרמב"ם לא כתב זאת בפירוש, וניתן להסביר זאת בשתי דרכים: האחת, שלדעתו דין היסטו ועליונו אחד, ובפיה"מ סבר שהמצורע מטמא את שניהם, וחזר בו בהלכה. וכך משמע ממש"כ בפיה"מ שהזב והמצורע שוים ב"שאר הדברים שהם מטמאין אותן", וגם הביא את הלימוד מ"לזכר – לרבות מצורע", ומשמע שזהו לימוד כללי, גם על ההיסט. מאידך, ראינו לעיל שכבר בפיה"מ (בהקדמה לטהרות) סבר הרמב"ם שאין מעיינות למצורע, ועל כרחך לדעתו ההשוואה בין זב למצורע ל"משכב ומושב ושאר הדברים" אינה מלאה, אלא רק לגבי הדברים שנזכרו במשנה בזבים – משא ועליונו.

49 ולא כדברי הרש"ש במגילה ח ע"א שלמד מכאן שלרמב"ם מצורע מטמא בהיסט, וכך נקט בפשטות האור שמח בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג.

50 וכן משמע מדבריו שם: "וכן נתבאר שאדם טהור הנישא ע"ג הזב או ע"ג משכבו מטמא שניים ופוסל אחד", אם כן מדובר בהינשאות על הזב דומיא דמשכבו, ולא על היסט. ומש"כ שם: "וכן ביארנו שכל המטמא במשא מטמא בהיסט" כוונתו להיסט שהטהור מסיט את הטומאה, שהוא כמשא רגיל, ולא להיסטו של זב.

לפיכך נראה לענ"ד לבאר בדרך אחרת, שהרמב"ם מחלק גם בהלכה בין היסטו לעליונו, כדעת הר"ש. היסטו לחילוק זה הוא שהיסט הוא טומאה מחודשת, כהרחבה של דין מגע, כמ"ש הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"ח ה"ב. לעומת זאת דין עליונו הוא סעיף מדין משכב ומושב, וכך מוכח מסיפורו בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג, בפרק על דיני משכב ומושב. לפיכך, מכיוון שלמדנו דין מו"מ במצורע מ"וכבס בגדיו וטהרו" ממילא הוא מטמא גם את עליונו<sup>51</sup>. והרמב"ם לא כתב זאת בפירוש משום שזה כלול בלשונו "מטמא משכב ומושב כזב וכזבה".

עלה בדינו, שלדעת הרמב"ם אין היקש כללי בין זב למצורע, אלא צריך לימוד נפרד לכל דין ודין. במו"מ ישנו לימוד מ"וכבס בגדיו", ועליונו בכלל זה ממילא, וכן על זובו יש לימוד מ"לרבות זכר למעינותיו"<sup>52</sup>. לעומת זאת על היסט ושאר מעיינותיו אין מקור לטמאם. וצריך עיון, לשיטה זו, מניין למדנו שמצורע מטמא במשא<sup>53</sup>.

### סיכום ומסקנות

במקורות התנאים - משנה ותוספתא ספרא וספרי - נראה שכל דיני הזב קיימים במצורע. מלבד כמה ראיות כלליות, יש ראיות על כל דין בפני עצמו: דין משאו מפורש במשנה בזבים. על משכב ומושב ישנן כמה ראיות בתו"כ ובספרי ובמשנה, וכן בגמרא בנזיר. על מעיינות המצורע יש ראיה מהמשנה בניה וכל הסוגיה שם. על היסטו נראה ללמוד מהתוספתא והתו"כ שלא מנאוהו עם הטמאים שהיסטם טהור, ועל עליונו מהמשנה בזבים פ"ה מ"ו. המקור לדינים אלו הוא ההיקש בתו"כ בסוף מצורע: "לזכר - לרבות את המצורע, ולנקבה - לרבות את היולדת".

לעומת זאת בגמרא בפסחים נאמר שמצורע אינו מטמא מו"מ והיסט, וכמו כן נאמר בגמרא במגילה לפי אחת הנוסחאות.

51 המקדש דוד (סי' נב סק"ג) כתב ששאלת עליונו של מצורע תלויה במקור שממנו נלמד דין מו"מ, שע"פ הר"מ מפונטייזא (בתוס' בפסחים סו ע"ב), שתפס שההיקש "לזכר ולנקבה" הוא היקש כללי, הוא הדין לעליונו של זב, ואילו לפי הרמב"ם, שהמקור למו"מ הוא "וכבס בגדיו", אין היקש לעליונו של זב. לענ"ד סברתו נכונה לגבי היסטו של מצורע, אבל לא לגבי עליונו, שהוא סעיף ממשכבו.

52 אמנם הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"א ה"ג כתב היקש אחר, מ"כל צרוע וכל זב", ונראה שהעדיף להביא פסוק שהמצורע נאמר בו בפירוש.

53 נקודה נוספת שצ"ע ברמב"ם היא היחס בין בועל נידה למצורע. לדעת הרמב"ם בועל נידה מטמא בהיסט (מטמאי מו"מ פ"ג ה"א, וראה סי' ח), ואילו משכבו טמא טומאה קלה, ואילו במצורע להיפך: במשכבו יש טומאה חמורה, אבל אין לו היסט. מצאנו אמנם בכמה טמאים חומר בזה שאין בזה ולהיפך, כגון משכב ומושב וטומאת אהל, שזה בזב ואינו במת וזה במת ואינו בזב, אבל באופן כללי יש להפריד בין טומאות השייכות לאדם החי (בעל קרי, בועל נידה, זב, זבה, נידה ויולדת ומצורע) לבין טומאות השייכות למתים (שרץ, נבלה ומת), שמוצאים בהם דירוג מסודר, ואכמ"ל. לפי מסקנתי במאמר זה ולהלן על בועל נידה יוצא אחרת, שבוועל נידה אינו מטמא בהיסט והמצורע כן.

בראשונים מצאנו כמה דעות בעניין: ר"ת וסיעתו סוברים שאין היסט למצורע, כדברי הגמרא בפסחים, ולגבי מו"מ חילקו בין טומאה חמורה לטומאה קלה. הר"מ מפונטייזא נקט שהגמרא בפסחים עוסקת בימי ספרו, ובמצורע מוחלט יש מו"מ והיסט כזב. הרמב"ם פסק כגמרא בפסחים לענין היסט, אבל לא לענין מו"מ, וכן דעת הגר"א (אלא שברמב"ם נוסף חידוש גדול המעורר קושי רב, שאין מעיינות למצורע). רבנו הלל נקט שאין מו"מ במצורע כלל, והגיה בתו"כ.

לענ"ד נראה שהעיקר להלכה כדעת הר"מ מפונטייזא. לענין הגמרא בפסחים יש לפרש שהיא עוסקת בימי ספרו, או שנצטרך לומר שהיא חולקת על מקורות התנאים ועל המשתמע מסוגיות אחרות בגמרא, ולהלכה יש לקבוע שכל דיני הזב קיימים במצורע. לפי זה מוסבר גם המקור לכל הדינים הללו, שהוא דרשת הספרא: "לזכר – לרבות את המצורע".

## סימן ח בועל נידה

מבוא

פרק א: טומאת אדם לטמא בגדים

פרק ב: משא והיסט

פרק ג: מעיינות

פרק ד: עליונו של בועל נידה

פרק ה: שיטת הרמב"ם

פרק ו: גדר טומאת בועל נידה

סיכום ומסקנות

### מבוא

כתוב בתורה בעניין טומאתו של בועל נידה (להלן: בו"נ): "ואם שכב ישכב איש אותה ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים, וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא" (ויקרא טו,כד). חז"ל עמדו על כך, שיש כאן, מצד אחד, השוואה לדיני נידה – "ותהי נדתה עליו", ומצד שני, הצורך של התורה לפרט את דין טומאת משכבו מלמד, שההשוואה לנידה איננה מוחלטת. זו לשון התורה כהנים (מצורע, פרשת זבים, פרק ז,ג): "יכול לא יטמא אדם וכלי חרס? ת"ל 'ותהי נדתה עליו', מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא יטמא אדם וכלי חרס... 'וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא', שאין תלמוד לומר, אלא שניתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לטומאה קלה, שלא יטמא [המשכב] אלא אוכלין ומשקין". אם כן טומאת משכבו קלה יותר מטומאת משכב הנידה: משכבה הוא אב הטומאה, המטמא אדם וכלים, ואילו משכבו של בו"נ איננו אב הטומאה, ומטמא רק אוכלין ומשקין.

יש לברר מה דין בו"נ בשאר הדינים המיוחדים בנידה:

- א. טומאת אדם לטמא בגדים ("טומאה בחיבורין") – האם הנוגע בבו"נ מטמא את בגדיו?
- ב. טומאת משא – האם אדם הנושא בו"נ נטמא?
- ג. היסט – האם בו"נ שהסיט אדם או כלים מטמא אותם?
- ד. מדף – האם עליונו של בו"נ טמא?
- ה. מעיינות – האם רוקן ומימי רגליו של בו"נ הם אב הטומאה?

בניסוח כוללני – האם עיקרו כנידה החמורה, פרט למשכבו הקל יותר, או שמא עיקרו כאב הטומאה גרידא, פרט למשכבו שהחמירה בו התורה, או שמא יש מקום לאפשרות ביניים? במקורות הדנים בנושא לא תמיד קיימת הבחנה ברורה בין הדינים, ולעיתים ממקור מסוים ניתן להסיק על אחד או יותר מהדינים הנזכרים לעיל, וכפי שיבואר.

## פרק א: טומאת אדם לטמא בגדים

### 1. המשנה והתוספתא בזבים – בו"נ כטמא מת

שנינו במשנה בזבים פ"ה מי"א: "בעל קרי – כמגע שרץ, ובוועל נדה – כטמא מת, אלא שחמור ממנו בועל נדה, שהוא מטמא משכב ומושב טומאה קלה לטמא אוכלין ומשקין". וכן בתוספתא בכלים (בבא קמא פ"א ה"ג): "חומר בטמא מת מה שאין בבוועל נדה, ובבוועל נדה שאין בטמא מת: שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי, מה שאין כן בבוועל נדה. חומר בבוועל נדה, שבוועל נדה מטמא כר התחתון כעליון [כלומר, טומאה קלה כראשון לטומאה], מה שאין כן בטמא מת".

משתמע מן המשנה והתוספתא, שאין שום חומרה נוספת בבו"נ שאין בטמא מת, פרט לכך שמטמא משכב תחתון כעליון. אם כן, אינו מטמא אדם במגע לטמא בגדים (שהרי טמא מת אינו מטמא אדם לטמא בגדים, כאמור בכלים פ"א מ"א), וכן אין בו כל שאר החומרות שבנידה.

יתירה מזו: נראה לפרש, שהמשנה בזבים בנויה על משנה י שלפניה: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת ובמצורע בימי ספרו ובמי חטאת... מטמא אחד ופוסל אחד", ועל דין זה עצמו נאמר במשנה הבאה: "בוועל נדה כטמא מת", כלומר, שהנוגע בבו"נ מטמא אחד ופוסל אחד<sup>1</sup>. לפי ביאור זה, מפורש במשנה שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים כלל (אף לא במשא, בניגוד לנבלה שהוזכרה במשנה ח לעיל). אם כן, גם אם לא נלמד ממשנה זו לגבי כלל דיני בו"נ, ונאמר שהחומרה שהוזכרה בו "שמטמא משכב תחתון כעליון" איננה החומרה היחידה בהשוואה לטמא מת, ו"תנא ושייר"<sup>2</sup>, מכל מקום יש

1 כמה משניות בפרק זה (ו-י) עוסקות במיין אבות הטומאות, איזה מהם מטמא אדם בלבד ואיזה מטמא אדם לטמא בגדים, וממילא מתבקש שהמשנה תתייחס לבו"נ בהקשר זה. אמנם הר"ש והרא"ש פירשו את המשנה אחרת, בעקבות הגמ' בפסחים סז ע"ב, ראה להלן. אולם האור זרוע (הלכות בעל קרי סי' קיח) פירש משנה זו על פי הקשר המשניות הקודמות, ולמד מההקשר ש"בעל קרי כמגע שרץ" הוא ראשון לטומאה.

2 התוספות ביומא (ו ע"ב ד"ה אלא) הקשו על משנה זו: "תימה לי, דטמא מת נמי חמור מבו"נ שטעון הזאה שלישי ושביעי ומטמא כלי מתכות לעשותם אב הטומאה [מדין "חרב הרי הוא כחלל"]... ושמא בסיפא דברייתא חשיב נמי להני חומרי דטמא מת מבו"נ". בתוספתא הנ"ל אכן שנינו את החומרה לעניין הזאה, ונראה שהמשנה השמיטה חומרה זו משום שהיא בנויה על המשנה הקודמת, כנ"ל, ובה הוזכר טמא מת ולא בו"נ, והמשנה באה להשלים דין בו"נ ותו לא. באשר לחומרה בכלי מתכת, השמטתה מיושבת לשיטתי בעניין חרב כחלל לעיל סי' ב.

ללמוד ממנה לעניין הדין שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, כי זהו עיקר הדין שנאמר במשנה<sup>3</sup>.

מה ששמע מן המשנה נאמר בתוספתא (זבים פ"ה ה"ה) בפירושו: "הנוגע... בבוכל נדה ובעבודה זרה מטמא אחד ופוסל אחד", הרי שאינו מטמא אדם לטמא בגדים. אמנם יש שפקפקו בנוסח זה, ויש לדון בדבריהם. הר"ש (זבים פ"ה מ"א) מביא את התוספתא בנוסח שונה: "הנוגע בבוכל נדה ובעבודת כוכבים – מטמא אחד ופוסל אחד, בין אדם בין כלים. פירש – מטמא אחד ופוסל אחד". המשנה למלך (מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א) תמה על גרסתו, מה החילוק בין פירש ללא פירש? וכתב שלפי גרסה זו יש להגיה ברישא: "מטמא שנים ופוסל אחד". על פי הגהתו מפורש בתוספתא להיפך, שיש טומאה בחיבורין בכו"נ.

ברם, דברי המשנה למלך מוקשים: בעבודה זרה הדעה הפשוטה שמטמאה כשרץ, ולא כנידה (עיין שבת פ"ט מ"א), וממילא אין בה טומאה בחיבורין, כשם שאין בשרץ. המשנה למלך אמנם כותב שהתוספתא סוברת כדעת רבי עקיבא, שעבודה זרה דינה כנידה, אך דבריו קשים, שכן בהמשך התוספתא מובאת מחלוקת רבי עקיבא וחכמים: "עבודת כוכבים כשרץ ומשמשיה כשרץ, ר"ע אומר: כנדה", ומשמע שהתוספתא לעיל סוברת כדעת רבנן (חסדי דוד)<sup>4</sup>. גם הקושי העומד ביסוד הגהה זו, כפילות הלשון בתוספתא, אינו קשה כל כך, ומצינו כיוצא בזה גם במשנה בזבים פ"ה מ"ב ומ"י, שהוזכר דין קודם פרישה ודין אחר פרישה אף על פי שהם שווים (ציין להם הסדרי טהרות בכלים דף כח ע"ב). ראייה נוספת לנוסח המופיע בר"ש, מכך שבנוסח התוספתא הנדפס לפנינו נמחקה שורה זו שמופיעה בר"ש, ומכאן שהמעתיקים ראו בה כפילות, ולא כהגהת המשנה למלך.

## 2. הסוגיה ביומא ופסחים

הגמרא ביומא ו ע"א דנה על זמן טבילתו של בכו"נ, האם הוא רשאי לטבול ביום השביעי לטומאתו, או שמא עליו להמתין עד הלילה, כנידה. הגמרא מנסה להוכיח מהמשנה בזבים הנ"ל, וזה לשונה: "מיתיבי: 'בעל קרי כמגע שרץ, בועל נדה כטמא מת'. מאי לאו לטבילה [שטובל ביום כטמא מת]? לא, לטומאתן. טומאתן בהדיא כתיב בהו, האי טומאת שבעה

3 בתוספות הרא"ש (נידה לג ע"א ד"ה מה) מובאת שיטת השר מקוצי, שדייק מהמשנה כאמור, שאין בכו"נ טומאת אדם לטמא בגדים ולא היסט, והרא"ש דחה ראייתו, שעל כורחך תנא ושייר, שהרי יש מעיינות לכו"נ, כמוכח בנידה לג ע"ב. על ראייתו ממעיינות ראה להלן, ומכל מקום נראה ש"תנא ושייר" ניתן להיאמר על ההיסט, שאינו נושא המשניות כאן, אבל לגבי טומאה בחיבורין הרי זה דוחק גדול.

4 גם יש להעיר, שמקושיית הגמרא בשבת פג ע"א: "למאי הלכתא איתקש לנדה למשא, לוקשיה לנבלה?" משמע שלדעת ר' אלעזר שם עבודה זרה אינה מטמאת במגע לטמא בגדים (כשם שנבלה אינה מטמאת בחיבורין במגעה), וזאת אפילו לדעת רבי עקיבא, ואכמ"ל.

כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה, אלא לאו לטבילתן? לא, לעולם לטומאתן, סיפא אצטריכא ליה 'אלא שחמור ממנו בו"נ, שמטמא משכב ומושב בטומאה קלה לטמא אוכלין ומשקין".

יש לשאול על קושיית הגמרא: "האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה", הרי אפשר שהשוואה איננה לעניין משך הטומאה אלא לעניין דיניה, שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים ושאר החומרות שבנידה! ושם הגמרא נמנעה מלפרש כך משום שסוברת שבו"נ אכן חמור מטמא מת בעניין זה.

אולם ישנה סוגיה דומה בפסחים סז ע"ב, הדנה בשילוח מחנות בבעל קרי, ושם נאמר: "מיתבי: 'בעל קרי כמגע שרץ'. מאי לאו למחנות? לא, לטומאתם. לטומאתם, האי טומאת ערב כתיב ביה והאי טומאת ערב כתיב ביה... מיתבי: 'בו"נ כטמא מת', למאי, אילימא לטומאתם, האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת שבעה כתיב ביה, אלא לאו למחנותם...". גם כאן יכלה הגמרא לומר שבעל קרי כמגע שרץ לא לעניין משך הטומאה אלא לעניין חומרתה, שבעל קרי אינו אלא וולד הטומאה (וכך נראה מפשט המשנה, כאמור). צריך עיון מדוע הגמרא לא פירשה כך<sup>5</sup>, ומכל מקום, מכיוון שבעל קרי כמגע שרץ מבחינת חומרת טומאתו ואף על פי כן הגמרא נמנעה מלפרש כך, ממילא אי אפשר להכריח בגמרא ביומא שלדעתה יש חילוק בין בו"נ לטמא מת לעניין חומרת טומאתו. הגמרא ביומא פושטת לבסוף מברייטא מפורשת, שכל חייבי טבילות טבילתן ביום חוץ מנידה ויולדת, ומכאן ראייה שבו"נ לא הוקש לנידה לכל עניין<sup>6</sup>.

### 3. תורת כהנים והסוגיה בנידה לג ע"א

בגמרא בנידה לג ע"א מובאת הברייטא בתורת כהנים במצורע הנ"ל: "דתניא: 'ותהי נדתה עלי'... מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא יטמא אדם וכלי חרס". כמה נקודות בברייטא ובסוגיה שעליה טעונות ביורור, ויש ללמוד מהן לנידון דידן. רש"י מפרש ש"מטמאה אדם וכלי חרס" רומז לשתי חומרות נפרדות המיוחדות בנידה, שמטמאה אדם לטמא בגדים שעליו, ומטמאה כלי חרס בהיסט<sup>7</sup>, והברייטא מלמדת שחומרות אלה קיימות גם בבו"נ. התוספות (ד"ה מה היא) מפרשים אחרת, שכוונת

5 אמנם יש ראשונים שנקטו שבעל קרי הוא אב הטומאה, ראה בשערי היכל לפסחים מערכה פב הערה 10, ושם ראייה מהתוספתא שאינו אלא וולד הטומאה. שם הגמרא נמנעה מלפרש כך משום שסברה שהדבר פשוט שבעל קרי אינו אב, שהרי לא נאמר בו כיבוס בגדים.

6 אף על פי שמשמעות הפסוק "ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים" שבו"נ הוקש לנידה גם לעניין מניין הימים. כיוצא בזה נאמר ביולדת "כימי נדת דוותה תטמא", וזהו המקור לכך שטבילתה בלילה כנידה.

7 בש"ס מהדורות וילנא המילים ברש"י "מה היא מטמאה אדם לטמא בגדים" מופיעות כחלק מהדיבור המתחיל, וכן בד"ה כלי חרס בהיסט, וניתן להבין שרש"י גרס כך; וזו טעות, כפי שמוכח גם מכל הראשונים שדנים על רש"י, והדבר תוקן במהדורות וגשל.



הברייתא רק לומר שבו"נ הוא אב הטומאה, המטמא אדם וכלים. ההדגשה "אדם וכלי חרס" נובעת מכך שבטומאה בחיבורין בעלמא האדם המחובר לטומאה אינו מטמא אדם וכלי חרס שנוגע בהם (זבים פ"ה מ"א), ולכן הזכירה הברייתא דווקא אותם<sup>8</sup>. נראה לבאר דבריהם, שהתו"כ באה להוציא מן הסברה שבו"נ אינו אב הטומאה עצמאי, וכל טומאתו איננה אלא משום חיבורו לנידה (ולאחר שפירש ממנה הרי הוא ראשון לטומאה בלבד). לפי תוספות, לא נאמר כאן שבו"נ מטמא אדם לטמא בגדים, ולא נאמר שמטמא בהיסט, אם כי, תוספות לא חולקים במפורש על עצם הדין הנובע מפירוש רש"י.

פירוש תוספות נראה, לעניות דעתי, פשוט יותר, משום שקשה לומר שהמילה "אדם" באה לרמוז על כך שגם מטמא בגדים. גם "חרס" סתם אין משמעו בהיסט, וכשמדובר על טומאת היסט הדבר מצוין בפירוש, כגון בתורת כהנים במצורע (פרשת זבים, פרק ה, יא): "וטהר – מלטמא כלי חרס במשא" (כלומר, בהיסט, ראה להלן פרק ג). ראה נוספת לדבר, שבתורת כהנים לעיל בסמוך (פרשתא ד, ט) נאמר: "יכול יהי הנוגע [בנידה] מטמא אדם וכלי חרס? ... כל הנוגע בה יטמא עד הערב" – אין הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס". מסתבר שההוה-אמינא בהמשך על בו"נ "יכול לא יטמא אדם וכלי חרס" בנויה על המסקנה לעיל, שמכיוון שהנוגע בנידה אינו מטמא אדם וכלי חרס, ממילא בו"נ, שאינו אלא נוגע בה, לא יטמא אדם וכלי חרס.

על פי פירוש זה, לא זו בלבד שאין ראיה מהתו"כ שבו"נ מטמא אדם לטמא בגדים ומטמא בהיסט, אלא אדרבה, משמע שכל מה שלמדנו מ"ותהי נדתה עליו" הוא שדינו כאב הטומאה עצמי ולא רק כמחובר לה, ולא למדנו דבר לגבי שאר החומרות שבנידה. אמנם ייתכן לומר, שלאחר שהתחדשה לנו הבנה זו שהוא אב טומאה עצמי, ממילא יש ללמוד מההיקש לנידה את כל החומרות שבה.

הגמרא בנידה ממשיכה ומקשה על לימוד זה: "אימא 'ותהי נדתה עליו' – כלל, וכל המשכב" – פרט, כלל ופרט – אין בכלל אלא מה שבפרט, משכב ומושב אין, מידי אחרינא לא! אמר אביי: (יטמא) 'וטמא' שבעת ימים' מפסיק הענין, הוי כלל ופרט המרוחקין זה מזה, וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט. רבא אמר: לעולם דנין, וכל' ריבויא הוא".

ההוה-אמינא צריכה ביאור, מהו "מידי אחרינא לא"? וכי תעלה על דעתך שהאדם יהיה טהור לגמרי ורק משכבו טמא? ! ועוד, שוודאי בהוה-אמינא לא נתעלמו מהגמרא

8 וכן כתב בתוספות הרא"ש שם בשם השר מקוצי, וכן כתב הר"ש בכלים פ"א מ"ג; אך בתוספותיו לפסחים סז ע"א כתב כרש"י, שבו"נ מטמא בהיסט על פי התו"כ "אדם וכלי חרס". הסמ"ג (מצוות עשה רמג) מערב את שתי הדעות, וכותב: "ומה ת"ל ותהי נדתה עליו? מה היא מטמאה אדם במגע וכלי חרס בהיסט אף הוא מטמא אדם וכלי חרס במגעו", ונראה שלדעתו אינו מטמא אדם לטמא בגדים, אף על פי שמטמא בהיסט. גם הרי"ד (מוכא ברא"ם ויקרא טו, כד) כותב שבו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים, ומשמע מדבריו שם שמטמא בהיסט (ועיין שם ברא"ם ובגור אריה).

המילים "וטמא שבעת ימים", ואף אביי לא הביאן לצורך החידוש שבהן, אלא רק כדי לומר שהן מפסיקות העניין ואין כאן כלל ופרט, והרי "וטמא שבעת ימים" משמעו שהאדם עצמו טמא!

נראה לפרש, שגם בהוה-אמינא הגמרא יודעת ש"וטמא שבעת ימים" מלמד שהוא עצמו טמא, ומסתבר שהוא גם אב הטומאה, ככל טומאת שבעה שבתורה (זב, זבה, מצורע, טמא מת, ויולדת זכר).<sup>9</sup> הסברה "מידי אחרינא לא" פירושה, שמן החומרות המיוחדות הקיימות בנידה לא יהיו בכו"נ אלא מה שפירט הכתוב, דהיינו משכב ומושב. אכן, כך משמע ברש"י, המפרש ש"מידי אחרינא לא" היינו "כגון אדם וכלי חרס", כלומר, טומאה בחיבורין והיסט, כפירושו לעיל. ואם זוהי ההוה-אמינא יש ללמוד על המסקנה, שלא למדנו רק את מה שבפרט, אלא על כל החומרות המיוחדות בנידה<sup>10</sup>. אמנם ייתכן לפרש אחרת, ש"מידי אחרינא" הוא היותו אב הטומאה, ובהוה-אמינא סברנו שיטמא שבעת ימים טומאה קלה בלבד, כנוגע בנידה (אמנם לא מצינו טומאת שבעה קלה, אך מצינו 'טבול יום ארוך' בימי טוהר), ובמסקנה הוא אב הטומאה, אך לא מעבר לכך.

בהמשך הגמרא נאמר: "מתקיף לה רבי יעקב: אימא כהיא, מה היא לא חלקת בה בין מגעה למשכבה לטמא אדם ולטמא<sup>11</sup> בגדים לחומרא, אף הוא לא תחלוק בו בין מגעו למשכבו לטמא אדם ולטמא בגדים לקולא! אמר רבא: 'עליו' להטעינו משמע."

לשון הקושיה "לטמא אדם ולטמא בגדים" דו משמעית, ולא ברור האם המובן הוא "לטמא אדם או בגדים", כמשתמע מ' החיבור, או "לטמא אדם כך שיטמא בגדים" בחיבורין<sup>12</sup>. ועל פי הפירוש לקושיה ר' יעקב יש להסיק מה הדין אליבא דאמת, האם

9 ועיין רש"י ביומא ו ע"א ד"ה לא לטומאתן, שלפי פירושו נראה שכוונת הגמרא שם: "האי טומאת שבעה כתיב ביה" לומר שמהיותו טמא שבעה מובן מאליו שהוא אב הטומאה.

10 כך כותב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, סי' תתקפב ד"ה וכן צריך לפרש): "ומסקינן הכי, ד'ותהי נידתה עליו' כלל ופרט המרוחקין זה מזה וכו', ודנין אותו בדבר שהיה בכלל, דמשכב בועל נידה בכלל שאמר דין טומאת נידה הוא, וכיון דכתיב 'ותהי נידתה עליו', ויצא מן הכלל ללמד להקל עליו ועל כל הדומין לו שהם תחתיו כגון מושבו, שאין מטמאין אלא בטומאה קלה, ויצא מגעו שאין [דומה לו. כך כנראה צריך לגרוס, והיינו, שאינו דומה למשכבו], שמטמא טומאה חמורה", כלומר, שמגעו מטמא בגדים.

11 זהו הנוסח בדפוסים הישנים ובכ"מ. בכת"י וט': "לטמא בגדים", וראה להלן.

12 עמד על כך בשו"ת בית אפרים יו"ד סי' נב, עי"ש באריכות. הבעייתיות בלשון זו בולטת מן ההשוואה ללשון הגמרא לפני כן: "אימא נתקו הכתוב [למשכב] מטומאה חמורה והביאו לטומאה קלה דלא ליטמא אדם לטמא בגדים, אבל אדם ובגדים ליטמא". טומאת אדם או בגדים נאמרת בלשון "אדם ובגדים", ואילו טומאת אדם באופן חמור כך שיטמא בגדים נאמרת בלשון "לטמא אדם לטמא בגדים", והלשון כאן "ולטמא בגדים" ממוצעת (ועיין משנה אחרונה כלים פ"א מ"ג). אמנם בנידה נד ע"ב-נה ע"ב נאמרה לשון "לטמא אדם ולטמא בגדים" וגם "מטמא אדם ובגדים" על מעיינות הוב, שמטמאים בחיבורין.

לכאורה עצם השימוש במילה "בגדים" מוכיח שעסקינן בטומאה בחיבורין, ולא כמו בעלמא "אדם וכלים" (ראה פסחים יט ע"ב ובבא קמא ב ע"ב). ובפרט על פי שיטת רש"י (כאן ד"ה מה היא ובכל מקום),

בו"נ מטמא אדם או בגדים, או גם מטמא אדם לטמא בגדים. רש"י (ד"ה אף) מפרש בקושית ר' יעקב: "שאם נגע באדם לא יטמאנו לטמא בגדים", וזה כשיטתו לעיל בביאור "מטמא אדם וכלי חרס", שבו"נ אכן מטמא אדם לטמא בגדים<sup>13</sup>. אולם הרש"ש פירש שהקושיה היא על טומאת אדם וכלים בלא חיבורין.

#### 4. מקורות נוספים בתורת כהנים

1. בהמשך הברייתא בתורת כהנים (שלא הובא בגמרא) נאמר: "נמצאת אתה אומר: משכבו כמגעו, מה מגעו לטמא אחד ולפסול אחד – אף משכבו לטמא אחד ולפסול אחד". מפורש כאן שמגעו של בו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים, וכן הוכיחו הר"ש והרא"ש בכלים פ"א מ"ג<sup>14</sup>, וכן כתב הראב"ד בפירושו לתורת כהנים<sup>15</sup>.

הריטב"א (נידה שם) הסביר את התו"כ אחרת: "ההיא לעניין מה שמטמא אחרי כן הכלי שנגע הוא, שזה דינו כמשכבו". נראה שכוונתו, שהנוגע בבו"נ "מטמא אחד ופוסל אחד" רק לאחר שפרש מבוועל הנידה, אבל בשעת חיבורו מטמא שנים ופוסל אחד. ומה שכתב "הכלי" צריך עיון, שכן אם מדובר בכלי שנגע בבו"נ, הרי בכלי אין טומאה בחיבורין כלל (זבים פ"ה מ"י; אהלות פ"א מ"ה). ההעמדה בכלי אפשרית כתירוצו נפרד, ש"מגעו" מדבר על כלי ולא על אדם, ולכן מטמא אחד ופוסל אחד, אפילו

שבטומאה בחיבורין אינו מטמא אלא בגדים שעליו, ובגדים אינם דוגמה בעלמא לכלי שטף, מסתבר שהשימוש בלשון זו מתייחס לטומאה בחיבורין (ויש להעיר, שנראה שרש"י לשיטתו לא יכול היה לפרש כתוספות ש"מטמא אדם וכלי חרס" בא כניגוד לטומאה בחיבורין, כי לרש"י גם כלי שטף מלבד בגדים אינם נטמאים בחיבורין). אבל בפרקת רב אחאי לעיל נאמר "אבל אדם ובגדים ליטמא" והמובן הוא אדם וכלים, וכן בבבא בתרא ט ע"ב, עיין שם.

13 ייתכן שכוונת רש"י, שעל פי קושיה זו בו"נ גם לא יטמא אדם וכלים כלל, דומיא דמשכבו, אבל בלשונו תפס המועט, והזכיר רק שלא יטמא אדם לטמא בגדים. עוד יש לומר, שלדעתו "וטמא שבעת ימים" משמעו שהוא אב הטומאה, ככל טומאת שבעה שבחורה, ולכן רבי יעקב מציצ להקיש רק לעניין זה שלא יטמא אדם לטמא בגדים (מי נפתוח, פרפר כג, ז).

14 תוספות הרא"ש בנידה (לג ע"א ד"ה מה) הביא את הר"ש בכלים, ודחה ראייתו, ודבריו אינם ברורים. זה לשונו: "ונ"ל דלאו ראייה היא [שמגע בו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים], אדרבה, משמע משכבו כמגעו היינו במה שנגע בבוועל נדה". נראה מדבריו שהר"ש, שהוכיח מכאן שמגע בו"נ אינו מטמא בחיבורין, פירש ש"מגעו" היינו שבו"נ עצמו מטמא אחד ופוסל אחד, ואילו הרא"ש מחדש ש"מגעו" היינו שהנוגע בבו"נ מטמא אחד ופוסל אחד, ואם כן בו"נ מטמא בחיבורין. וזה פלא, שהרי "מטמא אחד ופוסל אחד" מובנו שהוא ראשון לטומאה, ומטמא את השני ופוסל את התרומה שהיא שלישי, ואילו "מטמא שנים ופוסל אחד" מובנו שהוא אב, ומטמא ראשון ושני ופוסל את התרומה (זו המשמעות בכל מקום, ראה זבים פ"ה משניות ו-י, ואם לא כן הרי "מטמא שנים ופוסל אחד" יכול להיאמר רק על אבי אבות הטומאה). אם כן ברור שגם הר"ש פירש כרא"ש, ש"מגעו" היינו שהנוגע בבו"נ מטמא אחד ופוסל אחד, ומכאן ראייתו שהנוגע נעשה ראשון ואינו אב בשעת חיבורו.

15 "שהבוועל אינו אלא כשרץ או כנבלה", שאין מגעה מטמא בגדים; ואולי הסתפק אם משאו מטמא בגדים כנבלה (ועיין להלן פרק ג על דעת הראב"ד במשא ב"ג).

בשעת חיבורו לבו"נ<sup>16</sup>. על כל פנים, לפירושו ההשוואה בין משכבו למגעו אינה מדויקת, מפני שבמגעו יש טומאה בחיבורין ובמשכבו לא.

2. בתורת כהנים במצורע (פרשת זבים, פרק ח"י), על הפסוק: "וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטומאת נדתה", נאמר: "'כטומאת נדתה', ולא כימי נדתה [אלא הכלי נטהר בו ביום]. והלא דין הוא, ומה אם במקום שלא עשה טומאת המיטמא כמטמא עשה ימי המיטמא כמטמא, כאן, שעשה טומאת המיטמא כמטמא, אינו דין שיעשה ימי המיטמא כמטמא? ת"ל 'כטומאת נדתה' ולא כימי נדתה". פירוש: בבו"נ לא החמירה התורה בטומאתו כטומאת הנידה, ובכל זאת הוא טמא שבעת ימים כמותה, וק"ו למושב, שטומאתו חמורה כטומאת הנידה, שיטמא שבעת ימים. הקל וחומר צריך ביאור, במה משכב הנידה חמור מבו"נ: אם ההפרש בין נידה לבועלה הוא רק לעניין משכבה, שטומאת משכבו קלה יותר, הרי הפרש זה קיים ביתר שאת בין נידה למשכבה, שהרי אין המשכב עושה משכב כלל (כלים פ"א מ"ג)!<sup>17</sup> על כורחך כוונת המדרש לומר, שחלק מדיני המשכב, דהיינו שמטמא במגע ובמשא לטמא בגדים ומטמא את עליונו, אינם בבו"נ. אכן, כך פירש הגר"א בביאורו לתו"כ, שבו"נ אינו מטמא בחיבורין<sup>18</sup>.

3. מצינו בתורת כהנים (תזריע פרשתא א, ג) השוואה כללית בין בו"נ לטמא מת (בדומה למשנה בזבים הנ"ל): "אין לי [לעניין איסור ביאת מקדש] אלא הבא מידי טומאה חמורה כיולדת. הבא מידי טומאה קלה, טמא מת ובועל נדה וכל המטמא את האדם מנין? ת"ל...". וכן עוד בתורת כהנים (תזריע, פרשת נגעים, פרק יב, ט): "ארבה את הטמאים החמורים [לעניין חובת הטמא להזהיר את הטהורים מלהיטמא ממנו] ולא ארבה הטמאים הקלים, טמא מת ובועל נידה וכל המטמאים את האדם מנין? ת"ל...". הסמכת טמא מת ובו"נ זה לזה מלמדת על הדמיון בדיניהם. גם הכינוי "טומאה קלה", בפרט בניגוד ליולדת, מלמד שאין בו את כל חומרות הנידה, ואם דינו כנידה פרט לעניין משכב ומושב הדבר תמוה לכנותו "טומאה קלה" ולהזכירו בחדא מחתא

16 אלא שהר"ש בזבים פ"ה מ"א חידש, ע"פ התוספתא שם (פ"ה ה"ה), שמדרכנן כלים הנוגעים באב הטומאה נטמאים בחיבורין לטמא אוכלין לעשותם ראשונים. לדעה זו, אם בו"נ מטמא אדם במגעו לטמא בגדים אזי גם הכלים שהוא מטמא מטמאים שנים ופוסלים אחד, ועל שיטתו ראה להלן סי' י: טומאה בחיבורין בכלים.

17 רבנו הלל מפרש כך, שהקולא בבו"נ היא שאין משכבו אב הטומאה, וכן פירש החפץ חיים בביאורו לתו"כ. ופירושה מוקשה, כאמור, שהרי כאן ההשוואה היא בין בו"נ למשכב הנידה, ומשכב אינו עושה משכב כלל. אולי יש לבאר את דבריהם כך: הדין שאין משכב עושה משכב אינו קולא במשכב ביחס לנידה, אלא שלא שייך כלל משכב למשכב (כעין דברי הגמרא בנדה נד ע"ב שאבן המנוגעת אינה בת משכב ומושב), ונמצא, שבעצם משכב הנידה כמותה לגמרי, פרט למה שלא שייך בו כלל. אבל בו"נ אינו כנידה, גם במה ששייך בו (כן כתב בסדרי טהרות כלים דף לה ע"א בדעת רש"י).

18 נראה שהגר"א נקט דין זה לדוגמא, שהרי דעתו בפירושו לכלים פ"א מ"ג שבו"נ אינו מטמא במשא כלל, ראה להלן פרק ב, או שכאן נקט רבנותא, שאפילו במגע, שמטמא, אינו מטמא בחיבורין.

עם טמא מת וכל המטמאים את האדם. נראה אם כן מהתו"כ, כפי שנראה מהמשנה בזבים, שבו"נ אינו כנידה אלא לעניין משכב ומושב שהוא מטמא טומאה קלה<sup>19</sup>.

## סיכום

במשנה בזבים משמע להדיא שבו"נ אינו מטמא בחיבורין, וכך מפורש בתוספתא. הסוגיה בנידה לג ע"א נוחה יותר לדעה שבו"נ מטמא בחיבורין, וכך דעת רש"י, וכלשון תוספות הרא"ש שם: "דלפום ריהטא דתלמודא משמע שאין בועל נדה קל מנדה אלא לענין משכב ומושב דפרט בו הכתוב ונתקן מטומאה חמורה, אבל כל שאר חומרות שבנדה ישנן בבוועלי נדה". לעומת זאת בתורת כהנים עצמה, ע"פ פירוש תוספות המחזור יותר, לעניות דעתי, אין ראייה שבו"נ מטמא בחיבורין, ואדרבה, מההשוואה "משכבו כמגעו" משמע יותר שאין בו טומאה בחיבורין. מהתו"כ עולה גם השוואה כללית בין בו"נ לטמא מת, בהתאם למשנה ולתוספתא הנ"ל.

## פרק ב: משא והיסט

משא בו"נ (כאשר משהו נושא אותו) והיסטו (כשהוא מסיט אחרים) הם עניינים שונים במהותם ואינם תלויים זה בזה, מאחר שמצינו שיש המטמאים במשא ולא בהיסט, כגון נבלה. מכל מקום, מכיוון שחלק מהמקורות העוסקים בבו"נ מלמדים על משא והיסט כאחד יש לדון עליהם כאחת, תוך שימת לב למה שעולה מכל מקור, האם הוא עוסק במשא או בהיסט או בשניהם.

בדרך כלל, הטמאים טומאת שבעה (זכ וזבה ויולדת) גם מטמאים את הנושא אותם. לעומת זאת, טמא מת טמא שבעה ואינו מטמא במשא (כלים פ"א מ"א). נמצא, שעצם הדין שבו"נ טמא שבעה אינו מוכיח שהוא גם מטמא במשא, והדבר תלוי בשאלה האם הוא דומה לנידה, או לטמא מת<sup>20</sup>.

19 כיצא בזה נאמר גם בתורת כהנים בויקרא (חובה פרק יג, ח): "או כי יגע בטומאת אדם. אדם – זה המת, בטומאת אדם – זה טמא מת, טומאתו – לרבות זבים וזבות נדות ויולדות... אשר יטמא – לרבות בו"נ, בה – לרבות הבולע נבלת העוף הטהור". מכך שהזכ והזבה והנידה והיולדת נמנים כאחד ובו"נ זקוק לריבוי נוסף משמע שטומאתו שונה באופן מהותי. וקשה לומר שהקולא לענין משכבו היא שמצריכה ריבוי נוסף, שהרי גם בזב יש חומרה שצריך ביאת מים חיים, ובכל זאת לומדים מריבוי אחד את הזב עם הזבה והנידה והיולדת, ומכאן שרק חילוק מהותי בין הטמאים, ולא בפרט זה או אחר, מצריך ריבוי מיוחד. וכן בתורת כהנים באמור (פרק ד, ד): "טומאתו – לרבות זבים וזבות נידות ויולדות... אשר יטמא – לרבות בו"נ". אך יש לדחות, שמכיוון שהפסוק אינו עוסק באבות הטומאה עצמם אלא בנוגע בהם אין לנו לדון אלא על האופן שבו הם מטמאים ולא על החומרה לגבי תהליך הטהרה, ולכן פשוט שהזב וחבריו נלמדים כאחד, למרות החילוקים בדיני טהרתם, ואילו בו"נ זקוק ללימוד נפרד.

20 לאפוקי מדברי בעל ערוך השולחן העתיד (סי' קט סעיף יב), שמכיוון שבו"נ טמא שבעה – מסתבר שמטמא במשא. עוד כתב, שהדבר הוא קל וחומר מנבלה, שאינה אלא טומאת ערב ומכל מקום

מהגמרא בנדה הנ"ל, על פי פירוש רש"י שבו"נ מטמא בחיבורין, נראה שבו"נ גם מטמא במשא, משום שלא מצינו אב הטומאה שייטמא במגע בלבד ויטמא אדם לטמא בגדים (הלכות אבות הטומאות פ"ו הי"א). כמו כן, התו"כ במצורע הנ"ל, האומרת שבו"נ "מטמא אדם וכלי חרס", התפרשה ברש"י (נידה לג ע"א) לעניין היסט. אם כן, דעת רש"י שבו"נ מטמא במשא והיסט, אך כאמור, פירושו של תוספות שם נראה מחזור יותר. מאידך, מן המשנה בזבים והתוספתא בכלים והתו"כ בתזריע שהובאו בפרק הקודם, המשווים באופן כללי בו"נ לטמא מת פרט למשכבו, יש ללמוד שבו"נ אינו מטמא במשא וגם לא בהיסט.

מלבד ההשוואה הכללית, יש ללמוד כך בפרט לגבי משא והיסט מהקשר המשניות בפרק הזבים: בסוף משנה ו, על הנוגע בזב וזבה ונידה ויולדת ומצורע ומשכב ומושב, נאמר: "אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא". "הנישא" כאן מתייחס לשני מצבים: לגבי הזב וחבריו הכוונה להיסט, שהזב מסיט את הטהור, ואילו לגבי משכב ומושב הכוונה לדברים שהטהור יושב או שוכב עליהם ובכך הוא נישא על גביהם. גם המשניות בהמשך מקפידות לציין לגבי כל אב טומאה, מהם האופנים שבהם הוא מטמא. לפי זה, המשנה בהמשך הפרק, המדמה את בו"נ לטמא מת (המטמא רק במגע, ככתוב שם משנה י: "הנוגע בשרץ... ובטמא מת"), מפקיעה ממנו גם את דין המשא וההיסט. מכאן נפנה למקורות שטרם נדונו.

## 1. המשנה בכלים

שנינו בכלים פ"א מ"ג: "למעלה מהן [מנבלה ומי חטאת שבמשנה הקודמת] בועל נדה, שהוא מטמא משכב תחתון כעליון. למעלה מהן זובו של זב ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנדה, שהן מטמאין במגע ובמשא". פשוט המשנה, שהזב וכו' חמורים מבו"נ בכך שהם מטמאים במשא, ואילו בו"נ אינו מטמא במשא כלל, וכן פירש הגר"א. מאידך, מכך שבו"נ מוזכר "למעלה מהן" ביחס לנבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזייה, המטמאים במשא (ואפילו לטמא בגדים), משמע שאף בו"נ מטמא במשא. אבל "למעלה מהן" אינו מלמד בהכרח שבאב טומאה זה ישנם כל הדינים הקודמים ודין נוסף לחומרא, ואפשר שהוא "למעלה" רק לגבי הדין המסוים שנוכח כאן, טומאת משכבו<sup>21</sup>.

מטמא במשא, ודבריו אינם מובנים, שהרי הנבלה עצמה טמאה עולמית, אלא שהיא מטמאת אחרים טומאת ערב, ובו"נ קל ממנה, שטומאתו שבעה בלבד.

21 זוהי שאלה כללית בפרשנות פרק א בכלים. הר"ש (במשנה ג ועוד) מוכיח בראיות רבות, שאי אפשר לומר ש"למעלה מהן" מובנו שדבר זה חמור מהקודמים בכל דבר, והסיק ש"למעלה מהן" משמעו מצומצם ביותר, שטומאה זו חמורה מן הקודמת בלבד ובדין זה בלבד. לעומתו הרמב"ם (פירוש המשנה, משניות ב ו-ד) כותב, ש"למעלה מהן" משמעו שדרגה זו כוללת את כל החומרות שזכרו לפני כן בפרק (אבל לא לגבי דינים שלא נזכרו בפרק, ובכך נדחות רוב ראיותיו של הר"ש, ואכמ"ל), ולשיטתו הוכרח לומר שבו"נ מטמא במשא. ויש להקשות עליו מכך שעצם כשעורה "למעלה מן

הר"ש סובר שבו"נ מטמא במשא, ומפרש שהחומרה בזוב לעומת בו"נ היא שזוב מטמא אדם במגע ובמשא לטמא בגדים, ואילו בו"נ אינו מטמא אדם לטמא בגדים (במגע, מכל מקום)<sup>22</sup>. הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש אחרת, ש"למעלה מהן" שנאמר לגבי זובו של זב מתייחס לעניין השיעור, שהם מטמאים בכל שהוא ואילו הנושא בו"נ אינו נטמא עד שישא את כולו. ויש דוחק בשני הפירושים, כי לא נאמר "בכל שהוא"<sup>23</sup>, וגם לא נאמר "שווה מגען למשאן", ולא הוזכר שמטמאים אדם לטמא בגדים, כפי שהוזכר במשנה ב לגבי משא נבלה ובמשנה ג לגבי משכב.

## 2. משניות בנידה

במשנה בנידה פ"ד מ"א נאמר: "בנות כותים נידות מעריסטן, והכותים מטמאין משכב תחתון כעליון מפני שהן בועלי נידות... ואין חייבין עליהן על ביאת מקדש ואין שורפין עליהן את התרומה, מפני שטומאתן ספק". מן הסתם כותים הם גם עמי הארץ (גמ' נידה לג ע"ב), והמשנה באה לחדש בהם דין נוסף, שמלבד טומאת עם הארץ יש לדונם כספק בו"נ. המשנה בחרה להשמיע חידוש זה בפרט של משכבם, שאינו מעשי כל כך (שכותי ישב על מושבו של חבר, ובתנאי שלא יגע בו וגם בגדו לא יגע בו, שאם לא כן בלאו הכי מטמא לפחות טומאה קלה מדין עם הארץ), ולכאורה היה לה להשמיע זאת בדינים אחרים, השכיחים הרבה יותר: היסטו, מעיינותיו, או שמטמא אדם לטמא בגדים. נראה

המצורע, אף על פי שאינה מטמאת באוהל, ואילו המצורע מטמא בביאה. וכן "חמור מכולן המת" אף על פי שאינו מטמא משכב ומושב ובאבן מסמא.

22 לשון הר"ש: "למעלה מהן זובו של זב – כל הני דשווה מגען למשאן ובין במגע ובין במשא מטמאין אדם לטמא בגדים", ומשמע שזוהי המעלה. אולם לשון הרא"ש: "כל הני שווה" וכו', ולא "דשווה", ולפיה יש לומר שלא זוהי המעלה האמורה כאן, אלא בא לומר את הדין אליבא דאמת, והמעלה היא מה שכתבו הר"ש והרא"ש בסוף: "וכל הני מטמאים בכל שהוא", וכדעת הרמב"ם להלן (והעיר על כך במים טהורים, אות יא). אולם, מכך שהר"ש והרא"ש לא מזכירים את הניגוד לכל שהוא, שבו"נ מטמא במשא כולו, משמע שלא זו המעלה.

הר"ש הסתפק תחילה בשאלה האם מגעו ומשאו של בו"נ מטמאים בחיבורין, אך פשט שמגעו אינו מטמא בחיבורין מהתורת כהנים (הנ"ל פרק א) "משכבו כמגעו". לגבי משאו הר"ש נותר בספק האם מטמא בחיבורין (ואולי הספק האם בכלל מטמא במשא, עיין ריטב"א בנידה לג ע"א בשמו), ולא פשט לחומרא מכך שבו"נ נאמר "למעלה מהן" בהשוואה לנבלה, לשיטתו הנ"ל בעניין משמעות "למעלה מהן" בפרקנו.

יש להעיר על הר"ש, שלאחר שפשט שמגעו אינו מטמא בגדים, ממילא נראה שגם משאו אינו מטמא בגדים, שכן בתורת כהנים בויקרא (חובה פרק יג, ג) נאמר: "מה בהמה טמאה מיוחדת שחילק מגעה ממשאה... אף איני מרבה אלא את כיוצא בה... את רוב מי חטאת והמרכב שחלק מגען ממשאן", ומשמע שכל אבות הטומאות שווה מגען למשאן, פרט לנבלה ומי חטאת ומרכב, שמגען אינו מטמא בגדים ומשאן כן.

23 גם יש לשאול על הרמב"ם לשיטתו הנ"ל בעניין "למעלה מהן", הרי הזב, שהוא "למעלה מן הרוק" (משנה ג), אינו מטמא בכל שהוא אלא שלם, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ד שאין הנידה וכיוצא בה מטמאין לאברים.

ללמוד מכאן, שמבחינת דינים אלו אין נפקא מינה בין עם הארץ לבו"נ (דהיינו שדינים אלו קיימים בשניהם, או שאינם קיימים בשניהם). מסתבר להנחה, שבעם הארץ אין דין טומאת היסט ומעיינות<sup>24</sup>, וממילא משמע שגם בבו"נ לא נאמרו דינים אלה.

במשנה בניה פ"י מ"ד נאמר: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו – מטמאין במשא עד שימוק הבשר". הגמ' (סט ע"ב) דנה מה טיבו של ה"משא" האמור (והרי כל מת מטמא במשא!), ומפרשת שמדובר ב"אבן מסמא". נחלקו הראשונים בהסברת מושג זה, ודעת תוספות הרא"ש (שם, ובדף נה ע"א ד"ה אבן מוסמא) שהכוונה להיסט. ודבריו נראים, כי היסט הוא הקרוי 'משא' בהרבה מקומות, ולא מצאנו בשום מקום (במשנה ובתוספתא ובתורת כהנים) שמשכב ומושב נקרא 'משא' (ראה סימן ט, העוסק בגדרי משא). ומכך שהמשנה פירטה את כל הטמאים הללו והשמיטה את בו"נ נראה שאינו מטמא בהיסט.

### 3. תוספתא בידים – בו"נ נותן לידים

בתוספתא בידים פ"א ה"ב נאמר: "הכל כשרין ליתן לידים, אפילו טמא מת אפילו בועל נדה. כל שאינו מטמא את המים במשא – כשר ליתן לידים". "משא" כאן היינו היסט, שהרי המים אינם נושאים את האדם אלא להיפך, וגם אין טומאת משא באוכלין ומשקין כלל. מדובר, אם כן, במקרה שהטמא אוהז בכלי חרס או כלי שאינו מקבל טומאה ומערה מים על ידי הטהור, ואינו מטמא את המים בהיסט<sup>25</sup>, ושמע מינה שבו"נ אינו מטמא בהיסט (וכן הוכיחו תוספות בניה עא ע"ב ד"ה מערה).

### 4. תורת כהנים בפרשת צו

בתורת כהנים בפרשת צו (פרשתא ט,א), בעניין איסור אכילת קדשים שנטמאו, נאמר: "יכול יהא טמא מטמא בשר הקודש במשא? ... ת"ל 'אשר יגע', במגעו מטמא ואינו מטמא במשא. אין לי אלא טומאות הקלות, טומאות חמורות, טמא מת ובוועל נידה וכל המטמאים את האדם מניין? ת"ל 'בכל טמא'. פירוש: "בכל טמא" נדרש כאן לקולא, שגם טומאה חמורה אינה מטמאת בשר קודש במשא, והיינו טמא מת ובו"נ (החמורים

24 דעת רוב הראשונים שהיסטו של עם הארץ טהור, ויש לכך ראיות רבות (עיין ר"ש טהרות פ"ז מ"ה). באשר למעיינותיו של עם הארץ, רוב הראשונים מטמאים, והר"מ מפונטיזא (בתוספות בניה לד ע"א) מטהר, ולעניות דעתי מוכח כדעתו ממכשירין פ"ב מ"ג: "גסטריות שישראל ונכרים מטילין [מי רגלים] לתוכן, אם רוב מן הטמא – טמא", הרי שסתם ישראל (שרובם עמי הארץ, ואכמ"ל) מעיינותיו טהורים. כמו כן משתמע בתוספתא בטהרות פ"ה ה"ד: "קליפי פולין וקליפי תורמוסין שפסקן הגוי – המסיטו טמא [מפני הרוק שעל הקליפות], ושכשווקים – הולכין אחר הרוב", כלומר, האם הרוב ישראל או נכרים.

25 בבית יוסף או"ח סי' קנט כתב בשם מהר"י אבוהב ש"מפרש אחד" פירש את התוספתא באופן אחר: כל המטמא את כל גוף האדם כשר ליתן לידים, וכל המטמא את ידי האדם בלבד אינו כשר ליתן לידים, משום שעשו חיזוק בטומאה דרבנן. לפי פירוש זה אין מכאן ראיה לענייננו, אך איני מבין כיצד ניתן לפרש כך את התוספתא "כל שאינו מטמא את המים".



באופן יחסי לראשון לטומאה; ולעיל בתו"כ הנ"ל הוגדרו כ"טומאות הקלות" ביחס לנידה). וכן כתב בפירוש המיוחס לר"ש (מהדור' פרידמן, עמ' שכט), במסקנתו: "בו"נ אין נראה שיטמא אוכלין במשא, דתנן ביה מטמא משכב תחתון כעליון, שמשכבו כעליונו של זב לטמא אוכלין ומשקין, אבל לא לכל דיני נדה". וכן בפירוש הראב"ד: "טומאות החמורות כגון טמא מת ובו"נ שמטמאין את האדם וטמאים שבעה אלא שאין מטמאין במשא בחולין, מנין שאף בקדש אינן מטמאין במשא". "משא" האמור כאן היינו היסט, שהטמא מסיט את הטהור, שהרי משא שהטהור נושא את הטמא אינו שייך כלל באוכלין וכלים אלא באדם בלבד (רמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ט). אם כן אין ללמוד מכאן שבו"נ אינו מטמא במשא, אלא שאינו מטמא בהיסט<sup>26</sup>.

בהמשך דברי תורת כהנים (פרק טו, א-ב), בעניין האוכל קדשים בטומאת הגוף, נאמר: "יכול יהיה טמא מטמא את [האדם] הטהור לקדש במשא? ת"ל 'כי תגע', במגע מטמא ואין מטמא במשא. 'בכל טמא' – ואפילו טומאת מת" [ובחלק מכתבי היד ורובנו הלל והראב"ד: ואפילו טמא מת]. אף כאן "בכל טמא" נדרש לקולא, שאפילו טומאת מת, או טמא מת, אינם מטמאים במשא (ראב"ד). מכיוון שעסקינן בטומאת האדם, ולא בטומאת בשר כדלעיל, יש לפרש ש"משא" כולל את נשיאת הטהור את הטמא או להיפך (כן כתב המיוחס לר"ש). ולכאורה מהשוואת התו"כ, שלעיל הזכירה בו"נ עם טמא מת וכאן טמא מת בלבד, נראה שבו"נ אמנם אינו מטמא בהיסט, כשהוא מסיט את הטהור, אבל מטמא במשא, כשהטהור נושא אותו. זוהי כנראה כוונת הראב"ד (מהדור' פרידמן עמ' שלה), הכותב: "וכאן לא אמר בו"נ, מפני שבו"נ מטמא את האדם", ועל כורחך כוונתו למשא ולא להיסט, כדי שלא יסתור דבריו לעיל. גם בתורת כהנים במצורע (פרשת זבים פרק ז, ד) כותב הראב"ד (הוצאת ספרא, ירושלים תשי"ט, עו ע"א): "שהבועל אינו אלא כשרץ או כנבלה", שמטמאת במשא ולא בהיסט. אמנם, לפי הגרסה "ואפילו טומאת מת" אין תימה על השמטת בו"נ, ונראה לפרשה שאפילו טומאת מת אינה מטמאת בהיסט שמסיטה את הטהור, ולא מדובר במשא כלל.

בפירוש המיוחס לר"ש נראה כאמור, שבו"נ אינו מטמא במשא כלל, וזה לשונו (מהדור' פרידמן עמ' שלה): "יכול יהא טמא מטמא את הטהור לעניין מקדש וקדשיו במשא, שאם הסיט טהור את הטמא או טמא את הטהור יהא טמא... ת"ל 'כי תגע'. ונראה, דווקא בטמאים שאין מטמאין במשא קאמר, כגון טמא מת וכיוצא בו... וכן למעלה גבי משא בשר קדש אינו מזכיר אלא טמא מת ובו"נ נדה. לכך נראה דהכא לא מיירי בזב וזבה ונדה ומשכב ומושב הזב", אבל בו"נ אינו מטמא בשני סוגי המשא הללו!

26 עיין שם בלשון המיוחס לר"ש, וכן הוכיח בתוספת העזרה שם. וראה עוד במלאכת שלמה בכלים פ"א מ"ג, מעשה רוקח הל' מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א, וערוך לנר נידה עא ע"ב.

## 5. ירושלמי בניה

בירושלמי בניה פ"א ה"א איתא: "תמן אמרין: מעת לעת שאמרו – משכבה כמגעה, מה כבועל נדה ואינו מטמא בהיסט ואינו מטמא בכלי חרש, אשכח תני מטמא כלי חרס בהיסט". פירוש: הירושלמי אומר שבטומאת מעת לעת שבניה (שגזרו על אישה שעסקה בטהרות ולא בדקה עצמה ואח"כ ראתה נידה, שתטמא למפרע את כל הטהרות שעשתה מעת לעת) גזרו על משכבה טומאה קלה בלבד, כמגעה (עיין בבלי נידה ה' ע"ב-ו ע"א). לפי זה משכבה דומה למשכב בו"נ, ולכן הירושלמי מסתפק האם במעת לעת שבניה דינה כבו"נ גם לעניין זה שאינה מטמאת בהיסט, ופושט מברייא, שבמעת לעת שבניה מטמאת בהיסט<sup>27</sup>.

### סיכום

בעניין משא בו"נ והיסטו מצאנו בראשונים שלוש דעות: יש שטימאו במשא והיסט (משמע ברש"י לגבי משא ומפורש בו לגבי היסט, וראה להלן בדעת הרמב"ם), יש שטיהרו בשניהם (המיוחס לר"ש על הספרא), ויש שחילקו ביניהם, שטמא במשא ולא בהיסט (ראב"ד על הספרא). כמה מקורות מוכיחים כדעה המקילה, לגבי משא (משניות בכלים, נידה וזבים) ולגבי היסט (משניות בכלים, נידה וזבים, תוספתא בידים, תו"כ וירושלמי).

## פרק ג: מעיינות

הר"ש בכלים פ"א מ"ג הסתפק בדין מעיינות בו"נ, אך בפירושו לטהרות פ"ז מ"ה נקט בפשטות שיש מעיינות לבו"נ, וכן כתבו תוספות בכמה מקומות (חגיגה יט ע"ב ד"ה בגדי; גיטין סא ע"ב ד"ה וליחוש; נידה לד ע"א ד"ה ותיפוק וד"ה וזבוב), וכן כתב בהקדמת אליהו רבא לטהרות<sup>28</sup>. אך הראיות שהובאו לעיל, המלמדות על כך שבאופן כללי בו"נ כטמא מת ולא כנידה, מורות שגם אין לו מעיינות<sup>29</sup>.

27 במראה הפנים שם דחק לפרש שהמשפט שאינו מטמא בהיסט אינו מדבר על בו"נ עצמו אלא על משכבו, ופירושו מוקשה מאד, עיין בסדרי טהרות כלים דף כח ע"א.

28 ד"ה לעולם. שיטת הגר"א בכללה מעוררת קושי, שכן לדעתו (בכלים פ"א מ"ג) בו"נ אינו מטמא במשא כלל, כנ"ל, והיכן מצאנו כזאת, אב טומאה שיש לו מעיינות ואינו מטמא במשא? ולהלן יבואר שדעת הרמב"ם איפכא, שיש לו משא ואין לו מעיינות, וחילוק זה מובן יותר.

29 וכן הראיה לעיל מנידה פ"ד מ"א. ערוך השולחן העתיד (סי' קט סעיף טו) מוכיח זאת מסדר המשניות בתחילת כלים: "למעלה מהן בו"נ... למעלה מהן זבוב של זב ורוקו וש"ז ומימי רגליו", ולא נאמר "זבוב של בו"נ וכו'". יש לדחות ראיה זו מכמה טעמים: א. ייתכן שהמשנה נקטה זב משום שדין מעיינות נאמר בתורה בזב ולא בבו"נ. ב. ייתכן שלבו"נ יש מעיינות לטמא במגע בלבד, כשם שהוא עצמו מטמא רק במגע, ואילו במשנה נאמר שמעיינות הזב מטמאים במגע ובמשא. ג. לגבי שכבת זרע כתב הערוה"ש עצמו שבבו"נ אין לה דין מעיינות לטמא במשא, והטעם, שבזב היא מטמאת במשא רק משום שאי אפשר לה בלא צחצוחי זיבה (עיין ב"ק כה ע"א), וטעם זה לא שייך בבו"נ. א"כ י"ל שהמשנה נקטה את כל המעיינות בזב משום שכבת זרע.

## 1. הסוגיה בניה ל"ג ע"ב – מעשה בצדוקי

מדברי הגמרא בניה ל"ג ע"ב ניתן להבין שלבו"נ יש מעיינות, וזה לשונה: "ת"ר: מעשה בצדוקי אחד שסיפר עם כהן גדול בשוק, ונתזה צינורא [רוק] מפיו ונפלה לכהן גדול על בגדיו, והוריקו פניו של כהן גדול וקדם אצל אשתו [של הצדוקי, לברר אם הוא בועל נידה], אמרה לו: אע"פ שנשי צדוקים הן – מתיראות מן הפרושים, ומראות דם לחכמים. אמר רבי יוסי: בקיאינו אנו בהן יותר מן הכל, והן מראות דם לחכמים, חוץ מאשה אחת שהיתה בשכונתנו שלא הראית דם לחכמים ומתה. ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ? אמר אביי: בצדוקי חבר". מן המעשה משתמע שצינורא של בו"נ מטמאת כמעיינות, ולכן היה צורך לברר האם הצדוקי היה בו"נ.

אלא שיש שתי אפשרויות לפרש את הברייתא והגמרא שעליה: א. הכהן הגדול חשש שהצינורא מטמאת כמעיינות, כדין רוק הזב, שהוא אב הטומאה המטמא במשא, ונמצא שלא רק הבגד שבו נגעה הצינורא נטמא, אלא גם הכהן הגדול עצמו, מדין הנושא רוק הזב<sup>30</sup>. לפי דרך זו, יש ללמוד מכאן גם שבו"נ עצמו מטמא במשא, כי לא מסתבר שמעיינותיו יהיו חמורים ממנו<sup>31</sup>. ב. לא מדובר כלל על דין מעיינות, אלא שאם הצדוקי בעל נידה הרי הוא אב הטומאה, ורוקו טמא כראשון לטומאה, ככל משקה הנוגע בטמא או היוצא ממנו (טבו"י פ"ב מ"א), והרוק מטמא את הבגד שנגע בו בלבד, וזאת מגזירת חכמים (שבת יד ע"ב) שמשקים טמאים יטמאו כלים.

שאלה זו בפירוש הברייתא תלויה גם בהבנת הקושיה "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ": אם מעיינותיו של עם הארץ טמאים כזב, הקושיה "ותיפוק ליה" מובנת על פי שתי הדרכים הנ"ל. ברם, אם מעיינותיו של עם הארץ אינם אב הטומאה, הקושיה "ותיפוק ליה" אינה מתיישבת עם הדרך הראשונה הנ"ל בהבנת צינורא של בו"נ, שכן, אם זו מטמאת גם את האדם, ברור מדוע הוצרך הכהן הגדול לברר אם הצדוקי בעל נידה, ולא הסתפק בידיעה שהוא עם הארץ.

רש"י מפרש כנראה בדרך השניה, שאין מעיינות לבו"נ, שהרי כתב על הברייתא: "חרה לו שנטמאו בגדיו", ולא גופו. ועוד, שעל הקושיה בהמשך "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ" מפרש רש"י: "צינורא דע"ה מטמאה כל זמן שהיא לחה", ונראה שכוונתו לרמוז לכך שרוק עם הארץ מטמא כרוק הזב, כשהוא לח ולא יבש<sup>32</sup>, ומכך

30 מצאנו כיצא בזה, שהזכרה נפילת צינורא "על בגדיו" וכתוצאה מכך נטמא גם האדם, עיין בתוספתא יומא פ"ג ה"כ ובגמ' בשבת קכז ע"ב.

31 אמנם לדעת הרמב"ם מצינו חומרה במעיינות הזב שאין בזב, שהמעיינות מטמאים בכל שהוא והזב אינו מטמא לאברים, ונפקא מינה לזב שהכניס ידו לאוויר כלי חרס (מטמאי מו"מ פ"ח ה"ד). אך אין זו חומרה בעצם, כי העיקרון זהה, שאוויר כלי חרס נטמא רק כשכל הטומאה נמצאת בו, ובמעיינות כל שיעור שהוא מהווה את כל הטומאה.

32 וגדר הלחות בזה שונה מהגדר בטומאת משקין גרידא, ואכמ"ל.

שרש"י כותב זאת רק כאן, ולא לפני כן על "ונתזה צינורא מפיו", משמע שצינורא של בו"נ מטמאת כטומאת משקין בעלמא.

בתוספות (ד"ה ותיפוק) נראה שיש מחלוקת בדבר. תוס' מביאים את דעת הר"מ מפונטייזא, שצינורא של עם הארץ מטמאת רק בתורת משקים טמאים ולא בתורת רוקו של זב, ותוספות מקשים עליו, שלדבריו לא מובנת שאלת הגמרא "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ", הרי יש נפקא מינה בהיות הצדוקי בו"נ לעניין טומאת הכהן הגדול עצמו! אם כן, לדעת תוס' מעיינות בו"נ טמאים כזב (וכ"כ הר"ש בטהרות פ"ז מ"ה, וכאמור, בניגוד לדבריו בכלים פ"א מ"ג, שם הסתפק בדיון מעיינות בו"נ). לעומת זאת, לדעת הר"מ מפונטייזא נראה שגם בבו"נ אין מעיינות, כדעתו בעם הארץ, וכן כתב הריטב"א שם.

סיוע לאפשרות הראשונה, לפיה מדובר בצינורא שהוא אב הטומאה, ניתן להביא מכך שהוריקו פניו של הכהן הגדול. אם רק בגדיו נטמאו מחמת משקין טמאים, הרי יכול היה להטבילם, כי טומאת משקין אינה צריכה הערב שמש (ראה שקלים פ"ח מ"ד לגבי הפרוכת), ומה לו לשאול ולדרוש אצל אשתו של הצדוקי?<sup>33</sup> גם נראה שלא לבש את בגדי הכהונה, שלבישתם מותרת במקדש בלבד (יומא סט ע"א),\* וכאן הרי יצא לשוק. אבל אין זו נקודה מכרעת כמובן, ואפשר שחרה לו גם על טומאת בגדו.

ראיה נוספת לכך, שהרי צדוקי הוא לכל היותר ספק בו"נ, ואם רק בטומאת משקין עסקינן הרי ספק משקין טהור, וכל שכן בשוק, שהוא רשות הרבים. גם אם נאמר שאפילו בספק רשות הרבים וספק משקין עדיין צריך לברר כשאפשר, הרי גם אם יתברר שאשת הצדוקי נוהגת ככותים עדיין הדבר מסופק, שמא הצדוקי בעל ברחוק וטבל (עיי' בסוגיה הקודמת שם לגבי כותי). אבל אם מדובר ברוק שהוא אב הטומאה, בזה לא אמרינן ספק משקין טהור וגם לא ספק רשות הרבים, כי גזרו על ספק הרוקין אפילו ברשות הרבים, כמו שנתבאר בטהרות פ"ד מ"ה<sup>34</sup>. אלא שיש לדחות, שאם היינו דנים על אדם פרטי, האם הוא טמא או טהור, היה עלינו לדון על פי דיני הספקות, אבל כאן הדיון הוא על הצדוקים בכללם, האם הם ככותים או לא, ולגבי הכותים מסתבר שאף על פי שטומאתן בספק – אין כאן דין ספק טומאה ברשות היחיד וברשות הרבים, אלא הטילו עליהם דין קבוע בכל מקום. הכהן הגדול הסתפק האם הצדוקים ככותים, ועל הצד שהם ככותים – יש עליהם דין קבוע שמשקה שנגעו בו טמא ומטמא.

כאמור, נראה שמעיינות עם הארץ אינם אב הטומאה<sup>35</sup>. ממילא יש להסיק מקושיית

33 כך כתב בעל חסדי דוד (בנידה פ"ה ה"ג), ולדעתו מעשה זה היה ביום הכיפורים, עיי' שם.

34 אמנם לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים חוץ משל שוק העליון, משום גויים שהיו בו (שקלים פ"ח מ"א ובירושלמי שם), אך יתכן שזה דווקא משום מסקנת הברייתא, שהצדוקים אינם בחזקת בו"נ, אבל אם הצדוקים בחזקת בו"נ ורוק בו"נ מטמא כאב הטומאה – אפשר שיגזרו על כל הרוקין שבירושלים, דומיא דשוק העליון.

35 עיי' לעיל הערה 24.

הגמרא כאן "ותיפוק ליה משום צינורא דעם הארץ", שגם צינורא של בו"נ אינה אב הטומאה.

## 2. המשנה בטהרות – כותית

במשנה בטהרות פ"ה מ"ח שנינו: "שוטה אחת בעיר או נכרית או כותית – כל הרוקין שבעיר טמאין". במשנה לעיל (פ"ד מ"ה) נאמר שגזרו על ספק הרוקין להחשב כרוק טמא, כלומר, כרוק הזב, שהוא אב הטומאה. מה היחס בין שתי המשניות הללו? הרא"ש מבאר שמשנתנו מסייגת את קודמתה וקובעת שהגזרה נאמרה רק במקום בו יש אשה אחת לפחות שרוקיה טמאים, דהיינו שוטה או נכרית או כותית. אמנם כל נידה וזבה רוקיה טמאים, אך בנות ישראל נזהרות מלירוק בשוק בימי נידותן (תוספתא טהרות פ"ו ה"ב), ורק שוטה אינה מקפידה על כך, וכן נכרים, שחכמים גזרו להחשיבם כזבים.

בעניין הכותית פירשו המפרשים שמשנה זו מחשיבה אותם כגויים, כמאן דאמר "גרי אריות נינהו", ולכן רוקה מטמא כרוק נכרית. יש בכך קושי, שכן רוב ככל המשניות העוסקות בכותים דנות אותם כגרי אמת (עיין ברכות פ"ח מ"ח ופירוש הרמב"ם). לפיכך נראה לעניות דעתי לפרש שגם משנתנו סוברת כך, והטעם שרוקיה טמא, מפני שהכותים אינם נמנעים מלהכשיל אחרים בטהרות (כמו שנתבאר בנידה נז ע"א, שדרשו את איסור "לפני עור" כפשוטו בלבד, ועיין גם חולין ד ע"א), ולכן אין הכותית נמנעת מלירוק בשוק בימי נידותה.

ראיה לדברינו, מכך המשנה נוקטת 'נכרית' ו'כותית', ולא 'נכרי' ו'כותי'. בשלמא אם כותית דווקא ואשה שוטה דווקא (כי באיש שוטה לא חיישינן לזב, עיין ר"ש ורא"ש), יש לומר שנקטו נכרית אגב שוטה וכותית; אבל אם כותית לאו דווקא, והוא הדין כותי, שדינו כגוי וממילא כזב, תמוה לכתוב 'נכרית' ו'כותית' רק משום השוטה ("תני תרתי אטו חדא?!", קידושין ב ע"ב).

והנה, הכותים, לדעה שהם גרי אמת, אינם כזבים אלא כבו"נ (כמו שנתבאר במשנה בנידה פ"ד מ"א הנ"ל). ממילא, אם מעיינות בו"נ טהורים – רוקן של כותי אינו אב הטומאה, ונמצא ש'כותית' דווקא. אך אם מעיינות בו"נ טמאים – אף רוקן של כותי מטמא, ולא יובן מדוע נאמר דווקא 'כותית'<sup>36</sup>.

36 יש מקום לדחות, שגם רוק הכותי הוא אב הטומאה משום בו"נ, אלא שאין שורפים עליו את התרומה, כמ"ש בנידה שם: "ואין שורפין עליהם את התרומה מפני שטומאתן ספק" (ועיין שם בגמרא ובתוספות, אם דווקא בספק ספיקא אין שורפים). לפיכך הושמט הכותי, כי הדין ש"כל הרוקין בעיר טמאין" פירושו שגם שורפים עליהם את התרומה, כדין ספק הרוקין (ויש לדון על שריפה על רוקן של גוי, עיין נידה לד ע"א והגהת הגר"א שם, ואכמ"ל).

## פרק ד: עליונו

החזון איש (כלים סי' א סק"ו) הסתפק בדין עליונו של בו"נ, וכתב שמסתבר שטמא, כדין זב. כך נראה שסובר גם בתוספות הרא"ש בנדה לג ע"א הנ"ל, שכתב שכל חומרות הנדה קיימות בבו"נ, פרט למשכבו, שטומאתו קלה יותר.

אולם, מלבד הראיות הנ"ל בפרק א שבו"נ כטמא מת, מדברי הגמרא בנדה לב ע"ב משמע שאין בו"נ מטמא את עליונו: הגמרא מפרשת את הביטוי במשנה שם, שבו"נ "מטמא משכב תחתון כעליון", ואומרת ש"תחתונו של בועל נדה כעליונו של זב"; ואם עליונו של בו"נ כעליונו של זב, הרי יכלה הגמרא לפרש בפשטות "תחתונו של בועל נדה כעליונו"<sup>37</sup>.

## פרק ה: שיטת הרמב"ם

### פסק הרמב"ם

הרמב"ם פוסק בהל' מטמאי משכב ומושב (פ"ג הל' א-ב): "בועל נדה כנדה שהוא אב מאבות הטומאות של תורה, מטמא כלים במגע, ומטמא אדם במגע ובמשא, ומטמא בהיסט, ומטמא משכב ומושב כנדה. אין משכב בועל נדה ומרכבו כמשכב נדה ומרכבה...". את המשנה בכלים פ"א מ"ג הנ"ל, ממנה נראה שבו"נ אינו מטמא במשא כלל, פירש הרמב"ם בדוחק, שהעדיפות של הזוב ודומיו על בו"נ היא בכך שבו"נ מטמא בכולו והם בכל שהוא.

מכך שמטמא במשא הוכיח המשנה למלך שלדעת הרמב"ם בו"נ מטמא אדם לטמא בגדים, על פי מה שכתב בהלכות שאר אבה"ט פ"ו הי"ב: "וכל אב טומאה שהוא מטמא במגע ובמשא... אדם הנוגע בו או הנושא מטמא בגדים... חוץ מן הנבלה והמרכב"<sup>38</sup>. את המשנה בזבים "בועל נדה כטמא מת", ממנה למדנו שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, פירש הרמב"ם שם: "ובועל נדה טמא שבעת ימים כמו טמא מת", וזה אינו

37 אכן, בתפארת ישראל (כלים פ"א מ"ג) פירש ש"מטמא משכב תחתון כעליון" היינו שתחתונו של בו"נ כעליונו של בו"נ, ולדעתו הגמ' נקטה עליונו של זב כי הוא מפורש בתורה. לעניין פשט המשנה יש מקום לפירוש שלישי, ש"משכב תחתון כעליון" היינו שהמשכב שאינו נוגע בו דינו כזה שנוגע בו, ואינו טמא מדין "עליונו" אלא ממגעו, ונמצא שהמושג "משכב תחתון כעליון" מקביל לנאמר בתורת כהנים במצורע הנ"ל: "משכבו כמגעו", וכן פירש הגר"א בנדה פ"ד מ"א. אין תימה בכך שהרמב"ם בדבריו על בו"נ לא מזכיר בפירוש שמטמא אדם לטמא בגדים. בדומה לכך, הרמב"ם השמיט עניין זה גם במצורע (טומאת צרעת פ"י הי"א) ובבגד המנוגע (שם פט"ז ה"א) ובזב וחבריו (מטמאי משכב ומושב פ"א ה"א). הרמב"ם כתב זאת בפירוט רק לגבי אלו שדינם מיוחד בעניין זה: פרה אדומה, פרים ושעירים הנשרפים, שעיר המשתלח (כולם בהלכות פרה אדומה פ"ה), מרכב ומושב (מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"ב), ונבלה (שאר אבות הטומאות פ"א ה"א).

כמשמעות המשנה על פי ההקשר, וגם סותר לסוגיות בפסחים ויומא ששללו את הפירוש הזה, וצריך עיון<sup>39</sup>.

לגבי שאר דיני נידה – היסט ומעיינות ועליונו של זב – לשון הרמב"ם ניתנת לפירושים שונים: אפשר להבין מדבריו שבו"נ כנידה באופן כללי, פרט לדין משכב ומושב שבו הוא קל ממנה, ואפשר להבין שהוא כנידה רק לעניין מה שפירט בו.

### היסט

הרמב"ם כותב במפורש שבו"נ "מטמא בהיסט", אך יש להסתפק בכוונתו, האם מדובר על היסטו של זב, שהטמא מסיט את הטהור (כן פירש המשנה למלך), או שכוונתו להיסט כסוג של טומאת משא, שהטהור מסיט את הבו"נ, כמו שכתב בהלכות טומאת מת (פ"א הל' ו-ז): "טומאת משא האמורה בכל מקום, בין במת בין בשאר המטמאים במשא, היא שישא האדם את הטומאה אע"פ שלא נגע בה... מסיט בכלל נושא הוא, וכל דבר שמטמא במשא מטמא בהיסט... וזו וכל כיוצא בה היא טומאת היסט האמורה בכל מקום" (וכן פירש בסדרי טהרות כלים כח ע"ב).

ראיה לפירוש השני, מכך שהרמב"ם עדיין לא השמיע כלל את דין טומאת ההיסט המיוחדת לזב, וכתבה רק לקמן (פ"ח ה"ב), וקצת קשה שיכתוב לראשונה דין היסט המיוחד לזב בבו"נ דווקא, וללא הסבר על מה מדובר, ויסמוך על דבריו להלן. ושם כתב: "אין בכל אבות הטומאות כולן טומאה שאם תסיט את האדם הטהור או את הכלי הטהור תטמא אותן אלא הזב או חבריו בלבד... ואחד זב וזבה נדה ויולדת בכל הדברים האלו", ומשמע שבו"נ אינו מטמא טומאה זו (וראה להלן בעניין שיטת הרמב"ם במעיינות, דיון נרחב על המושג "הזב וחבריו", והאם הוא כולל בו"נ).

מכל מקום, נראה לענ"ד שהעיקר כפירוש המשנה למלך, מכמה טעמים: א. הרמב"ם הפריד בין המשא להיסט, וכתב "מטמא כלים במגע ומטמא אדם במגע ובמשא ומטמא בהיסט", ומשמע ש'היסט' זה איננו סוג של משא. ב. הרמב"ם דקדק לכתוב "כלים" לגבי מגע ו"אדם" לגבי מגע ומשא (כי רק אדם נטמא בנשיאתו את הטמא), ואת ההיסט לא סייג לאדם בלבד. אם כן מדובר בהיסטו של זב, המטמא אדם וכלים. ג. בכל מקום בו הרמב"ם מדבר על אב הטומאה שמטמא במשא, לא טרח לציין שמטמא גם בהיסט כסוג של משא, אלא סמך על דבריו בהלכות טומאת מת הנ"ל שכל המטמא במשא מטמא בהיסט (ראה לדוגמא הלכות טומאת צרעת פ"י ה"א; מטמאי משכב ומושב פ"א ה"א; ועוד)<sup>40</sup>.

39 ייתכן שהרמב"ם יישב את קושי הגמרא "בהדיא כתיב בהו", שמכל מקום יש חידוש בכך שבו"נ מונה שבעה מביאתו האחרונה, ולא כנידה שמונה שבעה אפילו היא שופעת. בתורת כהנים (מצורע, פרשת זבים פרק ז, ו) סברו ללמוד זאת מהשוואת בו"נ לטמא מת, עיין שם.

40 מאידך, אין להוכיח זאת ממש"כ בהלכות טומאת מת "זו היא טומאת היסט האמורה בכל מקום", כי אין כוונתו שבכל מקום שיזכיר את ההיסט כוונתו למשא, שהרי בודאי נקט לשון היסט גם על

כהבנה זו משתמע גם מפירוש המשנה (כלים פ"א מ"ג): "בא בקבלה שהוא מיעט דין זה [של טומאת בו"נ] ואמר, זה שאמרתי לך 'ותהי נדתה עליו' הוא שיהא גופו כגופה, כלומר שיהא אב, מטמא במגע ובמשא כנדה לאדם ולכלי חרש, כמו שאמרו בספרא 'מה היא מטמא אדם וכלי חרש אף הוא מטמא אדם וכלי חרש'". משמע מלשונו שבו"נ מטמא כלי חרש גם במשא, ועל כורחך הכוונה להיסט, ולפי זה מבואר כאן, שפירש את התו"כ כרש"י בנדה (הנ"ל פרק א).

### מעיינות

הרמב"ם לא מזכיר דין מעיינות בבו"נ. המשנה למלך סובר שלדעתו בבו"נ כנידה לכל עניין, פרט למשכבו הקל יותר, אך התקשה בלשון הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ט: "ואחד זב ואחד נדה ויולדת וזבה כל אחד מהן רוקן ומימי רגליו אב טומאה כזב. וכן כל מקום שנאמר בהלכות אלו הזב – אחד הזב ואחד שאר הארבעה", ולא מנה עימם בבו"נ. גם במקומות אחרים הזכיר הרמב"ם דין מעיינות ב"זב וכיוצא בו" או "זב וחבריו" (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ה; שאר אבות הטומאות פ"ה ה"ד; שם פ"ג ה"ד), ונראה שהכוונה לארבעת האמורים לעיל בלבד.

המונח 'זב וחבריו', אותו מגדיר הרמב"ם בהלכה הנ"ל, חוזר במקומות נוספים, ובדרך כלל מושג זה אינו כולל בבו"נ, כגון בדבריו על משכב ומושב (הל' מטמאי מו"מ פ"ו הל' א-ב): "כבר ביארנו שהזב וחבריו מטמאין משכב ומושב ומרכב... המשכב והמושב כל אחד מהן אב מאבות הטומאות של תורה". והרי משכב בבו"נ אינו אב הטומאה. כמו כן בהל' סנהדרין פ"ט ה"ד הרמב"ם מונה בין חייבי לאווין (לאו כב) את "זב וכיוצא בו שנכנס להר הבית", והרי בבו"נ מותר להכנס להר הבית<sup>41</sup>. לעומת זאת בהל' כלים פ"א ה"י כתב, שפשוטי כלי עץ טמאים מדאורייתא "במדרס הזב וחבריו", והדבר נכון גם באשר למדרסו של בבו"נ. נראה, אם כן, שהרמב"ם אינו כולל את בבו"נ בכלל 'חברי הזב', אף על פי שחלק מדיניהם נכון גם לגביו. לפיכך צריך לומר שהרמב"ם סומך על מה שכתב בפ"ג ה"א, שם פירט לאיזה עניין בבו"נ כנידה ולאיזה עניין לא, ומשם נלמד היכן דינו כחברי הזב והיכן לא. עלה בידינו, שאין כל כך מקום לדייק מפ"א ה"ט שאין מעיינות לבו"נ, כי ייתכן שהרמב"ם לא מנה אותו משום שמטרתו שם ליצור את המושג "זב וחבריו", שבו ישתמש גם לגבי דינים שאינם קיימים בבו"נ, ולכן השמיט אותו. נמצא, שאין לנו אלא לדקדק במשמעות לשונו בפ"ג ה"א, ההלכה העוסקת בבו"נ: האם מכך שלא הזכיר את המעיינות מוכח שאין לו מעיינות, או שמא אף זה כלול ב"כנדה"?

נראה לעניות דעתי, שלשון הרמב"ם נוטה יותר לאפשרות שאין לו מעיינות: ראשית,

היסטו של זב כמה פעמים (ראה הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח). כוונתו כאן רק למונח הטכני של ההיסט, שהוא ההיסט האמור בכל מקום, השווה לדבריו לעיל שם על מגע ומשא.

41 פסחים סח ע"א; הל' בית הבחירה פ"ז ה"טז; ביאת המקדש פ"ג ה"ה.



מכך שהרמב"ם מפרט את המגע והמשא וההיסט ולא מזכיר את המעיינות. גם יש לעמוד על דקדוק לשונו, שפתח ב"בועל נדה כנדה", וסיים "ומטמא משכב ומושב כנדה", ויש לשאול, למה חזר על המילה "כנדה"?<sup>42</sup> נראה להסביר את דבריו, שיש הבדל עקרוני בין מגע ומשא והיסט לבין משכב ומושב: מגע ומשא והיסט הם אופנים שבהם הנידה עצמה מטמאת, ואילו משכב ומושב הם אבות הטומאות חדשים. ביאור הדבר, שבדרך כלל הנטמא מאב נעשה ראשון, ואילו כאן חידשה התורה שמשכב הנידה הוא אב, כלומר, שאינו נטמא ממנה אלא זוהי טומאה עצמית משום שהוא משכבה. לפיכך הרמב"ם מפריד בין שני דינים שבהם בו"נ כנידה: הדין האחד הוא באופנים שבו הוא מטמא, והדין השני הוא בכך שמשכבו טמא. השתא דאתינן להכי, שמע מינה שהגדרת הרמב"ם "בועל נדה כנדה" מתייחסת רק לאופנים שבהם הוא מטמא, ולא למעיינות, שהם טומאה עצמית כמשכב.

יש לעמוד גם על דקדוק לשון הרמב"ם: "בו"נ כנידה שהוא אב מאבות הטומאה של תורה, מטמא כלים במגע", ולא "ומטמא". כלומר, בו"נ כנידה לעניין זה שהוא אב הטומאה, ומזה נובע שהוא מטמא כלים במגע ואדם במשא וכו'. וכן לשונו בפירוש המשנה (כלים פ"א מ"ג): "ותהי נדתה עליו" הוא שיהא גופו כגופה, כלומר שיהא אב, מטמא במגע ובמשא כנדה לאדם ולכלי חרש". אם כן, "בועל נדה כנידה" נאמר רק לעניין הדינים הנובעים מזה שהוא אב הטומאה, כלומר, האופנים שבהם הוא עצמו מטמא, ובנוסף לזה – "ומטמא משכב ומרכב כנדה", אך לא מעיינות.

וכן משמע מהקדמתו לטהרות (מהדו' הרב קאפח עמ' יא), שכתב: "וטומאת זבה כוללת שבעה אבות, והם שהזכה עצמה אב הטומאה, ובועלה אב הטומאה, ודם זיבתה אב הטומאה, ורוקה, ומימי רגליה, ומרכבה, ומשכבה, כל אחד מהם אב... והואיל וכבר ידוע שאין הבדל בטומאה בין בועל נדה או זבה או יולדת... לפיכך נמנה אותו בועל טמאה... וכן נאמר רוק הטמא ומימי רגליו ויהיה זה כולל זב וזבה נדה ויולדת, כי דין הרוק ומימי רגלים מכל אחד מארבעת אלו שוה לטומאה". הרמב"ם לא מזכיר את בו"נ בין בעלי דין מעיינות, וגם מצורת המניין נראה שדין בו"נ אינו אלא פרט מפרטי אבות הטומאה שיוצרת הנידה, ואינו יוצר בעצמו אבות הטומאה. יש להעיר בהקשר זה, שבו"נ אינו נמנה בספר המצוות (מצווה צט והלאה) ובתחילת הלכות מטמאי משכב ומושב כמצוות עשה נפרדת, אלא הוא כלול במצוות טומאת הנידה, כמו מעיינותיה.

42 על פי פירוש סדרי טהרות הנ"ל, ש'היסט' האמור כאן היינו משא, יש להסביר שהרמב"ם פותח בכך שהוא אב כנידה, ודינו כהרבה אבות שבתורה שמטמאים במגע ומשא, ואחר כך הרמב"ם מוסיף, שיש בו גם חומרה מהחומרות המיוחדות בנידה. אבל על פי מה שהתבאר שכוונת הרמב"ם להיסט של זב, נמצא שכבר הזכיר חומרה המיוחדת בנידה.

## עליונו

על פי המשנה למלך, שהסיק מדברי הרמב"ם שבו"נ כנידה לכל עניין פרט למשכבו, נראה שהוא הדין לעליונו. אולם על פי מה שהתבאר, שמה שכתב הרמב"ם "בועל נדה כנדה" היינו לגבי האופנים שבהם היא עצמה מטמאת, וכפי שמנה בהמשך, נראה ללמוד מהשמטתו את דין עליונו של בו"נ (ובמיוחד בהשוואה לפ"א ה"א, לגבי זב וחבריו, ששם הזכיר את ה"מדף") שאין בו דין זה.

הדבר תלוי בהבנת יסוד דין עליונו של זב: האם זהו אופן שבו הזב עצמו מטמא, כמו היסט; או שזוהי טומאה חדשה כעין משכב ומושב, אך בטומאה קלה? מדברי הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"ג) נראה שעליונו של זב הוא גזירת חכמים דומיא דמשכב ומושב, ואם כן יש לומר שלא גזרו אלא על מי שמשכבו אב הטומאה.

בפירוש המשנה בזבים פ"ד מ"ו כתב הרמב"ם: "וטומאת מדף היא מה שאבאר לך, והוא שהזב וחבריו, כלומר זבה נידה יולדת ומצורע, אם היה עליו מלמעלה אוכלין ומשקין – נטמאו ואפילו היה בינו לבינם חוצצים רבים". נראה מן הפירוט שבו"נ אינו מכללם. וכן משמע מפירוש המשנה בעדויות פ"ו מ"ב: "כבר ידעת מקראות שבתורה בזב שהוא מטמא משכב ומושב, ושמשכב הזב ומושבו מטמא אדם ומטמא בגדים... אבל כל מה שיהיה על הזב מן הבגדים והכלים... מתטמאין טומאה קלה והיא הנקראת טומאת מדף... וכל זה מיוחד בזב ואשר דינם כדינו, כלומר זבה ונדה ויולדת".

## סיכום

העולה מדברינו, שלדעת הרמב"ם בו"נ מטמא בחיבורין, ומטמא במשא ובהיסט כזב, אבל מעיינותיו טהורים וכן עליונו.

הרמב"ם פירש כנראה את התו"כ כדעת רש"י בנידה, שבו"נ מטמא אדם לטמא בגדים במגע ובמשא ומטמא כלי חרס בהיסט. ברם, הרמב"ם לא למד מזה למעיינותיו ולמדף (כשם שגם רש"י טיהר את מעיינות בו"נ, כאמור), משום שיש חילוק יסודי בין האופנים שבהם הנידה מטמאת לבין דין משכבה ומעיינותיה, שהם טומאות חדשות.

## פרק ו: גדר טומאת בועל נידה

בכמה הלכות מצאנו בגמרא, שיש חומרה במי שטומאה יוצאת מגופו, לעומת הטמא טומאת מגע:

- א. הוא משולח ממחנה לווייה (פסחים סז ע"א).
- ב. אסור לו לאכול תרומת חו"ל (נידה לב ע"א).
- ג. טומאתו אינה דחוייה בציבור (בכורות לג ע"א, ותוספות זכחים כב ע"ב ד"ה אי הכי; ולרמב"ם רק טומאת מת דחוייה בציבור).
- ד. לדעת בית שמאי, אסור לו לאכול בכור בעל מום (בכורות שם).
- ה. לדעת יוסף הבבלי, מחוסר כיפורים גרוע מטבול יום מטומאת מת, ואסור לו לעשות פרה אדומה, משום שטומאתו יוצאה מגופו (זכחים יז ע"ב).
- ו. בראשונים נזכרו דינים נוספים במי שטומאה יוצאת מגופו<sup>43</sup>.

כשנבוא לשייך את בור"נ לאחד משני הסוגים הללו, נמצא סתירה לכאורה: מפורש בגמרא (פסחים סח ע"א) שהוא מותר במחנה לווייה, כטומאת מגע. מאידך, טומאתו אינה דחוייה בציבור (יומא ו ע"ב), כטומאה היוצאת מגופו! (והתקשה בזה במי נפתח, פרפר כז, וכתב שהן סוגיות חלוקות). נראה להציע שני הסברים לעניין זה:

### הסבר ראשון

בהבחנה בין טומאה היוצאת מגופו לבין טומאת מגע ישנו סוג שלישי, והוא – טומאה מחמת עיסוק, כגון העוסקים בפרה אדומה ובשריפת פרים ושעירים הנשרפים, המשלח את השעיר לעזאזל, והאוכל נבלת עוף טהור<sup>44</sup>. חומרתו של סוג זה ממוצעת בין המגע לבין טומאה היוצאת מגופו, כי העיסוק בטומאה הוא קשר עמוק יותר לטומאה מאשר מגע או משא סתמיים, ומאידך, כמובן הקשר בין האדם לבין טומאה היוצאת מגופו חזק יותר. ומסתבר שבור"נ שייך לסוג האמצעי, שהרי אין טומאתו משום הנגיעה בנידה, אלא משום פעולת הביאה.

בחילוקים שבין טומאת מגע לבין טומאה היוצאת מגופו, הסוג האמצעי משתנה לפי העניין. לגבי שילוח מחנות התחדש בתורה שהזב משולח ממחנה לווייה, ואין ממנו ראייה לסוג האמצעי הקל ממנו, ולכן דינו לעניין זה כדין טומאת מגע. לכן בור"נ משולח רק ממחנה שכינה, וכך הדין גם בשאר הטומאות שמחמת עיסוק<sup>45</sup>. לעומת זאת בדחיית

43 תוספות מו"ק טו ע"א ד"ה ובוועלי, לעניין טבילת עזרא, עיין שם; שם עמוד ב ד"ה ואחרי, שאינו משלח קרבנותיו.

44 באחרונים דנו בשאלה האם גדרה כטומאה מחמת פעולת האכילה או מחמת מגע בבית הבליעה.

45 לגבי העוסקים בפרה אדומה ובפרים ושעירים הנשרפים ובשילוח השעיר לא מצאתי במפורש

טומאה בציבור התחדש בתורה שטומאת מת נדחתה (פסחים סו ע"ב), ואין מזה ראייה לסוג האמצעי, החמור יותר, ולכן טומאת בו"נ איננה דחוייה בציבור; ויש להסתפק מה דינם של שאר הטומאות מחמת עיסוק בנידון זה, לו יצויר שרוב הציבור ייטמא בהן<sup>46</sup>. לגבי ההיתר בבכור בעל מום לדעת בית שמאי, נראה שבו"נ אסור לאכול, כשם שטומאתו לא נדחתה בציבור (שהרי בית שמאי למדו את החומרה באכילתו בטומאה היוצאת מגופו מן החומרה לעניין טומאה בציבור, עיין שם בבכורות). לגבי היתר טבול יום בפרה, לדעה שהיתר זה לא נאמר בטומאה היוצאת מגופו, הרי זה משום שההיתר התחדש בטבול יום של טומאת מת (עיין זבחים שם). לפיכך, טבול יום של בו"נ דומה לטבול יום דוב, ואינו בכלל ההיתר (תוספות יומא ד ע"א ד"ה רבי; והגבורת ארי חולק). לעניין תרומת חו"ל וחלתה ראו חז"ל להחמיר דווקא בטומאה היוצאת מגופו, ומשמע ברמב"ם (הל' תרומות פ"ז הלכות ח-ט; הל' ביכורים פ"ה הי"ג), שמנה ופירט בעלי קריין וזבים וזבות ונדות ויולדות ומצורעין, שבו"נ אינו בכלל זה.

בחז"ל שמשלחים רק ממחנה שכינה, אבל כך משמע בבירור מכך שהשורפים את הפרים והשעירים הנשרפים נטמאים מיד בצאתם מהעזרה (יומא פ"ו מ"ז בפר ושעיר של יום הכיפורים; זבחים פ"ב מ"ו בשאר פרים ושעירים הנשרפים), ולא מסתבר כלל שהתורה טימאתם בהיותם עדיין במקום שבו הם אסורים. וכך נראה מהספרי (נשא פיסקא א) על הפסוק "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב", שתולה את הרחקת הזב ממחנה לווייה בכך שהוא מטמא משכב ומושב ("מטמא תחת אבן מסמא", וראה להלן סי' ט על מושג זה), ומכאן שאלו שאינם מטמאים משכב ומושב מותרים בו. וכן מפורש ברש"י במדבר יט, ז על הפסוק בעוסקים בפרה אדומה "ואחר יבוא אל המחנה", "למחנה שכינה, שאין טמא משולח חוץ לשתי מחנות אלא זב ובעל קרי ומצורע". כך גם דעת הרמב"ם, שכתב בהלכות ביאת המקדש פ"ג ה"א שכל הטמאים משולחים ממחנה שכינה בלבד, ואחר כך הוציא מכללם רק את הזב והזבה והנידה והיולדת והמצורע.

לכאורה הדברים פשוטים והאריכות בזה היא למותר, אלא שמצאתי לאחד הראשונים שחולק בזה, בסדר עבודת יום הכיפורים לתלמיד הרשב"א (מהדורת לב שמח עמ' קיא), שדן בשאלה למה המשלח את השעיר לעזאזל יושב בסוכה האחרונה עד שתחשך, ומסביר: "שהרי לא היה רשאי ליכנס למחנה, שנאמר 'והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו... ואחר יבוא אל המחנה', ולמחר היה נכנס לירושלים", כלומר, שמשולח מג' מחנות כמצורע, והדבר תמוה. וכמה ראשונים פירשו שאינו נכנס עד שתחשך משום איסור תחומין. ונראה שגם לדעתו אין זה אלא במשלח את השעיר, שעליו שנינו (יומא פ"ו מ"ו) שטמא בגדים רק משיצא מירושלים, ולא כמוציאי הפר והשעיר הנשרפים, שנטמאים כבר בצאתם מהעזרה; אך לפי זה יוצא ש"ואחרי כן יבוא אל המחנה" בשעיר (ויקרא טז, כו) אינו כמו "ואחרי כן יבוא אל המחנה" דסמך ליה (פסוק כח), בפר ושעיר הנשרפים.

46 באבני נזר (חו"מ סי' קמח) הסתפק האם טומאת האוכל נבלת עוף טהור דחוייה בציבור, וספקו הוא האם טומאה הנכנסת לגופו כמוה כיוצאת מגופו, ודימה זאת למשמשת, ודבריו שם נקטעו ומסקנתו אינה לפנינו. ומסברה אפשר שהסוג האמצעי כולו נחשב חמור יותר מטומאת מת, בגלל שהקשר בין האדם לטומאה חזק יותר, כנ"ל, ולכן אינו נדחה בציבור. ואפשר לומר לאידך גיסא, שמכיוון שטומאות אלו קלות ביחס לטומאת מת, שהאדם המתעסק בטומאה הוא ראשון לטומאה בלבד, הרי הן נלמדות בקל וחומר מטומאת מת. ורק טומאת בו"נ, שיש בה חומרה במשכב ומושב שאין במת, וכן טומאת בעל קרי, שאמנם קלה ממת אבל היא טומאה היוצאת מגופו ממש, אינן נדחות.

## הסבר שני

באופן עקרוני אין סוג אמצעי בין טומאת מגע לטומאה היוצאת מגופו, והטומאות מחמת עיסוק – גדרן זהה לגמרי לטומאת מגע. ב"נ התייחד בכך שהתורה קבעה לו גם דינים של טומאה היוצאת מגופו, במשכב ומושב, ולכן ב"נ בלבד מהווה גדר אמצעי בין טומאת מגע לטומאה היוצאת מגופו, ודינו תלוי בשאלה מאיזה פסוק נובע הדין המדובר: אם הדין המדובר הוא חידוש לחומרא בזב, כגון בשילוח מחנות – ב"נ מופקע ממנו; ואם הדין המדובר הוא חידוש לקולא בטמא מת, כגון בדחייה בציבור – ב"נ מופקע ממנו. ולפי זה יש לפשוט, ששאר הטומאות מחמת עיסוק שוות לגמרי לטומאת מגע בכל ההשלכות הנ"ל.

כהבנה זו נראה יותר בתוספות (יומא ו ע"ב ד"ה סיפא, וכיו"ב בתוס' במ"ק טו ע"א ד"ה ובוועלי), הכותבים: "דכנדה הוי לכל מאי דכתיב בהדיא, אבל למאי דלא רבינהו קרא – יש לנו לדמותו לטמא מת מסברא משום דהוי טומאת מגע כמותו". וכן נראה מהתוס' ביומא ד ע"א הנ"ל, הכותבים שאין ללמוד על ב"נ מקולא שהתחדשה בטמא מת, ומנמקים זאת בדיניו המיוחדים של ב"נ, ולא בצורת ההיטמאות, שטומאתו הינה מחמת פעולת הביאה ולא מחמת מגע. וכן כתב האבני נזר (חור"מ סי' קמג; יו"ד סי' תנ אות יט) בדעת תוספות. לעומת זאת הר"ש (כלים פ"א מ"ה) כותב: "בועל נדה כטומאת גופו חשיבא".

נראה שמחלוקת הראשונים בדיני טומאת ב"נ קשורה בשאלה זו: תוספות הרא"ש, המחמיר בעניינו, סובר שדין ב"נ אינו כטומאת מגע<sup>47</sup>, אם משום שטומאתו נובעת מפעולה ולא ממגע, ואם משום שהתורה חידשה בו גדר מיוחד להשוותו לנידה. והקולא במשכבו, שמטמא רק טומאה קלה, היא היוצא מן הכלל שאינו מלמד על הכלל. לעומת זאת התוספות ביומא הנ"ל כותבים ברורות: "למאי דלא רבינהו קרא – יש לנו לדמותו לטמא מת מסברא, משום דהוי טומאת מגע כמותו", וכך כנראה דעת הפירוש לתורת כהנים המיוחס לר"ש, הסובר, כאמור, שבו"נ אינו מטמא במשא.

## סיכום ומסקנות

ב"נ הוקש לנידה, ככתוב "ותהי נדתה עליו", ומצד שני למדו חז"ל מ"וכל המשכב" שמשכבו מטמא טומאה קלה בלבד. לגבי שאר דיני הנידה – טומאת משא, טומאה בחיבורין, היסט, מעיינות ומדף – נחלקו הראשונים: תוספות הרא"ש (נידה לג ע"א) נוקט שבו"נ כנידה לכל ענין פרט למשכבו. לעומתו, הפירוש לתורת כהנים המיוחס לר"ש סובר שאינו מטמא במשא, ומסתבר שלדעתו גם אין לו היסט ומעיינות, כי לא מצינו טומאות

47 ועיין ברש"י פסחים לג ע"ב ד"ה טמא מת, שכותב ש"כל טומאת מגע" אינה מטמאת בהיסט; אם כן ב"נ, שלדעתו בנידה לג ע"א מטמא בהיסט, אינו טומאת מגע. וראה גם ברש"י ביומא ז ע"א ד"ה כל.

אלו במטמאים במגע בלבד. וכך משמעות דבריו "דתנן ביה מטמא משכב תחתון כעליון... אבל לא לכל דיני נדה", כלומר, שאינו כנידה אלא לעניין זה, וכן נראה מהתוספות ביומא. ראשונים אחרים נוקטים דעה ממוצעת, או מתבטאים רק לגבי פרט מסוים. טומאת משא ובחיבורין – המיוחס לר"ש מטהר, כנ"ל; הרמב"ם פסק שמטמא במגע ובמשא ואף לטמא בגדים; והר"ש והרא"ש בכלים נקטו שמטמא במשא אבל לא לטמא בגדים, במשא או אף במגע. היסט – רש"י והרמב"ם מטמאים, אך תוספות בנידה ע"כ כתבו בשם ר"י שאינו מטמא. מעיינות – תוספות בנידה לד ע"א ובכמה מקומות נקטו שיש לו מעיינות, אך הריטב"א כתב שאין לו מעיינות, וכן נראית דעת רש"י והרמב"ם והר"מ מפונטיזא.

לעניות דעתי, הדעה הנראית יותר מדברי חז"ל היא הדעה המקילה ביותר, שלא התחדש בבו"נ שום דין מהדינים המיוחדים בנידה, פרט לטומאה קלה במשכבו. כך מבואר בכמה מקומות, שבאופן כללי בו"נ דינו כטמא מת, פרט למשכבו (המשנה בזבים והתוספתא בכלים ותורת כהנים בכמה מקומות). ויש ראיות ממשניות ותוספתות ותורת כהנים וירושלמי על כל אחת מן החומרות הללו.

לעומת כל זה עומדת הסוגיה בנידה (לג ע"א), שפשטה נוטה יותר לדעה שבו"נ מטמא בחיבורין ובהיסט, ונראה שהבינה כך את דברי התו"כ "מטמא אדם וכלי חרס", וכפירוש רש"י ותוספות הרא"ש שם. אולם, מסתבר לפרש את התו"כ כדעת תוספות שם, ובהתאמה לזה את הסוגיה כולה, כך שתתאים לשאר מקורות חז"ל.

גדר טומאה זו ממוצע בין טומאה היוצאת מגופו לבין טומאת מגע. לכן, דינים שהתחדשו בזב לחומרא, כגון שילוח ממחנה לווייה – אינם נוהגים בבו"נ, ומאידך, דינים שהתחדשו בטמא מת לקולא, כגון דחיית טומאתו בציבור – אף הם לא נאמרו בבו"נ.

## סימן ט

### גדרי משא היסט ואבן מסמא

מבוא

- פרק א: שיטת הר"ש וסיעתו  
פרק ב: שיטת הרמב"ם  
פרק ג: שיטת ר"ת וסיעתו  
פרק ד: שיטות ראשונים נוספים  
פרק ה: ראיות שאין לחלק בין סוגי המשא  
פרק ו: ראיות שיש משא ללא הזזה  
פרק ז: משא ללא תחושת כובד הטומאה  
פרק ח: משא בכלים  
סיכום ומסקנות  
נספח: דיון בתשובת האגרות משה

### מבוא

כמה מאבות הטומאות מטמאים במשא, כגון נבלה, מת, זב, זבה, נידה, יולדת, מצורע, משכב ומושב, ועוד. בטומאת משא נזכרים שני מושגים: "משא" ו"היסט", דהיינו תזוזה כלשהי. מטרת מאמר זה לברר בעז"ה מהו ה"משא": האם גדרו הוא היות הטומאה מונחת מעל הנטמא ותו לא, או שמא המשא מותנה בהיסט, ואם הנושא לא הזיז את הטומאה אינו נטמא מחמתה? בלשון התורה מצאנו את הביטוי "לשאת" בשתי הצורות: על הגבהה שאין בה הזזה ממקום למקום: "וירבו המים וישאו את התבה ותרם מעל הארץ" (בראשית ז, יז), ועל העברה ממקום למשנהו: "ויהפך ה' רוח ים חזק מאד וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף" (שמות י, ט). מהו, אם כן, המשא שהוזכר בתורה בעניין הטומאות? אגב כך יתברר בעז"ה מהו בדיוק "היסט" ומהי "אבן מסמא" ופרטים נוספים בהלכות משא.

## פרק א: שיטת הר"ש וסיעתו

### 1. שיטת הר"ש: יש שמטמאים בהיסט ולא במשא

הר"ש בכלים פ"א מ"ג דן בטומאת משא, וז"ל: "יש דברים דמטמא בין במגע בין בהיסט בין במשא, כגון זב וזבה ונדה ויולדת ומצורע ומשכב ומושב, ויש דברים דבמגע והיסט מטמאין ולא במשא, כגון נבלה ומת וזובו של זב ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנדה". כלומר, משא בלא היסט דינו כמשא רק בטומאות מסוימות, ובטומאות אחרות אין דינו כמשא. וכ"כ הר"ש גם בזבים פ"ה מ"ג, ושם הגדיר יותר את החילוק המעשי בין משא להיסט: "דנושא את הנבלה ולא זו ממקומו, גם לא הניעה ממקומה אלא שהונחה על גביו, שבא חבירו והניחה עליו – טהור עד שיסיטנה... ומיהו גבי משכב... שמע מינה דלא בעי היסט". טעמו של חילוק זה בין הטומאות השונות יתבאר להלן. כדבריו כתבו גם הרא"ש בפירושו לזבים פ"ה מ"ג ומ"ח<sup>1</sup>, הברטנורא שם<sup>2</sup>, והגר"א באליהו רבה בזבים פ"ה משניות א-ג.

### 2. ראיות הר"ש

הר"ש מביא מספר ראיות לדבריו:

א. בפירושו לכלים שם מביא הר"ש את המשנה בזבים פ"ה מ"ג: "מפני שאמרו: כל הנושא ונישא על גבי משכב – טהור, חוץ מן האדם. כל הנושא ונישא על גבי הנבלה – טהור, חוץ מן המסיט. רבי אליעזר אומר: אף הנושא. כל הנושא ונישא על גבי המת – טהור, חוץ מן המאהיל ואדם בזמן שהוא מסיט". פירוש הדברים, שאדם הנושא את המשכב טמא, ואילו אדם הנושא ונישא על גבי הנבלה טהור אלא אם כן הוא מסיט את הנבלה. וכן אדם הנושא את המת (באופן שלא האהיל, כגון שהיתה חציצה של דבר שאינו מקבל טומאה) טהור, אלא אם כן הסיט את המת. מכאן שהנושא נבלה או מת ללא הזזה שלהם אינו נטמא במשא (להמשך הדיון בראיה זו ושאר הראיות שלהלן ראה פרק ב, על שיטת הרמב"ם בהבנת מקורות אלו).

ב. במשנה ו שם נאמר: "הנוגע בזב, ובזבה, ובנדה, ובילדת, ובמצורע, במשכב ומושב – מטמא שניים ופוסל אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד. אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא". לעומת זאת במשנה ז נאמר: "הנוגע בזובו של זב, וברוקו, בשכבת זרעו, במימי רגליו, ובדם הנדה – מטמא שניים ופוסל אחד; פירש –

1 וכך גם בתוספותיו לחולין קד"ב ד"ה כתנאי. אבל בפירושו לכלים פ"א מ"ג בענין אבן מסמא לא כתב את פירוש הר"ש (למרות זיקתו להגדרת המשא, כדלקמן), וכן בתוספותיו בסוגיות הנוגעות לאבן מסמא בנדה ובשבת, וראה להלן.

2 אבל בכלים פ"א מ"ב כתב שטומאת משא היא כשהגביה את הטומאה "בין בידו בין שהגביהו חברו על כתפו", כשיטת הרמב"ם להלן, ועמד בסתירה זו במי נפתוח (פרפ"ג).



מטמא אחד ופוסל אחד. אחד הנוגע ואחד המסיט. רבי אליעזר אומר: אף הנושא". מכך שתנא קמא במשנה זו לא מציין את הנושא מוכח שהנושא את אלו טהור אם לא היסט; ועל דעת ר' אליעזר ראה להלן.

אמנם במשנה ח שם נאמר: "הנושא את הנבלה ואת מי חטאת שיש בהם כדי הזייה - מטמא שניים ופוסל אחד", בניגוד לדקדוקו של הר"ש, אך הר"ש שם מבאר ש"הנושא" כאן היינו מסיט.

ג. בפירושו לזבים פ"ה מ"ג מביא הר"ש ראייה נוספת. בנדה מב ע"ב נחלקו אב"י ורבא אם המקום בגוף האדם שבו נבלת העוף הטהור מטמאת נחשב כבלוע (שבדרך כלל אינו מטמא כלל, לא במגע ולא במשא, ורק בנבלת עוף טהור התחדש שהאכילה מטמאת) או כבית הסתרים (המטמא בדרך כלל במשא, אך לא במגע). אב"י, הסובר שהוא כבלוע, מסתייע מברייתא האומרת שנבלת בהמה איננה מטמאת בבית הבליעה, ואם בית הסתרים הוא - למה לא תטמא במשא? (ברייתא דומה ישנה גם בחולין כז ע"ב: "עוף - מטמא בגדים אבית הבליעה; בהמה - אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה"). כיצד יענה רבא על קושיה זו? <sup>3</sup> הר"ש מתרץ לשיטת רבא, שמדובר במשא ללא היסט, כגון שחברו תחב לו את הנבלה בבית הבליעה והאדם האוכל לא זו ממקומו, ובאופן זה בנבלת בהמה טהור ובנבלת עוף טהור טמא.

### 3. מה נחשב היסט

לפני הדיון בשיטת הר"ש יש להגדיר מהו בדיוק ההיסט המדובר, דיון שאינו תלוי בשאלה האם בטומאת משא צריך היסט.

רש"י בחולין כ ע"ב ד"ה מלק כותב: "יכול תהא נבלת בהמה מטמאה אבית הבליעה, כגון תחב לו חברו בבית בליעתו, והוא לא נגע בה, שלא נטמא במגעה, וטומאת בית הסתרים לא מטמא טומאת מגע, וטומאת משא נמי אינו טמא, שלא זו עד שבלעה". דעת רש"י כדעת הר"ש, שאין משא בנבלה ללא היסט<sup>4</sup>. ומלשון רש"י משמע שאפילו אם הייתה תזוזה קלה של החפץ עדיין אין זה בגדר משא, ורק כשהאדם הולך זהו משא, ולפיכך אם עמד במקומו ולא זו עד שבלעה אין זו טומאת משא, גם אם הנבלה נעה תנועה מסוימת בגרון. וכך נראה גם מרש"י עה"ת בויקרא יא, מ, הכותב: "ואין נבלת בהמה מטמאה בגדים באכילתה בלא משא, כגון אם תחבה לו חברו בבית הבליעה". משמע שהמציאות הסתמית של תחיבה בבית הבליעה איננה משא, ובתנאי שחברו תחב, כי אם האוכל עצמו הכניס לפיו בידו הרי זה מגע. וכך משמע קצת גם מדבריו בנידה מב ע"ב

3 הרא"ם (ויקרא יא, מ) כתב שלדעת רבא זוהי גזירת הכתוב שהנושא נבלת בהמה בבית הבליעה טהור אע"פ שנשא, ותמה עליו המהרש"א בנידה שם.

4 אבל אין הכרח שסבר כמותו לחלק בעניין זה בין הטומאות השונות המטמאות במשא, וראה להלן פרק ד.

ד"ה שתחב לו חבריו: "דאי תחב הוא לעצמו איטמי ליה במגע", ולכאורה היה עדיף להזכיר גם את המשא, שגורם גם טומאת בגדים, ומשמע שאופן זה אינו משא<sup>5</sup>.

יותר ברור הדבר בלשון המאירי בנדה מב ע"ב ד"ה אף מקום: "ואם תחב לו חבריו כזית נבלת בהמה לשם (לבית הבליעה) לא נטמא במגעה אלא אם כן הוא הולך ונישאת עמו". משמע שצריך שינוי מקום. וכן במאירי בחולין עא ע"א: "אלא שהוא מטמא במשא, ר"ל אם הלך, שנישא עמו בהליכתו".

הר"ש בזבים פ"ה מ"ג כותב: "דנושא את הנבילה ולא זו ממקומו, גם לא הניעה ממקומה אלא שהונחה על גביו... וכן פירש בקונטרס בפ"ק דחולין... איכא לאוקומי בשתחב לו חברו בבית הבליעה ולא זו ממקומו, שלא הסיט... רבא הוה משני לה כדפרישית שלא זו ממקומו". מצד אחד כתב "גם לא הניעה ממקומה", ומצד שני הסתפק באוקימתא ש"לא זו ממקומו" על מנת לטהר, ולא דחק לפרש שלא היה היסט בתוך בית הבליעה. נראה שדעתו שההיסט הדרוש איננו תזוזה קלה אלא שינוי מקום, דהיינו הליכת האדם למקום אחר, או שהאדם נשאר במקומו ומניע את הטומאה ממקומה, ועל כל פנים אין "היסט" ללא שינוי מקום.

ראיה להבנה זו בדעת הר"ש מהתוס' בפסחים עט ע"א ד"ה בטומאת הגוף ומקבילו בתוס' הרשב"א שם. הגמ' שם אומרת שכאשר הסכינים לפסח נטמאו בטומאת מת משום "חרב הרי הוא כחלל" גם הכהנים ייטמאו מחמתם ויאלצו להיכנס לעזרה בטומאת הגוף, ומקשים תוס': "וא"ת ישחוט בסכין ארוכה ולא יצטרך ליכנס לעזרה, אי נמי יאחזו הסכין בפשוטי כלי עץ וישחוט? ואומר ר"י דאין פנאי לכל הפסחים לשחוט בענין זה". הקושיה מאחיזת הסכין בפשוטי כלי עץ צ"ב, מה התועלת בה, הרי הכהן ייטמא במשא! וקשה לתלות בדעת תוס' שחרב אינה מטמאת במשא (כדעת הרמב"ם טו"מ פ"ה הי"ג), שהרי בעלי התוס' בכלל בכמה מקומות, והר"ש (באהלות פ"א מ"ג) והר"י (בתוס' ב"ב כ ע"א ד"ה בחבית) בפרט, סוברים שחרב מטמאת אפילו באהל! לפיכך מסתבר שכוונת הקושיה שהכהן יאחז את הסכין ויעמוד במקומו וישחט וכך לא ייטמא במשא, אע"פ שהוא מזיז את הסכין בהולכה והבאה.

לעומת זאת התוס' בחולין עא ע"א (ד"ה מי) כותבים: "ובית הבליעה היה רחב ולא הסיטה כלל", וכן בנדה מב ע"ב (ד"ה יצתה): "כגון שבית הבליעה רחב כל כך שלא יסיט נבלה שתחב לו חברו". נראה שתוס' סוברים שכל תזוזה קלה נחשבת משא, אפילו אם האדם עומד במקומו והנבלה נעה בפיו<sup>6</sup>, ולכן נדחקו לאוקימתא זו.

5 בעניין זה נחלקו מפרשי רש"י עה"ת בויקרא יא,מ: המזרחי והגור אריה כתבו שהתוחב את הנבלה בעצמו לבית הבליעה נטמא משום נושא, וכן בבאר בשדה (והסביר לפ"ז את פשט הפסוק: "והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו", שהוא משום התחיבה בידו לפיו). והלבוש תמה עליהם והוכיח מרש"י בנדה שהתוחב לעצמו אינו נקרא נושא.

6 וראה ביאור דבריהם ב'חמדת משה' (פרלמוטר, עמ' 60 בהערה).

גם מלשון ר"ת בספר הישר (סי' רנז) משמע כך, שכן בתיאור המשא נקט כמה פעמים לשון נענוע, כגון: "שהנושא מהלך או מנענע ומסיט", ואף כתב: "והא דתנן במסכת זבין 'כל הנושא והנישא על גבי נבילה טהור', בכלים או באוכלין ומשקין או באדם כפות שאינו מנענעו".

וכך נראה מהסמ"ג (עשין רלא, טומאת מת), הכותב: "משא והיסט האמורים בכל מקום... משמע שהיסט הוא נדנוד בלא משא. וכן כרע הזב טמא שכנגדו מטעם היסט... וכן משמע בפרק בכל מערבין (לה ע"א): 'הקיש על גבי שידה תיבה ומגדל – טמאין, ורבי ישמעאל מטהר', ואומר 'דברעדה מחמת כחו קא מיפלגי', כגון שהקיש על גבי קרקע ורעדו, מר סבר הוי היסט ומר סבר לא הוי היסט מאחר שלא רעדו מכחו ממש". הלשון "נדנוד" שנקט בה הסמ"ג משמעה כר"ת, שדי בתזוזה קלה. גם נראה מדבריו שהוא משווה את אופן ההיסט המדובר בטומאת משא לזה שנדון בהיסטו של זב, ובהיסטו של זב לכולי עלמא אפילו רעדה היא היסט אם באה מכחו<sup>7</sup>.

כך נראה גם מן הרמב"ם, שכתב בהל' טו"מ פ"א ה"ז את דין היסט בטומאת משא גילה, וסיים: "וזו וכל כיוצא בה היא טומאת הסט האמורה בכל מקום". משמע שגדר ההיסט בהיסטו של זב שווה לגדר ההיסט בטומאת משא.

יש להוכיח כדעה זו מהתוספתא בזבים פ"ה ה"ה (ע"פ גרסת דפוס וילנא והר"ש בפ"ה מ"ח): "הנוגע בצמר נבלה, ובנימי מרכב, ובמי חטאת שיש בהן כדי הזייה – מטמא שניים ופוסל אחד, שאי אפשר לנוגע שלא יסיט", הרי שאפילו תזוזה קלה שבקלות חשובה היסט. וצריך עיון ליישב את המשתמע בבירור מרש"י והר"ש והמאירי שתזוזה קלה של הטומאה איננה היסט.

#### 4. מקור החילוק לדעת הר"ש

הר"ש בכלים שם, לאחר שכתב את ההבדל בין סוגי המשא, שאלו מטמאים רק בהיסט ואלו אף ללא היסט, מקשה: "ומנלן? הא בין בנבלה בין בזב כתיב 'והנושא', מאי שנא זה מזה?", ועונה: "משום דממעטין להו מדכתיב 'אותם' ומאבן מסמא בפרק דם הנדה". ביאור הדברים: בנדה נד ע"ב-נה ע"א נאמר שדם הנדה, אע"פ שהושווה לנדה עצמה מ"והדוה בנדתה" (ויקרא טו, לג), אינו מטמא משכב ומושב, כי התמעט מ"אשר היא יושבת עליו" (שם כג) – היא ולא דמה. ואומרת הגמרא: "אי, מה היא מטמאה באבן מסמא אף מדוה נמי מטמאה באבן מסמא? אמר רב אשי: אמר קרא 'והנושא אותם' (שם י, לגבי מרכב הזב), אותם מיעוטא הוא". הר"ש (בפירושו השלישי לאבן מסמא, "ועוד יש לפרש") מסביר שעניינה של אבן מסמא הוא הטומאה במשא ללא היסט, ועליו מדובר בגמרא בכל המקומות שנזכרת אבן מסמא, ואם כן המיעוט "והנושא אותם" הוא המקור לחלק בין סוגי

7 אך קצת קשה, שבעניין טומאת נבלות (עשין רמו) הביא הסמ"ג את לשון רש"י בחולין "ולא זו משם עד שבלעה", שמשמעה, כאמור, שתזוזה קלה בפיו איננה בגדר משא.

המשאות, שרק הזב וכיוצא בו מטמאים ללא היסט, ואילו הנבלה וכיוצא בה – בהיסט בלבד.

## 5. מחלוקת ר"א וחכמים

על פי זה מסביר הר"ש את מחלוקת ר"א וחכמים בזבים פ"ה מ"ז: "הנוגע בזובו של זב... אחד הנוגע ואחד המסיט. רבי אליעזר<sup>8</sup> אומר: אף הנושא. רבנן ור"א הולכים לשיטתם בתו"כ (מצורע, פרשת זבים, פרק ד, ג-ד): "והנושא אותם – לרבות את המשכב ואת המושב. רבי אליעזר<sup>9</sup> אומר: 'והנושא אותם' מה ת"ל? שיכול אין לי מטמא במשא אלא אלו בלבד, מניין זובו של זב, ורוקו, ומימי רגליו, ושכבת זרעו, ודם הנדה? ת"ל 'והנושא אותם', לרבות כל האמור בענין". לשיטת ר"א ש"אותם" מרבה את מעיינות הזב והנידה, אי אפשר למעט אותם מדין אבן מסמא; ואילו לשיטת רבנן, שלא התרבו מ"אותם" אלא טומאתם נלמדת ממקור אחר, אין מניעה למעט אותם מאבן מסמא מ"אותם".

אמנם ר"א וחכמים נחלקו כיוצא בזה גם בזבים פ"ה מ"ג לגבי נבלה: "כל הנושא ונישא על גבי הנבלה טהור חוץ מן המסיט. ר' אליעזר אומר: אף הנושא". ומחלוקת זו התבארה בחולין קכד ע"ב: "אמר עולא: שני חצאי זיתים [של נבלה] שתחבן בקיסם, אפילו מוליך ומביא כל היום כולו – טהור. מאי טעמא? כתיב 'ונשא' וקרינן 'נושא', בעינן נושא והוא דנישא בבת אחת [כלומר, שהכזית יהיה מחובר ביחד]... כתנאי, אחד הנוגע ואחד המסיט, ר"א אומר: אף הנושא. אטו נושא לאו מסיט הוא? אלא לאו הכי קאמר: אחד הנוגע ואחד המסיט בלא נישא, ואתא ר"א למימר: והוא דנישא. ומאי 'אף'? אימא 'והוא דנישא'". הרי שהגמרא מסבירה את מחלוקת ר"א וחכמים באופן אחר מכפי שהסביר הר"ש, שר"א בא להקל ולהגביל את הטומאה בתנאי נוסף, שחלקי הטומאה מחוברים זה לזה וניתן לנושאם בבת אחת ללא ידית כגון קיסם. ועוד, שקושיית הגמרא "אטו נושא לאו מסיט הוא?" לא מובנת לשיטת הר"ש, שהרי לשיטתו יש חילוק ממשי בין משא להיסט.

8 הגרסה "רבי אליעזר" [בן הורקנוס] בכל כה"י בחולין קכד ע"ב ובראשונים שם, אולם במשניות ברוב כה"י ובפיה"מ לרמב"ם "רבי אלעזר" [בן שמוע].

9 כך גורס הר"ש, אולם הנוסח לפנינו "רבי אלעזר", וכן בכת"י רומי (עמ' שכא: "לעזר") ובילק"ש רמז תקסח. והגרסה "אלעזר" מוכרחת לכאורה, שהרי בתו"כ ר"א מרבה גם את שכבת זרעו של הזב לטומאת משא, ומאידך מצינו שר' אליעזר (בן הורקנוס, שהרי הוא חולק עם ר' יהושע!) סובר ששכבת זרעו של זב איננה מטמאת במשא כלל (ב"ק כה ע"א ונויר סו ע"א. ובתוספתא בזבים פ"ה ה"ב השתבשו חלק מהגרסאות, ע"ש בתס"ר), וכן במשנה במכשירין פ"ו מ"ו בכל כה"י: "רבי אליעזר אומר שכבת זרע אינה מכשרת", כלומר שאינה משקה ולכן גם אינה ממעיינות הזב. מעתה, אם נניח שהבבלי גרס במשנה בזבים "אליעזר", כנ"ל בהערה הקודמת, קשה להניח שהבבלי קישר את דעת ר' אליעזר במשנה בזבים לדעת ר' אלעזר בתו"כ. ומכל מקום ניתן לקיים את הקישור של הר"ש אם נגיה בבבלי בחולין "אלעזר" כמו בכה"י של המשנה.

הר"ש עמד בקושי זה, ומבאר שאלו שתי מחלוקות שונות לגמרי: במשנה ג לגבי נבלה המחלוקת היא על טומאה מחולקת, כפי שביארה הגמרא, ובה ר"א מיקל. לעומת זאת במשנה ז לגבי זובו של זב המחלוקת אחרת, על משא ללא היסט, ובה ר"א מחמיר. ואמנם לכאורה היה ראוי שהגמרא תפרש את מחלוקתם בנבלה בדומה למחלוקתם בזובו של זב, אבל פשוט היה לגמרא שבנבלה רבי אליעזר מצריך היסט כמו חכמים, משום שכל יסודו לחלוק לגבי זוב וכו' הוא רק משום דעתו בתו"כ ש"אותם" מרבה את דם הנדה ולא ממעט אותם. ומאידך לא ניתן לפרש את המחלוקת על זוב כפי שביארה הגמ' את המחלוקת בנבלה, שהרי אין שיעור לטומאת זוב ורוק וכו', וגם אין חיבור למשקים אלו. לענ"ד קשה להעמיס את מהלכו בסוגיה בחולין, שהניחה בפשטות שר"א חולק ומטמא במשא ללא היסט בזוב בלבד ולא בנבלה על פי דעתו בספרא שלא הובאה בגמרא. ואמנם לפי פירוש רש"י והר"ש לסוגיה שם על כרחנו הגמרא פירשה את משנה ג באופן שאינו מתאים למשנה ז, כאמור, ואם כן משמע שחילקה בין זוב לנבלה, אך ראה להלן בדעת הרמב"ם על סוגיה זו. גם מלשון הגמרא "אטו נושא לאו מסיט הוא" לא משמע שבאה להקשות רק על ה"נושא" האמור כאן, אלא על טומאת משא בכלל.

#### 6. קשיים בטעמו של הר"ש

בזבים פ"ה מ"ג כתב הר"ש: "וצריך ליתן טעם מאי שנא זה מזה (נבלה ממשכב, שהנבלה אינה מטמאת במשא ללא היסט ואילו משכב מטמא במשא גרידא), הא בתרווייהו 'והנושא' כתיב בהו! ושמא משום דאחמיר רחמנא במשכב דאפילו הנוגע מטמא בגדים, ואילו גבי נבילה תנן בפ"ק דכלים וחשוכי בגדים במגע". סברה זו להבדל בין סוגי הטומאות מתאימה לנבלה (וכן למי חטאת שיש בהם כדי הזיה, עיין כלים פ"א מ"ב) ולא לזוב וכיו"ב, שגם הנוגע בו מטמא בגדים (ובים פ"ה מ"ז). ויש לעיין מדוע נזקק הר"ש לסברה זו, הרי כבר כתב בכלים פ"א מ"ג מקור אחר, המיעוט מ"אותם", שמסביר גם את דין הזוב וכיו"ב!<sup>10</sup>

נראה שלדעת הר"ש יש צורך בשני המקורות הללו. ניתן להציע שהמיעוט מ"אותם" מתייחס רק לטומאות השייכות לזב וכלולות באותה פרשה, כאילו נאמר: מבין אבות הטומאות שנמנו כאן רק המשכב והמושכ מטמאים ללא היסט, ולא הזוב והרוק וכו'. אולם עדיין איננו יודעים את דין שאר אבות הטומאות, האם לדמותם לדין המשכב או לדין הזוב, ולכן נצרכת הסברה שכתב בפירושו לזבים, שיש קולא בנבלה, ומזה למדנו

10 ב'משנה אחרונה' בזבים שם הקשה כך על הר"ש, למה נזקק לחילוק זה בין נבלה למשכב, הרי כבר חילק חילוק נכון בפירושו בכלים, שתליא בדין אבן מסמא? וכתב שנשמט ממנו כאן מש"כ שם, אע"פ שבסמוך במשנה ח הזכיר את פירושו בכלים. לענ"ד אין הדברים ראויים להיאמר, שהרי לא רק שכחה של פירושו יש כאן, אלא שבביאורו לענין נבלה נתעלם ממנו שזהו הבדל כללי בין זב וחבריו לזוב וחבריו, וחיפש הסבר רק לענין נבלה.

לכלול גם אותה במיעוט מ"אותם". וגם אם לא התמעטה ממש מ"אותם", מכל מקום לאחר המיעוט מ"אותם" לזוב למדנו מסברה זו לדמות את הנבלה לזוב ולא לזב.

אולם לפי הסבר זה לדברי הר"ש יתעורר קושי רב בביאור הר"ש לשיטת ר' אלעזר: הר"ש ביאר, כאמור, בדעתו שהוא מחלק בין הזוב לנבלה וסובר שהזוב מטמא במשא ללא היסט כי לא מיעט מ"אותם". לכאורה אם כן שוב אין יסוד לחדש שהנבלה לא תטמא במשא ללא היסט, כי רק לאחר שמעטנו את הזוב והרוק ממשא כזה מתחילה השאלה האם נבלה דומה לזב או לזוב!

ישנה אפשרות אחרת, שהסברה לטהר משא שאין בו היסט עומדת בפני עצמה, וגם בלא המיעוט מ"אותם" היינו אומרים מסברה שנבלה איננה מטמאת במשא ללא היסט. ומכיוון שהמיעוט מ"אותם" מתיחס רק לרוק וזוב וכו', הנידונים בעניין הזב, לכן נצרכת הסברה לקבוע שגם נבלה דינה כמותם, אבל אין הכוונה שאף היא כלולה במיעוט זה. וכך ביאר החזו"א (זבים סי' ד סק"ב) את דברי הר"ש. ולפי זה תהיה סתירה מסוימת בר"ש, שמדבריו בכלים נראה שגם נבלה התמעטה מ"אותם".

עוד יש לברר בדעת הר"ש האם סתם "משא" האמור בתורה הוא בהיסט דווקא, ולגבי הזב וחבריו ישנו לימוד שמטמאים במשא גם ללא היסט; או שמא להיפך, סתם "משא" האמור בתורה הוא גם בלא תנועה, אלא שישנו מיעוט לזובו של זב ורוקו וכו', שאינם מטמאים אלא בהיסט. מלשונות הר"ש נראה יותר כצד השני, שהרי בפירושו בכלים שם כתב מקור בתורה לשני פירושו הראשונים לאבן מסמא, העוסקים במשכב ומושב, ולא כתב מקור בתורה לפירושו השלישי, טומאת משא ללא היסט, ומשמע שזהו המובן הפשוט של משא. גם כתב שאלו שלא מטמאים במשא התמעטו באופן מיוחד מ"אותם". וכך מתבאר מדבריו בזבים פ"ה מ"ז: "אבל גבי נבילה פשיטא ליה דמהווא טעמא דממעטי רבנן נושא בלא מסיט ממעט ליה נמי רבי אליעזר", הרי שצריך מיעוט לזה.

השתא דאתינן להכי, יש לתמוה מנלן לומר מסברה שנבלה איננה מטמאת במשא? הרי נאמר בה "והנושא", ופשט המילה כולל גם משא ללא היסט, כאמור. ומה שאינה מטמאה בגדים במגע, לכאורה אינו מספיק להפקיע ממשמעות "והנושא" האמור בה.

דברי הר"ש קשים, אם כן, ממה נפשך: אם דעתו שנבלה התמעטה מסברה זו גרידא, שאינה מטמאה בגדים במגע, הדבר תמוה לאפוקי מסברה בעלמא ממשמעות "והנושא". ואם דעתו שרק אחרי שילפינן מ"אותם" למדנו מסברה שגם הנבלה דינה כזוב, לא ברור מניין פשוט לנו שר"א, החולק על המיעוט מ"אותם", מודה בנבלה שאינה מטמאה בלא היסט.

גם החילוק שכותב הר"ש מסברה, שנבלה אינה מטמאת אדם לטמא בגדים במגע ואילו משכב כן, קשה. ראשית, עצם העניין לא כל כך מובן, שבגלל הקולא בחומר טומאת המגע תהיה קולא בהגדרת המשא. ועוד, שהרי קולא זו, שאין הנוגע בנבלה מטמא בגדים, קיימת גם במרכב, כמ"ש בכלים פ"א מ"ג, עיי"ש בר"ש, וכן בזבים פ"ה היסט.

מ"ח: "הנושא את המרכב... מטמא שניים ופוסל אחד", כדין נבלה ומי חטאת שבהמשך, ולא כדין זב וזוב שבמשנה ו-ז לעיל, שגם הנוגע בהם מטמא שניים ופוסל אחד. ואעפ"כ מצינו שהמרכב מטמא במשא ללא היסט, שהרי עליו נאמר בכלים שם שהוא מטמא תחת אבן מסמא, ופירש הר"ש שמובנו של דבר הוא שמטמא במשא ללא היסט. וכך מוכח גם בזבים שם, שנאמר "הנושא את המרכב והנישא עליו והמסיתו", ומשמעות הדברים ע"פ הר"ש שהוא מטמא גם במשא וגם בהיסט. וזה מוכרח על פי המקור שהביא הר"ש לדין זה מ"הנושא אותם", שהרי פסוק זה נאמר על המרכב (ויקרא טו, י). אם כן, קשה להבין כיצד תולה הר"ש את הדין שנבלה אינה מטמאת במשא ללא היסט בכך שאינה מטמאת אדם במגע לטמא בגדים?

ושאלה דומה לאידך גיסא: הרי הר"ש אומר שהמת נדון כנבלה, שאינו מטמא ללא היסט<sup>11</sup>, ומאידך הרי הנוגע בו מטמא בגדים טומאת שבעה בחיבורין (ר"ש אהלות פ"א מ"ב). בקושיה זו עמד התוס' יו"ט (זבים פ"ה מ"ג ד"ה ואדם), ותירץ שמכיון שלמדנו את טומאת משא במת מק"ו מנבלה דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ולא יטמא במשא ללא תזוזה. ובאמת הספרי (חוקת פיסקה קכו) הלומד את דין משא במת מדויק כדברי הר"ש: "מניין שמטמא בהיסט? אמרת ק"ו, ומה נבלה קלה הרי מטמאה בהיסט, המת חמור דין הוא שמטמא בהיסט... ר"מ אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'כל הורג נפש', בהרגו בדבר שאינו מקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהיסט". הספרי נוקט לשון היסט, לאור הק"ו מנבלה, וגם הלימוד של רבי מאיר מוכיח על היסט דווקא, כדרך ההורג על ידי כלי, שמזיז את ההורג. ואין להקשות למה למדנו משא במת בק"ו מנבלה, ולא ממשכב ומושב (ומה משכב ומושב, שאינם מטמאים באהל, מטמאים במשא ללא היסט, מת, שמטמא באהל, אינו דין שיטמא במשא ללא היסט?), כי יש פירכה לק"ו זה, שהמשכב מטמא את האדם היושב על גביו גם אם אינו מאהל, כמ"ש בזבים פ"ה מ"ו, מה שאין כן במת.

## 7. ביאור הרא"ש לחילוק

בתוס' הרא"ש בחולין (קכד ע"ב ד"ה כתנאי) משמע שהיפך ממה שדייקתי בר"ש, ולדעתו סתם לשון נשיאה היא בהיסט דווקא, אלא שיש ריבוי לזב וחבריו לטמא אף בלא היסט. זה לשונו: "ולכא למימר דר"א מטמא נושא (נבלה) בלא מסיט כי היכי דמטמא בזוב וחבריו, משום דבתו"כ דריש ר"א 'אותם' לרבות דמה למשא, אבל בנבלה, דלא כתיב ריבויא, פשיטא דלא מטמא בלא היסט". מבואר שלדעתו צריך ריבוי לחדש זאת, ומה שהוצרכנו למיעוט בדם הנדה ודומיו הוא רק כדי שלא ילמדו מהזב גופו, שהתרבה לדין

11 ראיתי לחזו"א (זבים סי' ד סק"ח ד"ה מ"ג) שהסתפק בדעת הר"ש האם מת דינו כנבלה או שמטמא במשא ללא היסט, ואיני יודע מה המקום לספק זה, שהרי מפורש כתב הר"ש בכלים פ"א מ"ג: "ויש דברים דבמגע והיסט מטמאין ולא במשא, כגון נבלה ומת...", וראה גם בהמשך דבריו על ראייתו מנידה סט ע"ב "אטו מת מי לא מטמא במשא" (מובא בסעיף 8 להלן), שמבואר כאמור.

משא בלא היסט. ויש לשאול, אם כן, מהו הריבוי המיוחד בזב וחבריו, שממנו למדנו שיטמאו במשא ללא היסט?

נראה שלדעתו המקור להחמיר במשא הזב הוא לימוד מדין נוסף שכלול ב"אבן מסמא", והוא שהנישא על גבי הזב או המשכב נטמא, ככתוב: "והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב" (ויקרא טו, ו), וכשם שהנישא על גבי המשכב נטמא גם אם לא הזיז את המשכב בהישענותו עליו כך גם הנושא את המשכב בלי להזיזו נטמא. ומכיון שמיעטנו "אותם", יצאו הזוב וחבריו מכלל זה, כשם שיצאו מדין אבן מסמא האחר של היסט. ולפי זה כל מה שלא התרבה לכל ענייני אבן מסמא לא התרבה לעניין משא בלא היסט. לפי דרכו מיושבות הקושיות הנ"ל על הר"ש: אם בפשטות "משא" הוא גם בלא היסט, וצריך מיעוט לחדש שנבלה ומת יטמאו רק בהיסט, יש מקום לשאול מניין התמעטו, והאם הסברה שכתב הר"ש מספיקה כדי להפקיע ממשמעות "משא" בלא גילוי מפורש של הכתוב. אולם אם ננקוט שפשטות "משא" אינו אלא בהיסט, וצריך ריבוי מיוחד לזב וחבריו, די לנו לומר שאין ריבוי כזה לנבלה ומת על מנת לקבוע שאין בהם משא ללא היסט.

#### 8. פירוש הר"ש לאבן מסמא חיוני לשיטתו במשא

כאמור, הר"ש בכלים פ"א מ"ג מפרש שהבדל זה בין משא הכולל היסט למשא בלא היסט טמון במונח "אבן מסמא". לדעתו, זוהי כוונת האמור בכלים שם: "למעלה מהן [מהזוב וכו'] מרכב שהוא מטמא תחת אבן מסמא", שהמרכב מטמא במשא ללא היסט בניגוד לזוב וכו'. בטרם נעמוד על הקשיים בפירוש הר"ש לאבן מסמא ועל הדעות השונות בראשונים בענין זה, יש לברר עד כמה נקודה זו חיונית לביסוס שיטתו של הר"ש.

הר"ש כותב, כאמור: "ומגלן (לחלק בין המטמאים גם במשא למטמאים בהיסט בלבד), הא בין בנבלה בין בזב כתיב 'והנושא', מאי שנא זה מזה? אלא משום דממעטינן להו מדכתיב 'אותם' ומאבן מסמא בפרק דם הנדה". ממילא, אם המיעוט מ"אותם" לאבן מסמא אינו מתייחס לטומאת משא בלא היסט, אין בידינו מקור המסביר מניין למדנו את החילוק בין הדברים. כמו כן לא יובן מה המקור לסברת רבי אלעזר, החולק בזבים שם (סברה שבנויה, לדעת הר"ש, על דרשת ר"א בספרא מ"אותם"), וגם לא יובן מה מקור הפשטות שבה נוקטת הגמרא בחולין קכד ע"ב הנ"ל (להבנת הר"ש) שר"א חולק רק בזוב ורוק וכו' ולא בנבלה.

יתירה מזו: אם לא נפרש את הסוגיה בנדה נד-נה כדברי הר"ש, ש"אבן מסמא" מתייחס למשא ללא היסט, נראה שישנה מסוגיה זו סתירה לדבריו. הרי הגמרא אומרת שהדם מטמא משום שילפינן "מדוה כמותה", שהדם מטמא כנידה לכל דבר, אלא שאעפ"כ התמעט ממשכב ומושב ומאבן מסמא. ממילא, אם לא נכלול במונח "אבן מסמא" את טומאת המשא, נמצא ששווה דין המשא בדם הנידה לזה של הנידה עצמה, ולא כדברי הר"ש המחלק ביניהם. כך גם לגבי הזוב, שנלמד שם (נה ע"א) מ"והזב את



זובר" - זוברו כמותו, והגמרא אומרת שלימוד זה אינו נצרך לטומאת מגע (הידועה ממילא מדין שכבת זרע) אלא רק למשא. אם לא נאמר שהלימוד מ"אותם" מוציא את הזוב מכלל טומאת משא בלא היסט, הרי מפורש כאן שהזוב מטמא במשא כזב עצמו.

הכרח נוסף לקשר בין הבנת המושג "אבן מסמא" לבין חידושו של הר"ש כותב הר"ש עצמו: "ועוד תדע דתנן בפרק התינוקת (גידה סט ע"ב) 'הזב והזבה שמתו מטמאין במשא עד שימוק הבר', ופריך בגמרא: 'אטו מת מי לא מטמא במשא?', מאי קושיא? אין, ודאי לא מטמא במשא אלא אם כן הסיט, וזב וזבה מטמאין במשא בלא היסט! אלא על כרחך היינו הא דמשני 'מאי משא? אבן מסמא, כדכתיב והתיית אבן חדא ושומת על פום גובא', דמעיקרא סליק אדעתיה דאיירי בסתם משא שנושא ממקום למקום, ומשני: מאי משא? אבן מסמא, שאין זו ממקומו, מלשון 'שומת על פום גובא' שאין זו ממקומו". הר"ש מניח תחילה את החילוק בין המטמאים במשא למטמאים בהיסט, ומתוך הנחה זו מוכיח מהגמרא שזהו גם המובן של אבן מסמא. וממילא יוכח גם ההיפך, שאם לא זהו הפירוש הנכון לאבן מסמא, יקשה מהגמרא שם על חילוקו בין המטמאים במשא למטמאים בהיסט: מדוע לא תירצה הגמרא שמה שהתחדש בדין הזב שמת הוא שהמת שאינו זב אינו מטמא במשא ללא היסט וכעת מטמא במשא גרידא?

עוד יש להעיר, שאם לא נכלול את ההבדל בדין משא במושג "אבן מסמא" נמצא שהמשנה בכלים המדרגת את חומרי הטומאות השמיטה את ההבדל הזה, שיכלה לכותבו ב"למעלה מהן מרכב שהוא מטמא תחת אבן מסמא ומטמא במשא אע"פ שלא הסיט". וכן בתוספתא בכלים ב"ק פ"א ה"ג: "רבי יוסי אומר: זוברו של זב, ורוקו, ושכבת זרעו, ומימי רגליו, ורביעית מן המת, ודם הנידה כיוצא במרכב. חומר בהן שאין במרכב, ובמרכב שאין בהן... חומר במרכב, שהמרכב מטמא תחת אבן מסמא, מה שאין כן בהן", ולא הוזכר חומר במרכב שמטמא במשא בלא היסט, ודוחק לומר "תנא ושייר".

עוד מצינו בשבת פב ע"ב: "ולרבנן (החולקים על רבי עקיבא וסוברים שעבודה זרה אינה מטמאת באבן מסמא) למאי הלכתא איתקש לנדה? למשא. ולוקשה רחמנא לנבלה?...". פירוש: לשם מה הקיש הקב"ה את טומאת ע"ז לנידה ולא לנבלה, אם אין בע"ז משהו מחומרות הנידה העודפות על הנבלה? ואם דין אבן מסמא אינו כולל את המשא ללא היסט, הרי גם לרבנן, שסוברים שאין אבן מסמא בע"ז, יש נפקא מינה אם איתקש לנידה או לנבלה, לענין משא בלא היסט!

עלה בידינו, אפוא, שהבנת הר"ש באבן מסמא הכרחית לשיטתו בטומאת משא. ומכאן שמי שיחלוק על הר"ש בענין אבן מסמא לא יוכל לסבור כשיטתו במשא, לחלק בין הזב וחבריו לבין הזוב וחבריו, אלא יצטרך לבחור בין שתי אפשרויות: או לסבור שמשא ללא היסט נחשב משא בכל הטומאות, או לסבור שכל משא טעון היסט.

## 9. קשיים בפירוש הר"ש לאבן מסמא

- א. מדברי הר"ש מבואר שהוא מפרש את המושג "אבן מסמא" באותו אופן גם לענין משכב ומושב: "ועוד יש לפרש ולהוסיף על מה שפירשתי, דכל משא שאין בו לא מגע ולא היסט היינו אבן מסמא הנזכר כאן", "ובכל מקום שמזכיר אבן מסמא לאו דווקא אבן, דכך שווה נסר או נייר שיפסיק דבר שאין מקבל טומאה, ומשום קרא נקט אבן, ועיקר טעם תלוי בזה שעומד במקום אחד ולא זו ולא היסט". כלומר, מה שהתחדש בענין משכב ומושב שהוא נטמא מן הזב היושב עליו ומטמא את הטהור היושב עליו "אפילו על גבי אבן מסמא" (כלשון התוס' במצורע, פרשת זבים פרק ג, א, והובא בר"ש) פירושו שהוא מטמא גם בלא היסט. וזה קשה (כפי שהקשה החזו"א כלים סי' א סק"ד), מה ההוה-אמינא שהזב יטמא משכב ומושב בהיסט דווקא, או שהטהור היושב על המדרס יטמא ממנו רק אם יסיט אותו? בשלמא לגבי טומאת משא, יש מקום לומר שאין משא אלא בהיסט, כדין הזב וחבריו, אבל טומאת משכב ומושב, מה ענינה אצל היסט?
- ב. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ו ה"ב נאמר: "ואין טומאה לכלי חרש אלא מאורו ובהיסט הזב על גבי אבן מסמא". לשון התוספתא מהוה קושי על שיטת הר"ש, שכן אם "אבן מסמא" עניינו ללא היסט הרי יש סתירה פנימית בביטוי "היסט על גבי אבן מסמא"<sup>12</sup>. אכן, התוס' בנדה נה"ע ד"ה אבן מסמא הוכיחו מתוספתא זו שדין אבן מסמא שייך גם בהיסט, ואילו הר"ש בדיונו על אבן מסמא לא מזכיר כלל את היסטו של זב.
- ג. פירושו ל"אבן מסמא" בסוגיה בניה סט ע"ב על הזב שמת מעורר קשיים. רש"י (ד"ה מטמאין במשא) והרמב"ם (בפיה"מ בניה פ"י מ"ד ובהקדמתו לטהרות, מהדר' מוה"ק עמ' יג, ובהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ד) פירשו ש"אבן מסמא" שם הוא משכב ומושב, כפי שיתבאר להלן (פרק ב סעיף 8). ופירושם מסתייע מהתוספתא בנדה פ"ט הי"ד המבארת את המשנה: "הזב והזבה הנדה היולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא, ואין מטמאין אלא ברובן". טומאת משכב ומושב תלויה בכך שרוב הזב יהיה על המשכב, כמ"ש בזבים פ"ה מ"ד. לא מדובר, אם כן, בטומאת משא רגילה שהטהור נושא את הטמא (ובזב שמת התחדש שיטמא גם בלא היסט), שאינה תלויה ברוב או במיעוט<sup>13</sup>. וכך מוכח גם

12 הקושי אינו לשוני בלבד, אלא עצם הדין היוצא מכאן ע"פ ביאור הר"ש ל"אבן מסמא", שכלי חרס שמעל הזב נטמא גם בלא הזוה, אינו פשוט: יש אומרים שהנחה על גבי הזב ללא הזוה איננה כלולה בטומאת היסט אלא ב"עליונו של זב" (תוס' רא"ש נידה לב ע"ב ד"ה כעליונו, וכן נראה ברעת הרמב"ם, ואכמ"ל). ובדין עליונו של זב הסתפק הר"ש (זבים פ"ה מ"ב, וכן בתוס' בערובין כז ע"א ד"ה כל שנישא) האם הוא נוהג בכל דבר או רק בדברים הראויים להיות מעל גביו; והכוונה, לכאורה, למצעים הראויים להיות כשמיכה על גביו (ריטב"א ערובין שם). אם כן, יתכן שכלי החרס שהונח על גבי הזב והזב לא הזיז אותו כלל נשאר בטהרתו, מפני שאינו ראוי לטומאת "עליונו". סוגיה זו ראויה לעיין בפני עצמו, ועוד חזון למועד אי"ה.

13 כך הוכיח החזו"א (זבים סי' ד סק"י) מהתוספתא (זבים פ"ה ה"ה): "הנוגע בצמר נבלה ובנימי מרכב ובמי חטאת שיש בהן כדי הזייה מטמא שניים ופוסל אחד, שאי אפשר לנוגע שלא יסיט".

מהתו"כ (מצורע, פרשת זבים פרק ב, יא-יג), על הפסוק "כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא": "הזב - ולא המת... ושאמרו הזב שמת מטמא במשא עד שימוק הבשר, מדברי סופרים". מכאן מתברר ש"במשא" היינו במשכב, ולכן התו"כ מתקשה כיצד יתיישב דין זה עם הדרשה "הזב ולא המת" ומתרץ שאינו אלא מדברי סופרים. אפשר אמנם לפרש שהמשנה מזכירה את המשא כדוגמה בלבד לשאר חומרות הזב, וממילא משמע שאף המשכב, אבל לשון התוספתא משמעה ש"ואין מטמאין אלא ברובן" נאמר על ה"משא" ממש ולא על עניין אחר הרמוז בו.

גם מסברה פירושו של הר"ש בגמרא שם אינו נוח לענ"ד. הגמרא אומרת שגזרו דין אבן מסמא בזב שמת שמא יתעלף ויסברו שמת ולא יחושו לדין אבן מסמא. ומכיון שזהו החשש, לא גזרו אלא עד שימוק הבשר, שאז אין לחוש לעילוף, וכן לא גזרו בגוי, כי גם מחיים טומאתו מדרבנן. לפי הר"ש המובן הוא שגזרו שיטמא במשא ללא היסט, שמא יתעלף ויסברו שהוא מת ומטמא רק בהיסט. והרי יותר היה ראוי לחוש לטומאת משא ללא היסט שמא יסיט, וזהו חשש הרבה יותר מצוי, שאדם שהמת מונח עליו יזיזנו קמצא, מאשר החשש שמא יתעלף וכו'.<sup>14</sup> וממילא היה ראוי לגזור אפילו כשנימוק הבשר, וכן גם בגוי, שמטמא במותו במשא מן התורה (יבמות סא ע"א).<sup>15</sup>

#### 10. סיכום

שיטת הר"ש והרא"ש שמשא בלא היסט מטמא רק בטומאות מסוימות: זב וכיוצא בו, ומשכב ומושב ומרכב. לעומת זאת במת ונבלה ובמעיינות הזב אינו מטמא. כך דקדקו מהמשניות בזבים פ"ה, שהיסט מטמא בכל אלו ואילו המשא רק בזב וכיוצא בו. הר"ש מבאר שזהו החידוש שגלום במושג "אבן מסמא" - משא ללא תזוזה - ולכן משא כזה מטמא רק בטומאות שהתחדש בהן דין אבן מסמא.

צורת ההיסט שנויה במחלוקת ראשונים: מרש"י והר"ש והמאירי נראה ש"היסט" הוא העברת הטומאה ממקום למקום. אולם מתוס' ור"ת והרמב"ם והסמ"ג נראה ההיפך, שכל תזוזה קלה נחשבת להיסט, וכך מוכח מהתוספתא.

לדעת הר"ש, ביסודו של דבר לשון "משא" היא אף בלא היסט, אלא שדם הנדה וזוב וכו' התמעטו מטומאה זו מ"אותם", ולגבי נבלה מסברה ידענו שאינה מטמאת במשא גרידא. לעומת זאת על פי הרא"ש סתם "משא" בתורה הוא בהיסט דווקא, וזב וחבריו התרבו לטמא במשא גרידא, ובנבלה אין ריבוי; ודרך זו מתיישבת יותר.

פירוש הר"ש לאבן מסמא, שהוא חיוני לשיטתו במשא, מוקשה מכמה בחינות.

14 מצינו דוגמה לכך בפיה"מ בפרה פ"י מ"א, שם נראה שעליונו של זב הוא בלא תזוזה וגזרו עליו מדרבנן משום היסט. אולם מסידור דבריו בהל' מטמאי מו"מ, שאת דין מדף דרבנן כתב בפ"ו ואת דין היסט דאורייתא בפ"ח, משמע שמדף אינו גזירה משום היסט, ואכמ"ל.

15 לקשיים בפירוש הר"ש יש להוסיף גם את עניין הגרסה בתו"כ "רבי אלעזר", ראה לעיל הערה 9.

## פרק ב: שיטת הרמב"ם

### 1. שיטת הרמב"ם בהגדרת המשא

כתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"א ה"ו: "טומאת משא האמורה בכל מקום, בין במת בין בשאר המטמאים במשא, הוא שישא האדם את הטומאה אע"פ שלא נגע בה... ואחד הנושא הוא בעצמו או שנשאה אחר והניחה למעלה מזה, הואיל ונשאת עליו מכל מקום נטמא". מבואר מדבריו שהוא חולק על הר"ש וסובר שאע"פ שלא הזיז את הטומאה, אלא היא מונחת על גביו, הרי זה משא, וזוהי "טומאת משא האמורה בכל מקום", בכל הטומאות המטמאות במשא. וכן כתב בפיה"מ בשבת פ"ט מ"א: "טומאת משא היא... משיהיה כובד אותו דבר טמא עליו טמאו", ובכלים פ"א מ"ב: "טומאת משא מה היא... עניינו שהאדם אם הרים כובד אותו הדבר הטמא – נטמא, ואף על פי שלא נגע גופו בגוף הדבר הטמא, אלא אפילו היה בינו ובינו אלף אמצעים, משהגיע כבדו עליו – טמאהו. ואין הבדל בין שישא אותו הדבר הטמא על ראשו, או יחזיקנו בידו, או שיונח על גבי איזה מקום בגופו, וכן אפילו קשרו בחוט והגביה אותו הדבר הטמא מעל הארץ באותו החוט, הרי גם אלה נקראין משא שהרי כבר נשא כבדו".

יש לעיין כיצד יענה הרמב"ם לראיות שהביא הר"ש לשיטתו.

### 2. יישוב המשניות בזבים

נעניין שוב בלשון המשנה בזבים פ"ה מ"ג (ממנה הוכיח הר"ש, כדלעיל פרק א סעיף 2): "מפני שאמרו: כל הנושא ונישא על גבי משכב – טהור, חוץ מן האדם. כל הנושא ונישא על גבי הנבלה – טהור, חוץ מן המסיט". בפיה"מ שם כתב הרמב"ם: "כל מה שנמצא למעלה מן הנבלה או שנמצאת הנבלה עליו הרי הוא טהור חוץ מן המיסט, אבל אם היתה הנבלה מלמעלה הרי זה טמא על כל פנים כלומר האדם, מפני שהנבלה מטמאה במשא... ואין דבריו אלא אם היה האדם מלמעלה והנבלה מלמטה, שאינו מתטמא אלא אם הסיט, כלומר אם הניד את הנבלה בשעה שהוא נישא עליה". רוצה לומר, אבל אם היה האדם מלמטה והנבלה מלמעלה הרי זה נטמא אע"פ שלא הסיט. הרמב"ם מפרש כך: כל חפץ (כלי או אוכל) הנושא או נישא על גבי הנבלה טהור, חוץ מן האדם, שטמא לפחות כאשר הוא מסיט. הפירוש מובן יותר מתוך ההשוואה לרישא של המשנה: "כל הנושא ונישא ע"ג משכב – טהור, חוץ מן האדם", שהאדם נטמא כשהוא נושא או נישא על גבי המשכב אפילו אם אינו מסיט, ואח"כ נאמר שהוא הדין בנבלה, שהאדם נטמא בהיותו נושא או נישא ע"פ כשהוא מסיט<sup>16</sup>.

16 החזו"א (זבים סי' ד סק"ד) מוסיף ביאור לדברי הרמב"ם, שהמילה "מסיט" נבחרה ככינוי לאדם, מפני שדרך האדם להסיט ואין דרך הכלים להסיט.

על ראיית הר"ש מכך שמשנה ו, לגבי זב וחבריו, נוקטת "אחד הנוגע ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא", ואילו משנה ז, לגבי הזוב וחבריו, נוקטת רק "אחד הנוגע ואחד המסיט", יש לענות ביתר פשטות: לדעת הרמב"ם יש יותר חידוש באמירה שדבר מטמא בהיסט מאשר שהוא מטמא במשא. כך מוכח מלשונו בהל' טו"מ פ"א ה"ו-ז, שלאחר שהגדיר את טומאת משא (בה"ז), שבכללה גם "שנשאה אחר והניחה למעלה מזה", כותב הרמב"ם (בה"ז): "מסיט בכלל נושא הוא, וכל דבר שמטמא במשא מטמא בהסט". וכן בפיה"מ בכלים פ"א מ"ב, אחר שהגדיר את המשא "אם הרים כובד אותו הדבר הטמא", "משהגיע כבדו אליו", "שיונח על גבי איזה מקום בגופו", הוסיף: "וכן ההיסט הוא מסוגי המשא... וכבר נתבאר בגמר בתרא שהנבלה מטמא בהיסט, וטעם הדבר מפני שהיא מטמאה במשא וההיסט ממיני המשא".

מבואר מדבריו שעיקר המשא הוא היות הדבר על האדם, אע"פ שלא הזיוו, ואילו ההיסט הוא סוג גרוע של משא. נראה, אפוא, שההבדל בין המשניות הוא שבזב וחבריו יש טומאה בנישא על גביהם, ואגב "נישא" קתני "נושא", אע"פ שאין בו שום חידוש לאחר ששנינו "ואחד המסיט"; אבל לגבי זב וחבריו, שאין טומאה בנישא על גביהם, אין צורך לומר "ואחד הנושא", ולכן המשנה אומרת רק את החידוש העיקרי, "ואחד המסיט". וכך דרך המשנה, שמוסיפה דבר פשוט אגב דבר מחודש, ולכן אמרה "אחד הנושא ואחד הנישא", אבל כשאי אפשר לומר את החידוש "ואחד הנישא" - אין טעם לומר את הפשוט "אחד הנושא".

### 3. מחלוקת ר"א וחכמים

כאמור, הר"ש מסביר את מחלוקת רבי אלעזר וחכמים ע"פ דברי ר"א בתו"כ, ובזה הוסברה גם הגמ' בחולין קכד ע"ב. כבר עמדנו לעיל על הקושי בביאור הר"ש בענין זה, אך יש להבין כיצד הסביר הרמב"ם את הסוגיה בחולין, שפירשה את "אף הנושא" שאומר ר"א לגבי נבלה (במשנה ג) באופן שאי אפשר לישבו עם "אף הנושא" שאומר ר"א לגבי זב וחבריו (במשנה ז). מכאן, לכאורה, שהגמרא הבינה ש"אף הנושא" במשנה ז הוא כפשוטו, שלת"ק הנושא טהור ור"א חולק לשיטתו בספרא, כדברי הר"ש!

הרמב"ם כותב (בפירוש משנה ג): "ומה שאמר רבי אלעזר 'אף הנושא', כבר ביארו התלמוד ותיקנו ואמרו שענינו 'והוא שנושא', כלומר שאין המסיט מתטמא אלא אם היה נושא, לא שתהא מתחתיו, והוא אמרם אימא והוא דנשא". וכך מפרש הרמב"ם גם במשנה ז, לגבי הזוב וחבריו. הרמב"ם מסביר את שיטת ר"א על פי הגמ' בחולין ובאופן אחר לגמרי משל הר"ש. הר"ש ביאר (כפירוש רש"י בחולין) שרבי אלעזר מצריך שחלקי הטומאה יהיו מחוברים זה לזה, אולם הרמב"ם מסביר שר' אלעזר מטמא במשא רק כאשר יש הגבהה מעל האדם. הדבר מתאים לתפיסתו העקרונית של הרמב"ם שעיקר טומאת משא הוא היות הטומאה מעל האדם, כאמור. לפי הבנה זו אין מניעה לפרש כך את מחלוקת ר"א וחכמים בשתי המשניות, שלא כמ"ש הר"ש שאת דברי ר"א במשנה ז

אין לפרש כדברי הגמ' (מפני שאין לזוב שיעור; ונדחק לומר שהגמרא חילקה בין המשניות על יסוד התו"כ).

אולם יש לעיין כיצד יתיישבו דברי הרמב"ם במהלך הסוגיה: "אמר עולא: שני חצאי זיתים שתחבן בקיסם, אפילו מוליך ומביא כל היום כולו – טהור, מאי טעמא? – כתיב 'ונשא' וקרינן 'נושא', בעינן נושא והוא דנישא בבת אחת... כתנאי: אחד הנוגע ואחד המסיט, ר' אליעזר אומר: אף הנושא. אטו נושא לאו מסיט הוא? אלא לאו הכי קאמר: אחד הנוגע ואחד המסיט בלא נישא, ואתא ר' אליעזר למימר: והוא דנישא. ומאי אף? אימא: והוא דנישא". עולא מחדש שחלקי הכזית צריכים להיות מחוברים זה לזה, וכיצד הגמרא קושרת זאת למחלוקת ר"א וחכמים בשאלה האם המשא טעון הגבהה מעל האדם? ועוד: לשון הגמרא "אטו נושא לאו מסיט הוא?", שמשמעה שכל נושא הוא מסיט, אינה מובנת לשיטת הרמב"ם שיש משא בהנחה גרידא ללא היסט.

נראה שהרמב"ם פירש את "אטו נושא לאו מסיט הוא?" כך: "אטו נושא דר"א לאו מסיט דתנא קמא הוא?". כלומר, האם מסיט שאמר ת"ק אינו כולל את הנושא גם כן? וא"כ מה חידש ר"א? ולענין הקשר בין המחלוקת לעולא, נראה להציע דרך אחרת בסוגיה לדעת הרמב"ם, שה"כתנאי" אינו תלייה מוחלטת של סברת עולא במחלוקת התנאים אלא דימוי מסוים: כשם שעולא דורש את המילה "נושא" בכתיב חסר כ"נישא", ולמד מכך קולא שחלקי הכזית יהיו מחוברים, כך חכמים דורשים לחומרא, "נושא" אע"פ שאינו אלא "נישא" באופן כלשהו, כלומר שהאדם מעל הטומאה ונראה כאילו הוא נישא מעליה ואע"פ"כ הוא נטמא מחמתה מפני שהוא מסיט אותה. וכך עולה במפורש מפירוש רבנו גרשום בב"ב ט ע"ב הכותב: "היסט בכלל נושא, כדכתיב נישא וקרינן נושא". נראה שכוונתו לגמ' בחולין כאן (וכמו שצינו המדפיסים), ופירש שזהו ה"כתנאי", שרבי אליעזר סובר שהיסט אינו בכלל משא, כפירוש הרמב"ם, ורבנן סוברים שהיסט בכלל משא, ולמדו מ"נישא", ולדעתם דרשה זו מרחיבה את הטומאה. ומכל מקום הלכה כעולא, כי אין כאן דרשות חלוקות אלא אופנים שונים לדקדק ממילה זו, שהנבלה נישאת והאדם נישא. בחזו"א (ובים סי' ד סק"ד) הסבר אחר לקשר בין דברי עולא למחלוקת התנאים: ר"א לומד את דינו מ"והנשא", ועל כרחך אינו סובר כעולא שלמד ממילה זו להצריך שחלקי הכזית יהיו מחוברים, ולפ"ז דעת רבנן כעולא, ולכן פסק הרמב"ם כמותו<sup>17</sup>.

17 לא ברור אם כוונת החזו"א שר"א למד מהכתיב החסר "והנשא" דווקא, ובזה יש קושי, שכן ר"א חולק גם בזוב וחבריו, ודין משא בהם נלמד מהיקש לזב (נידה נד ע"ב, נה ע"ב), ובזב נאמר "והנשא" מלא (ויקרא טו, י), ולפי הספרא הנ"ל ר"א עצמו לומד את טומאת הזוב וכו' מ"והנשא" אותם. ועיין נידה לג ע"א: "והנשא כתיב", בניגוד למקובל בידינו, ועי"ש ברש"י ד"ה ומאי ניהו, שמחק מלים אלו מן הגמ', ובתוס' ד"ה והנשא.

גם לא ברור האם הרמב"ם פסק כעולא בכל דיני משא או שמא רק בנבלה, עיין הל' טו"מ פ"ד ה"ד-ה ובמפרשים שם. ומצינו שבשר המת שהתחלק מטמא במשא (תוספתא אהלות פ"ד ה"א), וכן ברקב, אע"פ שמשא במת נלמד בק"ו מנבלה. והר"ן בחולין שם חידש שכל דברי עולא אינם אלא

## 4. הקושיה מאכילת נבלה

כאמור, הר"ש בזבים פ"ה מ"ג הוכיח כשיטתו מהברייתות האומרות שהאוכל נבלת בהמה אינו נטמא, שמהן קושיה לשיטת רבא שבית הבליעה הוא בית הסתרים, המטמא במשא, ולדברי הר"ש יש לישב שמדובר בלא היסט, ולכן לא נטמא אע"פ שנשא.

לפי הרמב"ם אין מקום לתשובה זו, ואעפ"כ הרמב"ם פוסק כרבא, בהל' שאר אבה"ט פ"ג ה"ד: "כזית מנבלת בהמה שתחבו בכוש והכניסו לתוך מעי האשה מלמטה, או שהכניסו לבית בליעתו של חברו במקום שנבלת העוף הטהור מטמאה, הרי זה טמא משום נושא, לא משום נוגע, כמו שביארנו בתחילת הספר". ובהל' טו"מ פ"א ה"ג כתב: "אבל אם תחב אדם טומאה בכוש והכניסה לתוך גרונו של טהור ולא נגעה בלשונו, או שהכניסה לתוך מעי האשה מלמטה ולא נגעה בכשרה, לא נטמא הבולע משום מגע זה שהרי לא נגע בבשרו, שנגיעת פנים אינה נגיעה". ברור שכוונתו שאינו נטמא בטומאת מגע בלבד, כמ"ש "לא נטמא הבולע משום מגע זה" (עיין כס"מ ומרכה"מ), וזה בהתאמה למש"כ בהל' אבה"ט "לא משום נוגע, כמו שביארנו בתחילת הספר". צריך ביאור, אם כן, כיצד נסביר את הברייתות בחולין ונדה הנ"ל.

כמה ראשונים (ראה תוס' בחולין ע"א ד"ה מי, רמב"ן בנדה שם, ועוד) יישבו את דברי רבא באופן אחר, שרבא מחלק בין מקומות שונים בבית הבליעה, ומודה שבסוף בית הבליעה בלוע הוי ואין בו טומאת משא. אבל מהרמב"ם בהל' טו"מ פ"א ה"ח מוכח שסובר שכל בית הבליעה הוא בית הסתרים ולא בלוע ("שמאחר שהגיעה לתוך בטנו אינו לא נוגע ולא נושא"), ואין ליישב את פסקיו בתירוץ זה.

אפשר שהרמב"ם פירש ע"פ רבא שאמנם האוכל נבלת בהמה נטמא מדין משא, אבל לא כדין אכילת נבלת עוף טהור, ויש כמה נפק"מ בין הטומאות, כגון שבטומאת משא נבלה צריך שחלקי הכזית יהיו דבוקים זה לזה, כדברי עולא הנ"ל.

עוד אפשר ליישב, שדעת הרמב"ם שאכן הברייתות הללו סוברות כאב"י, שבית הבליעה בלוע הוי ולא בית הסתרים, ובכ"ז פסק כרבא, כי הלכה כרבא לגבי אב"י גם כשברייטא מסייעת לאב"י (כ"כ הכס"מ הל' איסור"מ פ"א ה"ד בדעת הרמב"ם, וראה ביד מלאכי כללי הה' ס"י קנוד), ורבא דחה ברייתות אלו מהלכתא.

יש להוסיף, שקודם לכן בגמרא נחלקו אב"י ורבא לגבי אותו מקום של אשה, אם בלוע הוי או בית הסתרים, ונראה שמחלוקתם בבית הבליעה היא לשיטתם באותו מקום, מפני ששני מקומות אלו הם בעומק דומה, ואם זה נחשב בית הסתרים אף זה. וכך נראה מהרמב"ם, שבהל' אבה"ט הנ"ל כתב את דין שני המקומות כאחד. ובשלמא בהל' טו"מ פ"א ה"ג, שם עוסק הרמב"ם בהגדרה הכללית של טומאת מגע ובית הסתרים, מובן

---

אליבא דר' ישמעאל, אבל לר' עקיבא, שסובר ש"יש נוגע וחוזר ונוגע", גם משא מטמא אפילו בחלקים שאינם מחוברים זה לזה.

מדוע כתב את שני הדינים ביחד, אבל בהל' אבות הטומאות, שם כתב את דין התוחב נבלת בהמה בבית הבליעה אגב דין נבלת עוף טהור בבית הבליעה, מה לו להביא גם את דין התוחב באותו מקום של אשה? נראה, אפוא, שלדעתו דינים אלו תלויים זה בזה. השתא דאתינן להכי, הרי בדין אותו מקום של אשה הביא רבא ברייתא המסייעת ואומרת על שכבת זרע שבאותו מקום: "שטומאת בית הסתרים היא". ואע"פ שאב"י דחה "חדא ועוד קאמר", ע"ש, רבא אינו סובר כתירוץ דחוק זה, ולדעתו הברייתות חלוקות. ואם כן יש לפסוק כרבא והברייתא שמסייעתו, ולא כאב"י והברייתא שמסייעתו<sup>18</sup>.

##### 5. ביאור "משא הזב"

בכמה מקומות מצאנו שהיסטו של זב, שהטמא מסיט את הטהור ומטמאו, מכונה "משא": א. בטהרות פ"ג מ"ג: "אם היה זב או זבה, אפילו גרגר יחידי טמא, שכיון שיצאה טפה הראשונה נטמאת במשא. זב שחלב את העז החלב טמא, שכיון שיצאה טפה הראשונה נטמאת במשא". ב. עדויות פ"ב מ"ה: "ועל לפסין אירוניות, שהם טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב". ג. בתו"כ במצורע (פרשת זבים, פרק ה, יא): "וטהר - מלטמא כלי חרס במשא". ד. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ו ה"ב: "הבלועין אין מיטמאין במשא הזב, וצמיד פתיל ואוהל"ן מיטמאין במשא הזב". ה. בתוספתא באהלות פט"ו ה"ט: "תאמרו במשקין (המצויים בחבית המוקפת צמיד פתיל) שמטמאין במשא הזב. לדעת הרמב"ם, טומאת היסטו של זב קיימת דווקא כאשר הזב מזיז את החפץ הנטמא (ראה הל' טומאת מת פ"א סוף ה"ו, פיה"מ בזבים פ"ג מ"א, פרה פ"י מ"א, ואכמ"ל). ומאידך, טומאת

18 יש להעיר על קושיה אחרת שהקשו על הרמב"ם. המקדש דוד (סי' מח סק"א ד"ה וכשהטהור) חילק בין הנושא את הזב לנושא בועל נידה, שהנושא את הזב נטמא אפילו כשנושא את מקצתו, כמ"ש בזבים פ"ה מ"ד: "מקצת טמא על הטהור... טמא", ואילו בבעל נידה צריך לשאת את כולו, כמ"ש בפיה"מ בכלים פ"א מ"ג: "וכל אלו (זובו של זב ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנידה) מטמאין במגע ובמשא ומטמאין בכל שהוא, וזו היא החומרא הנוספת בהן, לפיכך אמר בהן אחר בועל נדה 'למעלה מהן'. ואע"פ שגם בועל נדה מטמא במגע ובמשא כנדה כמו שבארנו, אלא שהוא - כולו, ואלו - בכל שהוא".

המקד"ד התקשה בטעמו של חילוק זה: בשלמא לדעת הר"ש וסיעתו, שזב מטמא במשא גרידא ללא היסט ובניגוד למשא רגיל, יש לומר שגדר החילוק הוא שבטומאת משא ללא היסט די שהטומאה תשפיע על האדם בכך שהיא תכביד עליו, ולשם כך די שאפילו מקצת ממנה יכביד עליו, ואילו בהיסט צריך שהאדם גם ישפיע על הטומאה, ולשם כך יש צורך בהסטת כולה. לכן הנושא את מקצת הזב נטמא, מה שאין כן בבעל נידה, שלא התחדש בו משא ללא היסט (ועיין סי' ח). אולם לשיטת הרמב"ם שכל משא אינו צריך היסט, מה טעם לחילוק זה?

אולם לענ"ד הקושיה מעיקרה ליתא, ולא זו כוונת הרמב"ם בפיה"מ. אין צורך לשאת את הבעל נידה כולו, אלא שבטומאה עצמה צריך שיעור, שיהיה בועל נידה שלם, וכמ"ש בשבת פכ ע"ב שנידה איננה לאיברים, לעומת זובו של זב וכו' שאין להם שיעור. ומלשון הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"ג ה"א "בועל נדה כנדה שהוא אב מאבות הטומאות של תורה, מטמא כלים במגע ומטמא אדם במגע ובמשא", משמע שאין חילוק בין אופן המשא של בועל נידה לזה של הנידה.



משא מתקיימת גם ללא הזזה, כאמור. לאור זאת, לא ברור מדוע היסטו של זב מכונה "משא". יתכן שמאחר שבדרך כלל משא הזב כולל ממילא גם הגבהה וגם הזזה, נקרא גם המסיט "משא". וכאשר המשנה נוקטת גם משא וגם היסט (כבזבים פ"ה מ"ו) כוונתה ב"משא" ללא היסט<sup>19</sup>.

#### 6. טומאת משא באבן מסמא

בירור ענין אבן מסמא חורג ממסגרת הדיון על טומאת משא ללא היסט, אלא שהר"ש קשר את הדברים בכך שפירש שאבן מסמא היינו משא ללא היסט, ועל סמך זה חילק בין הטומאות שמטמאות במשא לבין הטומאות שמטמאות בהיסט. לפיכך נבאר את המושג "אבן מסמא" ויחסו למשא.

התוס' (שבת פב ע"ב ד"ה באבן ונידה נה ע"א ד"ה אבן) הוכיחו שהמושג אבן מסמא נקשר גם לטומאת משא, "דמה שקרא בכל הש"ס (לאבן מסמא) 'משא' היינו כגון שיד הטהור או רגלו תחת האבן, והזב או דם הנדה על האבן, דנראה דהטהור נשא את הזב או את הדם", וזאת מכמה ראיות: א. בנדה נה ע"א לומדת הגמ' שדם הנדה אינו מטמא באבן מסמא מהמעיוט "והנושא אותם". ומה ענין אבן מסמא אצל "והנושא"? ב. בנדה סט ע"ב פירשה הגמרא: "מאי משא? – אבן מסמא", ומה ענין זה אצל זה? ג. בשבת פב ע"ב מפרש רבה את דברי רבי עקיבא "מניין לעבודה זרה שמטמאה במשא" שלדעתו היא מטמאת גם באבן מסמא, וזהו החידוש בדבריו, ואילו במשא בעלמא מודים חכמים.

מכאן ראיות אלו כתבו תוס' שגם בטומאת משא יש דין מסוים של אבן מסמא, ויש בו הבדל בין זב וחבריו לבין שאר הטומאות: הנושא את הזב על גבי אבן טמא גם אם כובד הזב בטל ביחס למשקל המטען, ולכן הנושא לא הרגיש כלל במשקל הזב, ואילו הנושא את הנבלה לא יטמא אם לא היה כובדה ניכר<sup>20</sup>.

19 אפשר ליישב את הענין באופן אחר, שלדעת הרמב"ם כל מה שנאמר בו "משא הזב" הכוונה באמת שנטמא מדין עליונו של זב ולא מדין היסטו. וכך נראה שפירש את המשנה בטהרות פ"ג מ"ג על הזב שסחט ענבים או חלב עז, שהטמאה מדין עליונו של זב, שכן כתב בפיה"מ שם: "שהזב ודומיו... מטמא כל מה שהוא נושא ואע"פ שלא נגע בו אלא מטמא אותו במשא, ושזין בכך האוכלין והמשקין כמו שנבאר בסוף זבים". את דין היסטו של זב ביאר הרמב"ם בזבים פ"ג מ"א, ואילו את דין עליונו ביאר בפ"ד מ"ו ופ"ה מ"ב; אם כן נראה ש"בסוף זבים" כוונתו לדין עליונו ולא לדין היסטו. ועוד, שבדין עליונו הדגיש הרמב"ם שם שגם אוכלין ומשקין בכלל זה, מה שלא ציין בדין היסטו, וא"כ מש"כ בטהרות "ושזין בכך האוכלין והמשקין כמו שנבאר" כוונתו לדין עליונו של זב. אולם לפי מש"כ הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג שטומאת עליונו של זב היא מדרבנן, אין סיבה שהמשניות והתוספות הללו יעדיפו לנקוט "משא הזב", שהיא טומאה דרבנן, ולא "היסטו של זב", שהוא טומאה דאורייתא. ועל כרחק אתה אומר ש"משא הזב" היינו גם משא וגם היסט, וכ"כ בפיה"מ בעדויות פ"ב מ"ה לגבי לפסין אירוניות. ונראה שבפיה"מ בטהרות פירש שהחולב עז מטמא מדין עליונו של זב משום שסבר בתחילה שטומאת עליונו של זב אף היא דאורייתא, כמוכח מכמה וכמה מקומות בפיה"מ, ואכמ"ל.

20 דין זה לא מפורש לגמרי בתוס' אבל עולה בבירור מדבריהם. תוס' בניה שם כותבים: "ומפרש

לעומת זאת הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"א ה"ו הנ"ל כתב: "טומאת משא האמורה בכל מקום בין במת בין בשאר כל המטמאים במשא, הוא שישא האדם הטומאה אע"פ שלא נגע בה, אפילו היה בינו לבינה אבן הואיל ונשא נטמא". נראה לכאורה מדבריו שדין אבן מסמא קיים בכל הטומאות המטמאות במשא, ללא הבדל בין זב לנבלה, וגם בנבלה הנושא אבן כבדה ובא חברו והניח עליה כזית נבלה שאין משקלו מורגש עליה נטמא. והדברים קשים, כפי שהקשה הכס"מ: הרי מפורש במשנה בכלים פ"א מ"ג שדין אבן מסמא קיים במרכב ולא בזב וחבריו או בנבלה. וכך מפורש גם בנדה סט ע"ב: "אטו מת מי לא מטמא במשא? – מאי משא, אבן מסמא", הרי שאפילו המת אינו מטמא באבן מסמא<sup>21</sup> (והחזו"א בכלים סי' א סק"ד הותיר את הרמב"ם בצע"ג)<sup>22</sup>.

להלן פרק ז יובאו ראיות רבות לשיטת הרמב"ם, שמשא הטומאה מטמא גם ללא תחושה של כובד הטומאה, גם בטומאות שלא נאמר בהן דין אבן מסמא. אך בפרק זה נתמקד בפירוש המושג "אבן מסמא" ויחסו למשא.

#### 7. מחלוקת התוס' והרמב"ן

כאמור, התוס' הוכיחו שדין אבן מסמא נאמר גם בטומאת משא, אולם בראשוני ספרד מצינו מחלוקת בעניין זה. הרמב"ן (שבת פב ע"ב ונידה נה ע"א) הביא את ראיות תוס' לקשר בין אבן מסמא למשא, והסיק מהן שיש דין אבן מסמא ב"כעין משא", בהיסטו של זב, ולא כתב דבר לענין משא. כך כתבו גם הרשב"א ותוס' הרא"ש בנדה שם, ופירשו

רבינו תם ורבינו שמואל דאבן מסמא היינו אבן גדולה שהיא כבדה בגדים תחתיה וכבדה כל כך עד שאין ניכר כובד הזב היושב עליה ועל הבגדים, וביארו לפ"ז את אזכור הפסוק "והייתא אבן חדא ושומת על פום גובא, שצריכה שימה ואתוויי לפי שאינה קלה לטלטל". ואח"כ הוכיחו שהמושג אבן מסמא הוזכר גם לגבי משא, כאמור, ולאור זאת כתבו: "דמה שקרא בכל הש"ס משא היינו כגון שיד הטהור או רגלו תחת האבן, והזב או דם הנדה על האבן, דנראה דהטהור נשא את הזב או את הדם", דהיינו שזהו המקרה שבו הזב מטמא את הטהור ואילו דם הנדה לא, מפאת כובד האבן. ועיין היטב בחזו"א כלים סי' א סק"ג ובמסקנתו בזבים סי' ג סקט"ו ובשערי דעת פרק ה סעיף ה, הערה 70.

21 ב'משנה אחרונה' בזבים פ"ה מ"ג (סוד"ה חוץ מן המסיט) כתב שהרמב"ם סובר כר"ש וכוונת הרמב"ם בהל' טומאת מת לאבן דקה שניתנת להזזה. לפי דרכו, נראה שהרמב"ם הזכיר את האבן רק כדי להשמיע שטומאת משא מתקיימת אפילו כאשר דבר שאינו מקבל טומאה מבדיל בין האדם לבין הטומאה. וסיוע לדבריו מהשוואה בין לשון הרמב"ם כאן "אבן" לבין לשונו בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ה בענין אבן מסמא: "אבנים גדולות". אולם מלשונות הרמב"ם שהובאו לעיל בתחילת פרק זה מבואר שהרמב"ם אינו מצריך היסט בשום משא.

22 בהקדמת התפא"י לטהרות (יבקש דעת' סי' ו) כתב שגם לדעת הרמב"ם יש חילוק בין משא הזב לבין משא נבלה וכיו"ב, והוא כאשר יש טומאה מעל אבן מסמא והאדם תחתיה באופן שהטומאה אינה נשענת עליו כלל, ואפילו אם יצא ממקומו הטומאה לא תזוז, ובאופן זה הזב מטמא והנבלה לא. לענ"ד ברמב"ם לא משמע כך, ובכל מקום התנה את המשא בכך שכובד הטומאה רובץ על הנטמא, עיין פיה"מ בשבת פ"ט מ"א ובכלים פ"א מ"ב הנ"ל. אמנם נכון הוא שלדעת הרמב"ם אין חשיבות לתחושת האדם בכובד זה, ומכל מקום יש צורך שמשקל הטומאה אכן יהיה עליו.

שהמיעוט מ"והנושא אותם" למעט את דם הנידה וכיו"ב מאבן מסמא אינו מתיחס למשא אלא להיסט (הם מציינים לדרשה בנידה לג ע"א "נושא והוא דנישא", המסיבה את המשא להיסט - דרשה שמנוגדת למסורת הכתב שלנו ורש"י מחקה). נראה מכל מהלכם של הרמב"ן וסיעתו שלדעתם אין לפרש את אבן מסמא בהקשר של משא ממש, ולפיכך נזקקו לפרש זאת על "כעין משא", ואף נדחקו לומר שהמיעוט מ"והנושא אותם" הוא מהכתיב "והנושא" המתייחס להיסט.

לעומת זאת הריטב"א בשבת ובנידה כתב בפירוש כתוס', שדין אבן מסמא הוא גם למשכב ומושב וגם להיסט וגם למשא<sup>23</sup>. כמו כן בר"ן בנידה נה ע"א: "דהא מוכח בפרק תנוקת דלמשא נמי אתרבי... אלמא בכל הטומאות נמי אתרבי, ומש"ה נמי (נראה שצ"ל נהי) דאמעית דמה מדין משכב ומושב מהדרין שיטמא באבן מוסמא מדין משא... שאם אבן בידו של טהור ודם הנדה עליה אע"פ שאין האבן מכבדת עליו מחמת הדם שיטמא טהור מדין משא, ואמעית מדכתיב והנושא אותם". וכן בחדושי הר"ן בשבת פג ע"א הביא את פירוש הרמב"ן שם שאבן מסמא היינו היסט, וחלק עליו, שיש לפרש את הסוגיה בשבת בדין אבן מסמא במשא ממש ולא בהיסט ("ונ"ל דכיון דעל כרחין אבן מסמא כולל שני דברים... הא דשמעתין בשהטומאה למעלה היא... שהוא מין של משא").

א"כ הראשונים שהוכיחו מהמקורות הנ"ל שאבן מסמא (שהיא לדעתם אבן כבדה שמונעת את תחושת כובד הטומאה) מתקשרת לטומאת משא, נחלקו ביניהם במסקנה העולה מראיותיהם: התוס' והריטב"א והר"ן נוקטים שדין אבן מסמא שייך בטומאת משא ממש, כפי שעולה בפשטות מהראיות שהביאו, ולפ"ז מה שאינו מטמא באבן מסמא אינו מטמא במשא אלא אם כן משקלו ניכר. לעומתם הרמב"ן והרשב"א ותוס'

23 אם כי בערובין כז ע"א (מהדר' מוה"ק עמ' רמח) הזכיר הריטב"א בעניין אבן מסמא רק את עליונו ומדרסו והיסטו של זב, ולא את המשא.

יש להעיר על דבר תמוה שכתב הריטב"א בנידה (ד"ה אי מה היא מטמאה באבן מוסמא): "ושמעין מהכא דאבן מסמא לא לענין משכבות ומושבנות בלחוד רבייה רחמנא אלא אף לענין טומאת משא, שאם אדם נושא כזית נבלה על גבי אבן מוסמא אעפ"י שאינו מכביד עליו כלל טמא כדין נושא נבלה, דאי לא תימא הכי, מאי אמרינן השתא, והלא כבר מעטנו דם הנדה מדין משכבות ומושבנות, והאין נאמר שיטמא באבן מסמא? מצד אחד פירש שסעיף מדין אבן מסמא הוא לטמא במשא שאינו מכביד, ומאידך כתב שדין זה מתקיים גם בנבלה! והרי נבלה אינה מטמאה באבן מסמא, ואפילו המת אינו מטמא, כפי שהריטב"א מיד בהמשך מוכיח מהגמ' בנידה סט ע"ב שאומרת: "אטו מת מי לא מטמא במשא? מאי משא, אבן מסמא", והוא מפרש את הגמ' לענין אבן מסמא בטומאת משא. עוד הוכיח בהמשך שיש אבן מסמא בטומאת משא, מהסוגיה בשבת על טומאת ע"ז, ושם הרי הגמ' מקשה לשיטת רבנן הסוברים שבע"ז אין אבן מסמא "למאי הלכתא אקשה רחמנא לנדה? לוקשה לנבלה!", א"כ יוצא ע"פ פירוש הריטב"א לסוגיה שם שאין דין אבן מסמא במשא נבלה, וצע"ג.

באנצ"ת ערך 'אבן מסמא' ציון 59-61 שילבו את דברי הריטב"א בנבלה עם שיטת הרמב"ם שמשא אינו צריך היסט. ולא דקו: לא נאמר בריטב"א בענין נבלה שא"צ היסט, אלא שאין צורך שתכביד. גם דברי הריטב"א על נבלה אינם "שיטת הריטב"א", אלא דבריו סותרים זה לזה, כאמור.

הרא"ש נוקטים שדין אבן מסמא שייך ב"כעין משא", בהיסטו של זב, ולא במשא ממש, ונדחקו מעט בהסבר הראיות שהביאו. שמא נזקקו לכך כי לדעתם בטומאת משא ממש אין לחלק בין אם המשקל ניכר או לא, וזה בכל הטומאות<sup>24</sup>.

#### 8. פירוש הרמב"ם לסוגיות הגמרא

לאחר שראינו שהרמב"ם אינו מחלק בטומאת משא בין מת ונבלה לבין זב וכיו"ב, יש לברר את שיטתו בביאור הסוגיות שמהן הוכיחו תוס' על הקשר בין משא לאבן מסמא. ניתן, כמובן, לבאר את הרמב"ם על פי דרכו של הרמב"ן וסיעתו, לפיה ה"משא" האמור בסוגיות אלו אינו משא ממש אלא "כעין משא", דהיינו היסט. אכן, אף הרמב"ם סובר שהיסטו של זב מטמא גם תחת אבן (מטמאי מו"מ פ"ח הי"א; וראה גם פ"ו ה"ה, לגבי עליונו של זב), ומכל מקום נראה שלא פירש את הסוגיות הללו כרמב"ן.

בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ד כתב הרמב"ם: "הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו הרי הן מטמאין משכב ומרכב אחר מיתתן כשהיו חיים עד שימוק הבשר". נראה מדבריו שזהו הדבר היחיד שגזרו בהם, ולא שאר דיני הזב – היסט, ועליונו של זב – וזהו הפירוש ל"משא" האמור במשנה בנדה, וכך נראה גם מדבריו בפיה"מ בנדה (פ"י מ"ד)<sup>25</sup>. ובהקדמה לטהרות (מהדר' מוה"ק עמ' יג), במנותו אבות הטומאה של זיבות מדרבנן, מנה הרמב"ם גם "שהזב והזבה... כשמתו מטמאין משכב ומושב... ובספרא 'הזב שמת מטמא במשא עד שימוק הבשר מדברי סופרים', ובתוספת נדה (פ"ט הי"ד) אמרו: 'הזב והזבה והנדה והיולדת והמצורע שמתו מטמאין במשא עד שימוק הבשר, ואין מטמאין אלא ברובן ואין טומאתן אלא מדברי סופרים', כלומר טומאת משכב... וענין אמרם 'במשא' שאם נשא רובו על המשכב נטמא המשכב ואפילו היה בין גוף הזב המת הזה ובין המשכב אבן מבדיל...". מפורש בדבריו מהו ה"משא" האמור, הנישאות רוב הזב על המשכב, ולזה מתכוונת הגמ' באומרה "אבן מסמא", כפירוש רש"י שם. כמו כן מוכח מהתוספתא והתו"כ שהביא, וכפי שהקשינו לעיל (פרק א סעיף 9) על הר"ש.

לאור סוגיה זו בנדה סט ע"ב, שממנה מוכח שחז"ל כינו לעיתים את המשכב "משא" ו"אבן מסמא", יש מקום לפרש כך גם את הסוגיה בשבת על טומאת ע"ז, ובזה מיושבת ראיית תוס' מסוגיה זו שיש קשר בין אבן מסמא למשא.

24 אך בדעת הרמב"ן קשה לומר זאת, מאחר שמסקנתו משמע שהמושג אבן מסמא אינו קשור לכובד, כדלקמן סעיף 8.

25 המנ"ח במצווה קפב הסתפק בזה. הרמב"ן בשבת פב ע"ב והרשב"א בנדה נה ע"א נטו לפרש שמשא האמור בנדה סט ע"ב הוא היסט (אך הרמב"ן נשאר בצ"ע מדין מצורע, שאף בחייו אינו מטמא בהיסט, לדעתו, וכך נקט גם הרשב"א בנדה לה ע"א, וצ"ע). לא ברור מדבריהם האם דנו רק על הפירוש ל"משא" האמור שם, אבל לדינא לדעתם גזרו בזב המת על כל דיני הזב החי, או שמא לדעתם גזרו בו רק היסט. אך בדעת הרמב"ם נ"ל כמ"ש, שרק במשכב ומושב גזרו.

אכן, לכשנעיין נמצא שהרמב"ם משתמש במושג "אבן מסמא" רק בהקשר של משכב ומושב<sup>26</sup>. דוגמה בולטת לכך היא פיה"מ בכלים פ"א מ"ח, שם הסביר הרמב"ם שהזב חמור מהמת ומשולח מהר הבית מפני שהוא מטמא באבן מסמא (על פי הספרי נשא, פיסקא א), וביאר יותר בהל' ביאת המקדש פ"ג ה"ג: "ומשלחין זבין וזבות נדות ויולדות חוץ לשתי מחנות שהוא חוץ להר הבית, מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן, מה שאין המת מטמא". אולם לגבי המיעוט בנידה נה ע"א מ"והנושא אותם", שקשה לפרשו על טומאת משכב ומושב<sup>27</sup>, שם אפשר שיודה הרמב"ם לדעת הרמב"ן וסיעתו שמדובר בהיסטו של זב, אך לא על משא ממש.

לפי זה מסתבר שמה שכתב הרמב"ם בהל' טו"מ הנ"ל שכל המטמאים במשא מטמאים גם תחת אבן, אין כוונתו לומר שכל אבות הטומאה המטמאים במשא מטמאים באבן מסמא, אלא שהמושג "אבן מסמא" האמור במשנה ובגמרא אינו מתייחס כלל לטומאת משא, אלא לטומאת משכב ומושב בלבד. ממילא, כאשר המשנה אומרת שהמרכב מטמא תחת אבן מסמא, ולא כדין רוק וזוב, כוונתה שדין משכב ומושב ומרכב אינו קיים בהם. ככלל, נראה שהמובן הטכני של "אבן מסמא" ברמב"ם הוא שיש חציצה של דבר שאינו מקבל טומאה בין הדבר המטמא לדבר הנטמא, ללא קשר לכובדה של החציצה או של הטומאה. וכך משמע מדבריו בהל' טומאת מת פ"ה ה"י"ד: "המת אינו מטמא משכב ומושב מתחתיו ולא מדף מעל גביו, אלא אחד כלי שיגע במת מצדו או שהיה תחתיו או על גביו... במה דברים אמורים שכל הבגדים או הכלים שתחתיו ושל מעלה ממנו טהורין? בשלא היתה שם טומאה רצוצה ולא טומאת אהל, או שהיה מבדיל בינו ובין הכלים אבן כמו שיתבאר במקומו". וכך משמעות לשונו בכל מקום שמדבר על אבן מסמא, שאינו מתייחס לכובד אלא לעצם ההפרדה בין המטמא לנטמא. כך כתב גם הרמב"ן בשבת פב ע"ב בשם רבנו חננאל בהסברת המושג "אבן מסמא": "שאם יש אבן על משכב הזב והזבה וישב אדם טהור על האבן, אע"פ שלא נגע במשכב כי האבן הזאת חוצצת בינו ובין המשכב טמא ואע"פ שהאבן אינה מקבלת טומאה" (ובר"ח שלפניו אינו), וסיים הרמב"ן: "וזה נכון לפי דעתי".

לפי זה אין כל חידוש בדין אבן מסמא אליבא דאמת, בכל סוגי הטומאות שעליהם מדובר. רק מבחינת הציור החיצוני פרט זה נראה כדבר חידוש, שהאבן החוצצת איננה מבטלת את דין משכב ומושב או היסט וכו'. וכך משמע מהתו"כ עה"פ "והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא" (מצורע, פרשת זבים פרק ג, א): "אין לי אלא בזמן שיושב

26 פיה"מ בכלים פ"ח מ"ה ופ"כ מ"ה, זבים פ"ב מ"ד, פ"ד מ"ה, ופ"ה משנה ב-ג. במשנה תורה לא הזכיר את המושג הזה כלשונו.

27 מפני שלעיל מיניה שאלה הגמ' מה המקור למעט את דם הנידה ממשכב ומושב, ולמדה מפסוק אחר, "אשר היא יושבת עליו", ולא דמה, ומיד שאלה שמא יטמא באבן מסמא, וכפי שהוכיחו הראשונים שם.

עליו ונוגע בו, מניין לעשרה מושבות זה על זה ואפילו על גבי אבן מסמה? ת"ל 'והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא', מקום שהזב יושב ומטמא ישב הטהור ויטמא". מבואר כאן שאין לימוד נפרד למושבות שאינם נוגעים בזב ולאבן מסמא, ואם כן משמע שזהו אותו עניין עצמו, ואין שום חידוש אמיתי באבן מסמא, אלא זהו רק ביטוי לחציצה. כך גם בהמשך התו"כ לגבי מרכבות (פרק ג, יב) ותחתוננו של בועל נדה (פרק ז, יא). מה שחז"ל מכנים דווקא את משכב ומושב והטומאות המיוחדות לזב "אבן מסמא", אע"פ שדין חציצת האבן קיים בכל טומאות משא, נראה שטעמו של דבר הוא שבטומאות המיוחדות לזב יש בזה חידוש יותר בתפיסה. בפשטות טומאת משכב ומושב היא ענין של שימוש הזב במשכב, וכשיש אבן המפרידה יש מקום לומר שאין זה משכב, אבל בטומאת משא, שאיננה מוגדרת כשימוש בטומאה אלא כטעינת הטומאה, אין צריך לומר זאת.

## 9. סיכום

שיטת הרמב"ם שטומאת משא קיימת גם בלא היסט. על פי דרכו יש לומר שהמשנה בזבים נקטה "אחד הנושא" אגב "ואחד הנישא", ואין בו חידוש. את מחלוקת ר"א וחכמים פירש שהיא איננה עוסקת במשא ללא היסט אלא להיפך, בהיסט ללא משא, דהיינו כאשר הטומאה נגררת מתחת לטהור. באופן זה מחלוקת ר"א וחכמים מתפרשת באותה צורה הן לגבי נבלה והן לגבי זב, כפשט המשנה, ולפי זה יש לומר שהרמב"ם פירש את הגמ' בחולין באופן אחר מזה של רש"י והר"ש.

הרמב"ם סובר שכל טומאות משא מטמאות גם כאשר ישנה חציצה שעושה את כובד הטומאה לבלתי מורגש. לסברה זו ראיות ממקומות רבים, כפי שיתבאר (פרק ז). תוס' הוכיחו מכמה סוגיות שדין אבן מסמא המיוחד בזב וחבריו נאמר גם בטומאת משא, ולפי זה יוצא לכאורה חילוק בדין משא בין הזב לבין טומאות אחרות כגון מת ונבלה. אולם הרמב"ם וסיעתו פירשו ש"משא" האמור בהקשר של אבן מסמא הוא היסטו של זב. והרמב"ם סובר ש"משא" שהוזכר בדין הזב שמת אינו אלא משכב ומושב ממש, וכך מוכח מהתוספתא והתו"כ. "אבן מסמא" משמש אצלו רק לעניין משכב ומושב, אך פירושו המעשי של מושג זה הוא שיש בין המטמא לנטמא חציצה של דבר שאינו מקבל טומאה, ואעפ"כ הטומאה עוברת. דין זה פשוט וקיים בין במשכב ומושב ובין במשא והיסט, בכל הטומאות.

## פרק ג: שיטת ר"ת וסיעתו

### 1. שיטת התוס' בנדה

בפרק זה יתבאר בעז"ה שמלבד שיטת הר"ש והרמב"ם ישנה שיטה שלישית, שבכל טומאות משא אין משא ללא היסט, ללא הבדל בין המטמאים באבן מסמא לשאינם מטמאים באבן מסמא.

כבר הוזכרו לעיל (פרק ב סעיף 6) דברי התוס' בנדה נה ע"א ד"ה אבן מסמא, שסוברים שגם בטומאת משא ישנו דין אבן מסמא. מעיון בדבריהם מתברר שהם חולקים על הר"ש וסוברים שאין קשר בין אבן מסמא לבין ההבדל שבין משא להיסט. כמה ראיות לדבר: א. בתחילה הביאו תוס' את פרש"י בשבת (פב ע"ב ד"ה באבן מסמא) שאבן מסמא היא אבן ע"ג יתידות וכלי תחת האבן, והקשו עליו כמה קושיות, וביניהן: "אמאי נקט אבן? אפילו דף ע"ג יתידות נמי! ועוד, מדקרי ליה מסמא משמע לשון שימה. ומפרש ר"ת ורבינו שמואל דאבן מסמא היינו אבן גדולה שהיא כבדה ובגדים תחתיה, וכבדה כל כך עד שאין ניכר כובד הזב היושב עליה... והשתא אתי שפיר דמייתי בפרק בתרא (סט ע"ב) 'והיתיאת אבן חדא ושומת על פום גובא', שצריכה שימה ואתויי לפי שאינה קלה לטלטל".

ראיות אלו שאבן מסמא קשורה לכובד קשות גם על פירוש הר"ש, שלדעתו החידוש באבן מסמא אינו קשור כלל לכובד, ואף כתב בפירוש (כלים פ"א מ"ג): "ובכל מקום שמזכיר אבן מסמא לאו דוקא אבן, דכך שוה נסר או נייר שיפסיק דבר שאין מקבל טומאה, ומשום קרא נקט אבן, ועיקר טעם תלוי בזה שעומד במקום אחד ולא זו ולא הסיט". כמובן קושיית תוס' אינה מכרעת, וכמ"ש הר"ש שיש לומר שמשום קרא נקט אבן, אבל עכ"פ למדנו שהתוס' חולקים על הר"ש, ולדעתם המושג "אבן מסמא" מציין את הכובד ולא את ההנחה ללא טלטול (מבחינה מעשית הדברים קשורים, שכן כובד האבן עשוי לגרום גם שכובד הטומאה לא יורגש וגם שהטהור לא יסיט את הטומאה; ומכל מקום אלו שיקולים שונים במהותם).

ב. בהמשך הדברים תוס' מוכיחים מכמה מקומות שאבן מסמא קשורה גם למשא, כפי שכבר הובא לעיל (פרק ב, סעיף 6), וז"ל השייך לענייננו: "ובכל הש"ס משמע דהוה מטעם משא, דבשמעתין ממעט לה מ'והנושא אותם'... ובשבת פרק ר"ע קאמר כי פליגי באבן מסמא, ובמתניתין קתני היסט". המהרש"א מתקן את לשונם בסוף: "קתני משא", כלשון המשנה בשבת שם (פ"ט מ"א), אולם נראה שכוונת התוס' כדברי תוס' הרא"ש: "ובפרק ר"ע נמי אמרינן כי פליגי באבן מסמא ובמשנה נמי קתני הן והיסטין", ונראה שצ"ל בתוס' ובתוס' הרא"ש "ובמתני' [תא]", כלומר, בברייתא בשבת פג ע"א (וכן הוא ברשב"א בנדה נה ע"א כמ"ש). כוונת תוס', אם כן, להוכיח מהסוגיה בשבת שבה אבן מסמא מזוהה עם ההיסט, שהמסיט את הע"ז נטמא במשא. ברור שאין דעתם

כר"ש שאבן מסמא היינו משא בלא היסט, אלא אדרבה, דין אבן מסמא הוא דין מסוים בהיסט, וכפי שמסבירים תוס' בהמשך, שהאדם מסיט את הטומאה כאשר בינו לבינה מפרידה אבן כבדה זו.

ג. עוד כתבו תוס': "והיסט היינו משא, כדאמרינן בהעור והרוטב (חולין קכד ע"ב): אטו נושא לאו מסיט הוא?". גם זה משתמע היפך דברי הר"ש, כי לפי הר"ש אין זהות בין היסט למשא, וכוונת המשפט "אטו נושא לאו מסיט הוא" לומר ש"הנושא" המסוים האמור שם, נושא נבלה, הוא בהיסט דווקא.

עלה בידינו שתוס' אינם מקשרים את "אבן מסמא" לטומאת משא ללא היסט דווקא. ועל פי מה שהתבאר לעיל (פרק א סעיף 8) ששיטת הר"ש בדין משא ללא היסט תלויה במידה רבה בפירושו ל"אבן מסמא", מסתבר שהתוס' יחלקו על הר"ש לא רק על הפירוש לאבן מסמא אלא גם לדינא, על החילוק בין המטמאים במשא למטמאים בהיסט<sup>28</sup>.

והנה, התוס' בניה (מב ע"ב ד"ה יצתה) כתבו גם הם כדברי הר"ש שנבלת בהמה אינה מטמאת במשא ללא תזוזה, ולא מסתבר שהם חולקים על התוס' בדף נה ע"א בדין אבן מסמא. אם כן, על כרחנו צריך לומר שלדעת תוס' כך הדין בכל טומאות משא, בין נבלה ובין בזב וחבריו המטמאים באבן מסמא, שאין משא ללא היסט.

## 2. שיטת ר"ת ורשב"ם

תוס' הנ"ל כותבים את דבריהם בשם ר"ת ורבינו שמואל, הרשב"ם, שאבן מסמא היא אבן כבדה, והחידוש בה הוא שאין כובד הטומאה מורגש על הנושא אותה. ולפי האמור, ר"ת ורשב"ם יצטרכו לסבור אחת מן השתיים: או שטומאת משא בכל הטומאות היא גם ללא היסט, או שטומאת משא בכל הטומאות היא דווקא בהיסט.

ואכן, מצאנו לר"ת דברים מפורשים בענין זה, בספר הישר (חלק החידושים סי' רנז), וז"ל: "אבן מסמא... באבן גדולה שאינה מקבלת טומאה וגם אינו מכביד כלל", "לישנא דמסמא ששומה בטורח כי ההיא אבן גדולה הרבה ברוחב פי הבור". "וענין היסטות ודינן כך הוא, דנושא המנענע עדיף ממסיט, ואעפ"כ דינן שוה, אלא שהנושא – מהלך או מנענע, ומסיט – כמו בקנה, דהכי אמרינן בהעור והרוטב 'ואטו נושא לאו מסיט הוא?'". "והא דתנן במסכת זבין 'כל הנושא והנישא על גבי נבילה טהור', בכלים או באוכלין ומשקין או באדם כפות שאינו מנענעו, חוץ מן המסיט – האדם המסיטו. ר' אליעזר אומר: אף הנושא, ופירושו כדמפרש בהעור והרוטב... וברישא דהך משנה נקט 'חוץ מן האדם', ומציעתא 'חוץ מן המסיט', והיינו אדם, ולישני לישני נקט. אי נמי לאשמועינן דאדם נמי אם מסיט ומנענע – טמא, ואם עומד ואינו מנענע – טהור".

28 ב'משנה אחרונה' כלים פ"א מ"ג (ד"ה תחת אבן מסמא) השווה דעת התוס' בניה לדעת הר"ש ומכח זה הקשה על תוס', עיי"ש, ולדברינו אתי שפיר.



מפורש בדבריו שיש שני סוגי משא: ישנו מי שנושא וגם מנענע, וישנו מי שמנענע ואינו נושא, כגון בקנה, וזהו המסיט (עיי' נידה מג ע"א: "קנה בקומטו של טהור והסיט בו את הזב – טמא"). המסיט הוא סוג גרוע של משא, אך דינם שווה. וכך הסיק מהגמ' בחולין: "אטו נושא לאו מסיט הוא?", שכל נושא מסיט, ואין משא ללא היסט. המשנה בזבים "חוץ מן המסיט" אומרת שאדם כפות שנושא אינו נטמא במשא, אבל לדעת ר"ת דין זה קיים לא רק בנבלה, כדעת הר"ש, אלא גם ברישא של המשנה, לגבי משכב ומושב, אע"פ שבמשכב ומושב יש דין אבן מסמא! שינוי הלשון במשנה מ"חוץ מן האדם" ל"חוץ מן המסיט" אינו מתפרש כר"ש, שבמשכב גם משא ללא היסט מטמא, אלא להיפך, קמ"ל שהאדם המדובר היינו דוקא במסיט, אף בטומאת משכב.

גם הרשב"ם הנזכר בתוס' כותב במקום אחר דברים מפורשים בעניין. בפירושו לויקרא יא, כח כותב הרשב"ם: "והנושא – מסיט ממקומו אע"פ שלא נגע, אבל אם טענוהו נבילה על כתיפו ולא נגע ולא זו ממקומו – אינו טמא, וכן שנינו במסכת זבים. ואפילו מת מוטל על המטה ותחתיו נייר המפסיק בין המת לכלים שתחתיו – טהורים הם, שהמת אינו מטמא אלא במשא שהוא היסט, וכן שנינו שם. ובתרגום ירושלמי מתורגם 'נושא' 'מסיט'". מפורש כאן שמשא ללא היסט אינו מטמא, ואמנם הוא אומר זאת לגבי מת ונבלה, שבהם גם הר"ש מצריך היסט מפני שאין בהם דין אבן מסמא, אבל נראה שיש להוכיח שדעת הרשב"ם כך לגבי כל טומאת משא: ראשית, מכך שהוא חולק על הר"ש בפירושו לאבן מסמא, כפי שמובא בתוס' הנ"ל. ועוד, שלשונו "ואפילו מת..." משמעה שאין המת קל בענין זה מטומאה אחרת, אלא המת הוא הטומאה החמורה ביותר, ואעפ"כ אינו מטמא במשא ללא היסט. ועוד, שהתרגום הירושלמי שמתרגם "יוסיט", שממנו מוכיח הרשב"ם, מתרגם כך גם בויקרא טו, י עה"פ האמור בזב: "והנושא אותם". אם כן הרשב"ם, הלומד מהתרגום שמשא הוא בהיסט דוקא, סובר כך גם לגבי משא הזב<sup>29</sup>.

נמצא שישנה לפנינו שיטה שלישית, שיטת ר"ת ורשב"ם והיא דעת התוס' בנדה, שבכל טומאות משא בעינן היסט. ולדעתם מה שנאמר בזבים פ"ה מ"ו: "ואחד הנושא ואחד המסיט" יתפרש "הנושא ומנענע", ולאחר שהמשנה השמיעה את דין הנושא ומנענע הוסיפה רבותא שכך הדין גם ב"מסיט" דהיינו מנענע שאינו נושא.

### 3. שיטת הסמ"ג

נראה שזוהי דעת הסמ"ג גם כן. במ"ע רלא כתב: "משא והיסט האמורים בכל מקום, פירש רבינו שלמה במסכת שבת שהמשא הוא שהטהור נושא את הטומאה... והיסט הוא שהטמא נושא דבר טהור ומטמאו בהיסטו. אמנם בפרק העור והרוטב מקשה 'אטו נושא

<sup>29</sup> לפי זה מתברר שמה שכתב הרשב"ם "וכן שנינו במסכת זבים" אין כוונתו לדייק כר"ש, שבפ"ה מ"ו נאמר "אחד הנושא ואחד הנישא" ובמ"ז לא נאמר "אחד הנושא", אלא כוונתו לדייק כר"ת מ"חוץ מן המסיט", שאין משא ללא היסט.

לאו מסיט הוא? ... משמע שהיסט הוא נדנוד בלא משא. נראה שר"ל ש"משא" הוא משא הכולל נדנוד, ו"היסט" הוא נדנוד בלא משא, וזהו גדר "משא והיסט האמורים בכל מקום". כך נראה גם מדבריו במ"ע רמז: "ואין נבלת בהמה מטמאה בגדים באכילתה ללא משא, כגון אם תחבה לו חבריו בבית הבליעה, והוסיף רבינו שלמה (בחולין כ"ב ד"ה מלק): ולא זו משם עד שבלעה", הרי שדעתו שמשא כולל היסט. ובמ"ע רמז כתב: "והנושא אותם – כלל בזה כל האמור בענין, זובו ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו והמשכב והמושב והמרכב שיהא משאו מטמא אדם לטמא בגדים". הסמ"ג מעתיק את דברי רבי אלעזר בתור"כ, ומשמע שלא סבר כדעת הר"ש שרובן חולקים עליו לדינא בזה, אלא דין המשא שווה במשכב ומושב וזוב וכו'. גם כתב שם את פירוש ר"ת ורשב"ם לאבן מסמא. הווי אומר, דין כל המטמאים במשא שווה, שמטמאים במשא הכולל נדנוד או בנדנוד ללא משא.

#### 4. ביאור המשניות בזבים ע"פ ר"ת

לפי שיטת ר"ת וסיעתו אין מקום לדייק מהמשניות בזבים כפי שדייק מהם הר"ש (לעיל פרק א סעיף 2), שלגבי הזב וכו' נאמר "ואחד המסיט ואחד הנושא ואחד הנישא", ואילו לגבי הזוב וכו' נאמר רק "ואחד המסיט" בלא נושא ונישא; שהרי אין חילוק בין זב וחבריו לזוב וחבריו. א"כ מה שמשנה אחת מזכירה גם משא וגם היסט ומשנה אחרת מזכירה רק את ההיסט יתפרש כפי שהוסברו הדברים בדעת הרמב"ם (פרק ב, סעיף 2).

הסוגיה בחולין צריכה עיון לפי דרך זו: מצד אחד, לשון הגמ' "אטו נושא לאו מסיט הוא" מובנת היטב דווקא לפי שיטה זו, שכל נושא אינו מטמא אלא אם היסט. ואכן, ר"ת בספר הישר שם מוכיח מכאן, "שהנושא מהלך או מנענע ומסיט כמו בקנה, דהכי אמרינן בהעור והרוטב 'אטו נושא לאו מסיט הוא'". מאידך, קשה להבין מניין היה פשוט הדבר כל כך לגמרא שגם ר' אלעזר סובר כך, ומכח הנחה זו דחקה לפרש את דבריו "והוא דנושא"? בשלמא לפי הרמב"ם, כפי שהסברנו לעיל את שיטתו בסוגיה בחולין, הגמרא בקושייתה "אטו נושא לאו מסיט הוא" לא מניחה הנחה מסוימת בדעת ר"א, הדחווה מהלכה, אלא בדעת ת"ק, המקובלת להלכה, שהיסט האמור בדבריו כולל גם משא ללא היסט (ולכן לא מובן מה חידש ר"א שאומר "אף הנושא"); אולם לפי ר"ת נצטרך לומר להיפך, שהגמרא מניחה הנחה פשוטה בדעת ר"א שאין משא ללא היסט, וזו מנלן?

עוד יש לשאול: הר"ש הכריח בצדק שמה שביארה הגמרא בדעת ר"א "והוא דנישא" בבת אחת לא יכול להיאמר על זובו של זב ורוקו וכו', שמטמאים בכל שהוא. אם כן, "אף הנושא" שאומר ר"א במשנה ז לגבי זוב אינו מובן: גם אם נדחוק ש"אף הנושא" כאן היינו נושא בלא היסט (שלא כמשמעות הרגילה של "נושא" לדעת ר"ת), מה היסוד לומר שר"א מחמיר בזוב שגם הנושא ללא היסט מטמא, ואילו בנבלה פשיטא לן שאינו סובר כך? בשלמא הר"ש תלה זאת בדין אבן מסמא, ולדידיה לר"א הזוב וחבריו לא התמעטו מדין אבן מסמא (לפחות במובן זה של משא ללא היסט), אבל לר"ת וסיעתו הרי אין קשר בין דין אבן מסמא לדין משא בלא היסט! והנה, לעיל חתרנו להסביר

לדעת הרמב"ם את הסוגיה באופנים אחרים משל רש"י והר"ש, אולם לדעת ר"ת הדבר אינו אפשרי, שכן הוא כותב בפירושו בספר הישר שם: "ר' אליעזר אומר אף הנושא, ופירושו כדמפרש בהעור והרוטב 'והוא דנישא', לאפוקי שני חצאי נבלה שתחבם בקסם", כדעת רש"י והר"ש, וצ"ע.

## 5. סיכום

תוס' בנדה נה ע"א חולקים על הר"ש וסוברים ש"אבן מסמא" פירושו אבן כבדה שמונעת את תחושת כובד הטומאה. לדעתם, אין קשר בין אבן מסמא לבין משא בלא היסט דווקא. מאידך, התוס' בנדה מב ע"ב סוברים שטומאת משא (נבלה) כרוכה בהזזה דווקא, וממילא מסתבר שדעתם כך לגבי כל הטומאות, ולא דווקא לגבי נבלה והדומות לה שאינן מטמאות באבן מסמא. כך גם מפורש בר"ת בספר הישר, וכך עולה מהרשב"ם עה"ת, שבכל המטמאים במשא בעיני היסט, וכך דעת הסמ"ג.

לפי דרך זו המשניות בזבים מתפרשות באופן דומה לזה של הרמב"ם, אבל הסוגיה בחולין קצת קשה לפירוש זה, ובפרט לפי מה שר"ת עצמו פירש את הסוגיה שרבי אלעזר סובר כעולא.

## פרק ד: שיטות ראשונים נוספים

### 1. רש"י

כבר הובאו לעיל דברי רש"י בחולין שמשא נבלה צריך היסט. ראייה נוספת לכך ממש"כ בחולין עא ע"ב ד"ה דלמטה, בענין טומאה בלועה בפי הטבעת: "תחב לו דרך בית הריעי עד שנבלע, וכגון שהיה תחוב בשפופרת ולא טימאו בכניסתו במגע". ויש לשאול, מה בכך שהנבלה תחובה בשפופרת? הרי מכל מקום טימאה את האדם במשא בטרם נעשתה טומאה בלועה! וצ"ל שאין כאן משא כי האדם לא זו. וכן יש ללמוד ממש"כ בויקרא טו, ח: "וכי ירק הזב בטהור – ונגע בו או נשאו, שהרוק מטמא במשא". משמע מלשונו שהוסיף תנאי, שהיריקה תטמא אם יגע בו או אם ישאנו, ומשמע שעצם היריקה איננה יוצרת בהכרח משא, אלא אם כן הטהור יזיז את הרוק; אלא שיש לדחות, שכוונתו לאפוקי מיריקה שלא נגעה כלל בטהור או בבגדיו, כפי שהגמרא בנדה נה ע"ב מציעה הוה-אמינא שגם יריקה שלא הגיעה אל הטהור מטמאתו.

ראיות אלה הן לגבי נבלה ורוק הזב, שגם לדעת הר"ש צריכות היסט, אך בפירושו לויקרא טו, כתב רש"י: "והנושא אותם – את כל האמור בענין הזב, זובו ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו והמשכב והמרכב והמושב, שיהא משאן מטמא אדם לטמא בגדים". רש"י מביא את דברי ר"א בתו"כ ומשמע מדבריו שטומאת משא בכולם שווה, וזה כר"ת וסיעתו<sup>30</sup>.

30 כמו כן משתמע מרש"י לגבי היסטו של זב, שכתב (פסחים לג ע"ב ד"ה טמא מת שסחט): "זב, שטמא

## 2. רז"ה

במאור בשבת פב ע"ב (לד ע"ב בדפי הרי"ף) כתב: "פירוש, המשא בלשון תורה היא ההיסט בלשון משנה, ופעמים שקורין לו בלשון חכמים משא ופעמים שקורין לו היסט". משמע שאין שני סוגי משא, אחד בהיסט ואחד בלא היסט, ולא כר"ש. לא מצאתי גילוי מפורש בדעתו האם כל המשאות טעונים הזזה או לא.

## 3. רמב"ן

הרמב"ן בשבת פג ע"א האריך לבאר את דין אבן מסמא, ולא כתב כדברי הר"ש שזהו משא ללא היסט. כאמור, נראה שהדבר מכריח שאין דעתו כר"ש. מלבד זאת, כתב שם (ד"ה מתקיף לה): "אבל הוה זהיר במה שפירש (הר"י מיגאש, בשו"ת, סי' יג) היסט ומשא הנזכרים בתחילה בשני דברים, שאינו כן, אלא היסט שאדם טהור נושא את הטומאה הוא הנקרא משא בלשון תורה, והיסט שהטמא נושא את הטהור הוא היסט סתם, שבזב טמא ולא מצינו לו חבר". משמע בהדיא שאין חילוק להלכה בין משא להיסט, ולא כר"ש. ואף הר"י מיגאש, שמדבר על משא והיסט כמושגים שונים, אין הוכחה שהפריד ביניהם להלכה, ואפשר שלדעתו דינם שווה, כפירוש הרמב"ם (שמשא הוא אף בלא היסט) או כר"ת (שמשא כולל היסט והיסט לא כולל משא)<sup>31</sup>; וראה עוד להלן<sup>32</sup>.

## 4. רשב"א

בנדה נה ע"א (ד"ה אי מה) הקשה הרשב"א כקושיות תוס' על רש"י בעניין אבן מסמא, והביא את פירוש רשב"ם ור"ת שאבן מסמא היא אבן כבדה. גם הוכיח שיש קשר בין האבן הכבדה למשא: "ובשבת פרק ר"ע אמרין כי פליגי באבן מוסמא, ובמתני' תנן הן והיסטן". מכאן שלדעתו האיפיון המיוחד של אבן מסמא איננו משא בלא היסט כדעת הר"ש<sup>33</sup>.

## 5. ריטב"א

בשבת פב ע"ב האריך הריטב"א להסביר מהי אבן מסמא ופירט ארבעה דינים בה, ולא הזכיר חילוק בין משא ללא היסט למשא בהיסט. ובהמשך (ד"ה ופרכין) הקשה על שאלת הגמרא "למאי הלכתא אתקש [עבודה זרה] לנדה, למשא? לוקשה לנבלה!": "וא"ת,

בהיסט, ששחט אפילו גרגיר יחידי – תנן התם דמטמא אפילו בפשוטי כלי עץ, דכיון דיצאת טפה ראשונה ונטבל העץ והגביהו – נטמאו משקין שעל העץ במשא". רש"י אינו מסתפק בכך שהזב מחזיק את הטיפה בעזרת כלי העץ, אלא מציין שהזב הגביה אותה.

31 ועיין בר"י מיגאש המובא בשטמ"ק בב"ב ט ע"ב, שהוכיח מהסוגיה בשבת שהמשא וההיסט חד הם.

32 מלשון הרמב"ן בבמדבר לא, יט משמע קצת שבמשא צריך שהטומאה תזוז ממקומה, שכתב: "ואם הרגו במקל יד או ברומח... ונשאו בהם בשעה שמת מטמא אותו במשא", ומשמע שסתם הריגה במקל ורומח אינה כרוכה ב"משא" אע"פ שללא ספק יש בה דחיפה קלה.

33 בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' כח) כתב: "שהנושא את המת או מסיטו טמא", אבל לא מבואר מדבריו שם מהו משא ומהו היסט.

ודלמא הקשה רחמנא לנדה מפני שמשא חמור יותר ממשא של נבלה, משכבות ומושבות? י"ל דהא ליתא לפום מאי דאמרינן לעיל דע"ז אינה ראויה לעשות משכבות ומושבות". משמע להדיא מקושייתו ותירוצו שמשא נידה חמור ממשא נבלה אך ורק לעניין משכבות ומושבות (פרט לדין אבן מסמא, שלשיטתו אינו שייך למשא ללא היסט).

#### 6. ר"ן

הר"ן בשבת שם ובנדה שם מאריך אף הוא בענין אבן מסמא, וכתב ג"כ שהיא אבן גדולה, ולא כתב כדברי הר"ש שהיא משא ללא היסט. גם הקשה ותירץ כדברי הריטב"א על קושית הגמ' בשבת פב ע"ב "ולוקשיה לנבלה", ומוכח שלא חילק בין נבלה לנידה לעניין צורת המשא.

#### 7. בירור שיטת הרמב"ן ותלמידיו

אחר שהראינו בדעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן שאין דעתם כשיטת הר"ש, יש לנסות לברר האם דעתם כרמב"ם או כר"ת. נראה שיש מקום ללמוד על שיטתם מהסוגיה בנדה מב ע"ב, שם נקט רבא שבית הבליעה הוא בית הסתרים ואביי הקשה לו מהברייתא שהאוכל נבלת בהמה טהור ואינו נטמא במשא. הר"ש תירץ את רבא, כאמור, שמדובר באכילה ללא היסט, וכמ"ש תוס' שם ובחולין עא ע"א ד"ה מי לא עסקינן. אולם הראשונים הנ"ל לא העמידו את הברייתא באכילה שאין בה היסט, אלא חילקו בין תחילת בית הבליעה לסוף בית הבליעה, שבסוף בית הבליעה מודה רבא שדינו כבלוע ולא כבית הסתרים, ובזה אמרינן שאין טומאה בנבלת בהמה, וכמ"ש תוס' בחולין שם באחד מתירוציו. יש מקום להבין מכך שלדעתם הנבלה מטמאת גם ללא היסט, וכדעת הרמב"ם. מאידך, אפשר שהעדיפו תירוץ זה כי לדעתם כך מסתבר באמת שרבא יודה בסוף בית הבליעה שדינו כבלוע, ולא רק מדוחק הקושיה תירצו כך. וכך משמע מלשון הרמב"ן (נדה מב ע"א סוד"ה יולדת), שנוקט בפשטות: "וכי פליגי לקמיה - בתחילת בית הבליעה", וכן בר"ן. ומדברי הרשב"א שם אין הדבר ברור.<sup>34</sup>

34 הרשב"א דן בזה אגב פירושו לגמ' מב ע"א שם: "עשאוה [לילדת שיצא ממנה דם] כנבלת עוף טהור" (שמטמאת גם בבלוע), האם הכרח לפרשה אליבא דאביי דווקא, שהוא שמחשיב את מקום נבלת עוף טהור כבלוע, או ש"היינו יכולים לומר דאביי ורבא לא איפליגו אלא בתחילת בית הבליעה... נבלת עוף טהור מטמא הוא בכל בית הבליעה ואפילו לפניו, והא דאביי אפילו לרבא הוי בלוע, ומינה קא מייתי לה רבי אבין. והראשון נראה עיקר (ש"עשאוה" היינו אליבא דאביי) וכן פירשוהו בתוספות". אפשר להבין מדבריו שע"פ הפירוש הראשון רבא חולק בכל בית הבליעה וכולו אינו בגדר "בלוע", ולכן "עשאוה" ע"כ הולך בשיטת אביי. ולפ"ז לא כתב הרשב"א תירוץ לדעת רבא (אע"פ שכתב בפירוש שהלכה כמותו, ע"ש), ושמא דעתו שהלכה כרבא אע"פ שהברייתא מסייעת לאביי. ואם כך הוא, נראה שהרשב"א לא קיבל כלל את תירוץ תוס' שכשאין היסט אין משא, ולכן השאיר את דברי רבא בלא תירוץ.

אבל לענ"ד נראה שהרשב"א תופס כעיקר שרבא מודה בסוף בית הבליעה, וכלשונו "והא דאביי

אולם בריטב"א בניה שם (ד"ה מקום) הדברים ברורים יותר, וז"ל: "יש שפירשו דמודה רבא בסוף בית הבליעה [שדינו כבלוע ולא כבית הסתרים, ובזה מיושבת הקושיה על רבא מהברייתא המטהרת את האוכל נבלת בהמה]... ולפ"ז לית הלכתא כאביי. אבל לדברי המפרשים דבכל בית הבליעה פליג רבא הלכתא כאביי...<sup>35</sup> ואע"ג דפשוטא דסוגין משמע כי האי פירושא, טפי מסתבר כפירושא קמא". פירוש: לדעתו החילוק בין תחילת בית הבליעה לסופו דחוק ואינו עולה יפה בפשט הגמרא, ואעפ"כ הכרח לאומרו כדי להסביר את הברייתא ע"פ רבא, ורק בדרך זו יתקיים הפסק כרבא. נראה, אם כן, שהריטב"א לא קיבל את תירוצו תוס' שרבא יעמיד את הברייתא במשא ללא היסט, ומכאן לכאורה שדעתו כרמב"ם, שיש טומאת משא גם ללא היסט (כפי שכתב המהדיר במהדור' מוה"ק, הערה 216).

אמנם יש לדחות, שדעת הריטב"א שאין טומאה בלא היסט, אך דעתו כתוס' שכל תזוזה קלה חשובה היסט, ולדעתו התירוצ' שמדובר בבית הבליעה רחב, כך שלא היה היסט כלל, דחוק יותר מאשר לומר שרבא מודה בסוף בית הבליעה. ומכל מקום למדנו שהריטב"א אינו סובר כרש"י בחולין והמאירי בנדה הנ"ל, שאם האדם לא זז ממקומו אין זה משא.

אכן יש להוכיח בדעת הריטב"א ההיפך, שדעתו כר"ת שאין משא ללא תזוזה כלשהי, מדבריו בערובין כז ע"א. הריטב"א שם סובר שדין עליונו של זב נאמר רק בכלי הראוי למשכב ומושב, ולפיכך פירש את המשנה "כל הנישא על גבי הזב טמא" שזה מדין היסט ולא מדין עליונו של זב. והוסיף: "גם לשון 'הנישא על גבי הזב' לא משמע אלא היסטו, ואע"ג שלא שנינו 'כל הניסט ע"ג הזב' אין בכך כלום, כי טומאת היסט – טומאת משא הוא, אלא שהסיטו של זב משונה, שהוא טמא נושא טהור". אם לדעתו משא אינו כולל בהכרח תזוזה, הרי "הנישא ע"ג הזב" מתאים גם לעליונו של זב ולא רק להיסט.

## 8. סיכום

עלה בידינו שחבל ראשונים אינם סוברים כר"ש לחלק בין משאם של אלו המטמאים באבן מסמא, שהוא אף בלא היסט, לבין סתם משא, שהוא בהיסט בלבד. אלא שלדעת רש"י הראינו שכל משא טעון היסט, וכן משמע בריטב"א, ואילו בדעת הרז"ה והרמב"ן והרשב"א והר"ן אין זה ברור.

אפילו לרבא הוי בלוע", ומה שכתב ש"הראשון נראה עיקר" הוא משום שלא מסתבר לרשב"א לפרש ש"עשאוה כנבלת עוף טהור" הכוונה לנע"ט בסוף בית הבליעה דווקא. ולפ"ז לא השאיר הרשב"א את דברי רבא בלא תירוצ', וגם אין ראיה שראה את החילוק בין תחילת בית הבליעה לסופו כתירוצ' דחוק, אלא אדרבה, מסתבר באמת לרשב"א שבסוף בית הבליעה מודה רבא. ולפ"ז אין להוכיח מהשמטתו את תירוצ' תוס' דבר לנידון דידן.

<sup>35</sup> יש להעיר שכאן מבואר שלדעת הריטב"א אין הלכה כרבא כאשר ברייתא מסייעת לאביי, ולא כמ"ש בשמו ביד מלאכי (כללי הה' סי' קנד). היד מלאכי מתבסס על הריטב"א ביבמות לט ע"א, אבל שם הריטב"א פסק כרבא בצירוף שיקול נוסף, שיש קושיה גם על אביי ולא רק על רבא, עיי"ש (מהדור' מוה"ק עמ' קיט).

## פרק ה: ראיות שאין לחלק בין סוגי המשא

בפרק זה יובאו מקורות בחז"ל שמטים שלא כדעת הר"ש וסיעתו. השאלה העיקרית של משא בלא היסט לא תידון בפרק זה, אלא הנקודה המיוחדת של שיטת הר"ש, היינו הקשר בין משא ללא היסט לדין אבן מסמא, והחילוק בין הזב וחבריו לבין דם הנדה וזוב ומת ונבלה ודומיהם:

א. שנינו בטהרות פ"ד מ"ו: "שני רוקין, אחד טמא ואחד טהור, תולין על מגען ועל משאן ועל הסיטן ברשות היחיד... היה רוק יחידי ונגע בו ונשאו והסיטו ברשות הרבים - שורפין עליו את התרומה...".

מפורש כאן שרוק הזב מטמא במשא ובהיסט, ולא כדברי הר"ש. אמנם הר"ש בכלים פ"א מ"ג אינו מזכיר בפירוש את הרוק בין אלו שאינם מטמאים במשא, אבל הרי פירש שהמשפט "למעלה מהן מרכב שהוא מטמא תחת אבן מסמא" מובנו שהפרטים הקודמים שהוזכרו מטמאים רק בהיסט ואילו המרכב מטמא גם במשא, והרי הרוק נזכר בדרגה הקודמת. וכן בזבים פ"ה מ"ז נזכר הרוק עם מי רגלים וכו', ועל כולם נחלקו ת"ק ור"א, לפי ביאור הר"ש, האם מטמאים במשא שאין בו היסט; ודוחק לומר שהמשנה בטהרות הולכת בשיטת ר"א.

ובתוספתא שם פ"ה ה"ה: "שני רוקין אחד טמא ואחד טהור ונגע באחד מהן או שנשאו על גבי החרס, ר' יהודה אומר: כיון שנתלש עליו נעשה עליו רשות היחיד, אחד רשות היחיד ואחד רשות הרבים תולין. היו נגובין או שהסיטן בקיסם... ברה"ר טהור". אף כאן מבואר שהרוק מטמא במשא ובהיסט, לא רק אליבא דר' אלעזר אלא גם לר' יהודה. גם משמע מחילוף הלשון "שנשאו על גבי החרס", שאז הרוק נחשב כנמצא ברשות היחיד, לעומת "הסיטן בקיסם", שדינו עדיין כמצוי ברה"ר, שמשא הוא הגבהה מעל האדם ואילו היסט אינו אלא הזזה, בהתאם לדעת הרמב"ם שההיסט הוא סוג גרוע יחסית של משא.

ב. שנינו בזבים פ"ד מ"ו: "הזב בכף מאזנים ואוכלין ומשקין בכף שניה - טמאין, ובמת - הכל טהור חוץ מן האדם. זה חומר בזב מבמת; וחומר במת מבזב, שהזב עושה משכב ומושב מתחתיו לטמא אדם ולטמא בגדים, ועל גביו מדף לטמא אוכלין ומשקין, מה שאין המת מטמא. חומר במת, שהמת מטמא באהל ומטמא טומאת שבעה, מה שאין הזב מטמא". לא הוזכר כאן ההבדל בעניין טומאת משא, שהמת מטמא רק בהיסט ואילו הזב גם במשא, ומשמע שאין חילוק כזה. וזו קושיה גם על שיטת תוס' בנידה וסיעתם, שיש חילוק בטומאת משא בין זב למת לעניין טומאת שאין כובדה מורגש.

ג. בזבים פ"ה מ"א: "הנוגע בזב, או שהזב נוגע בו, המסיט את הזב, או שהזב מסיטו, מטמא אוכלים ומשקים וכלי שטף במגע אבל לא במשא". יש קושי במשפט זה,

הפותח בלשון היסט ומסיים בלשון משא. לפי הרמב"ם או ר"ת אין בזה קושי, כי אין הבחנה הלכתית בין משא להיסט. לעומת זאת לפי הר"ש הרי היה ראוי לנסח להיפך ולהבליט יותר את החידוש: הנושא את הזב נטמא אע"פ שלא הזיזו, לעניין שהוא מטמא כלי שטף במגעו, אבל אינו מטמא דברים שיסיט, אפילו אם הזיז אותם.

ד. בגמרא בנדה לה ע"א: "ואקשיה רחמנא מצורע לזב גמור: מה זב גמור מטמא במשא – אף ראייה ראשונה (של זוב) של מצורע מטמא במשא". משמע שגדר המשא שווה בזב ובזוב, ולא כדברי הר"ש המחלק ביניהם.

ה. ראייה דומה מהתו"כ בסוף מצורע (פרשת זבים, פרק ט"ג): "והזב את זובו – אחרים אומרים: מה הזב מטמא במשא – אף הזוב מטמא במשא", וכעין זה בגמ' בנדה נה ע"ב, ומשמע שדין משאם שווה.

ו. כפי שהתבאר (פרק א סעיף 4) הר"ש מסביר שהמקור לכך שהזוב והרוק ומי רגלים אינם מטמאים במשא שאין בו היסט הוא המיעוט מ"אותם", שממנו למדו בנדה נה ע"א למעטם מאבן מסמא. נימוק זה לא מתישב יפה בסוגיה, כי בגמ' בנדה שם נאמר המיעוט מ"אותם" על דם הנידה בלבד. לעומת זאת על הזוב נאמר שם (עמ' א-ב) באופן סתמי: "זובו טמא הוא – לימד על הזוב שהוא טמא", "והזב את זובו... מה הוא לא חלקת בין מגעו למשאו לטמא אדם ולטמא בגדים אף זובו כן", ולא הועלתה הוה-אמינא שיטמא באבן מסמא, ולא נאמר שהתמעט מ"אותם" (ודן בזה בתוס' הרא"ש בנדה נה ע"ב ד"ה כתב רחמנא זובו). נראה אם כן שהזוב מטמא במשא כזב ממש, ואין לזה שייכות לדין אבן מסמא.

אולם שאלה זו על הר"ש, מיושבת ע"פ דרכו של תוס' הרא"ש בחולין שהתבארה לעיל (פרק א סעיף 7), שאין צורך למיעוט על מנת ללמוד שאין משא בלא היסט, אלא די לנו שאין ריבוי, ואם כן יש לומר שמכיוון שהזוב וחבריו לא התרבו לאבן מסמא אין צורך למעטם ממשא בלא היסט. רק בדם הנידה, שנאמר בו "מדוה כמותה", הועלתה הוה-אמינא לדמותו לנידה ממש גם למשא בלא היסט, ועל כך התמעט מ"אותם".

ז. שנינו בשבת פ"ט מ"א: "אמר רבי עקיבא: מנין לעבודה זרה שמטמאה במשא כנידה? שנאמר: 'תזרם כמו דוה צא תאמר לו', מה נידה מטמאה במשא אף ע"ז מטמאה במשא". ובגמ' (פב ע"ב) נחלקו רבה ורבי אלעזר בביאור מחלוקת ר"ע ורבנן: דעת רבה שלכולי עלמא ע"ז מטמאת במשא, ונחלקו האם היא מטמאת גם באבן מסמא, ודעת רבי אלעזר שלכו"ע אינה מטמאה באבן מסמא, ונחלקו האם היא מטמאת במשא. ע"פ הר"ש מחלוקתם על אבן מסמא היא במשא ללא היסט, וכמ"ש בפתח דבריו בכלים פ"א מ"ג: "דכל משא שאין בו לא מגע ולא היסט היינו אבן מסמא הנזכר כאן ובשבת פרק ר"ע...". ולשיטתו דעת רבי אלעזר תמוהה מאד, שהרי ר"ע אומר במפורש: "שמטמאה במשא כנידה"! בשלמא אם נאמר שאבן מסמא הוא דין נוסף מעבר לטומאת משא, יש לומר שרבה דייק מ"כנידה", לכל דבר, ואילו רבי



אלעזר דייק מ"במשא", שלמשא בלבד הוקשה לנידה. אבל לפי הר"ש, שאבן מסמא היא חידוש בטומאת משא, דעת רבי אלעזר אינה מובנת כלל<sup>36</sup>.

בסיום הסוגיה (פג ע"א) נאמר: "אלא אמר רב אשי: הכי קאמר, נכרי ונכרית, בין הן שהסיטו את אחרים ובין אחרים שהסיטו אותן – טמאים; עבודה זרה שהסיטה אחרים – טהורין, אחרים שהסיטו אותה – טמאין... רבי עקיבא אומר: נכרי ונכרית וע"ז, בין הן שהסיטו את אחרים ובין אחרים שהסיטו אותן – טמאין", וזה כדעת רבה, כמ"ש רש"י שם (ד"ה ר"ע אומר). לפי הר"ש, מה שנחלקו בעניין אבן מסמא הוא גם לגבי ע"ז שהסיטה אחרים וגם לגבי טומאת משא ללא היסט. לפיכך, תמוה שרב אשי נוקט "אחרים שהסיטו אותן", לגבי ע"ז ולגבי נכרים, והיה לו לומר "שנשאו אותן", שהרי זה חלק מהנפק"מ במסקנתו, המשא ללא היסט!

### פרק ו: ראיות שיש משא ללא הזזה

כאמור, הקושיות דלעיל נוגעות לשיטת הר"ש המיוחדת, שמבדיל בין "נושא" ל"מסיט", שזה בלא הזזה וזה בהזזה, ומחלק בזה להלכה בין זב וחבריו לזוב וחבריו, וקושר לכך את דין אבן מסמא. להלן יובאו ראיות לעיקר העניין, שיש משא ללא היסט: חלקן נוגעות לזוב וחבריו, והן יקשו על שיטת הר"ש ועל ר"ת וסיעתו, וחלקן נוגעות לזב וחבריו בלבד, ואין מהן קושיה על הר"ש אלא על ר"ת בלבד.

א. בתוספתא זבים פ"ה ה"א: "החמירה התורה... במשכב ומושב שתחת הזב מאדם שתחת הזב, באדם בין מתחת בין מעל הזב ממשכב ומושב שעל הזב". פירוש: משכב ומושב שתחת הזב הם אב, בניגוד לאדם הנושא את הזב, שאינו אלא ראשון, ורק בשעת חיבורו לזב הוא מטמא בגדים. לעומת זאת אדם שתחת הזב או מעליו חמור ממשכב ומושב שעל הזב, מפני שהאדם בשעה זו מטמא בגדים, ואילו הבגדים שעל הזב אינם אלא ראשון ואין בהם דין חיבורין. מהלשון "אדם תחת הזב" משמע שההימצאות תחת הזב מטמאת במשא, כשם שהימצאות המשכב תחת הזב מטמאת אותו במדרס, והימצאות האדם מעל הזב עושה אותו לעליונו של זב. ומכאן קושיה על ר"ת, שאפילו במשא הזב הצריך הזזה.

36 מאידך, אם אבן מסמא איננה קשורה כלל למשא, תהיה תמיהה הפוכה על רבה, מנליה שר"ע מקיש גם לאבן מסמא? וכך באמת הוכיחו תוס' בשבת שם (ד"ה אבן מסמא): "ובכל הש"ס משמע דהוה (אבן מסמא) מטעם משא, דבמתניתין קרי ליה משא". אלא שמה שהוציאו מזה תוס', שחלק מדין אבן מסמא הוא שיש טומאת משא גם כאשר יש אבן מפרידה בין הטהור לטמא, זהו דין שלא בהכרח כלול במלה "משא" שבמשנה, וממילא לא תצא מזה קושיה על רבי אלעזר (ולשון הריטב"א שם ד"ה ר' אלעזר אמר: "ר' אלעזר דייק דכיון דקתני מתני' שמטמא במשא דודאי משא ממש הוא ולא אבן מוסמא. אף על גב דבעלמא קתני תנא לשון משא משום דין אבן מוסמא, קא סבר דהכא הוה ליה לפרושי טפי, או דליתני סתמא: מניין לע"ז שהיא מטמאה כנדה?"). לעומת זאת דינו של הר"ש נעוץ יותר במילה "משא" בהשוואה ל"היסט", וא"כ דעת רבי אלעזר אינה מובנת.

- ב. ביומא מז ע"א: "אמרו עליו על רבי ישמעאל בן קמחית, פעם אחת סיפר דברים עם ערבי אחד בשוק ונתזה צינורא מפיו על בגדיו ונכנס ישבב אחיו ושימש תחתיו" (וכי"ב במעשה נוסף שם). מכיוון שהצינורא לא נתזה עליו אלא על בגדיו, יכול היה לעמוד על עמדו עד שיבוא אדם ויקנח את הרוק, ונמצא שלא נטמא במשא הרוק ויוכל להמשיך בעבודתו<sup>37</sup>.
- ג. בכריתות כא ע"ב: "הכא במאי עסקינן? – כגון שחיפהו (לכזית נבלה) בבצק... נהי דלא מטמא במגע, דקמחפי בבצק, במשא מיהת ליטמא, דהא טעון ליה". וכך גם בחולין קכה ע"ב: "בשלמא במשא ובאהל, הא קא טעין ליה לכוליה, והא קא מאהיל אכוליה". מלשון זו משמע שעיקר המשא הוא היות האדם טעון בטומאה, כלומר שהיא מצויה עליו, בין אם הזיז אותה ובין אם לאו.
- ד. בנדה מב ע"ב: "איבעיא להו, אותו מקום של אשה בלוע הוי, או בית הסתרים הוי? למאי נפק"מ? כגון שתחבה לה חבירתה כזית נבלה באותו מקום". וכן שם: "כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו". פשטות הלשון שבעצם היות הכזית באותו מקום הרי זה משא, ללא צורך בהליכה ותנועה נוספת.
- ה. בנדה נה ע"ב מבררת הגמרא מנלן שרוק הזב מטמא במשא: "ואימא הני מילי במגע אבל במשא לא, מידי דהוה אשרץ! אמר ריש לקיש, תנא דבי רבי ישמעאל: אמר קרא 'בטהור' – מה שביד טהור טמאתי לך". משמע שעצם היות הרוק ביד הטהור הרי זה משא, וכמ"ש רש"י (ד"ה במה שביד טהור): "אם רק במה שביד טהור, דהוה ליה טהור נושא את הרוק"<sup>38</sup>.

37 כעין זה בשבת קכז ע"ב: "שמא נתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי?", אבל שם יש לומר שלא היה מי שיקנח את הרוק, עי"ש, וגם אין סיבה מיוחדת שאדם אחר ייטמא במקום רבי יהושע, אבל כשמדובר בכהן גדול בוודאי נכון היה שמישהו אחר ייטמא במקומו.

38 מקצת ראייה נוספת מחולין עא ע"א: "טומאה בלועה מנלן (שאינה מטמאת)? דכתיב 'והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו'. מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה [שעדיין לא התעכלה הנבלה במעי], וקאמר רחמנא טהור". יש להקשות, שמא טהור לא מדין טומאה בלועה, אלא משום שאינו נושא, ונעמיד את הכתוב דווקא כשלא זו ולא הסיט את הטומאה משעה שטבל? ואין לדחות שלא יתכן שיטבול ולא יסיט את הנבלה בעלייתו, כי אפשר שיטבול וישאר על עומדו במים וישאבו את המים מן המקוה. גם אפשר שיטבילוהו במטה, ראה נידה מא ע"ב שהעמידו פסוק בכהאי גוונא, וכן ביבמות לד ע"ב תוס' ד"ה התורה חסה. אך י"ל שכשם שאמרינן "מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה?", ולא ניחא לגמרא זו להעמיד את הפסוק באוקימתא, כך נאמר גם "מי לא עסקינן שטבל ועלה כדרכו?", ומשום פשטות הדבר לא הוצרכה הגמרא לאומרו.

## פרק ז: משא ללא תחושת כובד הטומאה

כפי שהתבאר (פרק ב סעיף 6), מתוס' בניה נה ע"א ועוד ראשונים משתמע שבטומאות שלא נאמר בהם דין אבן מסמא, כגון מת ונבלה, הנושא את הטומאה נטמא רק אם הוא חש בכובד משקלה. לענ"ד שיטה זו קשה מאד, ויש כמה וכמה ראיות שרוק הזב וזובו ושכבת זרעו ודם הנדה, שאינם מטמאים באבן מסמא, מטמאים במשא אע"פ שאין משקלם מורגש.

א. מצאנו שרוק הזב וזובו ושכבת זרעו מטמאים טומאה חמורה בכל שהוא (כריתות יג ע"ב), ומשמע - אף במשא (כדברי הרמב"ם בהל' מטמאי מו"מ פ"א ה"ח). והרי בטומאת משא ללא נגיעה על כרחנו הטומאה מונחת על חפץ מסוים, שמן הסתם משקלו גדול בהרבה לעומת הזוב והרוק. ופשט הכתוב "וכי ירוק הזב בטהור" (ויקרא טו, ח), שהתפרש בניה נה ע"ב: "במה שביד טהור", דהיינו שהטהור נושא חפץ והזב יורק עליו, מוכיח שאין הדבר תלוי בהרגשת המשקל.

ב. מבואר בכמה מקומות בגמרא שרוק הזב שנמצא על בגדי הטהור מטמא אותו במשא (שבת קכז ע"ב; יומא מז ע"א), ובוודאי אין הלובש מרגיש במשקל הרוק שעל בגדיו.

ג. בבבא קמא כה ע"א אומר רבי יהושע ששכבת זרעו של זב מטמא במשא "לפי שאי אפשר בלא צחצוחי זיבה", והרי אין ספק שצחצוחי הזיבה הללו אינם מורגשים במשקלם, לא ביחס לש"ז ולא ביחס לחפץ שעליו הם מונחים.

ד. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ו הי"ג איתא: "החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור, ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה, היא טהורה והתנור טהור. בא הטהור ואחז בו [והעלהו. ר"ש פ"ח מ"ה] - נטמא ונטמא החמת, חזרה החמת וטימאה את התנור". פירוש: הטהור נטמא במשא העצם וטימא בחיבורין את החמת ונעשתה אב הטומאה וטימאה את התנור. והרי מסתבר ש"עצם כשעורה" כפשוטו אינו ניכר במשקלו כלל כשנושא את החמת.

ה. בתוספתא בטהרות פ"ד הי"א (והובאה בזבחים עט ע"ב): "פשתן שטוואתו נדה - המסיטו טהור, ואם היה לח - המסיטו טמא מפני משקה פיה", אע"פ שמשקל הרוק זניח ביחס לפשתן.

ו. בפ"ה שם ה"ג: "חרסן של זב וזבה [המשמש להטלת מי רגלים], ראשון ושני [כלומר, הדחה ראשונה ושניה במים] טמא, שלישי טהור. כמה דברים אמורים? בזמן שנתן לתוכו מים, אבל לא נתן לתוכו מים אפילו עשירי טמא". החרסן אינו מטמא במגע, שהרי מי הרגלים הבלועים בו הם טומאת בית הסתרים, ולכאורה על כרחנו מדובר על טומאת החרס במשא, ומכאן שמי הרגלים הבלועים מטמאים במשא, וכפי שפירש רש"י בזבחים עט ע"ב ד"ה חרסן, אע"פ שבוודאי אין משקלם ניכר. אלא שתוס' יוכלו לפרש שלא כרש"י, שהחרס כמות שהוא אינו מטמא במשא, אלא שאם החרס יוכנס לתנור ויוסק המשקים שייפלטו ממנו יטמאו את התנור (כיוצא בזה בניה סב ע"ב).

ז. עוד בתוספתא שם ה"ד: "זב שהניח פיו על פי הכוס... שזה ממנו כל שהוא - המסיטו טמא מפני משקה פיו". "נשך מן הפת ומן הבצל - המסיטן טהור; מן הקישות ומן המלפפון - המסיטן טמא מפני משקה פיו". הרי שרוק מטמא במשא גם כשהוא בטל לחלוטין במשקלו.

ח. בפ"ז שם ה"ה: "היתה חבילה על כתפו והרוק מודבק בכותל למעלה מי' טפחים, ספק הסיט ספק לא הסיט, רבי יעקב מטמא ורבי יוסי מטהר", למרות שהרוק מועט מאוד ביחס לחבילה.

ט. בתוספתא בזבים פ"ה ה"ה: "הנוגע בצמר נבלה ובנימי מרכב ובמי חטאת שיש בהן כדי הזייה מטמא שנים ופוסל אחד, שאי אפשר לנוגע שלא יסיט". בוודאי לא מדובר שהנוגע חש במשקל הצמר, שאז היה יודע אם הסיט או לא. אלא שעל זו יש ליישב, שמה שתוס' חידשו שצריך לחוש את משקל הטומאה הוא דווקא כשהטומאה נישאת על גבי דבר אחר המבטל את תחושת משקל הטומאה, אבל כשהטומאה עומדת בפני עצמה היא מטמאת אף כשאין משקלה מורגש. באופן זה ניתן ליישב גם את מה שמבואר בחולין ע"ב, לפירוש תוס' שם (ד"ה כי, וראה לעיל סי' ב פרק ד סעיף ד), שטבעת טמאה בטומאת מת שבלעה מטמאת במשא אלמלא דין בלוע, אע"פ שבוודאי אינו מרגיש במשקלה במעיו.

עכ"פ הראיות דלעיל מספיקות להוכיח שטומאת משא איננה מותנית בתחושת כובד הטומאה, גם בטומאות שאין בהן דין אבן מסמא, והשיטה המשתמעת מתוס' וסיעתם שמשא נבלה וכיו"ב תלוי בתחושת הכובד צע"ג<sup>39</sup>.

## פרק ח: משא בכלים

אגב הדיון על משא ללא היסט יש לברר בקצרה שאלה השייכת לעניין זה והיא האם כלים נטמאים במשא.

### 1. מחלוקת הראשונים

הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א ה"ט) פסק: "אין מתטמא במשא אלא האדם בלבד, לא הכלים. כיצד? הרי שהיה מונח על ידו עשרה כלים זה ע"ג זה והנבלה וכיוצא בה בכלי העליון, האדם טמא משום נושא נבילה והכלים שעל ידו כולן טהורים חוץ מכלי העליון שנגעה בו הטומאה, וכן כל כיוצא בזה". כך גם דעת הר"ש (זבים פ"ה משנה א-ב).

<sup>39</sup> יש להעיר על סוגיית הירושלמי בחגיגה פ"ב ה"ה, שלפי הפני משה יוצא ממנה שהזוזת אפר הפרה על ידי חפץ כבד שגורם שאין משקל האפר מורגש איננה מטמאת, אבל פירושו דחוק לענ"ד, ויתבאר במקום אחר אי"ה.

לעומת זאת הרשב"ם (ויקרא יא, כח) סובר שיש משא בכלים, שכן כתב: "ואפילו מת מוטל על המטה ותחתיו נייר המפסיק בין המת לכלים שתחתיו טהורים הם, שהמת אינו מטמא אלא במשא שהוא היסט, וכן שנינו שם". הרשב"ם נוקט שאין משא ללא היסט, כאמור, וזהו טעם טהרתם של הכלים שתחת המת, אבל אם היה היסט, כגון שהכלים יהיו בכף מאזניים והמת בכף שניה, ייטמאו הכלים במשא.

בדעת רש"י מצינו סתירה בעניין זה. בנדה נד ע"ב (ד"ה היא) כתב: "היא – עושה משכבה אב הטומאה ולא דמה עושה משכבה אב הטומאה, אבל מטמא הוא את שתחתיו משום משא להיות ראשון ואע"פ שאין נוגע בו". לעומת זאת בשבת פג ע"ב כתב רש"י: "כרעו הן – ונשאו הן את הזב. טהורין – דתנן (זבים פ"ה מ"ב) כל שהזב נישא עליו טהור חוץ מן הראוי למשכב ומושב האדם<sup>40</sup>, אבל כל שאר כלים ואוכלים אין מיטמאין מחמת משכב ומושב... ולמהוי אפילו ראשון לטומאה מחמת משא הזב נמי לא, דכי כתיב משא הזב – באדם כתיב 'והנושא אותם' וגו', והא דאמר לעיל: נכרי ונכרית וע"ז שהסיטום אחרים טמאים, באדם קאמרינן" (ובגליון הש"ס העיר על סתירה זו).

## 2. ראיות שאין משא לכלים

בכמה מקומות בדברי חז"ל מבואר שהכלים אינם נטמאים במשא, אלא שאת רוב המקומות שלהלן ניתן לתלות בסברה שמשא טעון היסט, ובדרך כלל הכלים אינם מסיטים את הטומאה שמעליהם. נמצא שהרשב"ם מיושב לשיטתו הנ"ל שכל משא טעון היסט. אך חלק מהמקורות אינו מיושב בזה, כפי שיתבאר.

א. בזבים פ"ד מ"ו: "הזב בכף מאזנים ואוכלין ומשקין בכף שניה – טמאין, ובמת הכל טהור חוץ מן האדם". מדובר כאן במפורש בהיסט, שהאוכלין והמשקין כרעו והסיטו את המת, ובכל זאת הם טהורים חוץ מן האדם. מוכח מכאן שאוכלין ומשקין אינם נטמאים במשא כלל, וקשה לחלק בין כלים לבין אוכלין ומשקין. ועוד: "הכל טהור חוץ מן האדם" משמעו שאף הכלים טהורים, בפרט על רקע המשנה הקודמת: "הזב בכף מאזנים ומשכב ומושב כנגדו, כרע הזב – טהורין, כרעו הן – טמאין", ועל כך נאמר במשנה הבאה שבמת הכל טהור, אפילו כלים כגון משכב ומושב.

ב. בזבים פ"ה משניות ב-ג: "...וכל שהזב נישא עליו – טהור, חוץ מן הראוי למשכב ולמושב והאדם. כיצד? ... האוכלין והמשקין והמדף מלמטן טהורין. מפני שאמרו: כל הנושא ונישא על גבי משכב טהור חוץ מן האדם. כל הנושא ונישא על גבי הנבלה – טהור, חוץ מן המסיט... כל הנושא ונישא על גבי המת – טהור, חוץ מן המאהיל ואדם בזמן שהוא מסיט". נאמר כאן שכלי או אוכל שתחת הזב, או המשכב, או המת והנבלה, אינו נטמא ממנו<sup>41</sup>. אלא שמהסיפא "חוץ מן המסיט" אפשר להבין שגם

40 לפנינו: "והאדם", וכך ברש"י בערוכין כז ע"א ד"ה והאדם.

41 אלא שר"ת (תוס' ערוכין כז ע"א ד"ה כל שהזב) חידש שזב מטמא את הכלים שתחתיו טומאה קלה אפילו

חפץ נטמא במשא אם הסיט, וראה לעיל פרק ב סעיף 2, על שיטת הרמב"ם בפירושו משנה זו.

ג. בתוספתא בכלים ב"ק פ"ו הי"ג (הובאה לעיל פרק ב) איתא: "החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור, ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה, היא טהורה והתנור טהור. בא הטהור ואחז בו [והעלהו. ר"ש פ"ח מ"ה] – נטמא ונטמא החמת, חזרה החמת וטימאה את התנור". פירוש: החמת היא כלי עור, שאינו נטמא מטומאה שבאווירו, ולכן אינו נטמא מהעצם שבתוכו, וגם אין כלי נטמא במשא, ולכן אינו נטמא במשא העצם, וגם כלי החרס לא נטמא, כי זהו 'תוך תוכו'. אולם כשהאדם נושא את העצם הוא נטמא ומטמא את החמת בחיבורין, והחמת הטמאה למת מטמאת את התנור באויר. כאמור, לשיטת רשב"ם ניתן לתלות את טהרת החמת לפני שהורמה בכך שלא הסיטה את העצם.

ד. בתוספתא באהלות פ"א ה"א שנינו: "אין לך שמיטמא במשא אלא אדם בלבד, האוכלין והמשקין והכלים אין מטמאין במשא". אף זו יש ליישב לדעת רשב"ם באותו אופן, שדיבר הכתוב בהווה, שאין לך נושא המסיט אלא האדם בלבד, והכלים אינם מסיטים את הטומאה אלא במקרה מיוחד כגון כף מאזניים.

ה. בתוספתא באהלות פ"ג ה"ח: "אמר ר' שמעון... מרובה טומאת האוהל מטומאת המשא, שהכל מטמאין באוהל ואין לך שהוא מטמא במשא אלא אדם בלבד". ומקבילה בספרי זוטא (יט,טז): "אמר ר' שמעון... מוטב להקיש מגע לאהל, שכן הוא שוה לכלים כאדם, ולא להקישו למשא, שאינו שוה לכלים כאדם".

ו. בתוספתא בזבים פ"ה ה"ד: "...נושא ומסיט אין בהם, שאין לך דבר שאין בו רוח חיים ומטמא בהיסט אלא דבר שיש בו רוח חיים". מפורש שאפילו כאשר החפץ מסיט אינו מטמא.

ז. בתו"כ בשמיני (פרק ו,י) נדונה השאלה האם כלי נטמא במשא הנבלה: "קל וחומר שייטמאו מחמת עצמם במשא: ומה אם במקום שלא נטמאו מחמת הנוגע, נטמאו מחמת עצמם במגע; מקום שנטמאו מחמת הנושא, אינו דין שייטמאו מחמת עצמם? ת"ל 'לכם', לכם הם מטמאים, ואין מטמאים לא אוכלים ולא משקים ולא כלים במשא". מהדרשה מתבאר שהכלים הופקעו מהמשא לא מפני שאינם מסיטים את הנבלה אלא מפני שאין טומאת משא אלא לאדם.

אם אינם ראויים למשכב ומושב, ו"כל שהזב נישא עליו טהור" היינו מטומאה חמורה דווקא, וראה בתוס' שם שהשיבו על דבריו.

## סיכום ומסקנות

### א. משה ללא הזזה

ישנן שלש שיטות בראשונים בענין טומאת משה ללא היסט: 1. שיטת הרמב"ם, שכל טומאת משה מטמאת אף ללא היסט. 2. שיטת ר"ת, שכל טומאת משה אינה מטמאת אלא בהיסט. זוהי גם שיטת רשב"ם והסמ"ג ותוס' והריטב"א, ונראה שזוהי גם דעת רש"י. 3. שיטת הר"ש והרא"ש, שזב וזבה ונדה ויולדת ומצורע ומשכב ומושב מטמאים במשה גרידא, ואילו רוקו של זב וזובו ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנידה ונבלה ומת מטמאים במשה רק כשיש בו היסט. לדעתם זהו עניינה של אבן מסמא: משה ללא היסט. מהרז"ה והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן נראה שאינם סוברים כר"ש, אלא שלא ברור אם דעתם כר"ת או כרמב"ם.

שיטת הר"ש מוקשית מכמה בחינות: פירושו לאבן מסמא (שחיוני ומוכרח לשיטתו) מעורר קשיים, וכן פירושו לסוגיה בחולין על מחלוקת ר"א ורבנן ולסוגיה בנדה שממעטת את דם הנידה מ"אותם". נוסף על כך, ישנן כמה ראיות שאין כל חילוק בטומאת משה בין זב וחבריו לזוב וחבריו. שיטת ר"ת נוחה יותר משיטת הר"ש בפשט השמועות, אבל ישנן כמה ראיות לכך שיש טומאת משה בלא היסט, שלא כדעתו. לפיכך, נראה לענ"ד לתפוס להלכה כשיטת הרמב"ם, שכל טומאות משה מטמאות אף ללא היסט.

### ב. גדר ההיסט

מרש"י והר"ש והמאירי נראה שהיסט נחשב כמשה רק כאשר הוא מעביר את הטומאה ממקום למקום. לעומתם נראה מתוס' ור"ת והסמ"ג והרמב"ם להיפך, שכל תזוזה קלה חשובה היסט (לדעת הרמב"ם, כפי שהתבאר, משה מטמא אף ללא היסט כלל, ומכל מקום יש נפק"מ בבירור זה למי שמסיט ואינו נושא). מהתוספתא לגבי המסיט נימי מרכב וצמר נבלה מוכח כדעה השניה, שכל תזוזה קלה חשובה היסט.

### ג. אבן מסמא

בדברי חז"ל נאמר על כמה מן הטמאים: זב, זבה, נדה, יולדת, מצורע, משכב ומושב, שהם מטמאים אפילו ב"אבן מסמא". הדעות בראשונים חלוקות בפירוש מושג זה, במובן הטכני: 1. לדעת הר"ש הכוונה שיש בין הטומאה לטהרה חציצה שמונעת הזזה, כך שהאדם נמצא תחת הטומאה ואינו מזיז אותה כלל. 2. שיטת ר"ת וסיעתו (רשב"ם, תוס', רשב"א, ריטב"א ור"ן) שאבן מסמא היא אבן כבדה, שמונעת את תחושת הכובד של הטומאה. 3. שיטת ר"ח והרמב"ם והרמב"ן שאבן מסמא היא חציצה כלשהי של דבר שאינו מקבל טומאה, לאו דווקא חציצה כזו שמונעת היסט או את תחושת הכובד.

מלבד המחלוקת על פירושו המדויק של המושג, קיימת מחלוקת על שימושו והיקפו ההלכתי של חידוש זה של טומאה באבן מסמא, וארבע שיטות בדבר: 1. שיטת הר"ש שאבן מסמא נאמרה לעניין משכב ומושב וגם לעניין טומאת משא רגילה (ומזה יצא לו שבטומאות הנ"ל, הזב וחבריו, יש משא גם ללא היסט, ואילו בשאר הטומאות אין משא ללא היסט). 2. שיטת תוס' בניה וסיעתם (הריטב"א והר"ן) שאבן מסמא נאמרה לעניין משכב ומושב והיסטו של זב וכן לעניין טומאת משא רגילה (ומזה יצא להם שבזב וחבריו יש משא גם ללא תחושת הכובד, ואילו בשאר הטומאות משמע מדבריהם שאין נטמאים אלא אם כן חשים את כובד הטומאה). 3. שיטת הרמב"ן והרשב"א ותוס' הרא"ש בניה שאבן מסמא נאמרה לעניין משכב ומושב והיסטו של זב, אך לא לעניין משא. 4. שיטת הרמב"ם שאבן מסמא נאמרה רק לעניין משכב ומושב, מבחינת שימושו של המושג בחז"ל (אבל הלכה למעשה כל טומאת משא או היסט קיימת גם כאשר יש הפרדה בין הטומאה והטהרה).

מסקנתנו למעשה מן הסוגיה כדעת הרמב"ם והרמב"ן, שבטומאת משא אין כל חילוק בין הזב וחבריו לשאר המטמאים במשא. לכן, את המושג "אבן מסמא" יש לפרש רק ככינוי שבא לחדד ולהדגיש את החומרות המיוחדות בזב: משכב ומושב, או גם היסט.

#### ד. משא ללא תחושת כובד הטומאה

כאמור, מהמחלוקת על פירוש אבן מסמא ועל תחולתו יצאה מחלוקת על טומאת משא כשהאדם הנושא אינו מרגיש את כובד הטומאה, באותם טומאות שאין בהן דין אבן מסמא. בתוס' והריטב"א והר"ן משמע שאין בכהאי גוונא טומאת משא, ודעת הרמב"ם שיש טומאת משא בכל אופן.

יש להוכיח בראיות רבות שכל המטמאים במשא מטמאים גם כשאין כובדם ניכר.

#### ה. טומאת משא בכלים

שיטת הרשב"ם, בניגוד לרוב הראשונים, שכלים נטמאים במשא (וברש"י יש סתירות בעניין זה). מאידך, הרשב"ם סובר שמשא מותנה בהיסט, ולפי זה נראה שהאפשרות היחידה לטומאת כלים במשא היא כשהם מסיטים את הטומאה על ידי משקלם, כגון בכף מאזנים.

ישנן ראיות רבות שאין משא בכלים, וחלקן מוכיחות גם על מקרה שהכלים מסיטים.

#### ו. גזירת זב שמת

חז"ל גזרו על הזב שמת שמלבד טומאת מת הקיימת בו מדאורייתא הוא ימשיך לטמא גם בחומרות המיוחדות לזב החי. לדעת רוב הראשונים גזרו עליו לטמא במשכב ומושב, וכן גם במשא, לפי השיטה שיש חומרה מיוחדת במשא הזב שאיננה קיימת במשא המת (דהיינו משא ללא היסט, לדעת הר"ש, ומשא ללא תחושת הכובד, לדעת תוס').



לדעת הרמב"ם הגזירה על הזב שמת מתייחסת אך ורק לענין משכב ומושב, וזהו ה"משא" האמור בעניין זה. כדבריו מוכח מהתוספתא בנדה ומהתורה כהנים.

### נספח: דיון בתשובת האגרות משה

באגרות משה (חיו"ד א סי' רל) דן על כהן שזקוק להשתלט אבר (ומדובר כנראה באופן שאין בו פיקוח נפש), כיצד ניתן לעשות זאת בלי שייטמא מהאבר (עד שהאבר יתאחה וייחשב כבשר חי). הוא מבאר שפתיחת גוף הכהן כדי להשתיל את האבר בפנים נחשבת כמגע בית הסתרים, ואם כן אין לחוש אלא לטומאת משא. ולעניין טומאה זו הציע שהרופא יקשור את רגל הכהן, כך שלא תזיז את האבר המושלל עד תום הניתוח. האג"מ הביא את מחלוקת הראשונים על משא ללא היסט, שהרמב"ם מחמיר בו ולעומת זאת חבל ראשונים הקלו: רש"י בחולין כ ע"א והתוס' בחולין עא ע"א והר"ש והרא"ש. אף כתב שקושיית הר"ש והרא"ש מכך שאין נבלת בהמה מטמאה בבית הבליעה היא תמיהה גדולה על הרמב"ם, ורוב הראשונים סוברים כר"ש שאין משא ללא היסט, ולכן גם הרע"ב בזבים פ"ה מ"ג פירש כמותם, ולפיכך הסיק שיש מקום להורות להיתר כרוב הראשונים.

עוד הקשה על מש"כ הרמב"ם בהל' טו"מ פ"א ה"ג: "אם תחב אדם טומאה בכוש והכניסה לתוך גרונו של טהור או לתוך מעי של אשה מלמטה לא נטמא הבולע משום מגע זה", וממש"כ בהל' שאר אבה"ט פ"ג ה"ד: "כזית מנבלת הבהמה שתחבו... טמאו משום נושא, לא משום נוגע, כמו שבארנו בתחלת הספר" משמע שבהל' טומאת מת הרמב"ם מדבר גם על נבלה, הרי שבאופן זה האדם לא נטמא אפילו במשא, ואיך זה יתכן שלא יטמא? הרי לדעת הרמב"ם יש משא בלא היסט!

מדברינו יוצאות כמה הערות על דבריו: 1. מה שכתב את רש"י והר"ש עם התוס' בחולין, לענ"ד יש חילוק ביניהם בגדר היסט, ולפי מה שנקט רש"י והרא"ש אפשר שאין צורך לקשור את רגל המנותח, מפני שאף אם יזיז מעט את רגלו אין זה היסט אם לא הלך ממקומו, כפי שהתבאר לעיל (פרק א סעיף 3). וחילוק נוסף ביניהם, שלדעת הר"ש והרא"ש יש טומאות שאינן צריכות היסט, ואילו לרש"י ותוס' כל הטומאות צריכות היסט. אגב, גם באנצ"ת ערך 'היסט' נזכרו רק שיטת הר"ש והרמב"ם ותו לא. 2. אין זה מדויק שרוב הראשונים סוברים כר"ש, ואדרבה, רוב הראשונים לא חילקו כמוהו בין זב וחבריו לזוב וחבריו. אלא שכמה מהחולקים על הר"ש, כגון ר"ת וסיעתו, הקלו אף יותר מהר"ש גם בזב וחבריו. ובדעת כמה ראשונים, והם הרמב"ן והרשב"א והר"ן, יש להסתפק אם סוברים כרמב"ם שיש משא ללא היסט. 3. התמיהה על הרמב"ם מדין אכילת נבלת בהמה, שהאג"מ הותיר כ"תמוה מאד", מיושבת בכמה אופנים, כנ"ל. 4. הקושיה על הרמב"ם בהל' טו"מ פ"א ה"ג אינה מובנת לענ"ד, כי הרמב"ם כותב רק שבאופן זה אין מגע, ולא כותב שאין בזה משא, ואין הכי נמי, אם הטומאה המדוברת תהיה נבלה וכיו"ב אכן יטמא במשא, כדברי הכס"מ שם. ומה שכתב הרמב"ם בהל' שאר אבה"ט "כמו

שביארנו בתחילת הספר" מתיחס רק לדבריו "לא משום נוגע". 5. לאור זאת לענ"ד העיקר להלכה כשיטת הרמב"ם, ומכח הראיות הנ"ל פרק ו.  
 כפתרון מעשי, שמא ניתן להציע שיוכן מתקן שיוצב על מיטת החולה ויחזיק את האבר בקצותיו עד השלמת הניתוח, כך שמשקל האבר יהיה על המתקן, ואין זה "משא" (ראה כיו"ב במרכה"מ הל' טו"מ פ"א ה"ג ובחזו"א זבים סי' ג סקט"ו).

## סימן י

# טומאה בחיבורין בכלים

מבוא

פרק א: מחלוקת הראשונים

פרק ב: בירור המקורות

סיכום ומסקנות

### מבוא

נאמר בתורה בטומאות רבות שהנטמא "יכבס בגדיו", דהיינו שהאדם הנטמא אף מטמא כלים כל עוד הוא מחובר לטומאה. וכן שנינו בזבים פ"ה מ"א: "כלל אמר רבי יהושע: כל המטמא בגדים בשעת מגעו מטמא אוכלים ומשקין להיות תחלה והידים להיות שניות, ואינו מטמא לא אדם ולא כלי חרס. לאחר פרישתו ממטמאיו, מטמא משקין להיות תחלה והאוכלין והידים להיות שניות ואינו מטמא בגדים".

לגבי כלים הנוגעים בטומאה שנינו שאף בשעת חיבורם אליה אינם נחשבים כאב לטמא כלים. כך נאמר באהלות פ"א מ"ה: "אדם ובגדים מיטמאים בזב. חומר באדם מבגדים, ובבגדים מבאדם, שהאדם הנוגע בזב מטמא בגדים, ואין בגדים הנוגעים בזב מטמאין בגדים...". (ובספרא (מצורע, פרשת זבים, פרשתא ב,א) למדו זאת מ"ואיש אשר יגע במשכבו יכבס בגדיו - אדם נוגע במשכב מטמא בגדים, ואין המשכב הנוגע במשכב מטמא בגדים".

יש לדון האם כלים אלו נעשים כאב עכ"פ לעניין אוכלין שייגעו בהם בזמן חיבורם לטומאה, ואוכלין אלו נעשים ראשון לטומאה, או שמא הכלים אינם כאב כלל, והאוכל הנוגע בהם באותה שעה אינו אלא שני לטומאה.

## פרק א: מחלוקת הראשונים

### א. שיטת הר"ש: כלי מחובר נעשה אב לאוכלין

בתוספתא בזבים פ"ה ה"ג נאמר: "כלים הנוגעים בזב ובזבה בנדה ויולדות ובמצורע במשכב ובמושב מטמאין שניים ופוסלין אחד, פירש – מטמא אחד ופוסל אחד". "מטמאין שניים ופוסלין אחד" פירושו שהכלים בשעה זו דינם כאב הטומאה, היוצר שרשרת של ראשון ושני ושלישי לטומאה. הר"ש (זבים פ"ה מ"א) הביא את התוספתא, ולמד ממנה שכלי הנוגע בזב או אף במשכבו נעשה בשעת חיבורו לטומאה כאב הטומאה לעניין האוכלין, אע"פ שאינו מטמא כלים.

הר"ש מפרש שדין זה הוא מדרבנן בלבד (ובכך יישב את הסתירות למקורות שלהלן). המשנה למלך (הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ד) הציע תחילה לבאר, שאין כוונת הר"ש לומר שמדאורייתא האוכל שנגע בכלי הנוגע בזב הוא שני וגזרו חכמים שיהיה ראשון, "דהא היכן רמיזא גזירה זו דרבנן?", אלא האוכל נעשה ראשון מדאורייתא, וגדר הדבר הוא שממה שנאמר בתורה על טומאה בחיבורין, שהאדם המחובר לזב מטמא כלים ולא אדם, למדנו שכל המחובר לזב נעשה כאב לעניין שיטמא את הדרגות שלמטה הימנו: האדם אינו נחשב כאב לטמא אדם אלא כלים, והכלים אינם נחשבים כאב לטמא כלים אלא אוכלין (ולפי זה האוכל הנוגע בזב אינו כאב לעשות אוכל אחר ראשון). ומה שאומר הר"ש שזוהי טומאה דרבנן, הוא מפני שמדאורייתא אין אוכל מטמא אוכל כלל, ולכן לא שייך לומר מדאורייתא "מטמאין שניים ופוסלין אחד", שכן האוכל שנעשה ראשון אינו חוזר ומטמא אוכל. אולם לפי דרכו התקשה המל"מ בלשון הר"ש, שכתב שהמשנה (פ"ה מ"י שלהלן) "מטמא אחד ופוסל אחד" היא מדאורייתא, והרי אין אוכל מטמא אוכל!<sup>1</sup> לפיכך הסיק שכוונת הר"ש שמדאורייתא האוכל שנגע בכלי הוא שני, וחכמים גזרו שיהיה ראשון. נמצא, אפוא, שאין לימוד מדאורייתא שדין הכלים לאוכלין כדין האדם לכלים, אלא גזירת חכמים מיוחדת.

### ב. שיטת הרמב"ם: כלי מחובר אינו אלא ראשון

הרמב"ם לא הביא דין זה שכלים הנוגעים בזב נעשים אב לאוכלין, ומכמה מקומות בדבריו נראה בעליל שאינם אלא ראשון והאוכל הנוגע בהם נעשה שני. בהל' שאר אבה"ט פ"ו ה"ב: "וכל אב טומאה שהוא מטמא במגע ובמשא, בין אב של תורה בין אב של דבריהם, אדם הנוגע בו או הנושאו מטמא בגדים... וכן אם נגע [כלומר, האדם הנוגע באב] באוכלין עשה אותן ראשון כל זמן שלא פירש ממטמאיו". לא הזכיר הרמב"ם שום דין מיוחד בכלים שנגעו באב זה.

1 עיין בדעת שלמה, זבים, עמ' פא-פב, ראיות נוספות כנגד הצעת המל"מ בביאור שיטת הר"ש.

ובהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג: "כל הכלים שינשאו למעלה מן הזב הן הנקראין מדף, והן כולן ככלים שהוא נוגע בהם, שהן ראשון לטומאה, ואינן מטמאין לא אדם ולא כלים, אבל מטמאין אוכלין ומשקין כשאר ולדות הטומאה, וטומאת מדף מדבריהם". מפורש כאן שכלים שהזב נוגע בהם מטמאים אוכל כוולד הטומאה ולא כאב. ושם הל' ה: "ואחד כלי או אוכל או משקה או אדם הנוגע בזב, או כלי או אוכל או משקה או אדם שהוא למעלה על האבן שעל גביו הכל ולד טומאה, ואינו מטמא לא אדם ולא כלים, חוץ מן האדם שעל גבי הזב<sup>2</sup> שעד שלא פירש ממטמאיו מטמא שאר כלים כמו שביארנו". ראה נוספת לכך מפירושו על דברי ר' יוסי בכלים פ"ט מ"ד על המיזרן: "עשרה טפחים – מטמא שניים ופוסל אחד; מעשרה ולחוץ – מטמא אחד ופוסל אחד": "כי עשרה טפחים מצד המטה הוא שנחשב כמטה ויהיה חלק מן המשכב ויטמא שניים ויפסול אחד, ומה שהוסיף על העשרה הרי הוא ככלים שנגעו במשכב, שהן ראשון, ולפיכך יטמא אחד ויפסול אחד". משנה זו תידון להלן, ומכל מקום מתברר במפורש מדבריו כאן שכלים הנוגעים במשכב אינם אלא ראשון לאוכלין אפילו בשעת נגיעתם במשכב.

כיצד יישב הרמב"ם את התוספתא שממנה למד הר"ש את דינו? יש שהגיהו בתוספתא באופנים שונים: הגר"א באליהו רבה (זבים פ"ה מ"י) הגיה במקום "כלים הנוגעים בזב", "אדם הנוגע במשכב ומושב של זב" וכו' (ובביאורו לתוספתא הגיה "כל הנוגע", וכוונתו לאדם, אך העדיף מילה הדומה ל"כלים"). בהגהת הגר"א שנדפסה על הר"ש בפ"ה מ"א הגיה: "כלים הנוגעים בזב... מטמאין אחד ופוסלין אחד", במקום "מטמאין שניים"<sup>3</sup>, וכן בחסדי דוד שם, ובתוספת ראשונים. במרכבת המשנה (הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג) הציג שהמילה "כלים" השתבשה מ"כלום", ומילה זו הועתקה בטעות על ידי המדפיסים מסיום הבבא הקודמת בתוספתא והפכה לתחילת בבא זו, עי"ש ביאורו, ובחסדי דוד הצביע על הדחקים בפירושו. התוס' יו"ט (זבים פ"ה מ"ה) כתב שתוספתא זו אינה הלכה, מאחר שהיא חולקת על המשנה<sup>4</sup>.

- 2 מלשונו ניתן לטעות שרק באדם שעל גבי הזב יש חיבורין ולא באדם הנוגע בזב, נגד הפסוק המפורש: "והנוגע בבשר הזב יכבס בגדיו" (ויקרא טו, ז), וכפי שכתב הרמב"ם עצמו לעיל מיניה בהלכה ב. נראה שעיקר עניינה של הלכה זו אינו המגע בזב אלא הישיבה מעליו, ושיעור לשונו "ואחד כלי" וכו' היינו שאין כל הפרש בין כלי, אוכל ומשקה ואדם הנוגעים בזב לבין כלי וכו' שמעל גביו, שכולם ולד ואינם מטמאים אדם וכלים, פרט לאדם, והזכיר "שעל גבי הזב" כי זהו נושא ההלכה.
- 3 זו דוגמה אחת מני רבות לכך שהגהות הגר"א אינן מבוססות על כת"י אלא על סברה, ולכן הגיה בשלושה אופנים שונים המגיעים לאותה מסקנה.
- 4 וציין למשנה י שלהלן. אך בפירושו למשנה א נקט התוס' יו"ט בפשטות כדעת התוספתא, ובחס"ד העיר על סתירה זו.

יש להעיר להמשך התוספתא (זבים פ"ה ה"ה, עם תיקונים ע"פ הנוסח המובא בר"ש פ"ה משניות ט-יא): "הנוגע בנימי מרכב ובצמר נבלה ובמי חטאת שיש בהן כדי הזייה – מטמא שניים ופוסל אחד. בקרן של נבלה, בעץ של מרכב, ובמי חטאת שאין בהן כדי הזאה – מטמא אחד ופוסל אחד; פירש – מטמא אחד ופוסל אחד. בבוטל נידה ובעבודה זרה – מטמא אחד ופוסל אחד, בין אדם בין כלים. פירש –

בפירוש המשנה בזבים (פ"ה מ"ב) משמע ברמב"ם כדעת הר"ש ואף חמור ממנו, שכל המחובר לזב נעשה אב באותה שעה, אפילו אוכלין ומשקין. במשנה שם נאמר: "כל הנישא על גב הזב טמא", ופירש הרמב"ם: "שכל הנישא על גבי הזב אפילו היה בינו לבין הזב כמה אמצעים הרי זה טמא, בין שהיה הדבר שעל גבי הזב אדם או כלי שטף והם המדף כמו שבארנו, או אוכלין ומשקין או משכב ומושב – הכל טמא, והוא מטמא שניים ופוסל אחד כל זמן שהוא על גביו, ואם פרש נשאר ראשון לטומאה ומטמא אחד ופוסל אחד". משמע ש"הוא" מוסב על כל האמור לעיל: אדם או כלי או אוכל! נראה שהרמב"ם גרס במשנה שם: "האוכלין והמשקין המשכב והמושב והמדף מלמעלן מטמאין שניים ופוסלין אחד", ראה להלן, ובהלכותיו חזר בו, וכפי שכתב התוס' יו"ט<sup>5</sup>.

## פרק ב: בירור המקורות

### א. המשניות בזבים

מכמה משניות במסכת זבים משמע שכלי הנוגע בזב אינו אלא ראשון אפילו בשעת חיבורו לזב, והאוכל הנוגע בו נעשה שני:

1. בזבים פ"ה מ"א הנ"ל: "כל המטמא בגדים בשעת מגעו מטמא אוכלים ומשקין להיות תחלה והידים להיות שניות". משמע שמי שאינו מטמא בגדים אינו מטמא אוכלין להיות תחילה, והרי הבגדים אינם מטמאים בגדים, כנ"ל.
- הר"ש מתרץ שהמשנה באה לומר בעיקר את הסיפא, "לאחר פרישתו ממטמאיו מטמא משקין להיות תחלה והאוכלין והידים להיות שניות ואינו מטמא בגדים", ואין לדייק מהרישא לגבי שעת החיבור. ותירוצו נוסף, ש"כל המטמא בגדים" היינו כל אדם המטמא בגדים, לאפוקי אדם הנטמא משרץ וכיו"ב, שאינו מטמא בגדים, אך לא לאפוקי כלים.
2. שם משנה ב: "האוכלין והמשקין המשכב והמושב והמדף מלמעלן מטמאין אחד<sup>6</sup> ופוסלין אחד; פירשו – מטמאין אחד ופוסלין אחד. והמשכב והמושב מלמעלן מטמאין

מטמא אחד ופוסל אחד". לפי נוסח זה ניתן לדייק שבזב וכיו"ב גם בכלים מטמא שניים ופוסל אחד, כגרסת הר"ש; אך יש מקום להבין להיפך, שקמ"ל שאע"פ שבזב וכו' יש חילוק בין האדם לכלים – באלו אין חילוק, וגם האדם דינו ככלים. עכ"פ משמע מכאן שלא כגרסאות שלפיהן בתוספתא לעיל מיניה, הלכה ג שאנו דנים בה, לא הוזכרו הכלים כלל.

5 במל"מ (מטמאי מו"מ פ"ו ה"ו הנ"ל) כתב שברמב"ם לא הוזכר דינו של הר"ש, אך ציין לשו"ת חוט השני סי' ל' (בתשובה מאת ר' אברהם שמואל בכרך, סבו של החוות יאיר) שכתב ע"פ פיה"מ בפ"ה מ"ב שלרמב"ם גם כלים הנוגעים בזב נעשים אב לאוכלין בשעת חיבורם, כדעת הר"ש, ולשון חוט השני שם: "ואולי שבאיזה מקום בחיבור כתב דין כלים הנוגעים בזב כמו שנזכר בתוספתא".

6 זוהי גרסת רוב הראשונים (ר"ש מהר"ם ורא"ש, עיין תוס' יו"ט ומלאכת שלמה, וכן בכס"מ בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ה) וכך ברוב ככל כחה"י שבדקתי (פרט לאחד שבו "מטמאין שניים" והוגה בצדו "אחד"). בדפוסים נוסח

שניים ופוסלין אחד; פירשו - מטמאין שניים ופוסלין אחד. מפורש כאן שהכלים הנטמאים בעליונו של זב אינם נעשים כאב הטומאה אפילו בשעת חיבורם. והרי אדם כיוצא בהם, שניסט על ידי הזב, מטמא כלים בחיבורין, כמ"ש במשנה א שם. אם כן משמע שבכלים לא נאמר דין חיבורין כלל, לא בהיסט ואף לא במגע, וכן כתב החזו"א (זבים סי' ד סק"ח). ולשיטת הר"ש צריך לחלק בין מגעו לעליונו (מרכה"מ מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג ומשא"ח). ושמא טעם הדבר, שגזירת חכמים על אוכל הנוגע בכלי שנגע בזב היא מחשש שמא יגע בזב עצמו (ולא כביאור המל"מ שזהו עניין מהותי שכל דרגה נעשית חיבור עבור הדרגות הנמוכות ממנה), וחשש זה מצוי במגע ולא בעליונו<sup>7</sup>.

3. שם משנה י: "זה הכלל: כל הנוגע באחד מכל אבות הטומאות שבתורה - מטמא אחד ופוסל אחד, חוץ מן האדם. פירש - מטמא אחד ופוסל אחד. פירוש (על פי הר"ש והרע"ב): כל דבר, כגון כלי או אוכל, הנוגע באחד מאבות הטומאות - נעשה ראשון לטומאה, חוץ מן האדם, שיש טומאות שבשעת נגיעתו בהן דינו כאב הטומאה, דהיינו, אותן הטומאות שנאמר בהן "יכבס בגדיו"; וכשפירש מן הטומאות הללו - גם הוא אינו אלא ראשון, המטמא אחד ופוסל אחד. על פי דרך זו מפורש כאן שכלים הנוגעים בכל אחד מאבות הטומאות נעשים ראשון לטומאה ומטמאים את האוכל לעשותו שני, כלשון הר"ש: "כל הנוגע - כגון אוכלים וכלים, דאפילו באותם שאדם הנוגע בהן מטמא שניים ופוסל אחד, כלים הנוגעים בהן מטמאין אחד ופוסלין אחד". הר"ש, לשיטתו הנ"ל, נזקק לומר שדין התוספתא הוא מדרבנן, ואילו המשנה עוסקת בדין תורה בלבד. יש בזה קושי, שכן עצם הדין "מטמא אחד ופוסל אחד" הוא מדרבנן, שהרי מדאורייתא אין אוכל מטמא אוכל, כפי שציין המל"מ הנ"ל. ובשאר המשניות בפרק זה הוזכרו גם דיני דרבנן, כגון שכל משקה נעשה תחילה ודין טומאת ידיים (משנה א). ומשנה יב, "אלו פוסלים את התרומה", כולה דיני דרבנן<sup>8</sup>.

הרמב"ם פירש את המשנה אחרת, ולפי פירושו לא מוכח מהמשנה מהו דין כלים הנוגעים בזב, אולם פירושו מוקשה מאד מכמה צדדים, כפי שהעירו אחרונים<sup>9</sup>.

אחר: "מטמאין שניים ופוסלין אחד", וכך גרס הרמב"ם בפיה"מ, כדלעיל. וגרסה זו תמוהה, שכן האוכלין והמשקין לכל הדעות אינם נעשים אב אפילו בחיבורין (וכן הוכיחו החס"ד זבים פ"ה ה"א והמרומי שדה, ובתוספתא שם מבואר שאפילו כלי שעל גבי הזב אינו מטמא כלים אפילו בשעת חיבורו). הראב"ד בהל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג סובר שעליונו של זב נעשה אב, ובמרכה"מ ביאר שגרס "מטמאין שניים", ועיין חס"ד שם.

7 במרכה"מ הנ"ל כתב בדעת הר"ש טעם אחר לחילוק זה בין מגע לעליונו, שלדעתו עיקר טומאת עליונו של זב היא מדרבנן, כשיטת הרמב"ם שם; ולענ"ד אינו במשמע בר"ש בזבים פ"ד מ"ו ופ"ה מ"ב ועוד.

8 למעט טבול יום; והגמ' בשבת יד ע"ב מגיחה מילים אלו.

9 הרמב"ם פירש ש"זה הכלל" אינו מוסב על כל הטומאות שהוזכרו בפרק, אלא על הטומאות שבמשנה זו: "הנוגע בשרץ ובשכבת זרע ובטמא מת... מטמא אחד ופוסל אחד", מפני ש"זה הכלל:

## ב. המשניות בכלים

בשתי משניות בכלים נחלקו הר"ש והרמב"ם לשיטתם: הר"ש ביאר אותן על פי דרכו, שכלי הנוגע במדרס נעשה אב לאוכלין, והרמב"ם פירש אותן ללא צורך בדין זה.

### 1. מיזרן

שנינו בכלים פי"ט מ"ג: "מיזרן היוצא מן המטה – כל שהוא, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: עד עשרה טפחים...". ובמשנה ד': "נישא הזב על המטה ועל המיזרן – מטמא שניים ופוסל אחד, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: נישא הזב על המטה ועל המיזרן,

כל הנוגע", כלומר, כל שאר אבות הטומאות מלבד אלו שנמנו במשניות הקודמות, מטמא אחד ופוסל אחד, "חוץ מן האדם" דהיינו חוץ ממת, שעושה את הנוגע בו אב גם לאחר פרישה. על פי דרכו לא מדובר כאן על כלים הנוגעים בזב וכו'. אך פירושו מוקשה מכמה פנים, ועל רובם העירו בחידושי הגר"א והחזו"א (זבים ס"ד סק"ט): א. הלשון "חוץ מן האדם" קשה, שהרי כמה טומאות באדם, והיה למשנה לומר "חוץ מן המת", ובפרט שלשון זו, "חוץ מן האדם", מופיעה לעיל בפרק (משנה ג) לגבי הנושא ונישא על המשכב, ושם אין ספק שהכוונה לאדם החי. ועוד: "כל הנוגע באחד מכל אבות הטומאות שבתורה... חוץ מן האדם", ולא "חוץ מן הנוגע באדם", משמעו שבא להוציא את אחד הנוגעים ולא את אחד מאבות הטומאות. ב. לדבריו "כל הנוגע באחד מכל אבות הטומאות שבתורה" היינו גם אדם הנוגע, אלא שכוונת המשנה לומר "באחד מכל שאר אבות הטומאות" שלא הוזכרו במשניות הקודמות (ו-ט). וזה דוחק, שהרי משנתנו מפרטת את כל אלו שלא הוזכרו לפני כן – השרץ וכו' – ולדבריו אין בה שום חידוש פרט להוצאת המת מהכלל. אם כן לא מובן הצורך באזכור הכלל, והיה למשנה לומר "והאדם" [דהיינו המת, לפירושו] מטמא שניים ופוסל אחד, פירש מטמא שניים ופוסל אחד. מלבד זאת, היה עדיף שהכלל יאמר על "כל המטמא שניים ופוסל אחד", במשניות הקודמות, שהרי בזה חריגותו של המת, שאף בפרישתו מטמא שניים ופוסל אחד. ג. הסיפא "פירש מטמא אחד ופוסל אחד" אינה עוסקת במת, גם לפי פירושו, ונמצא שמיקום המשפט "חוץ מן האדם" אינו מובן, והיה עדיף שיהיה בסוף המשנה. ד. סדר המשניות מוקשה, שבמשנה הבאה נאמר "בועל נידה כטמא מת", ונמצא שהמשנה אומרת תחילה ש"כל אבות הטומאות שלא הוזכרו במשניות הקודמות מטמאות אחד ופוסלות אחד חוץ מן האדם", ובמשנה הבאה מוציאה גם את בועל הנידה, שגם הוא מטמא אחד ופוסל אחד. לעומת זאת אם כוונתה לומר "כל דבר הנוגע" הרי כלל זה נכון בכל הטומאות. ה. מצינו אבות הטומאות שלא הוזכרו כלל בפרק זה ומגעם אינו נעשה ראשון, והם השורף פרה אדומה ופרים הנשרפים, שמטמאים בעיסוקם ולא במגעם (הל' פרה אדומה פ"ה ה"ב). אם כן, לפי פירוש הרמב"ם דברי המשנה שכל אבות הטומאות מטמאים את הנוגע בהם להיות לפחות ראשון לטומאה אינם מדויקים. אך אם כוונתה לומר "כל דבר הנוגע" אין בזה קושי, כי לא באה לומר שכל אבות הטומאות מטמאים במגע, אלא שכל המטמאים במגע הרי זה בכל דבר הנוגע פרט לאדם.

החזו"א תמה מה גרם לרמב"ם לנטות מפירוש הר"ש. ואם מחמת הקושי מהכלים הנוגעים בזב (כפי שהקשה הרא"ש על הר"ש, שפירושו למשנה סותר את התוספתא, ומכאן זה פירש כרמב"ם), הרי הרמב"ם אינו מודה בדין זה, שלא הובא במשנה תורה. לענ"ד יתכן שהרמב"ם סבר בתחילה כר"ש, על פי גרסתו במשנה ב שם שכל הנישא על גבי הזב מטמא שניים ופוסל אחד, כדלעיל, וסבר שהוא הדין לנוגע. אך בהלכותיו חזר לגרסה שהנישא על גבי הזב מטמא אחד ופוסל אחד, ושמא חזר בו גם מפירושו למשנה זו, אע"פ שלא מצאנו שתקן את פירושו לה (ובטהרות אין בידינו כת"י של הרמב"ם עם כל מחיקותיו).



עשרה טפחים - מטמא שניים ופוסל אחד; מעשרה ולחוץ - מטמא אחד ופוסל אחד. נישא על המיזרן, מעשרה ולפנים - טמא; מעשרה ולחוץ - טהור.

הרמב"ם (בפירושו ובהל' כלים פכ"א הל' ח-ט) מבאר כך: המיזרן הוא כעין חגורה הכרוכה סביב המיטה, לחזק את חיבוריה<sup>10</sup>. לדעת רבי מאיר המיזרן כולו נחשב כחלק מן המיטה ונדרון כמדרס לכל אורכו, ואילו לדעת רבי יוסי רק עשרה טפחים ממנו דינם כמיטה, מפני שהם צרכי המיטה<sup>11</sup>. כאשר הזב נישא על המטה שהמיזרן כרוך בה, לדעת ר"מ בכל אופן הכל נעשה אב. לעומת זאת ר' יוסי מחלק כשיטתו: אם הזב נישא על המיטה עצמה - עשרת הטפחים מן המיזרן הקרובים אליה נעשים אב כמדרס, והשאר טמא כמגע מדרס. ואם נישא על המיזרן ולא על המיטה, הרי שאם נישא מעשרה ולפנים - המטה טמאה מדרס, ואם נישא מעשרה ולחוץ - הכל טהור<sup>12</sup>. לפי ביאור זה, מוכח מהמשנה שכלי המחובר למדרס איננו אב כלל, שהרי המיזרן בחלקו הקרוב למיטה הוא מדרס ממש, ואעפ"כ החלק המחובר לו "מטמא אחד ופוסל אחד" ותו לא.

הר"ש מתאר את ה"מיזרן" באופן אחר (על פי רה"ג והערות), שהוא בגד שנותנים תחת המצע (ובפירוש שני הביא כדברי הרמב"ם). ופירש שכאשר הזב נישא על המיטה ולא על המיזרן המיזרן טמא רק ככלי הנוגע במשכב ולא כמשכב עצמו (כאשר הזב לא היה מעל המיזרן. משא"ח), וזהו "מטמא שניים ופוסל אחד", שמטמא אוכלין כאב מדין חיבורין, כשיטתו שכלי הנוגע במשכב מטמא בשעת חיבורו את האוכלין והמשקין כאילו היה אב. אלא שלר"מ כל המיזרן טמא בדרגה זו, ולר' יוסי רק עשרה טפחים נחשבים כנוגעים במשכב ולא שאר המיזרן.

10 כפי שנאמר במשנה הבאה: "וכרך לה מיזרן", ובתוספתא (כלים ב"מ פ"ט ה"ו): "מיזרן שהוא מכרך בו את המטה". לא אמנע מלכתוב מזכרונני כד הוינא טליא, שבראותי את הפירוש שהמיזרן הוא חגורה הכרוכה סביב המיטה תמהתי מאד, "וכי לא ידע מפרש זה מהו מיזרן?". עד שלמדתי על תולדות חידוש השפה העברית, והבנתי שמחדשי השפה חיפשו במקורות מילה שתאים למצע ששוכבים עליו ומצאו שכך פירשו חלק מהמפרשים את המיזרן שבמשנה, כדלהלן, ועל פי פירושם הוכנסה מילה זו לשפה (מעיון במילון ב. י. ערך 'מיזרן' ובהערותיו מתברר שמבחינה לימודית הוא מצדד בפירוש הרמב"ם ואעפ"כ נקט במילון כפירוש רה"ג והערות). מאז למדתי להיזהר מלהקיש משימושה של מילה מסוימת בימינו על מובנה המקורי (פרט למילים ששימושן היה רווח בכל הדורות), וזו דוגמה אחת מני רבות מאוד.

11 יש שהתקשו בשאלה במה נחלקו, ולמה יסבור ר"מ שכל אורך המיזרן נחוץ למיטה, ופירשו שלכולי עלמא צורך המיטה אינו אלא עשרה טפחים, ואעפ"כ ר"מ מטמא את כל המיזרן לשיטתו במחלוקת שונות בינו לבין ר' יוסי (עיין משא"ח וסד"ט קפט"א, כל אחד כדרכו), ועיין חזו"א כלים סי' כה סק"ו.

12 הביאור לסיפא הוא על פי הרמב"ם בהלכה. בפיה"מ פירש באופן מחודש, ש"נישא על המיזרן" הוא כשהמיזרן אינו מחובר למיטה, ומטמא עשרה טפחים ממקום מושבו של הזב, ואילו מעשרה ולחוץ טהור, ואינו אפילו כנוגע במדרס, מפני שאין זה משכב ממש. הרע"ב העיר על התימה בפירוש זה וציין שבהלכותיו חזר בו.

כמה נקודות בפירוש הר"ש צריכות תלמוד:

א. מה גרם לו לפרש שהמיוזן אינו טמא מדרס ממש? נראה שהוכרח לכך על פי פירושו השונה ל"מיוזן", שהוא בגד הראוי למדרס אבל אינו קשור למיטה ואינו חלק חיוני בה אלא תוספת לנוחות השכיבה. אם כן ממה נפשך: אם הזב דורס גם על מצע זה – הרי פשוט שהוא מדרס לכל דבר, ומה החידוש בדין זה? ואם הזב אינו דורס עליו – מדוע הוא נטמא כאב? הרי איננו חלק מהמיטה אלא אחד ממצעה! על כרחך הרי זה מדין מגע בכלי הנוגע בזב (מים טהורים, חרד"נ אות ג; סד"ט קפטא, ד"ה מיוזן).

ב. צריך עיון כיצד יתיישב פירוש הר"ש עם משנה ה': "מטה שהיתה טמאה מדרס וכרך לה מיוזן – כולה טמאה מדרס; פירשה – היא טמאה מדרס והמיוזן מגע מדרס". מפורש כאן שהמיוזן הכרוך דינו כמטה עצמה, ואינו רק אב לעניין האוכלין! והמפרשים התחבטו בזה מאוד<sup>13</sup>. לענ"ד יש ליישב, שהר"ש סובר שההבדל בין משנה ד למשנה ה הוא שבמשנה ה המיוזן כרוך למיטה, ולכן כל עוד הוא מחובר לה דינו כמותה ממש, ואילו במשנה ד המיוזן אינו כרוך לה (לפירוש רה"ג והערות), ולכן אינו מדרס אלא רק כלי הנוגע בו, ונעשה אב לאוכלין בלבד<sup>14</sup>. ולפי דרך זו סברת הר"ש עולה במפורש ממשנה ד ומשינוי לשונה ממשנה ה, שמשנה ד לא הזכירה טומאת מדרס אלא "מטמא שניים ופוסל אחד", לאוכלין בלבד. כיוצא בזה כתב המל"מ (הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ו) בדעת הר"ש על משנת המטלית שלהלן, שהר"ש דקדק כשיטתו מהבדל זה בלשון המשנה<sup>15</sup>.

13 המל"מ (הל' כלים פכ"א ה"ט) ורעק"א על המשניות ביארו את היחס בין משנה ד למשנה ה כך: משנה ד אינה מחלקת בין שעת החיבור לשעת הפרישה, ומשמע שבכל גוונא המיוזן מטמא שניים ופוסל אחד, בניגוד לדעת הר"ש. וטעם הדבר, שמשנה ד עוסקת במיוזן שמחובר למטה באותה שעה שהזב עליה, ולכן הוא נטמא לגמרי כמדרס, גם לאחר שהמיוזן יפרוש מהמיטה. לעומת זאת במשנה ה, שהמיוזן התחבר למיטה אחרי שנטמאה, אינו טמא מדרס אלא בשעת חיבורו אליה, וכפי שמשניות ה-ו מחלקות במפורש לגבי טומאת מת ושרץ בין טומאה שקדמה לחיבור המיוזן לבין טומאה בשעת החיבור. אולם לדעת הר"ש, שהמיוזן במשנה ד נטמא רק כאב לאוכלין ולא מדרס ממש, יוצא לכאורה להיפך, שכאשר כרך את המיוזן רק לאחר הטומאה טומאתו חמורה יותר, וזה תימה.

במים טהורים (חרד"נ א) והסד"ט (קצ"א) דחקו לפרש לשיטת הר"ש שבכל אופן אין במיוזן טומאת מדרס כלל, ו"מדרס" האמור במשנה ה לגבי המיוזן אינו בדווקא, אלא שדינו כאב לעניין האוכלין. ומכל מקום תמה הסד"ט, שפירוש זה לא מתיישב בהמשך המשנה: "היתה טמאה טומאת ערב וכרך לה מיוזן – כולה טמאה טומאת ערב", הרי שהמיוזן נחשב כחיבור ממש למטה, ואם לא כן – מדוע נטמא המיוזן מגיעתו בטומאת ערב גרידא? גם בר"ש עצמו בפירושו למשנה ה משמע שפירש שהכוונה לטומאת מדרס ממש ולא כשם מושאל לאב (ראה קושיות מהתוספתא, ובחרד"נ הנ"ל, בסופו).

14 לדעת הרמב"ם עניינו של המיוזן הוא הכריכה סביב המיטה, וזהו הנושא בשתי המשניות. לדעת הר"ש המיוזן הוא מצע, שאפשר להניחו על המיטה ללא הידוק וקשירה, ואז זהו כלי נפרד שנדון רק כנוגע במדרס (משנה ד), ואפשר לכרכו ולהדקו יותר, ואז הוא נעשה כחלק מהמדרס עצמו (משנה ה). אמנם קצת קשה לפי זה מדוע הר"ש הביא את התוספתא (כלים ב"מ פ"ט ה"ו), העוסקת במיוזן הכרוך, בפירושו למשנה ד ולא במשנה ה.

15 כך דקדק המשא"ח גם במשנתנו, אבל דבריו נראים כסותרים מיניה וביה וצריכים תלמוד: בפירוש

אך יש מקום לדחות ראיה זו לדעת הר"ש ולבאר אחרת את דקדוק הלשון. בהמשך משנה ה נאמר: "הייתה טמאה טומאת שבעה וכרך לה מיזרן – כולה טמאה טומאת שבעה; פירשה – היא טמאה טומאת שבעה והמיזרן טמא טומאת ערב. הייתה טמאה טומאת ערב וכרך לה מיזרן – כולה טמאה טומאת ערב, פירשה – היא טמאה טומאת ערב והמיזרן טהור". ומאחר שרצתה המשנה לבאר שכך הדין בין במדרס ובין בטומאת מת הזכירה את המונחים "מדרס" ו"מגע מדרס" במקביל ל"טומאת שבעה" ו"טומאת ערב", ולא נקטה במושג "מטמא שניים" ופוסל אחד המשותף למדרס ולטומאת מת. אם כן אין ללמוד מהבדל הלשון בין שתי המשניות שבמשנה ד קיים דין של "מטמא שניים" ופוסל אחד מכל חיבורין.

ג. קושי חמור בשיטת הר"ש שעמדו עליו המפרשים הוא: מה פשר ההבדל לדעת ר' יוסי בין תוך עשרה לחוץ לעשרה? בשלמא אם זהו חלק הטפל למיטה ומחובר לה, ואנו דנים האם נטמא במדרס, יש לדון מה נחשב צורך המיטה ומה לא. ברם, אם טומאת המיזרן היא מכח הנגיעה במיטה, הרי לעניין זה כל המיזרן הוא יחידה אחת, ומהיכי תיתי שבדין כלי המחובר לזב או למשכבו יהיה חילוק בין חלק הנחוץ יותר למשכב לבין חלק הפחות נחוץ? וכי בטומאה בחיבורין של אדם הנוגע בזב יש חילוק בין נגיעה לצורך לבין נגיעה שלא לצורך (סד"ט)?! אם צריך ראיה שאין חילוק כזה, הרי לשון התורה: "וכי ירוק הזב בטהור וכבס בגדיו" (ויקרא טו, ח), אע"פ שאין כאן שום צורך וכוונה כלשהי בנשיאת הרוק<sup>16</sup>.

במרומי שדה (בהגהותיו לר"ש במשנתנו) חידש חילוק בדעת הר"ש, שדין זה שכלים הנוגעים במשכב נעשים כאב לעניין האוכלין, שהוא מדרבנן, נאמר רק על כלים הבטלים למשכב. לכן רק תוך עשרה, שהוא צורך המיטה וטפל לה, נעשה אב כמותה<sup>17</sup>. חידוש זה אינו מתיישב במשנת המטלית שלקמן, בה נוקט הר"ש שהבגד נטמא כאב מחמת מגעו במטלית, אע"פ שהמטלית היא הטפלה והבגד עיקר.

דברי ר' מ נקט המשא"ח ש"מטמא שניים ופוסל אחד" הוא מכח החיבורין למדרס, ואילו בפירוש דברי ר' יוסי הקשה מדוע מעשרה ומעלה מטמא אחד ופוסל אחד ואין דין חיבורין, ותירץ שהמשנה עוסקת בדין דאורייתא והשמיטה את דין חיבורי הכלים דרבנן.

16 החזו"א (כלים סי' כה סק"ז) תירץ שהחילוק בין תוך עשרה לחוץ לעשרה הוא כאשר המיזרן פירש מן המטה, ואז אינו נוגע בה, ונגיעת החלק החיצוני בפנימי היא מגע בית הסתרים, שאינו מגע אליבא דר' יוסי, ולכן מטמא אחד ופוסל אחד. לא זכיתי להבין דבריו: אם המיזרן פירש, מדוע מה שבתוך עשרה מטמא שניים אליבא דהר"ש? ושמא כוונתו על הצד שהחלק הפנימי נחשב כמדרס ממש, עיי"ש (ולפ"ז הלשון "מטמא שניים ופוסל אחד" אינה מצביעה על טומאת חיבורין דווקא!), ואעפ"כ החלק החיצון אינו נטמא כאב בחיבורו משום שזהו מגע בית הסתרים, ומן המיטה כבר פירש.

17 הנצי"ב מתלבט מה הדין בכלים הנוגעים בזב עצמו: האם דין זה נאמר גם הוא רק בכלים הטפלים לו, או שמא באדם ממילא כל הכלים חשובים כטפלים אליו, מה שאין כן בכלים.

ראיתי לרב איתמר גרבוז שליט"א (משנת טהרות' כלים ח"ב עמ' תנט, וכיו"ב שם עמ' תר על משנת המטלית שלהלן) שמכח קשיים אלה פירש את דברי הר"ש אחרת, שאין כוונתו שהמזרן טמא רק ככלי הנוגע במשכב, אלא שבא ללמוד מהיסוד של טומאה בחיבורין, הקיים בעיקרו באדם, שיש מושג של אב הטומאה לשעתו, והוא הדין במזרן כאן, שבשעת חיבורו למיטה הרי הוא טפל לה ונעשה כמותה. לענ"ד אינו במשמע בלשונות הר"ש (בפרט בפכ"ח מ"ו שלהלן). עכ"פ לפי ביאור זה לא נאמר במשנה דין זה של כלי הנוגע במדרס, ואדרבה, משמע שדין זה אינו קיים כלל, שהרי המשנה אומרת "מטמא שניים ופוסל אחד" כדי להורות – לפי ביאור זה – שהמזרן נעשה מדרס ממש, ומכאן שכלי שאינו אב ממש אינו מטמא שניים ופוסל אחד.<sup>18</sup>

## 2. מטלית

שנינו בכלים פכ"ח מ"ו: "מטלית שטלייה... על הבגד – מטמא שניים ופוסלת אחד, הפרישה מן הבגד – הבגד מטמא אחד ופוסל אחד, והמטלית מטמאה שניים ופוסלת אחד". פירוש: המטלית טמאה מדרס, וכשתפרה לבגד אף הוא אב הטומאה. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר: הרמב"ם סובר שהבגד כולו נעשה דבר אחד עם המטלית והוא מדרס כמוה, ובלשונו: "אם תפר את המטלית הזו על הבגד נעשה הבגד כולו בדרגת המשכב ושווה הוא והמטלית", וכן פסק בהל' כלים פכ"ג ה"ח: "טלייה על הבגד או על השק נעשה הכל מדרס", וכן פירשו האליהו רבא והתפא"י. וזה כעין מה ששנינו בכלים פ"ח מ"ז: "כרע שהיתה טמאה מדרס וחברה למטה – כולה טמאה מדרס. פירשה – היא טמאה מדרס והמטה מגע מדרס". אולם הר"ש כותב: "מטמא שניים ופוסל אחד – כדין כלים הנוגעים במשכב". נראה שלדעתו הבגד לא נעשה כולו כמדרס מחמת המטלית לטמא אדם וכלים, ומכל מקום הוא מטמא את האוכלין כאב מדין כלי הנוגע במדרס, וכן פירשו הרא"ש והרע"ב.

נראה שהר"ש דקדק זאת מכך שלא נאמר כאן "טמאה מדרס" ו"מגע מדרס" כלשון המשנה בפ"ח, הרי שהבגד אינו מדרס ואינו מקבל את דין המטלית (מל"מ הל' מטמאי מו"מ פ"ו ה"ו הנ"ל; וביאר שמה שנאמר על המטלית עצמה "מטמא שניים ופוסל אחד", אע"פ שהיא אב ממש, הרי זה אגב דין הבגד). ויש לדחות את דקדוק הלשון, כפי

18 אכן הרב גרבוז שם מביא מזה ראיה לפירושו, מפני שהר"ש בזבים הנ"ל כתב שהמשנה בזבים לא הזכירה דין זה אלא רק את הדין דאורייתא, ומכאן נקט הרב גרבוז כיסוד מוסד שלדעת הר"ש גם לא יתכן שהמשנה בכלים תזכיר דין זה. לענ"ד אין זה מסתבר כלל שהמשנה תתעלם לגמרי מגזירת חכמים, וכוונת הר"ש בזבים לומר שהכללים היסודיים והמסכמים בפרק ה בזבים באו ללמד את הדין מדאורייתא בלבד, אך אין כוונתו לומר שכל המשנה בחרה להעלים דין זה. ומה טעם בדבר? אדרבה, בדינים הפרטיים למעשה ראוי שהדין יוזכר אע"פ שהוא מדרבנן. וממילא, אם העיון בדינים הפרטיים מראה שהמשנה השמיטה דין זה, ואף משמע ממנה שאינו קיים, הרי זו ראיה כנגד שיטת הר"ש.

שהתבאר לעיל על משנת המיזון: במשנה בפ"ח על כרע המיטה נאמר בהמשך: "הייתה טמאה טומאת שבעה וחיברה למטה – כולה טמאה טומאת שבעה; פירשה – היא טמאה טומאת שבעה והמטה טמאה טומאת ערב". ומאחר שרצתה המשנה לבאר שכך הדין בין במדרס ובין בטומאת מת הזכירה במפורש "מדרס" ו"מגע מדרס" במקביל ל"טומאת שבעה" ו"טומאת ערב", ולא נקטה "מטמא שניים ופוסל אחד" המשותף למדרס ולטומאת מת. אך במטלית ובגד, שעליהם לא הוזכרה חלוקה בין סוגי הטומאות, נאמר באופן כללי "מטמא שניים ופוסל אחד".

מדוע לדעת הר"ש הבגד לא קיבל את דין המטלית? להבנת משנה זו יש לברר את יחסה למשנה הבאה (י): "טלייה על הבגד מרוח אחת – אינו חיבור, משתי רוחות זו כנגד זו – חיבור". בפשטות משנה זו מבארת את קודמתה: כמה דברים אמורים שהטלאי מחשיב את הבגד כדבר אחד עם המטלית? כשטלה משתי רוחות; ומכאן שהמשנה הקודמת עסקה בחיבור המחשיב את המטלית והבגד ככלי אחד ממש, כדעת הרמב"ם. לעומת זאת לפי הר"ש הרי גם ברוח אחת, או אפילו בנגיעה ללא תפירה כלל, יש כאן כלי הנוגע במדרס, ולדבריו צריך לומר שבמשנה זו נאמר דין חדש, שיש מצב שבו הטלאי נחשב כמחובר ממש, ואילו "טלייה על הבגד" שבמשנה הקודמת היינו מרוח אחת, ולכן הבגד לא נעשה מדרס כמטלית (מל"מ שם). ויש בזה דוחק, שכן סתם טלאי תפור היטב, ונמצא שהמשנה הקודמת דיברה באופן סתמי על המקרה החריג של תפירה מרוח אחת בלבד. ועוד, שמשנה זו אינה מבארת מה התוצאה ההלכתית מן החיבור, שהכל טמא מדרס. ויש שביארו את טעם הדין לדעת הר"ש, מדוע הבגד לא קיבל את דין המטלית, באופנים אחרים.<sup>19</sup>

19 במים טהורים (חד"ד ד) הקשה על ביאור המל"מ לדעת הר"ש, שלפ"ז יוצא שברישא של משנה ו, חיבור המטלית לקופה, יש חיבור אפילו מרוח אחת (ועיין משא"ח, שחילק בעניין זה בין טומאת מדרס לשאר הטומאות). גם כתב שמשלשון הר"ש "כשנגמר טלייתה" משמע שמדובר בחיבור גמור, וכן העיר החזו"א (כלים ס"ג לג סק"ט).

המשא"ח ביאר את היחס בין שתי המשניות לדעת הר"ש באופן אחר: כאשר המטלית טמאה מדרס, כבמשנה ו, והבגד שלם ואינו זקוק לה – אין הבגד נטפל לה ואינו נעשה כמותה אפילו בחיבור גמור, שהרי הוא גדול ממנה. וראיה לכך מכלים פכ"ד מ"ז, שם נאמר שהמחבר שתי קופות הולכים אחר הגדולה שבהן. את משנה זו יש להעמיד במקרה שהבגד קרוע וזקוק למטלית (או שהבגד הגדול טמא מדרס והמטלית הקטנה נעשית כמותו), ומאחר שהטלאי מתקן את הבגד הולכים אחריו, וכפי שכתב הראב"ד בהשגתו בהל' כלים פכ"ז הי"ז: "ואי קשיא לך הא דתנן פ"ח כרע שהיתה טמאה מדרס וחיברה למטה כולה טמאה מדרס, הרי שנוסף מביא טומאה על העיקר, וכאן אמרו שהולכין אחר העיקר? לא דמי, התם הכרע צורך המטה, שאין תשמיש למטה בלא הכרע, אבל הכא טלאי על גבי כלי, ואחר עיקר הכלי הולכין, בין שהניח הטלאי מבפנים או מבחוץ" (וכיו"ב כתב החזו"א כלים ס"ג לג סק"ח ד"ה והא דתנן). ולפ"ז כתב המשא"ח שהרמב"ם והר"ש אינם חולקים לדינא, אלא שהרמב"ם העמיד את משנה ו בבגד קרוע שזקוק לטלאי, ואז הטלאי הקטן גורר את כל הבגד לטומאת מדרס, ואילו הר"ש העמידה בבגד שלם שאינו זקוק לטלאי, ואז הטלאי אינו גורר את כל הבגד לטומאה. אכן, במשנה זו פירש הר"ש: "טלאה בבגד – בגד שהיה קרע באמצעו וטלאה שם", שכן באופן זה הטלאי גורר את כל הבגד למדרס.

החזו"א (כלים סי' לג סק"ח) העיר על קושי נוסף בשיטת הר"ש: אם הבגד טמא רק מחמת מגעו במטלית, מדוע הוא מטמא שניים ופוסל אחד ככלי המחובר למדרס? הרי לאחר התפירה זהו מגע בית הסתרים!

### סיכום ומסקנות

בתורה נאמר דין טומאה בחיבורין לגבי אדם הנוגע בחלק מאבות הטומאות, שבשעת חיבורו להם הוא מטמא כלים במגעו. שיטת הר"ש, על פי התוספתא בנוסחה שלפנינו, שדין זה נוהג גם בכלים הנוגעים באבות הטומאות הללו, אך לעניין אוכלין בלבד, דהיינו שאם בשעת חיבור הכלים לטומאה נגעו באוכל הוא נעשה ראשון לטומאה. ושיטת הרמב"ם שבכלים לא נאמר דין טומאה בחיבורין כלל, אף לא לאוכלין. יש אומרים שגרס בתוספתא אחרת, או שדחאה מהלכתא.

במשניות בזבים מבואר בפשטות שאין טומאה בחיבורין לכלים, והר"ש נדחק לפרש שזהו דין דרבנן שלא הוזכר במשנה. בשתי משניות בכלים הר"ש פירש על פי דרכו שהן עוסקות בטומאה בחיבורין של כלים, ואילו הרמב"ם פירשן באופן אחר, ולפיו משמע גם ממשניות אלו שאין טומאת חיבורין בכלים. פירוש הר"ש למשניות אלו מעורר קשיים שונים, ופשטן נוטה לענ"ד לשיטת הרמב"ם.

הרא"ש נקט בשיטת הר"ש<sup>20</sup>, אולם אחרונים רבים צידדו בשיטת הרמב"ם, או הכריעו כמותה באופן החלטי: תוס' יו"ט<sup>21</sup>, משנה למלך<sup>22</sup>, הגר"א (זבים פ"ה מ"י), מרכה"מ<sup>23</sup>, וסד"ט (כלים קפט"א). לאור כל הנ"ל נלע"ד שהעיקר להלכה כדעת הרמב"ם.

אולם ברא"ש משמע לענ"ד כדעת המל"מ. הרא"ש פירש גם הוא שמשנה זו עוסקת בבגד שיש בו נקב (וביאר לפ"ז את ההבחנה בסיפא של המשנה בין חיבור מלמעלה לבין חיבור מלמטה, שזה מכסה את הנקב וזה לא), אולם מכך שהרא"ש לא טרח לפרש זאת כבר בתחילת המשנה, שהיא עוסקת בבגד קרוע וזהו מקור דינה המיוחד, משמע שסבר שגם המשנה הקודמת עוסקת באופן זה ואעפ"כ אינו חיבור, כי מדובר בה בטלאי מרוח אחת, כדברי המל"מ.

בחרד"נ (אות ד) הסבר אחר ליחס בין המשניות אליבא דהר"ש, שמשנה זו עוסקת במטלית הטמאה טומאת מת ולא מדרס (ולא כרע"ב), ולדעתו במדרס לא די בחיבור שתי רוחות, עי"ש. לענ"ד זהו דוחק גדול בפירוש המשנה. הרי משנה זו עוסקת בשתי דוגמאות: מטלית על קופה, שמתאימה לטומאת מת, ומטלית על בגד, שמתאים גם למדרס. מדוע משנה זו בוחרת לעסוק דווקא בבגד, אם כוונתה לטומאת מת דווקא?

20 זבים פ"ה מ"י וכלים פכ"ח מ"ו, אך בפ"ט מ"ד פירש כרמב"ם, וצ"ע. והרע"ב בזבים שם כתב שאין חיבורין לכלים, ואילו במשניות בכלים כתב כר"ש.

21 זבים פ"ה מ"ה, וראה לעיל הערה 4.

22 טו"מ פ"ה ה"ג: "הן אמת דסברא זו דהר"ש היא מחודשת בעיני, דפשטא דמתניתין דזבים מוכח דליכא טומאת חיבורין לכלים, וכבר כתבתי... דהרמב"ם לא ס"ל האי דינא".

23 מטמאי מו"מ פ"ו ה"ג: "ואנכי הוואה דדין זה שכתב הר"ש אין לו שורש לא במשנה ולא בתורה כהנים, ועיקר יסודו תוספתא הנ"ל והוא יסוד נופל...".

## סימן יא האוכל אוכלין טמאים

מבוא

פרק א: מחלוקת רש"י ור"ת

פרק ב: ראיות ר"ת

פרק ג: הנפק"מ בין הגזירות לשיטת ר"ת

פרק ד: קשיים בשיטת ר"ת

פרק ה: שיטת רבנו חננאל

פרק ו: שיטת הרמב"ם

פרק ז: הכרעת האחרונים

סיכום ומסקנות

### מבוא

מן התורה אין אדם נטמא אלא מאב הטומאה, ולא באכילת אוכל טמא, שהוא לכל היותר ראשון לטומאה. אולם גזרו חכמים שהאוכל אוכלין טמאים או שותה משקין טמאים נטמא בטומאה קלה ומעתה הוא פוסל את התרומה במגעו עד שיטבול, וזהו אחד הדברים הפוסלים את התרומה (ובים פ"ה מ"ב). הגמרא בשבת יג ע"ב אומרת שגזירות אלו על דברים הפוסלים את התרומה הן מכלל י"ח דבר שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל והוכרעה ההלכה להחמיר כבית שמאי. ומסבירה הגמרא בטעם גזירה זו, שחששו חז"ל שמא יאכל אוכל טמא ותוך כדי אכילתו יתן משקה תרומה לתוך פיו והמשקה ייטמא, או ישתה משקה טמא ויכניס תרומה לפיו, ולפיכך גזרו שהאדם נטמא וכעת יזהר שלא לנגוע בתרומה עד שיטבול. יש לברר את כמות האוכל הטמא שאכילתו מטמאת לפי גזירה זו.

## פרק א: מחלוקת רש"י ור"ת

בכמה מקומות שנינו שהאוכל חצי פרס, דהיינו כשיעור כביצה וחצי או כשתי ביצים (ראה ערובין פג ע"א), פוסל את גופו: בערובין פ"ח מ"ב: "לככר... וחצי חציה לפסול את הגויה". במעילה פ"ד מ"ה: "כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בכחצי פרס, במזון שתי סעודות לערוב, בכביצה לטמא טומאת אוכלין, בכגורגרת להוצאת שבת, בככותבת ביום הכפורים. כל המשקין מצטרפין לפסול את הגויה ברביעית, ובמלא לוגמיו ביום הכפורים". וכן בטהרות פ"א מ"ג: "נבלת העוף הטמא צריכה מחשבה והכשר, ומטמאה טומאת אוכלין בכביצה, וכחצי פרס לפסול את הגויה". וכן במקוואות פ"י מ"ז: "כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בכחצי פרס. כל המשקין מצטרפין לפסול את הגויה ברביעית". נחלקו הראשונים ביחס בין דין זה שהאוכל חצי פרס פוסל את גופו לבין הגזירה הנ"ל מ"ח דבר שהאוכל אוכלין טמאים נטמא: רש"י<sup>1</sup> מזהה את שני הדינים, דהיינו שהאוכל אוכל ראשון או אוכל שני בשיעור חצי פרס הוא זה שגזרו עליו ב"ח דבר שגופו נפסל מלאכול את התרומה וגם פוסל את התרומה במגעו, כשאר הדברים שפוסלים את התרומה שנמנו בסוף זבים<sup>2</sup>.

1 שבת יג ע"ב ד"ה האוכל אוכל ראשון; ערובין לה ע"ב ד"ה אבל טומאה; סוטה ל ע"א ד"ה כל הטעון; חולין לג ע"ב ד"ה האוכל אוכל ראשון.

רש"י ביומא פ ע"ב כותב: "חצי פרס – ששיעורו לפסול את הגויה לאוכל אוכלין טמאין חצי פרס נפסל גופו מלאכול בתרומה", ומלשון זו דקדק בתוספת יו"כ שם שדעתו כר"ת, שרק גופו נפסל ולא מגעו (השווה ללשון הגמ' בחולין לד ע"ב על האוכל שלישי, שנפסל גופו מלאכול בתרומה, ושם המובן באמת שמגעו טהור), והתקשה בסתירת דבריו לשבת. לפי דרכו יש לדקדק כך גם מרש"י בערובין כט ע"א ד"ה לפסול ופכ ע"ב ד"ה לפסול וכתובות סד ע"ב ד"ה וחצי חציה וכריתות יג ע"א ד"ה איטמי, שבכולם הזכיר את פסול הגוף (ועיין פני שלמה בשבת יג ע"ב שכתב שרש"י ביומא פירש כך רק לפי הה"א שם שזוהי טומאה דאורייתא מ"ונטמתם בס", אך דבריו לא מיישבים את שאר המקומות). אכן, במהר"ם בנעט (שבת שם) כתב שגם רש"י מודה שהיו שתי גזירות, אחת לפסול הגוף בלבד והשניה לפסול במגע, אלא שלדעתו בשניה לא החמירו לשער בכביצה, "וכן מטין דברי רש"י בכמה דוכתי", וכנראה כוונתו להנ"ל. אך לענ"ד מלשון רש"י בשבת יד ע"א ד"ה מאי טעמא גזור – "באדם האוכל שיהא טמא", ולא "שיטמא", מוכח שבגזירת י"ח דבר נגזר בד בבד ליפסל ולפסול. ולעניין פרש"י ביומא י"ל שכוונתו רק לבאר את הלשון "לפסול את הגויה". ומצאנו כיו"ב בלשון הר"י מלוניל (על הרי"ף שבת ו ע"א, בעניין המשנה של י"ח דבר): "ואלו הן מנינן לפי הספרים: האוכל... אוכל שני שנפסל גופו מלאכול בתרומה", וברור שכוונתו גם למגע, כמפורש במשנה בזבים: "פוסלין את התרומה". וכן בפירוש הרא"ש בנזיר לח ע"א: "כל משקים טמאים מצטרף לפסול את הגויה ברביעית, משנה היא במעילה פרק יש בקדשי מזבח, וגזירת חכמים היא מ"ח דבר פ"ק דשבת והשוותה משקים טמאים נפסל גופו מלאכול בתרומה".

2 כשיטת רש"י סוברים רבנו נסים גאון (בערובין פג ע"א), ריב"א (הובא בתוס' ביומא פ ע"ב ד"ה וחצי ובתוס' הרא"ש בשבת יד ע"א; אך ר"ת בספר הישר סי' שטו כתב שאין לסמוך על המובא בתוס' בשם ריב"א), הרי"ד (בתוספותיו בשבת יד ע"א ופסקיו בב"ב סה ע"א, וראה גם שו"ת הרי"ד סי' כז), וכן נראה מהרא"ש בטהרות פ"ב מ"ב ובפירושו לנזיר הנ"ל.



לעומת זאת רבינו תם<sup>3</sup> מחדש שאלו שני דינים שונים: הייתה גזירה קדמונית על האוכל כחצי פרס שיפסל מלאכול בתרומה אע"פ שאינו פוסלה במגעו; והייתה גזירה מאוחרת, מ"ח דבר, שהאוכל אפילו כביצה אוכל טמא יפסל מלאכול בתרומה, וגם יחשב שני לטומאה ויפסול תרומה במגעו<sup>4</sup>.

ר"ת מבאר שלשני הדינים הללו טעמים נפרדים: הגזירה הראשונה נובעת מחשש לטעותם של עמי הארץ, שלא ידעו את הדין שהאוכל שכבר נבלע אינו מטמא מפני שטומאה בלועה אינה מטמאת (חולין ע"א), ויאמרו שהתרומה שנאכלה אחרי האוכל הטמא נטמאת ממנו בגוף האדם, ויסברו שמותר לטמא תרומה. לכן בגזירה קדומה זו לא גזרו על שיעור כביצה, כי כשאדם אוכל כביצה אין היא מגיעה בשלמותה למעיו, ולכן קבעו שיעור גדול יותר, ומכיוון שהוציאוה מכביצה העמידה על חצי פרס. במשקין גזרו בשיעור רביעית, כמבואר במשנה במעילה ובמקואות הנ"ל, כי זהו השיעור מדאורייתא לטמא<sup>5</sup>, ודרך המשקין שהם מגיעים למעי האדם ללא שיעור בשיניים ובחניכיים. לעומת זאת הגזירה השנייה היא מחשש לטומאה בפי האדם, כמ"ש בגמרא בשבת, ולכן גזרו על כביצה. נראה שכוונת ר"ת לומר שלא רק השיעור השתנה על פי הטעם השונה, אלא גם עצם הגזירה. הטעם של הגזירה הקדומה מתאים לאיסור אכילה בלבד, כי החשש הוא שיאכל דבר טמא ואחריו תרומה. לעומת זאת החשש השני אינו לאכילה בלבד, אלא לכך שיהיה

3 בספר הישר חלק החידושים סי' רה, שיג, שטו. הובא בתוס' בכמה מקומות (שבת יד ע"א ד"ה זמני, ערוכין פב ע"ב ד"ה וחצי, יומא פ ע"ב ד"ה וחצי, כתובות סד ע"ב ד"ה וחצי, סוטה ל ע"א ד"ה הא), בר"ש בטהרות פ"ב מ"ב, בסמ"ג מ"ע רמו, ועוד.

4 כשיטת ר"ת כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בשבת יג ע"ב והר"ש בטהרות פ"ב מ"ב (וצ"ע במקואות פ"ב מ"ב). וכן משמע במיוחס לר"ן בשבת יד ע"א: "זימנין דאכיל אוכלין טמאין וכו' ושקיל משקין דתרומה... ומשום פיסול גויה לא מימנע מלמשי משקין דתרומה, דהא לא הוי אלא בכחצי פרס", כלומר, ולכן הוצרכו להחמיר אף בפחות מכך (ואפשר שדבריו אלו הם מהרא"ה, ע"ש). במאירי מצאנו סתירות בזה. בשבת יד ע"א כתב כרש"י: "ושיעור טמאות אלו – של י"ח דבר שביאר שם – באוכלין בחצי פרס ובמשקין ברביעית", ובהמשך הגיב במרומו לסברת ר"ת: "יש סוגיות במקצת מקומות שיראה לך מהם בקצת דברים אלו שהם באים מכח מקראות, ואל תתמה עליהם, שאף הם כשגזרו הביאו מקראות דרך סמך בעלמא, ומ"מ משמונה עשר דבר הם. וכן יראה לך בקצת מקומות שיעקר גזירות אלו לא לנגיעה נאמרו אלא לאכילה, ואף בזו תדע שיעקרון לאכילה נאמרו אלא שעל ידו גזרו אף על מגעה" (וכן במאירי בחולין לד ע"א, וכן משמע בסוטה ל ע"א ומקואות פ"ב). אך בערוכין פב ע"ב כתב כר"ת: "שהאוכל אוכלין טמאים בשיעור חצי פרס נפסלה גויתו מלאכל בתרומה... ואין זו מגזירת שמנה עשר דבר... שזו בדורות הראשונים נתקנה... ובשמונה עשר דבר גזרו אף בכביצה", וכן בכתובות סד ע"ב.

5 ר"ת כותב כך לשיטתו, המובאת בפסחים יד ע"א תוד"ה דאיכא, ששיעור משקים לטמא מדאורייתא הוא ברביעית. אולם שיטת ריב"א שם שמשקים טמאים, לדעה שהם מטמאים מדאורייתא, מטמאים בכל שהוא, ולשיטה זו אין יסוד לומר שבתחילה חששו לטעות בענין טומאה בלועה ואח"כ חששו למגע אוכל במשקה בפי האדם, שהרי לפי שני החששות צריך לטמא ככל שהוא ואעפ"כ לא גזרו אלא ברביעית, והשיעור שעליו גזרו אינו תלוי בטעם הגזירה. בכך נשמט הבסיס לשיטת ר"ת בסוגיה כאן. במקום אחר יתבאר שיטת ריב"א עיקר לענ"ד, ועוד חזון למועד אי"ה.

מגע בפיו בין התרומה לאוכל או המשקה הטמאים, ואפילו אם האדם יזכר באיסור קודם שיבלע הרי הייתה כבר נגיעה בפיו, ולכן ראוי לגזור על נגיעה בכלל, כדי שלא ישכח ויגיע את התרומה באוכל הטמא שבפיו<sup>6</sup>.

## פרק ב: ראיות ר"ת

רבינו תם מוכיח את שיטתו מכמה ראיות:

### א. הלשון "לפסול את הגויה"

הלשון החוזרת בכמה מקומות בענין גזירה זו "לפסול את הגויה" אין משמעה שהאדם מטמא במגעו, אלא שהוא בעצמו נפסל (כמשמעות לשון "פוסלין את התרומה" והרבה כיו"ב, שמוכנה שהדבר עצמו טמא אך אינו מטמא).

יש לדחות ראיה זו, ע"פ מה שמצאנו לפעמים שנקטו חז"ל לשון "פסול הגוף" או "פסול הגוייה" גם על טומאה הגורמת שהאדם מטמא. בתוספתא בטב"י פ"א ה"ז: "חומר במים מה שאין במשקין... ופוסלין את המקוה בשלשת לוגים ואת הגוף בשלשת לוגין, מה שאין כן במשקין". והרי מי שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובים הוא שני לטומאה ופוסל תרומה במגע (זבים פ"ה מ"ב). וכן בתוספתא במקואות פ"ג ה"ג: "ר' ישמעאל אומר: בטהורים טהור מקל וחומר: ומה אם במקום שעשה שאר משקים כמים לפסול את הגוף בשותה רביעית לא עשה את הטהורין כטמאין, מקום שלא עשה את המשקין כמים לפסול את הגויה בשלשת לוגין אינו דין שלא עשה את הטהורין כטמאין?". לפיכך נראה שלשון "פסול", הרומזת שאינו מטמא, מובנה שאינו מטמא אדם כיוצא בו, בניגוד לאוכל נבלת עוף טהור, שנעשה אב הטומאה ומטמא אדם (הנגדה בין אכילת נבלת עוף טהור לבין פסול הגויה מופיעה בטהרות פ"א משניות א, ג).

6 קשר זה בין טעם הגזירה לבין ההבדל בין איסור אכילה לאיסור נגיעה משתמע מספר הישר סי' שיג בדיונו על דברי עולא בחולין לד ע"ב: "האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה נפסל גופו מלאכול בתרומה". ר"ת מדקדק שנפסל גופו אבל מותר בנגיעה, ומחל בטעם הדבר, שכן לכאורה טעמה של הגזירה הראשונה לא שייך כאן, ואם הטעם הוא בדומה לגזירה השניה היה צריך לגזור גם על הנוגע (ראה לשונו: "ואותה של שחיטת חולין דאמר עולא" וכו', שהובאה גם בסוטה ל ע"א תוד"ה הא).

לפ"ז מיושבת שאלת הגמרא בשבת יד ע"א "שותה משקין טמאין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה", שלכאורה לדעת ר"ת אינה מובנת, מדוע הוצרכו לטעם שזמנין דשתה משקין טמאין ושקיל אוכלין דתרומה ושדי לפומיה? הרי היתה כבר גזירה מטעם אחר על השותה משקין בשיעור זה, ומה שהתחדש הוא רק שכעת גזרו גם על נגיעה! ברם, גם ההבדל בין איסור אכילה גרידא לבין איסור נגיעה שייך לטעם הגזירה ואינו סתם תוספת חומרא, ולכן הגמרא נזקקת לזה.

## ב. שיעור חצי פרס

שיעור חצי פרס, כביצה וחצי או שתיים<sup>7</sup>, אינו מתאים לטעם הגזירה המבואר בשבת, שהרי די בכביצה אוכלין טמאים על מנת לטמא את התרומה שיכניס לפיו. לפיכך על כרחנו זוהי גזירה אחרת ומטעם אחר.

יש מקום להסביר את השיעור הגדול בגזירה זו באופן אחר, בכמה דרכים:

1. תוס' ביומא פ"ע ד"ה וחצי פרס (ובקיצור בתוס' ישנים בשבת יד ע"א) כתבו בשם ריב"א טעם אחר לשיעור זה, שקים להו לרבנן שאין אדם צמא לשתות אחרי אכילת פחות משתי ביצים, ולכן רק בשיעור זה חששו שמא יתן משקה בפיו. הדוחק בטעם זה מבואר, וגם אינו מסביר את השיעור הגדול במשקה. אכן, תוס' כותבים שריב"א הקשה על עצמו מדוע השותה משקים טמאים טמא רק ברביעית, הרי משקה מטמא אחרים בכל שהוא (והתוס' שם יישבו ע"פ שיטת ר"ת שמשקה מטמא מדאורייתא רק ברביעית).
2. שיטת ריב"א (בתוס' בפסחים יד ע"א ד"ה דאיכא) שמשקה מטמא בכל שהוא אפילו מדאורייתא. לפי זה אפשר שחכמים קבעו שיעור רביעית בגזירה זו כדי להודיע שהיא טומאה דרבנן, ואין בה חיוב חטאת על ביאת מקדש<sup>8</sup>. ומכיוון שמדאורייתא אוכל מטמא בכביצה ומשקה בכל שהוא, קבעו לגבי פסול הגוייה שיעור של חצי פרס באוכל ושיעור רביעית במשקה. וכן כתב בתוס' הרי"ד בשבת יד ע"א: "לא רצו חכמים להחמיר בשיעורן כשיעור תורה אלא נתנו שיעור לדבריהם יותר גדול משיעור תורה, שאע"פ שהאוכל טמא מטמא משקין בכביצה – הגוף אינו מטמא אלא בשני ביצים, ואע"פ [שהמשקה] טמא מטמא את האוכל בטפה כל שהוא – הגוף אינו מטמא אלא ברביעית". ברם, טעם זה אינו מספיק למ"ד שטומאת משקין לטמא אחרים היא מדרבנן, ואם כן אין בשיעור רביעית היכר לעומת דין תורה, כי מדאורייתא אין המשקה מטמא כלל.
3. המשא"ח (טהרות פ"ב מ"ב) הסביר את השיעור הגדול באופן נוסף: אפשר שאדם צמא לשתות גם ללא אכילה, אבל דרכו של עולם שאכילה ושתיה בסמיכות זו לזו אינן אלא בקובע סעודה ולא בטעימה בעלמא. לכן גזרו רק באוכל חצי פרס ובשותה רביעית<sup>9</sup>.
4. יתכן לענ"ד להציע טעם נוסף לקביעת שיעור רביעית, שאם היו גוזרים במשקה על כל שהוא לא שבקת חיי לכל בריה, כי כל אדם שיכניס ידיו לפיו בלא נטילת ידים יטמא את הרוק שבפיו ונמצא שותה משקים טמאים.

7 ר"ת נקט כדעה שהיא שתיים, ולעניין ראייה זו אין נפק"מ בזה.

8 אבל אין לומר כמ"ש בגמרא בכמה מקומות "כי היכי דלא לישרוף עלה תרומה וקדשים", כי על טומאת האוכל אוכלין טמאים שורפים את התרומה, כמ"ש בטהרות פ"א מ"ג.

9 היה מקום להעמיס ביאור זה על דברי ריב"א, אבל קושייתו על עצמו מהשיעור במשקה מלמדת שלא לכך התכוון.

### ג. הסוגיה ביומא

ביומא פ ע"ב נאמר: "מתקיף לה רבא"<sup>10</sup>: ככותבת<sup>11</sup> בכדי אכילת פרס, וחצי פרס בכדי אכילת פרס? ! אמר ליה רב פפא: הנח לטומאת גוויה, דלאו דאורייתא היא. ומי אמר רב פפא הכי? והכתיב 'ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם', ואמר רב פפא: מכאן שטומאת גוויה דאורייתא! מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא". ר"ת מפרש שרבא המקשה סבר באמת שטומאת גוויה דאורייתא, ולכן הקשה, ורב פפא תירץ שהיא מדרבנן. ומן ההוה-אמינא שזוהו דין דאורייתא מוכיח ר"ת שאין זו גזירה מי"ח דבר.

כך כתובה ראייה זו בספר הישר סימן שטו, שהוא מדברי ר"ת עצמו, כמ"ש בפתיחתו: "וזאת התשובה שהשיב רבי עלה דההיא דפסול גויה, נפלאתי עליך שאתה מדמה לעצמך...". לעומת זאת בסי' שיג שם, שהם דברי תלמידו, כפי שנאמר שם: "אלא ודאי נראה לרבי תרתי גזירות הוו", מובאת הוכחה זו בסגנון אחר: הוא אינו מביא את קושיית רבא אלא את דברי רב פפא וקושיית הגמרא עליו, וכתב: "ואם היה מגזירת י"ח דבר, וכי בזה היה טועה בעל התלמוד שהם דאורייתא? והלא פשט איסורן בכל העולם!", וכך הובאה ראייה זו בתוס' ביומא שם (ד"ה וחצי) ועוד. אם כן, ראייתו אינה מרבא אלא מ"בעל התלמוד".

נראה שתוס' לא רצו להוכיח מרבא שטעה לחשוב שהיא דאורייתא, כי באמת לא מוכרח כלל שרבא סבר כך, אלא אפשר שידע שהיא גזירת חכמים ובכל זאת תמה על שיעור כדי אכילת פרס שנאמר בה. מאידך גם ראיית תוס' קלושה, כי סוף סוף רב פפא אמר להדיא "מכאן שטומאת גוויה דאורייתא", ומה התימה שבעל התלמוד מקשה עליו מדידיה ומברר שזוהי אסמכתא? ואפשר שגם מראש ידעה הגמרא שלדעת רב פפא זוהי גזירת חכמים והפסוק הוא אסמכתא, אבל הגמרא אמרה זאת בדרך קושיה ותיורץ<sup>12</sup>.

10 גרסת ר"ח והערוך (ערך גוויה) ור"ת בספר הישר סי' שטו: רבינא, וכן בכמה מכתה"י. דומני שלגרסה זו מיושב יותר סגנון תשובתו של רב פפא: "אמר ליה: הנח...", שכמדומה שאינו לשון כבוד בדיבור ישיר של תלמיד לרבו. אמנם מצאנו כך בריש לקיש לר' יוחנן: "הנח לכתמים דרבנן" (נידה סב ע"ב), אך ר"ל היה תלמיד חבר לר' יוחנן (חכם צבי סי' קכד), וראה יומא ג ע"ב: "אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: מהיכא קא ילפת לה... אמר ליה: אלא מר מהיכא יליף לה?".

11 גרסת הראשונים הנ"ל בהערה הקודמת "כזית", ומיושבת יותר מפני שבכותבת יש סברה מיוחדת של ישוב הדעת כפי שביארה הגמ' לעיל, וראה בגבורת ארי.

12 יש להעיר על הנחת תוס' שגזירת י"ח דבר היתה ידועה ופשוטה בתור שכזו, "ופשט איסורן בכל העולם": א. נראה שתוס' מסתמכים על הגמרא בע"ז לו ע"א: "בכל יכול לבטל ביי"ד דברי ביי"ד חברו חוץ משמונה עשר דבר... מה טעם? הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל". ברם, התוס' שם (ד"ה והתנן) בתירוצם השני מסבירים ש"מה טעם" אינו טעם לדבר אלא תנאי, שאי אפשר לבטל גזירת י"ח דבר אם פשטו ברוב ישראל. לפי זה י"ח דבר לא התייחדו בהתפשטותם בישראל יותר מגזירות אחרות. ב. גם אם הגזירות עצמן פשטו, לכאורה אין זה מכריח שכולם ידעו שמקורם מי"ח דבר ולא גזירות קדומות יותר. אמנם בתוס' בערוכין פב ע"ב ד"ה וחצי הוסיפו "וביי"ח דבר היו בקיאין ואם הייתה דאורייתא אם כן חסר להו", אך הרי מצאנו בשבת יז ע"ב דעות שונות כבר בין התנאים כיצד למנות את י"ח דבר.

לכשנתבונן, לכאורה מסוגיה זו יוצאת קושיה על רבינו תם. מדוע רבא מקשה מהשוואת דין כזית במאכלות אסורות לדין חצי פרס בטומאת אוכלין? היה יותר ראוי, לשיטת ר"ת שיש שתי גזירות, להקשות מטומאת אוכלין על טומאת אוכלין, "כביצה בכדא"פ וכחצי פרס בכדא"פ". אמנם הפער בין כזית לחצי פרס גדול יותר מאשר הפער בין כביצה לחצי פרס, אולם רבא עצמו לעיל מיניה הקשה קושיה דומה מהשוואת דין כזית לדין ככותבת: "כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס?", "אע"פ שהפער ביניהם אינו גדול כל כך. ובפרט יש להקשות מתירוצ רב פפא שגזירה דרבנן היא: סוף סוף יקשה מהשוואת גזירות חכמים זו לזו, "כביצה בכדא"פ וחצי פרס בכדא"פ?".

ניתן ליישב הערה זו ע"פ דרכו של ר"ת דווקא, שרבא סבר באמת שפסול הגוויה הוא דין דאורייתא, ולכן לא הקשה מדין זה לדין דרבנן של גזירת י"ח דבר. גם אין מקום להקשות מדין דרבנן על דין דרבנן, כי חכמים קבעו את השיעורים השונים כפי הצורך לפי טעם הגזירה. הקושיה מעיקרה היא רק לפי הסברה שזהו דין דאורייתא, שהאדם האוכל שיעור מסוים נפסל מלאכול בתרומה, ואז יש לתמוה למה הגדר העקרוני של זמן אכילה בדין אחד שונה (באופן יחסי לכמות האוכל) מגדר זמן אכילה בדין אחר שאף הוא מדאורייתא (כזית או ככותבת).

מלשון ר"ת (סי' שטו) משתמע שיש נוסף לראיתו מהגמרא ביומא: "וזה שהבאת ראיה מדסבר טומאת גויה דאורייתא ראיה היא, דאסמכתא דכל י"ח דבר לא מצינן... סתם התלמוד לא יקשה לומר דמדאורייתא היא לשנויי אסמכתא היא". נראה שדעת ר"ת שאסמכתא איננה רמז בעלמא, אלא הבאת אסמכתא מורה על כך שחכמים העניקו תוקף חזק יותר לגזירתם. כך משמע בבירור גם מדבריו לעיל שם שהאוכל חצי פרס נאסר גם בביאת מקדש (ראה להלן פרק ג) "כיון דטעון ביאת מים ואסמכיה אקרא", וכן בסוף דבריו "ולכנס למקדש בגזירת גויה דאסמכיה אקרא". ומכיון שלא מצאנו בכל י"ח דבר אסמכתות, יש לומר שגזירה זו שמצאנו עליה אסמכתא איננה מ"ח דבר אלא קדומה וחמורה יותר. וראה בר"ה יב ע"א תוס' ד"ה תנא, שנוקטים גם כן שאסמכתא מוסיפה תוקף לדין, וראה גם בריטב"א בר"ה טז ע"א. לעומת זאת הרמב"ם סובר שאין האסמכתאות אלא לזכר בעלמא (הקדמה לפירוש המשנה, מהדו' מוה"ק עמ' י; מו"נ ח"ג פמ"ג).

---

סוגיה דומה שבה נחלקו הראשונים כיוצא בזה היא על דברי שמואל בע"ז שם ששמן של גויים נאסר משום זליפתן של כלים. תוס' שם (ד"ה בשלמא), לשיטתם כר"ת, הניחו שודאי שמואל אינו חולק על כך שהיא מ"ח דבר, והתחבטו האם פירוש הדבר ששמאי והלל סברו טעם זה של זליפת הכלים (הנותנים טעם לפגם). לעומת זאת בתוס' רי"ד והריטב"א שם כתבו שלדעת שמואל שמן אינו מ"ח דבר.

#### ד. מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע

הגמ' בחולין לד ע"א דנה במחלוקת התנאים בענין האוכל אוכל ראשון, שלרבי אליעזר נעשה ראשון ולרבי יהושע שני (טהרות פ"ב מ"ב). הגמרא מבארת את סברת רבי יהושע: "מצינו שהמאכל חמור מן (האדם) האוכל, דאילו מאכל – בכביצה, ואוכל – עד דאכיל כחצי פרס, ואנו היאך נעשה אוכל כמאכל?". בספר הישר סי' שיג הוכיח מכאן כדעת ר"ת<sup>13</sup>, כי הלשון "מצינו" תמוהה, הרי בדין זה גופו עסקינן! ולפי ר"ת הדבר מובן, כי הם נחלקו בגזירה המאוחרת, ורבי יהושע מוכיח מן הקדומה.

גם ראייה זו יש לדחות: אמנם הדיון הוא על חומר הטומאה באוכל כחצי פרס, אך ההשוואה בין המאכל לאוכל היא בבחינת "מציאה" שאינה ניכרת לעין כל רואה. ומצינו "מצינו" האמור באותו ענין, בנזיר ד ע"ב: "רבי יהודה אומר: נזיר שמשון מותר להטמא למתים, שכן מצינו בשמשון שנטמא למתים", אע"פ שמשון הוא כמובן יסוד המושג "נזיר שמשון", והיה מתאים יותר "שכן שמשון נטמא למתים". גם יש לומר שאמר רבי אליעזר "מצינו אוכל חמור מן האוכל" ענה רבי יהושע בלשון זו "מצינו שהמאכל חמור מן האוכל".

#### ה. טהור שאוכל נטמא בפיו

יש להוסיף ראייה מסוימת לשיטת ר"ת. בכלים פ"ח מ"י שנינו: "וטהור שהיה אוכלין ומשקין לתוך פיו והכניס ראשו לאויר התנור טמא – נטמאו". ובתוספתא (כלים ב"ק פ"ו ה"ה) נוסף: "הכל מצילין מיד כלי חרס... חוץ מן האדם. כיצד? טהור? שהיו אוכלין ומשקין בתוך פיו והכניס ראשו לאויר התנור – טמא ומטמא, ואין חוששין שמא מחוברין למעיים" (כצ"ל ע"פ הר"ש פ"ח מ"ג), ופירש החסדי דוד שהאוכלין נטמאו ואף טימאו את האדם אם אח"כ בלעם, ואין לטהרו מספק שמא כבר נבלעו במעיו בשעה שהכניס את ראשו לתנור. מכיוון שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה (יומא פ ע"א), לכאורה ניתן ללמוד מכאן שדי בכביצה לטמא את האדם.

אלא שלגבי משקין מצאנו שכמלוא לוגמיו מחזיק יותר מרביעית (יומא שם), שהיא כביצה וחצי, ומה שנאמר שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה זה בגרון, ולא בכל חלל הפה (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות ז). אם כן, לפי שיטת רבי יוחנן בן ברוקה (ערוכין פג ע"א, שנפסקה להלכה ברמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"א) ש"כחצי פרס" הוא כביצה וחצי הדבר אפשרי גם באוכל הממלא את פיו. וגם אם נרצה להעמיד את התוספתא כשיטת רבי שמעון (ערוכין שם, שנפסקה להלכה ע"י רש"י וסיעתו) ש"כחצי פרס" הוא שתי ביצים, אפשר שכוונת התוספתא שייטמא בצירוף אוכל נוסף שיאכל בהמשך. ועל כרחנו אין כוונת התוספתא ש"טמא" מיד כשהכניס את ראשו לתנור, שהרי טרם בלע את האוכל, אלא המובן

13 אין זה מדברי ר"ת עצמו, אלא דברי תלמיד, ראה לשונו שם. ונראה שקטע זה הוא גם תוספת מאוחרת, כי כל הסימן הובא כלשונו בתוס' בסוטה (ל ע"א ד"ה הא) פרט לקטע זה.

שהאוכלין טמאים מיד וראויים לטמא את האדם כשיבלעם אח"כ (חסדי דוד)<sup>14</sup>, ואם כן יש לומר שמדובר שגם יוסיף לאכול אחר כך.

### פרק ג: הנפק"מ בין הגזירות לשיטת ר"ת

מן הצורה שבה הביאו התוס' ושאר ראשונים את שיטת ר"ת<sup>15</sup> נראה שאחר גזירת י"ח דבר אין נפק"מ לחומרא בגזירה הקדומה, וכל מה שנאמר בתחילה לגבי אכילת חצי פרס נאמר אח"כ לגבי אכילת כביצה, בתוספת הדין שהאוכל מטמא תרומה במגעו ולא רק שנפסל מלאכול תרומה.

אולם בספר הישר (סי' שטו) מונה ר"ת כמה חומרות שישנן בגזירה הקדומה ואינן במאוחרת:

1. נחלקו רבי מאיר וחכמים האם האוכל אוכלין טמאים מותר באכילת מעשר (פרה פי"א מ"ה). מחלוקת זו עוסקת בגזירה המאוחרת על האוכל כביצה, אבל מודה ר"מ שהאוכל חצי פרס אסור באכילת מעשר.
  2. האוכל כביצה מותר לאכול תרומה על ידי אחר, אם אינו נוגע בתרומה (כגון שתחב לגרונו, שהוא מגע בית הסתרים), אבל כשאכל חצי פרס נאסר לאכול אפילו על ידי אחר.
  3. כשאכל כביצה מותר להכנס למקדש, אבל האוכל חצי פרס אסור להכנס למקדש.
- נמצא שכאשר התחדשה הגזירה המאוחרת לא בטלה משמעותה המעשית של הגזירה הקדומה, וכלשונו "ושתייהן הגזירות עומדות וצריכות". יש לבאר את הנפק"מ הללו אחת לאחת:

#### 1. דעת ר"מ באכילת מעשר

המשנה בפרה שם אומרת: "כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמעשר, דברי ר"מ, וחכמים אוסרים במעשר". כוונת המשנה למי שטעון ביאת מים וגם נחשב שני לטומאה, שהרי הוא זה שמטמא את הקודש ופוסל את התרומה, ואם כן עליו נחלקו ר"מ וחכמים האם הוא מותר לאכול מעשר או לא. אם כן המשנה אינה מדברת על הגזירה הראשונה, שבה אין איסור נגיעה כלל, וממילא יש מקום לומר שלענין איסור אכילת מעשר מודה ר"מ באוכל חצי פרס<sup>16</sup>.

14 וכן מבואר בערוך לנר כריתות יג ע"א, שאוכלין טמאים מטמאים רק כשבלע, וראה גם בביאור הגרי"פ לרס"ג ל"ת עו-עח, עמ' 183 ד"ה והנה בפרק.

15 ראה הערות 3, 4.

16 לכאורה מכאן קושיה על ר"ת, כי מסתבר ש"כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים" כולל את כל מי שהצריכוהו חכמים טבילה, ועליו נאמר כאן שהוא מטמא במגעו, ולא רק שנפסל. אולם הבנה

אמנם אין הוכחה שר"מ וחכמים נחלקו רק לגבי הגזירה השניה, אבל לפי תפיסתו של רבנו תם את שתי הגזירות הדבר מסתבר שהמחלוקת היא על השניה בלבד. טעמו של דבר, שדעת חכמים במחלוקת זו תמוהה לכאורה, שהרי בכל הפוסלין את התרומה גזרו שיהיו כשני לטומאה, והרי טבול יום, שגדרו כשני לטומאה מן התורה ופוסל תרומה במגעו, מותר במעשר, ומדוע השניים לטומאה מדרבנן יהיו חמורים ממנו? לפיכך נראה לבאר את מחלוקתם, שלדעת ר"מ גדר הגזירה הוא שיהיו שני לטומאה ותו לא, וממילא הם מותרים באכילת מעשר, ואילו לדעת חכמים גדר הגזירה אינו רק כשני לטומאה אלא זהו גדר מיוחד של פסול הגוף, והוא הגורם להיאסר באכילת מעשר. אם כנים הדברים, הרי שבגזירה הראשונה אליבא דר"ת, שהיא לכולי עלמא ענין של פסול הגוף ולא הגדרת דרגת טומאה מסוימת, יודה ר"מ שגזרו גם לענין מעשר. הפסול מאכילת תרומה לפי הגזירה הראשונה אינו מצד שהאדם הגיע לדרגה מסוימת של טומאה הפוסלת בתרומה, ואין כאן הגדרה של רמת הטומאה במונחים של אב או ראשון או שני, אלא שגזרו עליו שיהיה אדם טמא, הפסול מלאכול, וממילא הוא הדין למעשר, שאף בו הטמא אסור לאכול.

## 2. אכילת תרומה ע"י אחר

בעניין ההיתר למי שאכל רק כביצה לאכול תרומה על ידי אחר, ז"ל רבינו תם: "וגם טומאת גויה בשתי ביצים אסור לתחוב לו מעשר ותרומה לתוך פיו", וחזר על כך בהמשך, "האי ד"ח דבר בכביצה ואסור ליגע בתרומה ולאכול ע"י עצמו... וגם מותר להאכיל לחברו תרומה, ובשני ביצים נפסל גופו לתרומה ומעשר ואסור לתחוב לו תרומה ומעשר", "ולרבנן כולהו איתנהו בינייהו בר מאכילת מעשר". נראה מהניגוד לאיסור התחיבה בחצי פרס שמה שכתב שבשיעור כביצה "מותר להאכיל לחברו תרומה" היינו שהטמא בטומאה קלה זו יאכל ע"י אחר שתחוב לתוך פיו, ו"לתוך פיו" היינו לגרונו, שהוא מגע בית הסתרים או בלוע (נדה מב ע"ב).

מבואר בדברי ר"ת שנפק"מ זו היא בין לר"מ ובין לרבנן, ולענ"ד הדבר אינו מובן: בשלמא לר"מ יש לומר שהגזירה הקדומה היא פסול הגוף, ולכן אסור לאכול אע"פ שאינו מטמא במגעו את התרומה והמעשר, ואילו הגזירה השניה איננה פסול הגוף אלא שיהיה כשני לטומאה ותו לא, ולכן מותר לאכול אם אינו נוגע. אולם לרבנן, שגם בגזירה השניה אוסרים באכילת מעשר והתירו נגיעה במעשר, הרי שיש כאן פסול הגוף, ובוודאי כשאסרו

---

זו במשנה לא תיתכן, שהרי ודאי ישנם גזירות חכמים על פסול הגוף או חיוב טבילה בעלמא בלא טומאת מגע, כמ"ש בחולין לג ע"ב: "האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה נפסל גופו מלאכול בתרומה", וכן שנינו ביומא פ"ג מ"ג ש"אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול", וכן אונן טעון טבילה אבל אינו פוסל במגעו (זבחים צט ע"ב). מאידך, ישנם הטעונים ביאת מים מדברי סופרים והם אב הטומאה, כגון הרואה כתם ועוד רבים, וגם עליהם לא נכון לומר שפוסלים את התרומה ואינם מטמאים אותה ושמותרים בחולין. על כרחנו המשנה בפרה עוסקת אך ורק באלו שהוגדרו כשני לטומאה, כדברי ר"ת שמחלוקת זו מוסבת על גזירת י"ח דבר.



אכילת מעשר והתירו מגעו המוכן הוא שאסור לאכול מעשר אפילו באופן שאינו נוגע בו אלא במגע בית הסתרים, ואם במעשר כך – קל וחומר בתרומה!

גם בדעת רבי מאיר סברת ר"ת מחודשת, שהרי טבול יום, שהוא שני מדאורייתא, אסור באכילת תרומה גם אם אינו נוגע בה, ויש בעניינו לימוד נפרד לעניין אכילה ולעניין מגע (יבמות ע"א). ומסתבר שכשגזרו על האוכל אוכלין טמאים להיות שני לטומאה גזרו עליו כדין טבול (ואף חמור הוא יותר במובן זה שעושה את המשקין להיות תחילה, מה שאין טבול מטמא), וצריך להיאסר באכילה גם כן.

ובחולין לד ע"ב איתא: "אמר עולא: האוכל שלישי של חולין שנעשו על טהרת תרומה נפסל גופו מלאכול בתרומה. מאי קמ"ל? תנינא, 'שלישי' – שני לקודש ואין שני לתרומה, בחולין שנעשו על טהרת תרומה, שני הוא דלא הוי, הא שלישי הוי!". הפיסקה "שלישי שני לקודש" וכו' היא המשך המשנה "האוכל אוכל ראשון" וכו', שעליה אומר ר"ת שהיא מדברת באוכל כביצה ולא בחצי פרס. אם כן קל וחומר הוא: הרי ברור ש"נפסל גופו מלאכול בתרומה" המוכן הוא שאסור לו לאכול אע"פ שאינו מטמא במגעו, וממילא אסור לאכול גם באכילה שאין בה מגע. ואם כך הוא באוכל שלישי, ק"ו למי שאכל אוכל ראשון או שני, שגם פוסל במגע וגם נפסל גופו, וצע"ג.

### 3. ביאת המקדש

שנינו בכריתות פ"ג מ"ג: "אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין, שתה רביעית יין ונכנס למקדש ושהה כדי אכילת פרס – חייב". נחלקו הראשונים בפירוש המשנה, האם "נכנס למקדש" מתיחס גם לאכילת אוכלין טמאים (ע"ש ברש"י ותוס' ושטמ"ק), ור"ת בספר הישר שם כותב: "ואע"ג ד'חייב'... ארביעית יין קאי, מכל מקום מתוך המשנה דומה שהאוכל אוכלי טמאין אסור ליכנס במקדש". במשנה לא נאמר מהו שיעור האוכל המדובר, האם בחצי פרס דווקא או בכביצה גם כן, אבל הגמרא (יג ע"א) מביאה בעניין זה ברייתא המדברת על פסול הגוויה ועל שיעור כחצי פרס, ונראה שמכאן למד ר"ת לשייך את דין המשנה לגזירה הקדומה דווקא.

לעומת זאת לגבי גזירת י"ח דבר כותב ר"ת: "דלר"מ האי די"ח דבר בכביצה... ומותר באכילת מעשר וליכנס למקדש, דלתרומה גזור ביאת מים ולא אסמכוה אקרא... ולרבנן כולהו איתנהו בינייהו בר מאכילת מעשר".

לכאורה דברים אלו נסתרים ממשנה מפורשת בפרה פ"א מ"ה שהובאה לעיל: "כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים מטמא את הקודש ופוסל את התרומה... לאחר ביאתו מותר בכולן. אם בא אל המקדש בין לפני ביאתו ובין לאחר ביאתו פטור", ור"ת עצמו פירש משנה זו על י"ח דבר, והרי "פטור" משמע שאסור!<sup>17</sup> אלא שיש לומר ש"פטור"

17 מצאתי שבחידושי מהר"י שפירא בחולין לג ע"ב (עמ' קנו) התקשה בזה, וכתב שר"ת יבאר את המשנה על הגזירה הקדומה, אע"פ שהרישא שלה עוסקת ב"ח דבר.

ומותר, ונקטה המשנה "פטור" אגב "חייב" שבמשנה הקודמת: "כל הטעון ביאת מים מדברי תורה... ואם בא אל המקדש בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו חייב". ועל כרחנו לא דייקה המשנה ב"פטור" אבל אסור, שהרי המשנה עצמה אומרת שלאחר ביאתו מותר בקודש ובתרומה, ואם כן מותר גם להכנס למקדש. מכל מקום יש בזה דוחק, ולשיטתו ראוי היה לומר: "ומותר לבא אל המקדש בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו".

אם כן, החומרות שמצא ר"ת בגזירה הקדומה לעומת המאחרות מעוררות קשיים, פרט לנפק"מ לדעת ר"מ, שיודה באוכל חצי פרס שאסור במעשר.

#### 4. אכילה לחצאין

הרש"ש בשבת יד ע"א תמה על ר"ת, לאיזה צורך נזכרה במשנה בכל מקום הגזירה הקדומה, ותרין שיש נפק"מ בין הגזירות, שהגזירה המאוחרת על האוכל כביצה נאמרה רק כשיש בפיו כביצה בבת אחת, מפני שאז יש לחוש שכשמכניס משקים יטמאו מן המאכל, אבל אם אינו אוכל כביצה בבת אחת, אלא אוכל פחות פחות מכביצה ובסך הכל אוכל חצי פרס בכדי אכילת פרס, טמא רק מדין הגזירה הראשונה.

נראה שר"ת עצמו לא סבר כרש"ש, שהרי נזקק לחפש נפק"מ בין הגזירות ולא הזכיר נפק"מ זו<sup>18</sup>. שמא ר"ת לא אמר זאת, אע"פ שמבחינת טעם הגזירה יש מקום לחילוק כזה, מפני שסתימת הלשון "האוכל אוכל ראשון" "האוכל אוכל שני" וכו' אין משמעה כך, כי אין דרך בני אדם להכניס לפה כביצה בבת אחת<sup>19</sup>. לעומת זאת הנפק"מ שמציין ר"ת נובעות מההבדל היסודי בין פסול הגוף לבין גזירת טומאה גרידא.

### פרק ד: קשיים בשיטת ר"ת

א. הפני יהושע (שבת יד ע"א) מקשה על ר"ת קושיה בסיסית, שלפי דבריו המשניות על פסול הגוויה בחצי פרס (בערובין, מעילה, טהרות ומקואות) הן עתיקות, שנשנו אחר הגזירה הקדומה וקודם גזירת י"ח דבר, והדבר תמוה, מדוע נכנס למשנה דין זה בצורתו הקדומה? והרי גזירת י"ח דבר קדמה בהרבה לעריכת המשנה, ואפילו ר"א ורבי יהושע, שנחלקו האם האוכל אוכל ראשון נהיה ראשון או שני, דנים כבר על הגזירה החדשה.

יש להוסיף על הקושיה, שהננו מוצאים תנאים מאוחרים (רבי יוסי ורבי יהודה בערובין פג ע"א) שדנים בשיעור חצי פרס כמה הוא, ותמוה לומר שמחלוקת זו מוסבת על דין שעבר זמנו.

18 בסמ"ג מ"ע רמו משמע קצת כרש"ש, שכתב: "ואחרי כן גזרו י"ח דבר על פסול מגע שבפה, שלשם די בכביצה". נראה שר"ל שגזרו כאשר יש מגע כביצה בפיו. או שמא ר"ל שגזרו בכל אופן מחשש שיארע מגע כזה.

19 ביומא פ"א נאמר שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה, כנ"ל, ובסתמא אין דרך בני אדם להכניס לפה את המקסימום האפשרי.

אלא שקושיה זו יוצאת מהנחה שהגזירה הקדומה חסרת משמעות לאחר הגזירה המחודשת, וכך הבין הפנ"י מהצורה שבה מובאת שיטת ר"ת בתוס' ובשאר ראשונים שלפנינו. אבל, כאמור, ר"ת עצמו סבר שיש נפק"מ בגזירה הקדומה, וכפי הנראה נזקק לכך מכח קושיה זו, וכמ"ש ר"ת בהמשך דבריו שם: "ודקא קשיא לך דר"מ ורבי יהודה בתר חנניה הו, פשיטא, ומה בכך, וכי לא היה להם לשנות וחצי חציה לפסול את הגויה? במה היה להם לשנות". אמנם, כפי שהתברר לעיל אין דברי ר"ת מחוורים בחילוק בין הגזירות, עכ"פ לדעת רבנן דרבי מאיר.

ב. צד נוסף בקושיה זו, שלא מקבל תשובה בדברי ר"ת, שלא זו בלבד שהמשניות מזכירות את שיעור חצי פרס, אלא שאינן מזכירות במפורש בשום מקום את שיעור כביצה בהקשר של אוכל המטמא אדם באכילתו.

היה אפשר לפרש שלדעת ר"ת זהו פשוטה של המשנה בזבים פ"ה מ"ב: "ואלו פוסלין את התרומה: האוכל אוכל ראשון, והאוכל אוכל שני, והשותה משקין טמאין, והבא ראשו ורובו במים שאובין...". לא נאמר כאן שיעור חצי פרס (ולא כמו בהמשך "ומי שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובין"), וממילא אפשר להבין בפשטות שכשם שאוכל מטמא אוכל ומשקה, בשיעור כביצה, כך גם הוא מטמא את האדם האוכלו. לכן לא הוצרכה המשנה לחדש את השיעור, כי באה רק לומר שאוכל מטמא גם את האדם, וממילא נבין שמדובר באותו שיעור שבו האוכל מטמא את האוכל.

אך ביאור זה למשנה תלוי בדין המשקין. בדברי ר"ת בספר הישר אין התייחסות לדין המשקין בגזירה השניה, האם החמירו בהם לטמא את האדם בכל שהוא או שדינם שווה לגזירה ראשונה, לטמא את האדם רק ברביעית. ההבדל שציינן ר"ת בין טעמי שתי הגזירות, החשש לטעות בדין טומאה בלועה לעומת החשש לטומאה בפי האדם, אינו משפיע לכאורה על שיעור המשקין, ונראה אם כן שגם בגזירה השניה שיעור המשקין הוא רביעית. כך נראה גם מזה שר"ת לא מונה את ההבדל הזה בין ההבדלים בין הגזירות כפי שפירט בספר הישר<sup>20</sup>. מאידך, מכיון ששיעור משקין לטמא הוא בכל שהוא, ורק מדאורייתא בעינן רביעית<sup>21</sup>, סתימת המשנה "והשותה משקין טמאין" צריכה להתפרש על פי דרך זו שמדובר במשקין כל שהן, ולא דווקא ברביעית, שהרי כוונת המשנה לומר, לפי מה שהסברנו, שכשם שמשקין מטמאים את האוכלין והמשקין והכלים כך הם מטמאין את האדם השותה אותם.

20 לאפוקי ממש"כ המהר"ם בנעט (שבת יד ע"א): "ולולא דמסתפינא הייתי אומר דגם מתני' דמעילה היא כגזירה קדמונית, אבל אחר שגזרו באוכלין בכביצה גזרו גם במשקין במשהו, ולא מצאתי סתירה לזה"; וכן דעת המרכבת המשנה (ק"א על י"ח דבר, ענף א שריג ז, מהדו' פלדהיים עמ' שד). ובשפת אמת בשבת שם הסתפק בזה.

21 לשיטת ר"ת, ראה הערה 5.

נמצא שאין לפרש כך את המשנה, ש"האוכל אוכל ראשון" וכו' היינו שהאוכל מטמא את האדם כדרך שמתמא את האוכל, ועל כרחנו צריך לומר שהמשנה לא מזכירה את שיעור האוכל והמשקה מפני שהיא סומכת על מקום אחר שבו התבאר מהו שיעור האוכל והמשקה לעניין טומאה זו, שאינו חופף לשיעור האוכל והמשקה בטומאה רגילה. ואם כן נצטרך לומר שהמשנה סותמת בעניין השיעור כי סמכה על המשניות הנ"ל ששיעור אוכלין לפסול את הגוויה הוא כחצי פרס ושיעור משקין הוא ברביעית, ולא כדברי ר"ת המשער בכביצה.

ג. על פי ביאורו של ר"ת לגזירה הקדומה, שהיא בגלל מראית עין של היטמאות התרומה במעיים, קשה להבין מדוע נקבע לזה שיעור זמן של כדי אכילת פרס. הרי גם ביותר משיעור זה יש בסופו של דבר כביצה, והיה צריך לשער לפחות בכדי הילוך ארבעה מיל, שיעור עיכול (ברכות נג ע"ב)<sup>22</sup>.

אכן ר"ת (ספר הישר שטו) כתב שאוכלין "מתקלקלין ונפסלין בשיהוי עד כדי אכילת פרס", אך הדבר תמוה מאד לענ"ד. אפשר היה לומר שאוכל נפסד בעצם ירידתו למעיים, אבל שיהוי כדי אכילת פרס אינו מעלה ואינו מוריד. ובפירוש שנינו במקואות פ"י מ"ח: "אכל אוכלין טמאין, שתה משקין טמאין, טבל והקיאם – טמאין, מפני שאינם טהורין בגוף", ולא מסתבר שהמשנה מדברת דווקא בטובל תוך כדי אכילת פרס. ראה גם חולין עא ע"א, שהאוכל נבלה סמוך לשקיעת החמה הרי היא "ראויה לגר" בשקיעה, ולטומאת אוכלין די ב"ראויה לכלב"<sup>23</sup>.

אמנם יש לומר שאין זו אלא קולא בעלמא שהקלו חכמים בגזירתם, אע"פ שאינה מתאימה לטעם הדין. וכך אפשר להבין בגמ' ביומא פ ע"ב המקשה ומתרצת: "מתקיף לה רבא: כותבת בכדי אכילת פרס, חצי פרס בכדי אכילת פרס? – אמר ליה רב פפא: הנח לטומאת גוויה, דלאו דאורייתא היא". יתכן גם שהקלו בזה מפני שהאוכל בהפסקות בהפרש זמן ניכר קשה לו לשער כמה בדיוק אכל. אמנם ר"ת (ספר הישר ס"ו שטו) כותב: "וכי הדר ליה רב פפא הנח לטומאת גוויה דרבנן, ניחא ליה לרבינא<sup>24</sup> משום טעמא כדפרישית", דהיינו שבתירון "הנח לטומאת גוויה דרבנן" מונח גם שבגלל יסוד הגזירה מתאים לשער בה בכדי אכילת פרס, וצריך ביאור.

22 בפשטות הגמרא שם דנה על עיכול במובן של תחושת שובע, ולענייננו יש מקום לשער ביותר מזה, עד כדי מעת לעת (עין הל' טומאת מת פ"כ ה"ד, ואכמ"ל).

23 נראה שר"ת רומז לסוגיה זו בלשונו: "וכל יותר מכביצה פורתא ובשאר ראוי לאדם בשמירתו שלא בפניו", על פי הגמ' שם "שלא בפניו מיחזיא חזיא ליה" (שמי שאינו יודע שהמאכל שלפניו היה במעי האדם עדיין יכול לאכלו), ובא להוכיח ממנה שהאוכל לא נפסל מיד בירידתו למעיים, אך לא ברור כיצד למד שדי בכדא"פ.

24 כך גרסתו, ראה הערה 10.

ד. בכמה מקומות במשנה נאמר באופן סתמי הצירוף "אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין" (כריתות פ"ג מ"ג; טהרות פ"ד מ"א; מקוואות פ"ב מ"ב ופ"י מ"ח), ולא מפורש שיעור האכילה. והנה לפי ר"ת אין התאמה בין הדברים, כי בכריתות שם שנינו: "אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין, שתה רביעית יין ונכנס למקדש ושהה כדי אכילת פרס, חייב", ומשנה זו התפרשה ע"י ר"ת, על פי הגמרא שם, באוכל חצי פרס, דהיינו גזירה ראשונה. לעומת זאת במשנה בטהרות נאמר: "ספק דברי סופרים (שהוא אחד ה"ספקות שטיהרו חכמים", משנה ו שם): אכל אוכלים טמאים, שתה משקים טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובין, או שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובים – ספיקו טהור". מהלשון הוודאית שנוקטת המשנה משמע שהספק אינו על עצם הטומאה, האם אכל אוכלין טמאים או האם בא במים שאובין, אלא שאחרי שנטמא באלו יש ספק האם נגע בתרומה, דהיינו, לפי ר"ת, הגזירה השניה!<sup>25</sup>

ה. כבר הובאה לעיל (פרק ב סעיף ד) הגמ' בחולין לד ע"א המבארת את דעת רבי יהושע שהאוכל אוכל ראשון נעשה שני: "מצינו שהמאכל חמור מן (האדם) האוכל, דאילו מאכל – בכביצה, ואוכל – עד דאכיל כחצי פרס, ואנו היאך נעשה אוכל כמאכל?". כאמור, לפי ר"ת רבי יהושע מוכיח מן הגזירה הקדומה על המאוחרת, אך הדבר תמוה מאד, שהרי רבי יהושע רוצה להוכיח ש"היאך נעשה אוכל כמאכל", דהיינו שאי אפשר לנו להשוות את האדם האוכל למאכל; ואם בגזירה המאוחרת אכן השוו חכמים את שיעור האדם האוכל לשיעור המאכל, איך רבי יהושע מוכיח מן הגזירה הקדומה על הגזירה המאוחרת, שלא יתכן שגזרו בה לעשות את האוכל אוכל ראשון שיהיה ראשון? ואף רבי אליעזר לא דוחה את דבריו בפשטות הראויה לטענה כזו, אלא נדחק לומר "טומאה משיעורין לא גמרינן".

ו. גם מבחינת טעם הגזירה אין דברי ר"ת מתיישבים יפה בגמרא בחולין, כי משמע ממנה שקביעת השיעור של חצי פרס היא קולא בגזירה, ולכן ר' יהושע מסיק שבאופן כללי הקלו באוכל בהשוואה למאכל. ולפי ר"ת היסק זה אינו מובן, שהרי מלכתחילה לא היתה סיבה לגזור בגזירה הראשונה על אדם האוכל כביצה, כי כל החשש היה רק למה שישאר במעיו, ואם כן מה הראיה שהקלו באדם יותר מאשר במאכל?<sup>26</sup>

25 לעומת זאת שתי המשניות במקוואות עשויות להתאים לשתי הגזירות.

26 קושי נוסף מסוגיה זו: הרי לדעת ר"ת בגזירה הקדומה האדם נפסל ואינו פוסל, ואם כן ראוי היה לרבי יהושע להוכיח ביתר תוקף, "דאילו מאכל – בכל שהוא, ואוכל – עד דאכיל כחצי פרס", שהרי אוכל מקבל טומאה בכל שהוא. ואמנם לשיטת ר"ת זה מדרבנן (ספר הישר סי' שיד ותוס' פסחים לג ע"ב ד"ה לאימת), אך גם טומאת האדם האוכל היא מדרבנן, ובשתי הטומאות נאמרו אסמכתות. קושיה זו מיושבת לשיטת הראשונים שאוכל אינו מק"ט כלל בפחות מכביצה, ויתבאר במק"א אי"ה שיש פנים לשיטה זו מכמה מקומות בתלמוד.

ז. הגמ' בכריתות יג ע"א מביאה את דברי רבנאי בשם שמואל: "אוכלין טמאין ומשקין טמאים אפילו כל היום כולו בכדי אכילת פרס". ותמהה הגמרא "מאי קאמר", כיצד יתיישב "כל היום כולו" עם "כדי אכילת פרס"? ופירש רב פפא: "אפילו כל היום כולו, והוא שאכל כזית כזית בכדא"פ". הגמרא מקשה על רבנאי מברייטא: "כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויה בכחצי פרס בכדי אכילת פרס... אם יש מתחילת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין", ונשאת בתובתא. לפי ר"ת, ששתי גזירות הן, לכאורה אין פה תיובתא, שהרי שמואל ורב פפא לא הזכירו שיעור כחצי פרס, ויתכן שהם עסקו רק בגזירה השניה, ובה החמירו שאפילו האוכל כל היום מצטרף אם כל כזית נאכל בכדי אכילת פרס.

יתכן להשיב, שמבחינת טעם הגזירה כפי שהסביר ר"ת איפכא מסתברא, כי לגבי הגזירה הקדומה, שחוששת לשיעור האוכל שבמעי האדם, מסתבר לצרף את השיעורים אפילו במשך זמן גדול. לעומת זאת לפי טעם הגזירה האמור בשבת, שיהיו אוכלין כביצה לתוך פיו ויתן לתוכם משקה תרומה, מסתבר שלא לטמא אלא באכילה במשך זמן מצומצם. לפיכך לא יכלה הגמרא לתרץ את שמואל באופן זה, כי אם בגזירה הקדומה כל השיעור צריך להיאכל בכדי אכילת פרס, כל שכן בגזירה המאוחרת.<sup>27</sup>

ח. בברייטא בכריתות שם, המדברת על פסול הגוויה בכחצי פרס, נאמר: "התירו לה למגע טמא מת להניק בנה, ובנה טהור", והגמרא דנה מדוע בנה טהור ולא נטמא בשתיית החלב. על פי ר"ת, שברייטא זו עוסקת בגזירה הקדומה, המובן הוא שבנה מותר לאכול בתרומה, וזה דחוק, שהרי מדובר ביונק, שאין דרכו לאכול תרומה.<sup>28</sup> ושמא סובר ר"ת שלפי הגזירה הקדומה כשם שאסור לאכול תרומה אסור גם לסוך, שסיכה כשתיה (אע"פ שלדעת ר"ת עצמו זה מדרבנן, עיין תוס' נידה לב ע"א ד"ה וכשמן), והנפק"מ בטהרת התינוק היא שמותר לסוכו שמן של תרומה. אולם לפרש"י המובן הוא שאם התינוק נגע בתרומה לא פסלה, וזה יותר פשוט.

27 בפרט לפי הרש"ש הנ"ל (פרק ג, 4), שבגזירה המאוחרת גזרו רק באוכל כביצה בבת אחת.

28 עיין נידה לב ע"א, לעניין המעשה בתינוקת שהטבילוה קודם לאמה, שהגמ' מניחה שלא שייך שתאכל תרומה. אמנם יש לחלק בין בת שבוע לבן שנה-שנתיים, אך דווקא בגיל זה קשה להאכילו בתרומה מחשש שנטמא באופן כלשהו, עיין בתוספתא טהרות פ"ג הל' ח-י.

### פרק ה: שיטת רבנו חננאל

רבנו תם (ספר הישר סי' שטו) כותב: "ורבינו חננאל כך פירש, אסור לאכול ומותר ליגע, א"כ אינה מי"ח דבר", וכתב בסוף דבריו שם "שהסכמתי לרבינו חננאל", כלומר שדברי מתאימים לדברי ר"ח. דברי ר"ח בעניין זה מופיעים בשלושה מקומות, ויש לברר את שיטתו.

א. בשבת יג ע"ב כותב ר"ח: "ושניהם אליבא דרבי יהושע האוכל אותם שני הוא ופוסל את התרומה, דתנן בטהרות פ"ב: ר' יהושע אומר האוכל אוכל ראשון ואוכל שני – שני, והשונה משקין טמאים, שאלו כולן פוסלין גופו של אדם, כדתנן במעילה פ"ד כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה כבחצי פרס... וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובין פוסלו בתרומה". פתח בדברי רבי יהושע, שהם לפי ר"ת שייכים לגזירה המאוחרת, ואף כתב "ופוסל את התרומה". ומאידך המשיך: "שאלו כולן פוסלין גופו של אדם... בחצי פרס", וזוהי הגזירה הראשונה! נראה, אפוא, שר"ח אינו סובר כר"ת בהבחנתו בין שתי הגזירות.

ב. בערובין פג ע"א כתב ר"ח: "כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בבחצי פרס, פירוש: אם יאכל אדם אוכלין טמאין שיעור חצי פרס, ואע"פ (שאינו) [שאינו] אוכל מטמא אדם, אבל נפסל גופו, ואם יאכל תרומה או קדשים חייב, שגורם להן טומאה. והאי דקתני בחצי פרס, בעינן למהוי ליה רווחא למיכל, דאי משלים סעודה דלילה בהא סעודה דתרומה או קדשים קודם שיתאכלו האוכלין הטמאין במעיו חייב".

דבריו צריכים ביאור רב מכמה בחינות: 1. מה שכתב "שם יאכל תרומה או קדשים חייב" אינו מובן, שהרי אין זה מדאורייתא. 2. הנימוק "שגורם להן טומאה" צריך ביאור, וממה נפשך: אם הוא מטמא את התרומה הרי אין זה רק באכילתה, אלא במגע. ונראה שר"ח הבין שיש כאן גדר מחודש שהאדם מטמא את התרומה באכילתה ולא במגעו בה. עוד קשה, שלכאורה האיסור לטמא תרומה קל מן האיסור לאכול תרומה בטומאה (שהרי איסור האכילה הוא במיתה בידי שמיים, בתרומה, או בכרת, בקדשים, והאיסור לטמא הוא לכל היותר איסור עשה), ואילו מדבריו נראה שהיפך, שהאיסור לאכול בטומאה נובע מכך שהאדם מטמא את התרומה באכילתו. 3. המשפט האחרון אינו מובן. לכאורה כוונתו שקבעו חכמים שיעור חצי פרס כי דרך האדם לאכול פרס בסעודתו, וכאשר אכל חצי פרס הוא עדיין זקוק להשלמת הסעודה, ואם ישלימנה בתרומה או קדשים הם ייטמאו באוכלים שבמעיו. יתכן שלדעתו בפחות מחצי פרס לא גזרו, מפני שלא הראה שבדעתו לאכול אכילת קבע ואין חשש שכעת ישלים את סעודתו בתרומה וקדשים. לאידך גיסא, כשאכל פרס שלם היה ראוי לטהר, כי כעת כבר לא יזדקק לאכול תרומה וקדשים, אך לא מסתבר שזו סברת ר"ח, וכנראה יש לומר שמאחר שכבר אכל חצי פרס שוב אינו עולה מידי טומאתו עד

שיטבול. מכל מקום הדברים מוקשים מאד, שכן מה שכבר אכל הוא טומאה בלועה, ואינה מטמאת את התרומה והקדשים שיבלע לאחר מכן; חששו של ר"ח הוא מה שכתב רבנו תם כמקור לטעותם של עמי הארץ! איך שלא יהיה, משמע מדבריו שרק אכילת התרומה גורמת טומאה לתרומה, ולא המגע בתרומה.

ג. בפירוש ר"ח ביומא פ"ע"ב כתב: "כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בכחצי פרס, כלומר, אם אכל מעט לחם טמא ומעט בשר טמא, אם יש בשניהם שיעור חצי פרס – מטמא גופו (מליכל) [מלוכל] בתרומה, וזו היא טומאת גויות". נראה מלשונו שאין כאן אלא פסול מלאכול בתרומה ותו לא, אך לא כתב כאן בפירוש שמותר לנגוע בתרומה.

לאחר שראינו את פירושי רבנו חננאל יש לדייק בלשונו של ר"ח: "ורבינו חננאל כך פירש, אסור לאכול ומותר ליגע, אם כן אינה מ"ח דבר". נראה מלשונו שר"ח לא אמר בפירוש שגזירה זו אינה מ"ח דבר, אלא שלרבנו תם היה פשוט שבי"ח דבר נגזרה טומאת מגע, שהרי "פוסלים את התרומה" משמעו במגע, ולא שנאסרו לאכול, וגם לא שייך לדבר על איסור אכילה בכתבי הקודש או בכלים שנטמאו במשקין האמורים בסוף זבים שם. לפיכך הסיק שאם ר"ח אומר שמותר לנגוע הרי שאינו משייך גזירה זו של פסול הגויה לי"ח דבר.

אולם מדברי ר"ח בשבת עולה, כאמור, שגזירה אחת היא. וכדי לתאם את דבריו של ר"ח זה עם זה נראה שלדעתו האוכל אוכלין טמאין אינו פוסל את התרומה במגעו אלא רק באכילתו, ומה שנאמר בזבים שם "פוסלין את התרומה" – לצדדין קתני: יש שפוסלים במגע, ויש שאסורים לאכול. וכך משמע מסוף דבריו בשבת שם: "וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובין פוסלו בתרומה", שנראה שר"ל שטהור זה נפסל לאכול בתרומה, ולא שהוא פוסל תרומה במגעו (אך בספר 'הנר', מובא בר"ח הנדמ"ח שם: "פוסל התרומה").

הערוך (ערך גויה) כתב: "וחצי חציו שהוא חצי פרס הוא ב' ביצים לפסול את הגויה, שהאוכל כשיעור הזה אוכלין טמאין נפסל גופו מלאכול בתרומה עד שיטבול, ויש שפירשו שאם נגע בה פסולה, והוא ששנינו כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגויה בכחצי פרס... אמר ליה רב פפא: הנח לטומאת גויה דלאו דאורייתא... כלומר, אם אכל מעט לחם טמא ומעט בשר טמא, אם יש בשניהם שיעור חצי פרס נטמא גופו מלאכול בתרומה וזו היא טומאת גויות... ופריק לה רב פפא הנח לטומאת גויות דמדרבנן היא, לפיכך מקילין בה. זה פירוש ר"ח. ורבינו ניסים זצ"ל פירש: טומאת גויות לאו דאורייתא, מי שאכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין שפוסל את התרומה, ומי"ח דברים שגזרו בו ביום הוא, דתנן ואלו פוסלין את התרומה האוכל אוכל ראשון ואוכל שני והשותה משקין טמאין". מהבאת הדברים לא ברור האם סברת "יש שפירשו" מתאימה לר"ח (בניגוד לר"ח) או לא (וכר"ח). עכ"פ נראה שדרכו של הערוך להביא פירושים שונים זה לצד זה גם אם



אינם חלוקים אלא משלימים זה את זה בפרט מסוים (ראה לדוגמה בערכים: גנדל, כף, ערב א, קצר ו, רתח), ואין להוכיח מהבאת פירוש ר"ח לצד פירוש רנ"ג שיש ביניהם מחלוקת. לסיכום, דברי ר"ח בענין זה נראים כסותרים, או שיש לפרשם שלדעתו אף גזירת י"ח דבר באוכל אוכלין טמאין אינה אלא לאיסור אכילה בתרומה ופסול התרומה ע"י אכילתה ולא לטומאת מגע, וצ"ע.

### פרק ו: שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהל' שאר אבה"ט פ"ח ה"י: "וכן גזרו חכמים על כל אדם שיאכל אוכלין טמאין, בין שאכל אוכל ראשון או אוכל שני, ועל כל השותה משקין טמאין, שיהיה שני לטומאה עד שיטבול, ואם נגע באוכלין עשה אותן שלישי... ומפני מה גזרו טומאה על האוכל אוכלין טמאין? שמא יאכל אוכל ראשון או שני וישתה עליו משקה תרומה, ונמצא משקה תרומה טמא באוכל שבפיו". ובהל' יא: "אינו מתטמא עד שיאכל מאכלים טמאים כחצי פרס שהוא כביצה ומחצה שוחקת". דעתו שאין גזירה שניה על שיעור כביצה, אלא הדין של גזירת י"ח דבר וכן הטעם לגזירה המבואר בשבת יד ע"א נקשרים ברמב"ם לשיעור חצי פרס.

בספר מי נפתוח (אמנה קט, פרפר נה) חידש בדעת הרמב"ם שאף הוא סובר כר"ת ששתי גזירות היו, אלא שלדעתו שתיהן עסקו בשיעור חצי פרס, אך בראשונה דובר על פסול הגוויה בלבד ובשניה התחדשה גם טומאת מגע. וראיתו מדברי הרמב"ם בהקדמה לטהרות (מהדר' מוה"ק עמ' טז): "ושכל מה שאומרים עליו 'פסול' עניינו שאינו מטמא זולתו, לפי שכל שהגיעה אליו הטומאה ונעשה טמא אבל אינו מטמא זולתו נקרא פסול. ולפיכך אומרים על מי שאכל אוכלין טמאין או שתה משקין טמאין 'נפסלה גויתו', לפי שאינו מטמא זולתו".

לעומת שיטת ר"ת, יש בשיטה כזו רווח והפסד בפשטי הסוגיות. מצד אחד, סרה הקושיה למה לא נזכר שיעור כביצה, כי אכן אין דין פסול הגוויה בשיעור זה, וכן אין קושיה מהגמ' בחולין הנ"ל. מצד שני, אין ראיה לשיטה זו מהטעם האמור במסכת שבת לגזירת י"ח דבר, טעם שמתאים לשיעור כביצה ולא לשיעור חצי פרס, כמ"ש ר"ת. ועוד, והוא העיקר, שר"ת מצא כמה נפק"מ בין שתי הגזירות, נפק"מ שנתנו משמעות מעשית לגזירה הקדומה גם לאחר שנגזרה הגזירה המאוחרת. אולם אם נאמר שבשתי הגזירות השיעור הוא חצי פרס, נמצא שאין עוד משמעות לגזירה הקדומה. אם כן יקשה מאד, למה כמה משניות וברייתות מזכירות "חצי פרס לפסול את הגויה" בשעה שהתחדש כבר שלא רק הגוויה נפסלת אלא גם האדם מטמא במגעו.

המי נפתוח התקשה באמור בהמשך ההקדמה (עמ' יט): "אבל אם אכל האדם אוכלין טמאין כחצי פרס הרי זה נפסלה גויתו ויהיה כמו שני לטומאה, ואם נגע בתרומה פסלה" (ועיין באמנה אות קמא שנדחק בזה). עוד יש להקשות מפיה"מ בערובין פ"ח מ"ב: "וחצי חציה

לפסול את הגויה הוא מי שאכל אכלים טמאים נטמא גופו והוא יפסול את התרומה כמו שנבאר במסכת טהרות". וכן במעילה פ"ד מ"ה: "כבר אמרנו כמה פעמים שהאוכל אכלין טמאין אם אכל מהן כחצי פרס והוא כביצה ומחצה נפסלה גויתו וצריך טבילה ואח"כ יגע בתרומה, וכל זמן שנגע בתרומה לפני הטבילה פוסלה... ויתבאר עוד בכמה מקומות בטהרות שהשותה רביעית משקין טמאין נפסלה גויתו וגם הוא פוסל את התרומה עד שיטהר". בכל אלו כותב הרמב"ם לשון פסול הגויה, ועם זאת כותב שפוסל תרומה, דהיינו במגעו.

לכן נראה לענ"ד שמש"כ הרמב"ם שלשון 'פסול' מובנה שאינו מטמא זולתו היינו שאינו מטמא את הדומה לו. כשאומרים על אוכל ש"נפסל" המובן הוא שאינו מטמא אוכל, וכשאומרים על אדם ש"נפסל" המובן הוא שאינו מטמא אדם, אבל לא שאינו מטמא שום דבר, וכפי שהוסבר לעיל במענה לראיית ר"ת. וראיה לדבר, שהמשנה אומרת בכמה מקומות על אב הטומאה שהוא "מטמא שנים ופוסל אחד", דהיינו שהאב עושה ראשון והראשון עושה שני והשני פוסל את השלישי בתרומה (ראה פיה"מ בזבים פ"ה מ"ב), והרי אם יגע השני במשקה יעשנו ראשון, ואינו פוסלו אלא מטמאו, ואם כן יש לפרש ש"פוסל" היינו כשהאוכל יגע באוכל הדומה לו, ולא כשיגע במשקה.

## פרק ז: הכרעת האחרונים

באחרונים התקבלה שיטת רש"י והרמב"ם, שרק האוכל חצי פרס נטמא ומטמא וזוהי גזירת י"ח דבר. כך סתמו הרע"ב<sup>29</sup> והתפא"י<sup>30</sup>, וכך מצדד הפני יהושע<sup>31</sup>. אחרונים רבים נוספים כתבו כך כ"מסיח לפי תומו" וכדבר פשוט, שרק האוכל כחצי פרס נטמא, או שהזכירו שחצי פרס הוא מי"ח דבר<sup>32</sup>. ולשון הגרי"פ בביאורו לרס"ג (ל"ת ער-עח, עמ' 171 ד"ה איברא): "דעיקר שיטת ר"ת ז"ל בזה תמוה טובא, דלא אשכחן שום רמז לזה כלל בשום דוכתא, לא לעיקר גזירה הקדמונית ולא לטעמה שכתב ר"ת ז"ל. ופשטא דסוגיא דגמרא בכל דוכתא לא משמע הכי כלל, ור"ת ז"ל הוצרך לידחק הרבה לקיים שיטתו"<sup>33</sup>.

29 מעילה פ"ד מ"ה, טהרות פ"ב מ"ב ומקואות פ"ב מ"ב.

30 שבת פ"א מ"ד, מעילה פ"ד מ"ה, הקדמתו לטהרות 'בקש דעת' נה, טהרות פ"א מ"ג ופ"ב מ"ב.

31 שבת יד ע"א: "ואף שאיני כדאי להשיג על שיטת ר"ת ז"ל מ"מ הנראה לענ"ד כתבתי ליישב שיטת רש"י ורמב"ם ז"ל על מכונם היטב".

32 קרבן העדה חגיגה פ"ג ה"ב ד"ה האוכל אוכל שני; הון עשיר תרומות פ"ה מ"א; הפמ"ג בשושנת העמקים כלל יג; מהרש"ם ח"א סי' כא; מקדש דוד, קדשים סי' לו סק"ב; דרך אמונה הל' תרומות פי"ד הי"ב סקצ"ג.

33 הגרי"פ סובר שראייתו העיקרית של ר"ת היא מהסברה ביומא פ ע"ב שפסול הגויה דאורייתא, והוא דוחה ראייה זו על פי שיטתו המחודשת שאכן פסול הגויה דאורייתא, לעניין איסורו של האוכל אוכלין טמאים לאכול בתרומה (ולדעתו יש גם איסור תורה לאכול חולין טמאים), ומה שהתחדש במסקנה שם ש"טומאת הגויה דרבנן" היינו שהאוכל כחצי פרס פוסל את התרומה במגעו. לענ"ד

### סיכום ומסקנות

דעת רש"י שגזירת י"ח דבר, שהאוכל אוכלין טמאים פוסל את התרומה, היא היא מה שנאמר בכל מקום "חצי פרס לפסול את הגויה", וכך דעת הרמב"ם והרי"ד ועוד ראשונים. לעומת זאת ר"ת סובר שאלו שתי גזירות: הגזירה הקדומה היא לפסול את הגויה בחצי פרס, דהיינו איסור אכילה בלבד, והגזירה השניה היא לפסול תרומה במגעו, והיא נאמרה במי שאוכל כביצה אוכלין טמאים, וכך דעת הר"ש, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א והר"ן.

לדעת ר"ת "שתי הגזירות עומדות וצריכות", כי באכילת כביצה לא גזרו על ביאת מקדש, וכן לא נאסרה אכילה על ידי אחר, ולדעת רבי מאיר ישנו הבדל נוסף בין הגזירות, שהאוכל חצי פרס נפסל מלאכול מעשר שני ואילו בכביצה לא נפסל. שתי הנפק"מ הראשונות שהציע ר"ת בין הגזירות מוקשות מאד.

לענ"ד ראיות ר"ת ניתנות ליישוב בנקל, ולעומת זאת שיטתו מעוררת קשיים מרובים, ועיקרם ששיעור כביצה לא מוזכר בשום מקום בהקשר של טומאת האדם האוכל, ובכל מקום הוזכר רק שיעור חצי פרס. הקושיה חמורה יותר לאור הקשיים בנפק"מ שהציע ר"ת בין הגזירות, ונמצא שקשה להבין מה הנפק"מ בשיעור חצי פרס לאחר שהתחדשה הגזירה המאוחרת ולמה הוזכר שיעור זה במשנה.

לפיכך נראה עיקר כדעת רש"י והרמב"ם, שגזירת י"ח דבר על האוכל אוכלין טמאים היא הגזירה על האוכל חצי פרס שנפסלה גזירתו, וכך נקטו האחרונים. המסקנה להלכה, אפוא, שרק האוכל חצי פרס נאסר לאכול בתרומה ופוסלה במגע, וגם נאסר בביאת מקדש. לעניין שיעור חצי פרס, שנחלקו בו תנאים (ערוכין פג ע"א) האם הוא כשתי ביצים או כביצה ומחצה, וכן נחלקו ראשונים להלכה (עיין ב"י או"ח סי' תריב ושו"ע שם ס"ד), פסקו האחרונים להקל בדרבנן (משנה ברורה שם סק"ח). נמצא להלכה שרק האוכל כשתי ביצים נטמא ובפחות מכן טהור.

---

יש להעיר על פירושו לסוגיה: פשוט הסוגיה שרבה סבר שטומאת הגויה דאורייתא, או שהיא מדרבנן ואעפ"כ לא מובן מדוע שיערו בה בכדי אכילת פרס כפי ששיערה התורה בכזית, והשיב לו ר"פ שהיא מדרבנן ולכן הקלו בה (וראה כיו"ב בגיטין פא ע"ב: "הנח לשלושה במקושר דלאו דאורייתא", ומשמע שגם המקשה ידע זאת). אולם הגר"פ מעמיס על הסוגיה חילוק בין "פסול הגויה" לבין "טומאת הגויה", שהאוכל פוסל תרומה במגעו: הכל מודים שפסול הגויה דאורייתא ואילו טומאת הגויה דרבנן, אלא שרבה סבר ששיעור חצי פרס נאמר גם בפסול הגויה, ועל זה בלבד הקשה, ור"פ חולק עליו לדינא ומשיב ששיעור חצי פרס בכדא"פ נאמר רק בטומאת הגויה, ואילו בפסול הגויה כל כזית בכדא"פ מצטרף לחצי פרס. לענ"ד זהו דוחק רב: מניין לר"פ שזוהי סברת רבה בקושייתו? וגם בלשון "הנח לטומאת הגויה דלאו דאורייתא היא" משמע שזוהי מה שר"פ מחדש, שזו טומאת דרבנן והקלו בה, ולא שעצם ההלכה שהניח רבה אינה נכונה.



## נספח א: הערות הגאון הרב אביגדר נבנצל שליט"א<sup>1</sup>

עמ' 5

הראיה מערובין מזו שהכלל שהלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה נאמר גם לעניין טומאה: זו הרי הלכה למעשה בזה"ז, מתי מותר לכהן לצאת לחו"ל<sup>2</sup>.

עמ' 8, הערה 19

ההפניה לשבת פא ע"ב, שם נאמר "הלכה כסתם משנה" לגבי משנה בנזיר. כי זה נפק"מ לשבת.

עמ' 47

הערתי על הדוחק בפירוש הר"ש שבאביק התחדש שמקבל טומאה אבל לא נעשה כחלל. אם כן למה נקטה דווקא אביק?<sup>3</sup>

עמ' 49

גם כלי הנוגע במת הוא "טמא נפש". הוא אינו "טמא נפש" אלא כביכול "למת"<sup>4</sup>.

עמ' 65

המשנה "כלים הנוגעים במת, וכלים בכלים – טמאין טומאת שבעה", שמשמעה שתמיד טמאים שבעה, דלא כרש"ש. יש לפרש טמאים טומאת שבעה של המטמא<sup>5</sup>.

- 1 הרב שליט"א בצדקתו עבר על רוב הספר, סי' א-ח (מסיבה טכנית לא היו לפניו סימנים ט-יא), וכתב הערות שמופיעות לפניכם באות מודגשת. המילים המקדימות, באות רגילה, נועדו להסביר למה מתייחסת הערת הרב, ובגוף הספר הן מסומנות בכוכבית. הוספתי הערות לפי הצורך למו"מ בדבריו.
- 2 אכן לזה נתכוונתי, שעכ"פ לעניין טומאת כהנים יש ראייה שהכללים בתוקף.
- 3 לענ"ד האביק הוזכר מפני שעליו נחלקו ר"ש וחכמים האם הוא נחשב משמש עם הקרקע.
- 4 נראה שכוונת הרב שליט"א ש"טמא נפש" משמעו שנפשו של הטמא נטמאה, כמו בויקרא כב, ו: "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב", ובבמדבר יט, כב: "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב". לפי זה "טמא נפש" אינו מתאים לכלי, אלא אם כן נפרש כאילו כתוב "לנפש" או "למת", דהיינו שנטמא מחמת נפש, כמו "אנחנו טמאים לנפש אדם" (במדבר טו, ו). אולם לענ"ד זהו גם פשט המושג "טמא נפש": מי שנטמא מחמת נפש, דהיינו מחמת טומאת מת, שהרי אם נפרש "והנוגע בכל טמא נפש" – כל מי שנטמא נפשו, ללא ציון מקור הטומאה, נמצא שגם הנוגע בראשון לטומאה נטמא, ולא היא. וכך פירשו חז"ל בכל מקום ש"טמא נפש" הוא טמא מת, כמבואר במקורות שבהמשך הדיון. חז"ל עצמם משתמשים בכמה מקומות במונח זה במקום "טמא לנפש" שבפסוקים (תוספתא פסחים פ"ח ה"ב וה"ט, בבלי פסחים צג ע"א, ועוד). ממילא, אין כל סיבה שכלי הנטמא מהמת לא ייקרא "טמא נפש".
- 5 לכאורה יש בזה קושי, שכן "כלים הנוגעים במת... טמאין טומאת שבעה" אין זו טומאת שבעה של

עמ' 66

הגמרא "כל טומאות שאתם מטמאין במת לא יהו פחותין משבעה", שמשמעה שתמיד טמאים שבעה, דלא כרש"ש.  
שבעה למטמא.<sup>6</sup>

עמ' 105

הראיה מלשון הגמרא "עשאוה" שהכוונה לשפופרת ולא לאדם.  
זה יכול להיות קצור המעתיק מר"ת.<sup>7</sup>

עמ' 135

הראיה מלשון הגמ' בב"ק קא ע"ב "דאתו לבסוף" שעדיין הכלים הקודמים קיימים.  
אינו מוכרח.

עמ' 137

הראיה מהמנורה בעלייתו של אלישע הנביא.  
אולי של חרס?<sup>8</sup>

עמ' 183

הראיה מ"והובא אל הכהן" שהאדם מצווה לבוא לכהן, ואינו שייך בגוי.  
צ"ע, "והובא" משמע שאחרים יביאוהו, וזה יכול להיות אפילו שיביאו גוי.<sup>9</sup>

עמ' 183 הערה 25

הערה על הדוחק בהבחנה בין "אדם" ל"האדם".  
אדמו"ר זלה"ה אמר ש"אדם" הוא על שם "אדמה לעליון" (ישעיה יד, יד), ובזה אין

המטמא, שהרי המת טמא ומטמא לעולם, ועל כרחך זוהי טומאת שבעה של הנטמאים מאז נגיעתם.  
אם כן משמע הוא הדין לסיפא: "וכלים בכלים".

6 כוונת הרב ותשובתי כנ"ל.

7 נראה שכוונת הרב שליט"א שאולי במקור נכתב בקיצור: עשאו' ובטעות הורחב ל"עשאוה" במקום "עשאוהו". בדקתי ומצאתי שבכל הדפוסים וכתה"י הרבים שבידינו מופיע "עשאוה" מלא, ורק בתוס' בחגיגה כא ע"א ד"ה האונן מופיע "עשאוהו" (פעמיים), ובניגוד לתוס' שם כג ע"ב (נדפס בע"א) ד"ה עשאוה.

8 לענ"ד סתם מנורה היא של מתכת, עיין כלים פ"א מ"ז (בפרק "כלי מתכות"), ומנורה מחומרים אחרים הוזכרה במפורש כעניין חריג, "של עץ" (פי"ב מ"ב) או "של חרס" (פ"ב מ"ג). ומכיוון שהאשה השונמית אמרה סתם "מנורה", מן הסתם עשאתה נאה. ובאלישיך במלכים-ב ד, כתב שהכניסה לו רק כלים נאים, ולא כלים שאין מכניסים אותם לסוכה, והשווה לרוקח המובא בב"י סי' תרלט, שנהגו להכניס לסוכה מנורת מתכת בלבד ולא של חרס.

9 אך בתנחומא מצורע סי' ג: "והובא אל הכהן. מהו והובא? והוא בא, למה? שהכל רחוקין ממנו".

העכו"ם בכלל, אבל "האדם" על שם "עפר מן האדמה" (בראשית כז), ובזה העכו"ם בכלל<sup>10</sup>.

עמ' 191

הראיה שאין הבדל בין טומאת יהודי לגוי מכך שלא הוזכר דין מת הנמצא, שהולכים בו אחר הרוב.

אולי מפני שכל קבוע כמחצה על מחצה<sup>11</sup>.

עמ' 193

השאלה האם לשפחה המטילה נפל אכפת מטומאת יולדת.

יש מפרשים שפירשו של גבירתה (תוס' פסחים ט ע"א ד"ה בשפחתו).

עמ' 197

ההצעה שגולגולת ארוונה הונחה תחת המזבח בימי אחז.

כן נלענ"ד, ולא להניח שכל הקרבנות משלמה עד חזקיה קרבו בטומאה.

עמ' 199

הביאור בירושלמי שאדם הראשון נעשה רקב.

במעשה דר' בנאה הרי מוכח שלא נרקב<sup>12</sup>.

10 "אדמו"ר זלה"ה" הוא הגרש"ז אורבך זצ"ל. כעין זה בשל"ה הקדוש, תולדות אדם, פתיחה, אות כג, ללא הבחנה בין "אדם" ל"האדם".

11 לענ"ד אין בזה כדי ישוב, משום שסתם מת הנמצא אינו קבוע אלא אם כן נמצא בבית או בחצר שבהם התגורר, כמבואר בכתובות טו ע"א ותוס' ד"ה דלמא וביומא פה ע"ב, ועיין ברמ"א יו"ד סי' שעד ס"ג ובש"ך סק"ג, והרי באופן זה בדרך כלל גם ידוע מיהו המת. אם כן, בציור השכיח של מת שנמצא ואינו מזוהה אינו בגדר קבוע, ואם יש נפק"מ בין גוי לישראל בטומאתו ראוי היה לדון על כך, כשם שכל המשניות בפרק מדברות על ציור שאינו קבוע. בירושלמי בסנהדרין פ"ה ה"א נאמר: "דמר ר' יוחנן: נהרג מטיבריא לציפורי - חזקה שישראל היה", אך שם הנפק"מ אינה לטומאת מת, אלא לחיוב על הריגתו, ועיין שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שעח.

12 בסד"ט שציינתי עמד בזה, וכתב שאולי כוונת הירושלמי לא לאדם הראשון דווקא אלא "כקבר אדם הראשון, שמת זמן רב ומ"מ מטמא". נראה שגם לפי פירושו זה כוונת הירושלמי להוכיח מסתימת התורה "או בקבר" שמתייחסת לכל הקברים העתיקים שקדמו למתן תורה, וא"כ עדיין קיימת הראיה לעניין קברי גויים. אך לפשטם של דברים הירושלמי סובר שגם אדם הראשון נעשה רקב, ראה בהמשך הסוגיה שם, ואם מעשה דר' בנאה הוא כפשטו אינני יודע כיצד ליישבו עם הירושלמי, כמ"ש בהערה 52. בפני משה וקרנן העדה פירשו את הירושלמי אחרת, שדרשת ר' ינאי לא באה לעניין רקב כלל, אלא רק להורות שקבר שלפני הדיבור (קה"ע) או של בני נוח (פ"מ) מטמא. אך לענ"ד ממהלך הסוגיה משתמע כפירוש הסד"ט.

עמ' 201

הראיה מתליית אברי ניקנור בשערי ירושלים שגוי אינו מטמא באהל. בשר הבהונות נרקב מן הסתם מהר<sup>13</sup>.

עמ' 211

הדין בפוסקי זמננו האם דין "מדור הגויים" נוהג בא"י כיום. ר' דב הכהן חלקיה זצ"ל שאל אם יוכל להצביע בבחירות, מאחר שהקלפי שלו הייתה ממוקמת בבית שנכבש מהערבים, ומו"ר ר' נחום פרצוביץ זצ"ל התיר לו להצביע שם.

עמ' 239

הראיה מהגמ' בנדה על גויה זבה שטבלה, שגירות אינה טמאה נידה מדרבנן, כי אז אין נפק"מ בחקירת הגמרא. [נפק"מ] לאדם או חפץ שנגעו במימי רגליה<sup>14</sup>.

עמ' 245, הערה 71

הסברה שאולי בימינו, בגלל הליכי הגיור הממושכים, נקלש טעם הגזירה על טומאת הגר. לא בכל בי"ד הם ממושכים.

עמ' 304

ההנחה שהכהן הגדול שנטמא מהצדוקי בשוק לא לבש בגדי כהונה מחוץ למקדש. צ"ע בכהן גדול דכתיב ביה "והיה על מצחו תמיד"<sup>15</sup>.

13 כוונת הרב שליט"א שלכן אין להוכיח מהגמ' שגוי אינו מטמא באהל, כי יש לומר שתלו את אבריו בשער אע"פ שלמשך זמן קצר אכן מי שעבר בשער היה נטמא. אלא שאם באנו לאפשרות זו שלזמן קצר לא חששו לכך, גם בלא הסברה שהבשר נרקב יש ליישב לדעת הרמב"ן (דברים כא, כב) שאיסור "לא תלין נבלתו על העץ" נוהג גם בגויים, כפי שעשה יהושע (ח, כט; יכו), ועיין קומץ המנחה, מצווה תקלז.

14 לא ירדתי לסוף דעתו של הרב שליט"א, שהרי אם הגירות טמאה כנידה מדרבנן גם מימי רגליה הם אב הטומאה מדרבנן בדיוק כמו אילו גזרו על מימי רגליה של גויה שמימי רגליה נעקרו וטבלה, ואם כן שבה השאלה מה הנפק"מ בחקירת הגמרא שם? ושם כוונתו לומר שגם אם הגירות טמאה נידה מדרבנן מחמת גיורה, דין מעיינות בה חל רק על מימי רגליה שנעקרו מהטבילה והלאה, ואלו שנעקרו קודם הטבילה אינם בגדר 'מעיינות' ואינם טמאים אא"כ גזרו על מימי רגליה של גויה, רצ"ע.

15 מהסוגיה ביומא סט ע"א, במו"מ על מעשה שמעון הצדיק, משמע שגם כהן גדול אינו רשאי ללבוש בגדי כהונה במדינה, ועיין גם במדבר רבה פרשה יט, והל' כלי המקדש פ"ח ה"י, ועיין שערי היכל, יומא, מערכה קעא.



## נספח ב: הערת הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א

לא זכיתי לעסוק בעיון בהלכות טהרות, אך בכל זאת אעיר הערה אחת שעמדתי עליה תוך כדי עיון בדבריך (עמ' 138) בשבוע של פרשת מטות. הרמב"ן בבמדבר פרק יט חידש כמה הלכות בדין חרב כחלל: "ואמר בחלל חרב – ורבותינו (נזיר נג ע"ב) עשו בו מדרש מפני יתורו לומר שהחרב כחלל, שלא בא הכתוב אלא להשוות החלל והחרב לומר שהוא נעשה אבי אבות לטומאה כמת עצמו ומטמא אדם וכלים טומאת שבעה... אבל אינו כמוהו לטמא באהל... וכן נראה עוד בגמרא (שם נד ע"ב), שאין החרב הנוגע במת מטמא אדם להצריכו הזאת שלישי ושביעי אף על פי שהאדם הזה הנוגע בו אב לטומאה. והיה זה, מפני שבכתוב השני שאמר 'והזה על האהל' (פסוק יח) כתוב 'ועל הנוגע בעצם או בחלל או במת', ולא אמר 'או בחלל חרב'. וא"כ הרי החרב כחלל לטמא במגע טומאת שבעה, אבל לא לטמא באהל, ולא להצריכו הזאה".

בחידושי לב"ב כ ע"א הביא הרמב"ן ראייה לדבריו גם מפסוק כד בפרק לא בפרשת מטות: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם ואחר תבואו אל המחנה", וז"ל: אבל נראה לי שמאחר שריבה הכתוב חרב כחלל בפסוק ראשון לטומאה ולא שנה אותו בפסוק שני להזאה, ותניא בספרי 'ועל הנוגע בעצם וכו' מגיד הכתוב שכשם שהביא כולן לענין טומאה כך הביא כלן לענין הזאה', והרי הנוגע בחרב לא הביא, מכאן למדו שאינו בן הזאה. ופשט הכתוב מסייע דכתיב 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם' ללמד על כלים כאדם שטמאין טומאת שבעה, והזהירן על טומאת שבעה וטבילה ולא על החיטוי, אלמא אין צריכין הזאה, וכ"ש אם אינן מטמאין במשא שקרוב לפוטרם מן ההזאה".

ראיתו טענה בירור, מנין לו שהטהרה לא כוללת גם הזאה ג' וז' ? לכאורה כל טהרה מטומאת מת מצריכה גם הזאה ג' וז', והתורה סתמה וכתבה 'וטהרתם' מתוך הנחה שטהרה כולל הזאה, כי אין צורך לחזור לפרש את הידוע שהוזכר רק כמה פסוקים לפני כן. וצ"ל שהוא למד זאת מהשוואה לפסוק כ לפני כן: "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו". גם שם הוזכרו בגדים, אך שם נאמר 'תתחטאו', שמשמעותו הזאה ג' וז' כמו בפסוק שלפני כן: "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים, כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם". אולם כאן בפס' כד שינתה התורה וכתבה 'וטהרתם' ולא 'תתחטאו' כדלעיל. ע"כ בשני סוגי בגדים הכתוב מדבר: בפס' כ מדובר בבגדים שנטמאו במגע ישיר עם המת עצמו, לכן נאמר 'תתחטאו', כי יש צורך בהזאה ג' וז'. ובפס' כד מדובר בבגדים שנטמאו בחלל חרב, והם אומנם טמאים שבעה, אך אינם חייבים בהזאה ג' וז', לכן נאמר בהם 'וטהרתם'.

אומנם י"ל שפס' כד בא ללמדנו הלכה אחרת, כמש"כ המשך חכמה: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם, משום דעד יום השביעי הם מטמאים בגדים, ואם ילבשו אותם יטמאו אותם שנית, לכן יכבסו בגדים כשיטהרו ביום השביעי, זהו פשוט". כלומר,

רק אחרי שבעת ימי הטהרה של האדם ניתן להתחיל ולטהר את בגדיו. הם ייטהרו רק כעבור שבעה ימים נוספים, כי כל בגד שהאדם ילבש במשך שבעת ימי הטהרה יטמא. התורה באה לחדש כאן הלכה, שהיום השביעי לבגדים אינו היום השביעי לטהרת האדם. היום השביעי לטהרת האדם הוא היום הראשון לטומאת הבגדים.

נלענ"ד שהמשך חכמה בא להוציא ממה שחידשתם אתם. אתם דייקתם מפס' זה להפך, שהטבילה ביום השביעי מטהרת הן את האדם והן את בגדיו, למרות שהבגדים לא נטהרים אלא רק כעבור שבעה ימים, ולמרות שהוא עדיין לבוש בהם בכ"ז הם לא מטמאים אותו, אלא הוא והם נטהרים יחד ביום השביעי.

הן לדברי המש"ח והן לדבריכם התורה באה לחדש דבר בפסוק זה באשר לטומאת הבגדים. לד' המש"ח התורה מנתקת כל קשר בין הבגדים לאדם, לכל אחד ספירת שבעה נפרדת<sup>1</sup>. לדעתכם, אדרבה, התורה יוצרת קשר בין האדם לבגדיו. ספירת שבעת הימים משותפת לשניהם (אומנם חידושכם גדול יותר, שבטהרת בגדים התורה הקלה, אך היא הנותנת, הסברה נוטה יותר להחמיר מאשר להקל). עכ"פ לדברי שניכם לא באה התורה לחדש כאן הלכה בדיון חרב כחלל, שלא כד' הרמב"ן. אך הרמב"ן מדייק מהבדלי הלשון בין שני הפסוקים: בפס' כ נא 'תחתטאו' ובפס' כד נא 'וטהרתם'. לכן הוא העמיד את פס' כד בטומאת חרב ולמד שאין דין הזאה בטומאת חרב. ולולא דמיסתפינא הייתי אומר שאדרבה, חידושכם שבא להקל בטומאת בגדים יכול להסתבר דווקא לשיטת הרמב"ן. כי לשיטתו טומאת חרב כחלל קלושה לעומת טומאת מגע במת עצמו ולכן אין צורך בהזאת ג' וז', וא"כ י"ל שגם לענין טומאת בגדים הוקלשה הטומאה. ואולי יש לדייק זאת מלשון הכתוב: 'והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם... ורחץ במים וטהר בערב'. מהלשון 'וטהר בערב' יש ללמוד דין טבול יום, מכיון שטבל חל עליו דין טבול יום ביום השביעי עד שיעריב שמשו. וכידוע דין טבול יום קל יותר בכמה דברים מהטומאה עצמה. אך דין זה של טבול יום הוא רק ביום השביעי אחרי טבילה. ודין זה נאמר כאן בהקשר של הזאה ג' וז', כלומר, רק מי שהיזו עליו וטבל בשביעי הוקלשה טומאתו וחל עליו דין טבול יום עד הערב. אך מי שלא מזין עליו כלל, ייתכן שיש לו דין

1 הערת המחבר (ע.א.): לשון המשך חכמה: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי, משום דעד יום השביעי הם מטמאים בגדים, ואם ילבשו אותם יטמאו אותם שנית, לכן יכבסו בגדים כשיטהרו ביום השביעי, זהו פשוטו. רק דלפי הפשט אמר (פסוק יט) 'ואתם חנו מחוץ למחנה' - זהו מחנה ישראל, שלא יטמאו העם, כמו שפירש הרמב"ן. לכן מוכרח על כרחך דהבגדים נעשים אב הטומאה לטמא אדם, מדאמר 'ואחר תבואו אל המחנה', שלא יטמאו את העם בבגדיהם". נראה לענ"ד מדבריו בסיפא ש"לפי פשוטו" שברישא אין הוכחה שהבגד נעשה אב הטומאה, אלא שמכיוון שהאדם אב הטומאה במשך כל השבעה הוא מטמא את הבגד להיות ראשון. לפ"ז משמע שאין כוונתו ברישא שהבגד יטמא מהאדם טומאת שבעה, שנספרת במקביל לאדם או בלעדיו, אלא דיו בטומאת ערב, שהרי רק מי שנעשה אב הטומאה טמא שבעה (רמב"ם הל' טומאת מת פ"ה הל' ט-י). וצ"ב האם כוונתו שכך לפי הפשט אפילו בחיבורין, ודלא כהלכת חז"ל, או דווקא בלא חיבורין (בהתאם לשיטתי, או כשיטת הראשונים שהחמירה בכלי מתכת בלבד).

הדומה לטבו"י ארוך החל כבר מהיום הראשון, אם טבל, עד היום השביעי בערב. ולכן יש גם נפק"מ לבגדיו, שאינם מטמאים אותו וגם אינם נטמאים יותר מז' הימים של גוף הטמא עצמו.

ועדיין חידוש זה צ"ע. ויש לאחל לכולנו את איחולי הרמב"ן: "ואנחנו בעונותינו טמאי הגלות ולא ידענו בטהרת הקדש, עד יערה עלינו רוח ממרום ויזרוק השם עלינו מים טהורים ונטהר, אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו".

