

**עמוד שער**

**(גיליון מז – אדר ב' ה'תשפ"ד)**

**מערכת:** הרב צבי שלוח  
בעז אופן  
הרב הראל דביר  
איתמר קורצברג

ISSN 1565-1517

**כתובת ההוצאה:**

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9961942 פקס: 02-9961055

דואר אלקטרוני - [malinbakodesh@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

אתר אינטרנט - [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

## תוכן העניינים

5		הקדמה
		<b>דרישת המקדש</b>
9	הרב צבי שלוח	הניסים במקדש
		<b>עבודת המקדש</b>
37	הרב הראל דביר	שחיטת קרבנות על ידי זר בשבת
45	אלישיב בן נתן	דיני מנחת חביתין של כוהן גדול
		<b>המועדים במקדש</b>
55	הרב מתניה אריאל	שיטת רש"י בגדרי שחיטת קורבן פסח
67	הרב אורי רדמן	תנורי פסחים
		<b>טהרות</b>
85	הרב יצחק יעקב ריינס זצ"ל	ספק טומאה בשתי נשים ואיש אחד – האם נחשב כרשות הרבים או כרשות היחיד
87	הרב עזריה אריאל	ספיקא דדינא בטהרות – ברשות היחיד וברשות הרבים
115	הרב בנימין קוסובסקי	טומאת כלים העשויים ממתכות חדשות
145	הרב בנימין קוסובסקי	'הטל פרט ביניהם': לימוד משני כללים הסמוכים זה לזה ופרט אחריהם (נספח למאמר לעיל)
159	הרב יהושע פרידמן	גיל הפרה האדומה הכשרה להכנת מי חטאת
177	הרב הלל בן שלמה	האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?
		<b>תגובות</b>
195	הרב אלישע וולפסון	כניסת משמשת ופולטת להר הבית (תגובה למאמרו של הרב זרח כהן בגיליון מו)
201	הרב זרח כהן	כניסת משמשת ופולטת להר הבית (תגובה לתגובה)

### **הנחיות לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

### **מחברי המאמרים בגיליון זה:**

- הרב מתניה אריאל – הישיבה הקטנה 'דרך חיים', שעלבים
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה', שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- אלישיב בן נתן – ישיבת המקדש
- הרב הלל בן שלמה – יצהר
- הרב הראל דביר – נריה
- הרב אלישע וולפסון – ראש כולל 'דרישת ציון' – ישיבת הר הבית
- הרב זרח כהן – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- הרב יהושוע פרידמן – ר"מ בישיבת המקדש, שלייד 'מכון המקדש', ירושלים
- הרב בנימין קוסובסקי – קרני שומרון
- הרב אורי רדמן – כולל 'רצון יהודה', פתח תקווה
- הרב צבי שלוח – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור



## הקדמה

יַעֲנֵךְ ה' בְּיוֹם צָרָה יִשְׁגָּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב: יִשְׁלַח עֲזָרְךָ מִקִּדְשׁ וּמִצִּיּוֹן יִסְעָדֶךָ:  
יִזְכֹּר כָּל מִנְחֹתֶיךָ וְעוֹלֹתֶיךָ יִדְשָׁנָה סֵלָה...

אֱלֹהֵי בְרָכָב וְאֱלֹהֵי בְּסוּסִים וְאֲנַחְנוּ בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ נִזְכִּיר: הִמָּה כָּרְעוּ וּנְפָלוּ וְאֲנַחְנוּ  
קָמְנוּ וּנְתַעֲוֹדֵד: ה' הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְּיוֹם קָרָאנוּ: (תהלים פרק כ)

עריכת גיליון זה נעשתה בחודשי חורף תשפ"ד, בצל אירועי מלחמת 'שמיני עצרת'. בבוקרו של יום 'שמחת תורה' נהפך לאבל מחולנו, עת פשטו בהפתעה אלפי מחבלים מרצועת עזה לכיוון ערי ישראל, הרגו וטבחו, חטפו ושבּו חיילים וחיילות, אנשים ונשים, זקנים וטף. השם המבצעי שניתן למלחמה (שככל הנראה נשלף מהמגירה בהעדר מוכנות) – מלחמת 'חרבות ברזל' – מסמל את הפער הגדול שקיים לכאורה בין העיסוק בענייני המקדש וקודשיו, והמזבחות שעליהם נאמר "כי חרבך הנפת עליה ותחלליה" (שמות כ, כב), ו"לא תניף עליהם ברזל" (דברים כז, ג); ובין העוסקים במלחמת מצווה של הצלת ישראל מיד צר, הקמים ומתעודדים בגבורה עילאית ובאחדות שלא ידענו כמותה, ומזכירים את שם ה' א-לוהינו הנותן לך כח לעשות חיל.

ואולם עם הזעזוע והצער העמוק על מה שקרה, וההתפעמות מגילויי הגבורה, הולכת ומתבהרת ההכרה שהמלחמה אינה על ענייני חומר, כבוד ושליטה (כפי שסברו קברניטי קונספציית "שקט ייענה בשקט"), ולא על טריטוריה ארצית, אלא על שורש קיומנו – מקום בית מקדשנו. מעדויות לוחמים מתברר, שבכל בית של פעיל חמס תלויה תמונה של מה שהם מכנים 'אל אקצה' (=הקצה) ו"השלישי במעלה". ואנו להבדיל, מסורת בידינו שמקום זה הוא ה'מרכז' וממנו הושתת העולם, והוא 'הראשון במעלה' – 'מרום מראשון מקום מקדשנו' (ירמיה יז, יב). ההכרה בשורש הדבר שעליו אנו נלחמים, שאינו עניין ביטחוני ומדיני גרידא, מזכירה לנו שהמלחמה הזאת אינה כ'מלחמת ארם נהרים וארם צובה', אלא מלחמה על 'הסמוך לפלטרין של מלך', כדברי המדרש:

הוא לא עשה כן, אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה, ואת היבוסי סמוך לירושלים לא הוריש. אמר לו המקום: את היבוסי סמוך לפלטרין שלך לא הורשת, היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה?  
(ילקוט שמעוני פרשת עקב רמז תתעד)

האחיזה שלנו בארץ, ועצם הקיום שלנו, טמונים בשאיפה שלנו לקיום נבואות ישעיהו (ב, א-ד) ומיכה (ד, א-ד) על כך שבאחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים, ונישא מגבעות, ונהרו אליו כל העמים. שאיפתנו לבניין המקדש היא חלק יסודי מזהותנו ומעבודת ה' שלנו, והמקדש אינו רק מקום עבודה, אלא מקום להשראת שכינה ולחיבור בין שמיים וארץ. המלחמה שאנו נתונים בה עוררה אותנו מתרדמה, והזכירה לנו את ייעודנו ואת שאיפתנו.

בחסדי ה' אנו מתקרבים יותר ויותר אל בניין בית המקדש ולגאולה השלמה. יהי רצון שהגיליון הזה יהיה נדבך נוסף בדרך העולה בית ה'.

אנו שולחים כוס נחמה למשפחות הנופלים, איחולי החלמה לפצועים, וברכת ניצחון מלא ושיבה ללא פגע לכל החיילים, ונושאים יחד עם המון בית ישראל תפילה לשלום החטופים (בתקווה שעד הגיליון יראה אור, יחזרו לביתם לשלום).

**עלה נעלה בקודש!**

**העורכים**

דרישת

המקדש



## הניסים במקדש

- |   |   |
|---|---|
| א. פתיחה  | 5. הרשב"א                               |
| ב. מטרת הניסים במקדש                                      | 6. רבי מתתיה היצהרי                     |
| ג. דרגת הנס בהתאם למעלת קדושת המקום                       | ו. ניסים שיש בהם צורך לעבודת המקדש      |
| 1. קודש הקודשים   | ז. מקרים שבהם אין ניסים וההתנהלות טבעית |
| 2. הקודש  | 1. כלה עורב                             |
| 3. מחוץ להיכל   | 2. זהירות מכווייה בהקטרת קטורת          |
| ד. תקופות שונות בזמן המקדש                                | 3. הגנה מהנפילה מהסובב                  |
| 1. תקופת הבית השני  | 4. שמירת המקדש                          |
| 2. חלוקה בתוך זמן הבית שני                                | ח. האם סומכים על הנס במקדש              |
| 3. ארבעים שנה לפני החורבן                                 | 1. לחם הפנים                            |
| 4. אות משמיים בזמן חנוכת המקדש                            | 2. קלקול הבשר                           |
| ה. גישות שונות בשאלה: באיזו מידה הניסים חורגים מדרך הטבע? | 3. קרי לכהן גדול ביום הכיפורים          |
| 1. רמב"ם  | 4. נעילת דלתות העזרה בקורבן פסח         |
| 2. רשב"ץ  | 5. חומץ ביהודה                          |
| 3. רבי משה אלמושונינו                                     | 6. הגעת השעיר למדבר                     |
| 4. רש"י   | 7. המצווה לבנות ארון                    |
|   | ט. סיכום                                |

### א. פתיחה

חז"ל מלמדים אותנו על ניסים שהתרחשו בבית המקדש. בתנ"ך אין תיאורים כאלה. מחוץ למקדש מסופר על הרבה ניסים, הן בתנ"ך הן בחז"ל. המילה 'נס' מופיעה בחז"ל ולא בתנ"ך. ייתכנו שלוש הגדרות לנס: א. שינוי חוקי הטבע. ב. דבר חריג מאוד, מקרה שיש סבירות נמוכה מאוד שיקרה. ג. הצלה שאינה חריגה מאוד! שלוש הגדרות אלו מובאות בדברי הפוסקים בשאלה על איזה נס חייבים לברך 'שעשה לי נס במקום הזה'. כך כתב השו"ע (או"ח ריח, ט):

- 
1. הרמב"ן (שמות יג, טז) אומר שצריך לדעת שגם ההתנהלות הטבעית שלנו היא כפי מעשינו ולכן הכל הוא ניסים נסתרים: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם; אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה וכא לידי סכנה וניצול, וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ויש חולק. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

לדעה הראשונה, נס הוא רק דבר שיוצא ממנהג העולם. המשנה ברורה מבאר זאת כשינוי חוקי הטבע: "כגון עובדא דנזכר בש"ס באחד שהלך במדבר והיה בסכנת מיתה מחמת צמא ואיתרחיש ליה ניסא ונפק ליה מעין מים וכיוצא בזה". המגן אברהם מבאר זאת על הצלה באופן חריג אבל לא בהכרח שינוי חוקי הטבע: "כגון שנפל עליו אריה או גמלא פריצא". הדעה השניה בשו"ע היא האפשרות השלישית: 'נס שהוא מנהג העולם', וכותב על כך המגן אברהם: "לא מצאתי מי שחולק דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע"

הניסים שמחוץ למקדש נעשו לצורך מסוים. קריעת ים סוף – להציל את ישראל וללמד את עם ישראל שה' הוא הבורא. עצירת מהלך השמש ביהושע לאפשר המשך רדיפת האויבים. החומץ שדולק לבתו של רבי חנניא – כדי שבתו לא תהיה עצובה וכד' (אמנם, ה' היה יכול לעשות בדרך הטבע שלא נהיה זקוקים לנס). לעיתים הקב"ה משנה את חוקי הטבע, אבל אנחנו צריכים לנהוג בדרך הטבע, ואין לסמוך על הנס ואין להנות ממעשה ניסים.<sup>2</sup>

## ב. מטרת הניסים במקדש

בית המקדש הוא בית לה' (כלשון הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה). ולכן בבית המקדש היו ניסים רבים וקבועים, ולכן הכלל "לא בשמיים היא" ששולל התערבות משמיים בפסיקת ההלכה לא תקף במקדש.<sup>3</sup> כפי שחז"ל תיארו לנו במקורות שונים. יש מקורות רבים בחז"ל לניסים במקדש, המקור המרכזי הוא המשנה באבות (ה, ה) המונה עשרה ניסים:

עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש: לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא נראה זכוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי

2. "רבי ינאי בדיק ועבר. רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס – שמה אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס – מנכין לו מזכותיו. אמר רבי חנין: מאי קראה – קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". רש"י (תענית כד ע"ב): "ובמה דאפשר להתרחק ממעשה ניסים – יותר טוב ונכון", ועוד כתב רש"י (שם ע"א): "ואסור לאדם להנות ממעשה ניסים, כדאמר לעיל ואם עושין לו נס – מנכין לו מזכותיו".
- הרב קוק (עין איה שבת דף לב אות קצד) מבאר שרצון ה' שהעולם יונהג בדרך טבעית. והאדם הנוהג בדרכי הטבע הוא פועל. אבל הנס מהפך את האדם להיות נפעל ובה מגרע כוחו.
3. עיין במשפט כהן (סי' צב) ובמאמרו של הרב נריה גוטל במעלין בקודש ט"ז, ובמאמר שלי במעלין בקודש מ"ד.

לכהן גדול ביום הכפורים, ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים.

הרמב"ן (שמות יג, טז) כותב שבמהלך ההיסטוריה היה צורך בזמן מיוחד מרובה בניסים – יציאת מצרים. נראה, שגם במישור המקום, ישנו מקום אחד שבו באופן קבוע מתרחשים ניסים וההנהגה בו אינה בדרך הטבע.

המהר"ל (בפירושו דרך חיים על משנה זו) כותב שבמקדש יש הכרח שיהיו ניסים בלא קשר לצורך המעשי בהם. בית המקדש, מעצם מהותו, חייב שיהיו בו ניסים כיוון ששם ה' במקדש הוא לא יכול להתנהל כמו מחוץ למקדש, והמשנה מונה עשרה ניסים כיוון שזה מלמד על שינוי מוחלט שהמקדש הוא קדוש ונבדל מן הטבע. בהמשך דבריו, המהר"ל מסביר את הניסים שנזכרים במשנה באבות על פי זה: מכיוון ש"העולם הזה הוא עולם הויה והפסד, ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו והנסים שנעשו שם הרחקה מן ההפסד". כיוון ש"ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד, ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החומריים ואינו במחיצת הנבדלים".

על פי עקרון זה, הוא מסביר שהניסים היו בהתאמה למציאות הרוחנית במקדש כדי לעזור לעבודת המקדש ולמנוע תקלות. וסדר הניסים במשנה הוא לפי דרגת ההעדר וההפסד שהם מונעים. הנס הראשון הוא "שלא הפילה אשה מבשר זבח הקודש", כי חיי אדם הם ההפסד הכי משמעותי. ואח"כ באים הניסים שיש בהם פחות הפסד: "ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים", וכן הלאה.

במפרשים יש הסברים נוספים למטרת הניסים במקדש. את הניסים שלא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, הסבירו רוב המפרשים כניסים שבאו למנוע תקלה. רש"י בפירושו על המשנה כותב שלא היה זבוב בבית המטבחים: "משום מיאוס ללמדך ששכינה שורה בהם". רבינו יונה כותב על כך: "משום קדושה". בפרקי משה (לר' משה אלמושונינו) דייק מלשון המשנה שניסים אלו "נעשו לאבותינו" ולכן הם מורים "על אהבתו יתברך אותם".

הרשב"ץ (מגן אבות על המשנה באבות) כותב שהניסים היו בגלל קדושת המקדש והשראת השכינה בו ושלא תארע תקלה ממנו. על הנס שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים: "זה היה מפני כבודו של כהן גדול". את הנס של עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, הוא מסביר בצורה קצת שונה: "זה היה נס גדול, מפני שהיתה השכינה שם, שכל מקום שיש בו גילוי שכינה, מועט מחזיק המרובה, וכמו שאמרו: מקום ארון אינו מן המדה.

כי בהרבה מקומות החזיק המועט את המרובה דרך נס". בשו"ת שלו (תשב"ץ ג, לז), הרשב"ץ כותב בכיוון קצת שונה: שלא נצחה הרוח את עשן המערכה הוא מסביר שזה בא לגלות שהקורבן מתקבל ועולה לרצון. את הנס שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים הוא מסביר שזה מעין ימות המשיח שנאמר "ושעשע יונק על חור פתן". השואל בתשובה זו מנסה להסביר את הניסים במקדש בכך שבאים לקיים את הבטחת ה'. הנס שלא הסריח בשר הקודש הוא בגלל הבטחת ה' 'ריח ניחוח לה' והנס שלא כבו הגשמים את עצי המערכה בא כדי לקיים את הבטחת ה' שהאש לא תכבה. התשב"ץ חולק על עקרון זה ואומר שהתורה לא קבלה עליה אחריות מצוותיה שיתקיימו דרך נס.

התפארת ישראל (על המשנה באבות) כותב שהניסים המוזכרים במשנה נועדו לסייע לעם ישראל בעבודת המקדש ולכך כתוב 'לאבותינו' - לטובת אבותינו. והניסים שמוזכרים במקומות אחרים, לא באו לפתור צורך מעשי כלשהו, אלא להוות עדות ששכינה שורה במקדש.

## ג. דרגת הנס בהתאם למעלת קדושת המקום

### 1. קודש הקודשים

ננסה ללכת בדרכו של המהר"ל, ולבנות עוד נדבך בשיטתו, ולהתייחס גם לניסים שהוזכרו במקורות אחרים בחז"ל. נראה שמעלת הניסים מותאמת לקדושת המקום: קודש הקודשים, קודש ועזרה. הגמרא (יומא כא ע"א) אומרת שהמשנה באבות לא מנתה את הניסים שבתוך בית המקדש, ומספרת על שני ניסים שהיו בקודש הקודשים שהארון והכרובים לא תפסו מקום בקודש הקודשים כלל, קודש הקודשים היה עשרים על עשרים אמות, אורך הארון היה שתי אמות ומחצה ובכל זאת המרחק בין הארון לכתלים היה עשר אמות. וכן גוף הכרובים לא תפס מקום.<sup>4</sup>

והאמר רבי לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המדה. ואמר רבנאי אמר שמואל: כרובים בנס היו עומדין.

ניסים אלו שונים משאר הניסים במקדש: אין בהם כל צורך, יתר על כן נס זה אינו נראה, אף אחד לא נכנס לקודש הקודשים כדי למדוד אותו. הניסים האלה יותר גדולים גם מקריעת ים סוף, בכל הניסים, הקב"ה משנה את חוקי הטבע באופן זמני: מי הים נעמדים כחומה, השמש אינה נעה והחומץ בוער כמו שמן. כאן ה' שינה את כל תפיסת המקום שלנו, ובאופן קבוע.

4. רש"י (יומא כא ע"א): "כרובין בנס היו עומדין - גופי הכרובים שעשה שלמה עומדין בארץ אצל ארון, אחד בצפון ואחד בדרום, ובכנפיהם עשרים אמה פרושות מקיר אל קיר, כדכתיב כנף הכרוב חמש אמות נמצאו הכנפים מחזיקים את כל החלל, נמצא עובי הגוף אינו מן המדה".



נראה שזה פשר העניין. המשנה (יומא נג ע"ב) אומרת שהארון היה מונח על אבן השתיה. ומבארת הגמרא (שם נד ע"ב): "ושתייה היתה נקראת. תנא: שממנה הושתת העולם. תנן כמאן דאמר: מציון נברא העולם". זה מקום המפגש בין 'המקום' שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו (בראשית רבה, סח), לבין העולם המצומצם ומוגבל במידות. מסכת מידות, כשמה כן היא, מלמדת אותנו על המידות על הגבולות של בית המקדש. בניין אנושי חייב להיות מוגבל, ומהותו של בית המקדש היא החיבור בין העולם הגשמי לבין העולם הרוחני.<sup>5</sup> בקודש הקודשים, נמצאת נקודת ההשקה בין העולם המוגבל לבין האין סוף. הביטוי לכך הוא שמקום ארון אינו מן המידה וכרובים בנס עומדים. מעניין שחז"ל דברו על השטח ולא על הגובה, ואולי הסיבה לכך היא ששטח העולם מוגבל בהסתכלות אנושית, אבל הגובה הוא אינסופי, וייתכן שהסיבה לכך היא שהשמיים הם ביטוי לשכינה (מלכים א' ח, ל וברכות מח ע"א).<sup>6</sup>

בארון נמצאים הלוחות שהם מעשה ה'. לארון אין מקום כיוון שהוא שייך גם לעולם העליון. ולכן אין בתורה או בחז"ל הוראה היכן מקומו של הארון בתוך קודש הקודשים. (מצינו דעות שונות על כך בראשונים ובאחרונים).

המשנה (יומא נ"ב ע"ב) אומרת שביום הכיפורים הכוהן הגדול נכנס לקודש הקודשים דרך הפרוכת, ומקטיר את הקטורת בין שני בדי הארון: "החיצונה היתה פרופה מן הדרום, ופנימית מן הצפון, מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון, הגיע לצפון הופך פניו לדרום, מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון. הגיע לארון, נותן את המחתה בין שני הבדים" הגמרא שם שואלת על איזו תקופה מדברת המשנה, שהרי בבית ראשון היה כותל בין הקודש לקודש הקודשים ולא היו פרוכות. ואילו בבית שני לא היה ארון, שהרי הוא נגזז על ידי יאשיהו בסוף ימי הבית הראשון. הגניזה הזו אינה מפורשת בפסוק אלא נלמדת מן הפסוק (דברי הימים ב' לה, ג): "ויאמר ללויים המבונים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל". הגמרא מתרצת שכוונת המשנה במילים "הגיע לארון" הוא למקום הארון. הכלי חמדה (פרשת פקודי אות א) תמה על כך: אם צריך להקטיר קטורת בין בדי הארון, למה ההקטרה כשרה גם במקום שפעם היה ארון? והוא עונה על כך תשובה מופלאה: באמת גם בזמן הבית השני הארון היה במקומו. בזמן הבית הראשון, מקום ארון לא היה מן המידה, אלא שראו אותו בדרך נס, כאילו הוא בעל מדות רגילות. הגניזה

5. אחד הביטויים לכך הוא העלייה הטופוגרפית בין המפלסים במקדש, המקבילה לעלייה ברמות הקדושה.

6. הדבר בא לידי ביטוי גם במידות המקדש: לקודש הקודשים, לקודש ולהיכל יש מדות שטח מדויקות, ואילו בעניין הגובה כתב הרמב"ם: "מצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלהינו" (הל' בית הבחירה א, יא), וכן אין מידות לגובה חומות העזרה.

שהייתה בסוף ימי הבית לא הייתה סילוק הארון מקודש הקודשים, אלא הסתרתו – ומעתה לא ניתן לראותו. ולכן כתוב בפסוק שמורה על הגניזה: "תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה", כלומר, הארון נשאר בבית המקדש אלא נגזז שם כלומר הגילוי שלו נפסק.

בנוסף, הרמב"ם לא מנה מצווה לבנות ארון. נחלקו המפרשים בטעם לכך. המגילת אסתר (עשה לג) מסביר את שיטת הרמב"ם בכך שלעולם לא נבנה ארון ולעיתיד לבוא יתגלה בדרך נס הארון שיאשיהו גזז. דבר המלמד שהארון שייך גם לעולם הזה וגם לעולם העליון. הבדים שהוזכרו בתורה במזבחות ובשולחן היו רק לזמן המדבר שבו העבירו את המשכן ממקום למקום ולא נעשו בבית עולמים. ואילו את בדי הארון אסור להסיר לעולם (שמות כה, ו). יתכן לומר שזה אחד הדברים שמייחדים את הארון – התנועה, כיוון שאין לו מקום. הארון היה תמיד בתנועה: במדבר ("זיהי בנסוע הארון"), במעבר הירדן, בכיבוש יריחו, יוצא למלחמה ויאשיהו גזז אותו.

יש דעה בירושלמי ששני ארונות היו: אחד בקודש הקודשים, והשני שבו שברי הלוחות יוצא אתם למלחמה. ולא התגלה לנו היכן מקומו הקבוע, אולי גם זה קשור שאין קביעות מקום לארון ברית ה'.

לדעת התוספות (מנחות צח,ב), היה נס נוסף בקודש הקודשים הקשור למקום, בדי הארון התארכו ובלטו בפרוכת. כך כתוב בגמרא (מנחות שם)

ויאריכו הבדים – יכול לא היו נוגעין בפרוכת? תלמוד לומר: ויראו; אי ויראו, יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין? תלמוד לומר: לא יראו החוצה. הא כיצד? דוחקין וכולטין בפרוכת, ודומין כמין שני דדי אשה, שנאמר: צרור המור דודי לי בין שדי ילין.

וכך הוסיפו התוספות:

מעשה נס היה, דארון באמצע קדשי הקדשים היה, ולכל צד היה עשר אמות, ומקום ארון אינו מן המדה, כדאיתא בפרק קמא דמגילה (י ע"ב). ואם כן, אפילו למאן דאמר שהבדים נשמטים לצד אחד, היאך מגיעים עד הפרוכת, הא לא היה אורכן עשר? אלא על ידי נס, האריכו הבדים עד שהיו דוחקין וכולטין, ונראין כשני דדי אשה, לחיבתן של ישראל.

כנראה, זו הסיבה לכך שבקודש הקודשים מונחים שמן המשחה (שלא כלה בדרך נס, כמבואר בכריתות ה ע"ב),<sup>7</sup> מטה אהרון שפרח בדרך נס וצנצנת המן – שלושה דברים שמחברים בין העולם הזה לבין העולם העליון.

7. "אמר לו רבי יהודה וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא נסים הרבה נעשו בו מתחלתו ועד סופו, תחלתו לא היה אלא י"ב לוג, ובו נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, ובו נמשחו

הרבי מליובאוויטש (לקוטי שיחות כרך ג' עמ' 902) שואל למה הקב"ה מצווה על בית מקדש עשוי מחומרים גשמיים, ובמקום מוגבל. למה קושר הקב"ה את מקום משכנו הבלתי מוגבל בדברים גשמיים ובמקום גשמי? ומבאר זאת כך: גם לדבר איסופי ובלתי מוגבל יש חיסרון – הוא אינו יכול להיות מוגבל! הים הגדול, שמוגדר בהלכה כ"מים שאין להם סוף", אינו יכול להצטמצם ולהיכנס לתוך כוס אחת. כאן מתגלה גדולתו האמיתית של ה', שלא חלות עליו שום הגבלות: לא מגבלותיו של המוגבל ולא מגבלותיו של ה'בלי גבול'. הוא למעלה מכל המושגים של זמן ומקום, והוא יכול לצמצם את עצמו למקום מסוים. בבית המקדש נוצר החיבור בין הגבול ובין ה'בלי גבול', למקדש ולכלים יש מדות מדויקות ועם זאת 'מקום ארון אינו מן המידה'. חיבור שיכול להיעשות רק על ידי עצמותו יתברך.<sup>8</sup>

### 2. הקודש

בקודש הקודשים הנס היה במרחב המקום. הארון לא תופס מקום. בקודש מציאות ונוכחות הכלים התנהלה בצורה טבעית והניסים שהיו שם הם **במרחב הזמן**.

בקודש יש שני כלים להשראת השכינה: שולחן לחם הפנים והמנורה. (אמנם גם מזבח הזהב היה בקודש. אך, מטרתו היא שונה, כך מסביר הספורנו (שמות ל, א) את העובדה שהציווי על הכנת המזבח הזהב לא נמצא בפרשת תרומה אלא בסוף פרשת תצוה. ואכן, מקומו חיצוני לשולחן ולמנורה). גם בשולחן וגם במנורה היו ניסים שבטאו את העובדה שהזמן לא משפיע שם בצורה מלאה. לחם הפנים היה נאפה שמונה ימים לפני אכילתו, והיה נשאר טרי (יומא כא ע"א). בנר המערבי של המנורה, היה מתרחש נס יומי השמן שבו בער יותר זמן מאשר בדרך הטבע היה אמור לדלוך (שבת כב ע"ב).

ניסים אלו אינם באותה דרגה כמו ניסי קודש הקודשים, ויש בהם תועלת כלשהיא לכהנים – הם אוכלים לחם טרי והנר המערבי צורך פחות שמן. הם גם מופנים החוצה כולם רואים ויודעים ששכינה שורה בישראל.

---

8. כהנים גדולים ומלכים, וכולו קיים לעתיד לבא, שנאמר: שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם, זה בנימטריא י"ב לוגין הויין". ועיין במעלין בקודש ל"ט, שם הרחבתי בנושא זה. אמנם כל מה שכתבנו כאן הוא מעבר לחוקי הטבע והתפיסה האנושית, אבל כן ניתן למצוא בעולם שלנו משהו מעין זה. לפי תורת היחסות גוף בעל מסה אדירה יש לו כח משיכה גדול מאוד ולכן הוא קורס לתוך עצמו ובלוע כל מה שמגיע לקרבתו, כולל קרני אור שמגיעים אליו. כך הוא יוצר מה שמכונה: "חור שחור" בלתי נראה ומעקם את המרחב שסביבו. ארון הברית שבאופן טבעי שוקל מעל 3 טון והכהנים לא יכולים להרים אותו באמצעות הבדים. ואם הוא מקפל בתוכו את לחות הברית ואת התורה וניתן לומר שהמסה של הארון היא אינסופית ולכן אינו תופס מקום ולא ניתן בכלל להרים אותו וכל נשיאה שלו היא נס ולכן הוא גם נושא את נושאי.

### 3. מחוץ להיכל

העזרה מיועדת להקרבת הקרבנות – לעבודת האדם. עבודת האדם חייבת להיעשות באופן טבעי, כמו כל פעולה של מצווה שאם תיעשה בדרך נס האדם לא קיים את המצווה. ולכן הניסים בעזרה הם רק למניעת תקלות והפרעות לעבודה כיוון שבדרך הטבע יש הפרעות רבות ליכולת של האדם לבצע פעולות לאורך שנים ללא תקלות: לא הסריח בשר הקדש מעולם, לא כבו גשמים אש של עצי המערכה, לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים. או למניעת נזקים וקשיים: לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, עומדים צפופים ומשתחיים רווחים וכד'.

הניסים שבעזרה נמשכו גם לירושלים. "ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים", "ולא התליע בשר הקדש בירושלים מעולם", "ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" ועוד. יתר על כן, היו ניסים שהורגשו ביריחו (משנה תמיד ג, ח):

מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח. מיריחו היו שומעין קול המגריפה. מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. מיריחו היו שומעין קול החליל. מיריחו היו שומעין קול הצלצל. מיריחו היו שומעין קול השיר. מיריחו היו שומעים קול השופר. ויש אומרים אף קול של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים. מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטרת.

הראב"ד (תמיד שם) מסביר שדברים אלו נשמעו דווקא ביריחו:

מעשה ניסים היו, מפני שיריחו הייתה כמו ירושלים, מפני שהיא הייתה תחילת כיבוש ארץ ישראל וכמו שתרומת דגן צריך לתרום כך נתרמה ארץ ישראל עצמה. ובשביל כך התרימה יהושע להיות קודש. לפיכך היא כמו ירושלים והיו נשמעו בה כל הנך דקתני, כדי שירגישו בני האדם שביריחו יש כמו כן קצת קדושה כמו ירושלים.

### ד. תקופות שונות בזמן המקדש

ניסים מחוץ למקדש מתרחשים כאשר יש מציאות זמנית מיוחדת המצריכה חריגה מדרך הטבע. כאשר המצרים רודפים אחרי עם ישראל, כשעם ישראל נודד במדבר סיני וכד' או כאשר מקרים מסוימים עומדים לפני הנביאים או גדולי החסידים נעשה נס להצלת אדם מסוים. לעומתם, הניסים במקדש הם **תלויי מקום**. יש מקום שמתנהל גם שלא בדרך הטבע באופן קבוע – ביתו של ה'. אך גם שם, מציאות מיוחדת זו אינה מתרחשת תמיד, אלא תלויה ברמת השראת השכינה. בית המקדש מותאם למציאות הרוחנית של עם ישראל. ובכל תקופה נבנה מקדש בתבנית שונה כפי שהורה הנביא באותו זמן. משכן המדבר, משכן

שילה, בית ראשון, בית שני ומקדש יחזקאל. רמת השראת השכינה שונה בכל תקופה ואחד הביטויים לכך הוא הניסים במקדש (וראה עוד ספורנו דברים כח, ב).

### 1. תקופת הבית השני

בבית שני לא היו ארון וכרובים, וממילא הניסים שמקום ארון אינו מן המידה וכרובים בנס היו עומדים והארכת בדי הארון לא התרחשו. נס נוסף שנראה שלא התרחש בבית שני מוזכר בגמרא (יומא לט ע"ב) :

דאמר רב הושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש, נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאים פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר ירעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה. וכיון שנכנסו גוים להיכל – יבשו, שנאמר ופרח לבנון אמלל, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו.

חז"ל מוסרים לנו על מספר הבדלים בין בית ראשון לשני. בבית שני לא שרתה שכינה, הארון שנגנז ע"י יאשיהו לא חזר למקומו בקודש הקודשים, האש לא היתה מסייעת לשרוף את הקרבנות ופסקה הנבואה (יומא כא ע"ב) :

אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים.

העובדה שבבית שני לא שרתה השכינה באותו מדה כמו בבית ראשון (על הסיבות לכך, ראו יומא ט ע"ב), מבארת את דברי רבי יוסי בי רבי בון בירושלמי (יומא א, ד), שמסביר את תיאור המשנה להימנעות הכוהן הגדול מלאכול דברים המביאים לידי קרי לקראת יום הכיפורים, למרות שאחד מהניסים בבית המקדש שלא ארע קרי לכוהן גדול ביום כיפור: "ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן? א"ר יוסי בי רבי בון: כאן בראשון וכאן בשני". רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף יומא לח ע"א) לא תולה את העדר הניסים בבית שני ברמת השראת השכינה, אלא במדת צדקותם של הכוהנים הגדולים. הוא עונה על השאלה, מדוע היה צורך במומחיות של בית גרמו כדי שלחם הפנים לא יתעפש והרי לחם הפנים היה נשאר טרי בדרך נס? ואומר שהנס היה רק בבית ראשון ובתחילת הבית שני, כל עוד היו שם כוהני צדק.

גם בעל התוספות חדשים (דמאי א, א) הולך בשיטה זו, וכותב שבזמן הבית השני הכוהנים הגדולים היו רשעים ולכן לא היו זכאים לכך שלא יארע להם קרי. ובזמן הבית הראשון אכן לא אירע קרי לכוהנים הגדולים והם לא היו צריכים לעשות מעשים כדי להמנע מכך, אלא העם סמכו על הנס.

התשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) מביא דברי השואל שגם הוא תולה את הניסים ברשעתם של הכוהנים הגדולים. התשב"ץ דוחה זאת וכותב שהכוהנים הגדולים הרשעים שבזמן הבית

השני מתו בזמן קצר, וברוב ימי הבית השני היו כוהנים גדולים צדיקים וראויים לנס. הסברו לירושלמי הוא שלא רצו לסמוך על הנס, אבל הנס היה קיים. את ההבדלים בין בית ראשון לשני המוזכרים בגמרא ביומא כ"א הנ"ל, הוא מסביר כחסרון כבוד לבית.

במקום נוסף בגמרא (זבחים סא ע"ב), רב יוסף אומר שבבית ראשון היתה אש משמיים שסייעה בשריפת הקרבנות ואילו בזמן הבית השני הקטרת הקרבנות התרחשה בדרך הטבע. במשנה במידות כתוב שבראש ההיכל היה 'כלה עורב' מכדי שעופות לא יעמדו שם. התוספות (ערכין ו ע"א ד"ה כגון) מביאים בשם הערוך, שבזמן הבית הראשון לא היה צורך בזה כיוון שהעופות יראו מקדושת הבית ולא עמדו עליו.

## 2. חלוקה בתוך זמן הבית שני

הבדל רוחני היה לא רק בין בית המקדש הראשון לשני אלא גם בתקופות שונות בזמן הבית השני. חז"ל מלמדים אותנו על שני זמנים שבהם הייתה ירידה רוחנית: אחרי ימי שמעון הצדיק, ובארבעים שנים האחרונות. שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה, וחי כנראה בסוף התקופה הפרסית ובתחילת שלטון היוונים בא"י בזמנו של אלכסנדר מוקדון. נראה שמותו היווה נקודת מפנה במעמדו של המקדש וממילא בניסים שהתרחשו בו.

בתוספתא (סוטה יג, ז) מצינו שנס הנר המערבי ונס התגברות האש ונס הברכה שבלחם הפנים פסקו עם מותו של שמעון הצדיק:

כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים – היה נר מערבי תדיר. משמת – הלכו ומצאוהו שכבה; מיכן ואילך, מוצאין אותו פעמים כבה פעמים דולק.

כל זמן שהיה שמעון קיים – היתה מערכה תדירה, כשמסדרין אותה כשחרית היתה מתגברת והולכת כל היום כולו, והיו מקריבין עליה תמידין ומוספין ונסכיהן, ולא היו מוסיפין עליה אלא שני גיזורי עצים עם תמיד של בין הערביים, כדי לקיים מצות עצים בלבד, שנאמר: 'ובער עליה הכהן'. משמת שמעון הצדיק – תשש כחה של מערכה, כשמסדרין אותה בשחרית לא היו נמנעין מלהוסיף עליה עצים כל היום כולו.

כל זמן שהיה שמעון קיים – ברכה נכנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים, שתי הלחם מתחלקות בעצרת לכהנים, ולחם הפנים ברגל לכל המשמרות, לאנשי משמר יש מהן שאוכלין ושובעין ויש מהן שאוכלין ומותירין, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כזית. משמת שמעון הצדיק – לא היתה ברכה נכנסת לא בשתי הלחם ולא בלחם הפנים. הצנועין מושכין ידיהם והגרגרנין חולקין ביניהן, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כפול.

## 3. ארבעים שנה לפני החורבן

התהליכים שהביאו לחורבן הבית הראשון היו הדרגתיים. יאשיהו גנז את הארון, ומובא בפסיקתא זוטרתא – לקח טוב (הקדמה למגילת איכה) שמגילת איכה נכתבה בשנה

הרביעית ליהויקים (כשמונה עשרה שנים לפני החורבן), וכן כתב האברבנאל (ירמיה ל"ו). מתקופה זו הנבואות יותר קשות ופחות מדברות על אפשרות של חזרה בתשובה.

נראה שגם בבית שני ארבעים השנים האחרונים של הבית המציאות הרוחנית הייתה יותר קשה, כמתואר בגמרא (יומא לט ע"ב):

תנו רבנן: ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לו: היכל היכל! מפני מה אתה מבעית עצמך? יודע אני כך שסופך עתיד ליחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך.

נראה שכמו שבשלהי הבית הראשון המקדש איבד את מעלתו הגבוהה. כך ארבעים השנים האחרונות של ימי הבית השני כבר לא אירעו ניסים כיוון ש'סופך עתיד ליחרב'. ולכן הגורל לא עולה בימין ולשון של זהורית לא מלבין. אמנם, שני ניסים אלו אינם מעידים על שאר הניסים כיוון שהם מכוונים ישירות למצב הרוחני של עם ישראל לשון הזהורית מלבין כאשר ה' מכפר על חטאי העם וגם הגורל העולה בימין הוא סימן טוב. באותו זמן, גם הסנהדרין גלתה וישבה בחנויות (שבת טו ע"א) בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קנז) כותב שבשלב זה ועוד לפניו, כבר התענו כל ד' צומות.<sup>9</sup>

#### 4. אות משמיים בזמן חנוכת המקדש

מלבד ההתאמה בין הניסים לזמן שבו הייתה יותר השראת שכינה, היו זמנים מיוחדים שהיה בהם גילויים שמימיים – ראשית הבית. אין משמעות לבניין בית לה', בלי שה' רוצה לשכון בו. לשם כך, אנו זקוקים לאות משמיים. הפעם הראשונה שאנו רואים זאת היא בעת הקמת המשכן במדבר. עד אז לא הייתה השראת שכינה בבית אנושי. ה' ירד על הר סיני, אבל עם ישראל לא הכין את הר סיני לכך. בסיום הקמת המשכן והקרבת קרבנות המילואים, עם ישראל מצפה למענה אלוהי שה' רוצה את מעשי דינו. רש"י במקום מתאר זאת: "לפי שכל שבעת ימי המלואים, שהעמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום, לא שרתה בו שכינה, והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה משה רבינו, כל הטורח שטרחנו, שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל". המענה האלוהי בא באש שירדת משמיים ואוכלת את קרבנותיהם (ויקרא ט, כד): "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם".

בזמן בניין בית המקדש הראשון שוב היה עם ישראל זקוק לאות משמיים שנרצו מעשי ידיו, ואכן בפסוק (דהי"ב ז, א-ג) מתוארת ירידת אש מהשמיים עם תום תפילת שלמה

---

9. יוספוס פלביוס שראה במו עיניו את עבודת המקדש אינו מתאר ניסים במקדש. סביר שאם היה רואה ניסים לא היה נמנע מלהזכרם.

בחנוכת הבית: "ככלות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים ותאכל העלה והזבחים וכבוד ה' מלא את הבית", דבר שגרם לכל העם להשתחוות ולהודות לה'. מלבד האש משמים, מלמד הזוהר (בראשית עד ע"א) שגם במשכן וגם בבית המקדש הראשון היה סיוע משמיים לאומנים.

התנ"ך אינו מתאר את בניין הבית השני בזמן בניינו, אלא שנים אחר כך, עזרא מספר על חנוכת המקדש.<sup>10</sup> ואין שם רמז לאות כלשהו משמיים. אולם, חז"ל מספרים לנו על התערבות משמיים בראשית ימי הבית. הברייתא שמובאת ביומא כ"א ע"ב אומרת שגם בבית שני הייתה אש משמיים, אלא שהיא הייתה רבוצה ככלב, ולא סייעה לשרוף את הקרבנות.

במקום נוסף (סנהדרין סד ע"א), הגמרא מספרת על מקרה שבו יצא גור של אש מבית קודשי הקודשים שביטא את ביטול יצר העבודה זרה. אמנם. זה נס, אבל במגמה הפוכה שבה האש כביכול עולה לשמיים ומעידה על ירידת המדרגה של הבית השני, שלא היה בו יצר עבודה זרה אבל גם לא יצר גדול לעבודת ה'. הגמרא (זבחים סב ע"א) מתארת את זיהוי מקום המזבח בבניין בית שני באמצעות רוח הקודש.

במהלך השתלטות היוונים על המקדש, בתקופה שקדמה לנס חנוכה, הם לא חזריבו את המקדש, וממילא לא היה צריך לבנותו מחדש, אך הם ביטלו את עבודת המקדש לשלוש שנים ושקצו את אבני המזבח והיה צריך לבנותו מחדש ולחנוך אותו, ומכאן המקור לשם 'חנוכה'. אמנם, הנס באותו זמן היה במנורה ולא במזבח. השפת אמת (חנוכה תרנ"א)<sup>11</sup> אומר שהמשמעות של נס חנוכה היא אותה משמעות כמו השראת השכינה במשכן ובבית ראשון ושני. בדברי השפת אמת יש תשובה לשאלה שהעסיקה אחרונים רבים – מדוע היה צריך את נס פח השמן הרי טומאה הותרה בציבור? חלק מהאחרונים (פני יהושע שבת כא ע"ב, ועוד) ענו תשובה דומה, בלא להתייחס לצורך בנס לחנוכת המקדש, וכתבו שה' עשה את הנס כדי להראות את חיבתו לעם ישראל.

10. יתכן שהעובדה שהתנ"ך לא מספר על בניין הבית בשעתו מבטאת את המציאות הקשה של הסתלקות הנבואה, ביטול המלוכה וסילוק השכינה מבית המקדש. גם חז"ל ייחסו את מעשי זרובבל לעזרא כמו בשבועות דף טז עמוד א רב הונא אמר: בכל אלו תנן, קסבר: קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, ועזרא זכר בעלמא הוא דעבד; רב נחמן אמר: באחת מכל אלו תנן, קסבר: קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, ועזרא קדושי קדיש. בגמרא לעיתים כשכתוב 'עזרא' הכוונה לתקופה ולאוו דווקא לאיש עזרא.

11. לשון השפת אמת: "גם נראה כי אז נתחנך הבית ממש ע"י הנס כי כל השראת השכינה במשכן ובית ראשון ושני הי' ע"י נס הורדת אש מן השמיים. ובשני ג"כ ויזעקו בקול גדול כמ"ש בפסוק ובדברי חז"ל. אכן ע"י הרשעים נסתלק הקדושה כמ"ש ובאו בה פרוצים וחללוה. לכן היה צריך להתחנך מחדש ע"י הנס. וע"ז אומרים ואח"כ באו בניך כו', ופינו וטהרו כו', שחזר להיות חל עליו שמו יתברך".



טרם זכינו להשראת השכינה בבית השלישי, אבל נראה ממקורות רבים שהבית השלישי יהיה בדרגה עליונה ויהיה קיים לעולם. ולכן מסתבר שדבר זה יבוא לידי ביטוי באותות משמיים. רמז לכך יש במדרשים הסוברים שהבית השלישי ירד מן השמיים (ילקוט שמעוני תהילים, רמז תתמא; ועוד).

### ה. גישות שונות בשאלה: באיזו מידה הניסים חורגים מדרך הטבע?

במהלך הדורות, היו גישות שונות בעניין המופתים באופן כללי. היו שהאדירו את המופתים והיו שהמעיתו בערכם. בגמרא (שבת נג ע"ב) נאמר:

תנו רבנן: מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה לו נס כזה! אמר לו אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית.

רב יוסף רואה בנס דבר המעיד על גדולת האדם שנעשה לו נס ואילו אביי רואה בעיה בצורך לשנות סדרי בראשית. גם בדורות האחרונים, יש שהדגישו את המופתים וראו בכך עדות לגדולת בעלי המופתים, ויש שנמנעו מעיסוק בנושא זה.

גם בעניין הניסים שנעשו במקדש, יש שהדגישו את החריגה מחוקי הטבע ויש שניסו להסביר לפחות חלק מהניסים בדרך הטבע. המקור העקרי לניסים במקדש הוא המשנה באבות (פ"ה מ"ה) למשנה זו יש ברייתא מקבילה באבות דרבי נתן. בידינו שני נוסחים לאבות דרבי נתן.<sup>12</sup> יש הבדל משמעותי בין תיאור הניסים במשנה לבין תיאורם באבות דרבי נתן.

במשנה באבות כתוב שהיו עשרה ניסים, אבל בחינה שלהם מראה שרובם יכולים להיות בלי חריגה מחוקי הטבע, והמשנה אינה מנסה להבליט את החריגה מחוקי הטבע. לעומת זאת, ברשימות המקבילות באבות דרבי נתן בשתי הנוסחאות יש דגש רב על החריגה מדרך הטבע.

במשנה כתוב: ולא נראה זבוב בבית המטבחים, דבר היכול להיות בדרך הטבע אם שומרים היטב על הניקיון, במשנה גם לא מבואר שזה לא קרה אף פעם אלא בדרך כלל כך היה. ואילו באבות דרבי נתן בנוסחה א' נוספה המילה 'לעולם'. בנוסח ב' נוסף על כך שגם שרץ לא נמצא, וגם לא עבר עוף על גביו, דבר שכמובן מגדיל את הנס. 'לא הפילה אשה

---

12. לאבות דרבי נתן שתי נוסחאות: ולשתיהן אין כתבי יד מהימנים, והן פורסמו על סמך מקורות שונים וחלקיים ששרדו. במהדורות התלמוד פורסם אבות דרבי נתן בין המסכתות הקטנות. בשנת תרמ"ז פרסם ש"ז שכטר מהדורה מדעית של אבות דרבי נתן, כאשר את הנוסח המופיע בדפוסי התלמוד קרא נוסח א', ובמקביל לו פרסם נוסח חדש, שהיה בלתי ידוע עד זמנו, שקרא לו נוסח ב'.

מריח בשר הקודש ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים'. דברים אילו יכולים להיות גם בלא נס גלוי, אם זה נובע מזהירות יתירה. באבות דרבי נתן נוספה המילה 'מעולם', שמאדירה את הנס. 'לא נצחה הרוח את עמוד הענן'. מדת החרیגה מחוקי הטבע תלויה בשאלה מה פירוש 'נצחה הרוח'? האם העשן כלל לא זז, או שרק לא התפזר? יש לזכור שמקום המזבח מוגן בחומות העזרה והאולם. באבות דרבי נתן כתוב שעשן המערכה היתמר בקווי ישר, ועשן הקטורת הגיע לקודש הקודשים. 'עומדים צפופים ומשתחווים רווחים' – במשנה ניתן להסביר זאת מצד הנכונות להצטופף אבל באבות דרבי נתן כתוב שגם נוצרו רווחים בין האנשים, דבר שלא ייתכן ללא שינוי חוקי הטבע.

במשנה באבות ובאבות דרבי נתן מדובר על אותם ניסים בשינויים קלים. ואילו בגמרא (יומא כא ע"א) מוזכרים ניסים שהם חריגה מוחלטת מכל המוכר לנו: כלי חרס, קרבי העופות ודשן מזבח הקטורת והמנורה היו נבלעים ונעלמים בקרקע העזרה. ארון וכרובים לא תופסים מקום במרחב, לחם הפנים נשאר טרי שמונה ימים, מגדים של זהב המוציאים פירות, אש שיורדת משמיים וכשעשן המערכה היה נוטה אחרי סכות לצפון הייתה אותה שנה מבורכת בגשמים וכשהיה נוטה לדרום השנה הייתה מעוטת גשמים. ניסים אלו חורגים באופן בולט מחוקי הטבע.

ישנו נס אחד שמוזכר רק בירושלמי (סוכה ה, ב), ונוגע לאופן שבו עמדו המנורות שהאירו את שמחת בית השואבה. לדעת הבבלי (סוכה נב ע"ב), גובהן היה רק 50 אמות, וממילא לא הוצרכו לנס. לעומת זאת, בירושלמי מובא:

ומנורות של זהב היו שם. בר קפרא אמר וגובהן מאה אמה והא תני כל דתלי מאה אמין בעי בסיס תלתין ותלת. סולמא מיכא תלתין ותלת וסולמא מיכא תלתין ותלת. והתני כל העזרה לא היתה אלא אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלשים וחמש. אשכח תני מקומן מעשה ניסים היו.

#### 1. רמב"ם

הרמב"ם (בפירושו למשנה באבות) מסביר בדרך הטבע את הנס 'עומדים צפופים ומשתחווים רווחים': האנשים לא לחצו את חבריהם, בגלל מורא מקדש שבלבבם. גם את נס עשן המזבח הוא מסביר באופן פשוט: "שהיה האוויר נח".

כבר ידעת שהמזבח באמצע העזרה, ואנו עתידים לבאר זה במקומו, והוא גלוי לשמיים, ועם זה לא היה הגשם מככה אשו. ולא פיזרה הרוח עמוד העשן העולה מן הקרבנות, אלא בעת ההקרבה היה האוויר נח. והיו עומדים בעזרה אחד בצד אחר, ובעת ההשתחוויה לא אירע להם דוחק, ולא לחצו קצתם את קצתם, לרוב מוראם במקום ההוא.

הרמב"ם נאמן בזה לשיטתו במקומות רבים, שיטה שאותה הוא ביאר בהרחבה באיגרת תחיית המתים, שם כתב שההמון רואים את התורה והשכל כדברים סותרים, וכל דבר

שאינו מובן בשכל – גם בעבר וגם בעתיד, הוא מופת בעינייהם. דעת הרמב"ם היא שיש לקרב את התורה אל השכל, ולכן הוא הסביר את הדברים בדרך הטבע, ונקט שרק דבר שאינו אפשרי כלל בדרך הטבע, יש לייחסו למופת. וכך כתב:

השתדלותנו, והשתדלות כל איש מהיחידים – חלוף השתדלות ההמון, שהמון אנשי התורה, הנאהב שבדברים להם והערב לסכלותם, ששימו התורה והשכל שני קצוות סותרים, ויוציאו כל דבר נבדל ומופרש מן המושכל, ויאמרו שהוא מופת, ויברחו מהיות דבר על מנהג הטבע – לא במה שיסופר ממה שעבר, ולא במה שיראה מזמן העומד, ולא במה שיאמר שיארע לעתיד. ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים על סדר טבעי אפשר בכל זה, אלא מה שהתבאר בו שהוא מופת ולא יתכן לפרש כלל, אז נצטרך לומר שהוא מופת.

## 2. רשב"ץ

רוב הראשונים והאחרונים נוקטים שיטה שונה מהרמב"ם, והם העדיפו לפרש את הניסים במקדש כחורגים מדרך הטבע כיוון שהמשנה קוראת להם ניסים. חלקם התייחסו לדעת הרמב"ם והסייגו ממנה. כך כתב הרשב"ץ (מגן אבות על מסכת אבות שם):

עומדים צפופים ומשתחויים רווחים... וזה היה נס גדול, מפני שהיתה השכינה שם, שכל מקום שיש בו גילוי שכינה, מועט מחזיק המרובה... ואמרו בגמרא שבשעת השתחוויה, לא היו נמשכין בית הכפרת, אלא כולן באין למזרח העזרה ומשתחויים לפני ההיכל ובריות, שהנס היה כל כך גדול שלא היו צריכין להמשך אחורי בית הכפרת. ורבינו משה ז"ל כתב, כי מפני היראה לוחצים זה את זה, ולא ישר בעינינו זה הפירוש, שאין זה נס.

לא הפילה אשה מריח בשר הקדש.... זה היה נס תדיר בכל עת ובכל שעה, והיה גדול מאד... ולא נראה זכור בבית המטבחים... והיה נס גדול שלא נראה שם זכור, והיה נס, שאפילו בבשר שאינו מסריח מתכנסים עליו זכובים.

ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה, זה היה נס גדול שהמזבח היה בעזרה, כמו שהיה בחצר המשכן, והוא מקום מגולה, כמו שנזכר במסכת מדות [פ"ג], ואפילו רבו הגשמים על האש לא היו מכבים אותה, דומה לנס אליהו זכור לטוב, שנאמר 'ואת המים אשר בתעלה לחכה' [מלכים א יח]. וזה הנס היה מפני קדושת המזבח.

ולא נצחה הרוח את עמוד העשן לא גברה הרוח ואפילו רוח סערה שהיא מצויה, לנצח העמוד של עשן שלא יהא מתמר ועולה כתמרות עשן בדקל ובעמוד, זה היה נס גדול מפני קדושת הקרבנות.

## 3. רבי משה אלמושנינו

גם רבי משה אלמושנינו (בפירושו פרקי משה על אבות שם) מסתייג מדעת הרמב"ם וכותב שהניסים מנוגדים לחוקי הטבע. והוא ממשיך לבאר את כל הניסים בלא התאמה לחוקי

הטבע: והוא מסכם: "ונתבאר למבין, היותם כולם הפך הטבע, אשר בהם תגלה ותראה יכולתו יתברך, והיותו עושה נפלאות לבדו, נגד הטבע הפרטי, לתת שכר טוב לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור".

#### 4. רש"י

בפירושו למשנה הנ"ל באבות, רש"י מדגיש את גודל הניסים, וכותב שהאיברים היו מצויים במשך כמה ימים על המזבח ובנס לא הסריחו. מכך שלא היו זבובים בבית המטבחיים, רש"י לומד שהשכינה שרתה שם. על כך שלא היה פסול בעומר, כותב רש"י שזה נס גדול. ואת נס הצפיפות, הוא מבאר כמו הברייתא באבות דרבי נתן, שנוצרו רווחים של ארבע אמות בין אחד לשני שזה וודאי נס גמור, ולא תוצאה של התנהגות אנושית כפי שכתב הרמב"ם.

#### 5. הרשב"א

גם הרשב"א (שו"ת א, נב) מאדיר את גודל הניסים, וכותב שגם נס פשוט לכאורה, שלא היה פסול בעומר, הוא נס גדול מאוד, משום שיש דברים רבים שפוסלים את העומר, וסביר מאוד שאחד מהם יקרה. וכאשר שום מקרה כזה אינו קורה לעולם, זהו נס גדול מאוד.

הרבה פסולין יש לו ואם באתי לכתוב כלן יארך הענין. אלא הריני כותב לך קצר... ויש לך נס גדול מזה? שלא יארע אחד מכל אלו לעולם. ושלא יהא הקומץ יתר מעט או חסר מעט. ושלא יהא שום גרגיר מעורב בו לעולם. אין פלא ואין נס גדול מזה שיהיה כן לעולמים.

#### 6. רבי מתתיה היצהרי

רבי מתתיה היצהרי מחלק את הניסים במשנה לארבע קבוצות:

א. מצב שאינו נס כלל, אלא הצלחה שנובעת מהוראת ההשגחה. בכלל זה: לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, ולא ארע קרי לכוהן גדול ביום הכיפורים. מכיוון שדברים אלו תלויים בזריזות הכוהנים ובטהרתם, ומכיוון שהם נוגעים לכלל ישראל ומביאים להם ברכה – סייעה ההשגחה להצליח בכך ללא מכשול. כך מוסבר גם הנס שלא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים – אנשי ירושלים היו חכמים ומקבלים אורחים בסבר פנים יפות.

ב. נס שאינו גמור, מכיוון שהוא מתרחש בטבעיות, והחידוש במקדש הוא שהדבר התמיד בדורות שונים ובתנאים משתנים. בכלל זה: שלא הפילה אשה, שלא הסריח בשר הקודש, שלא נראה זבוב בבית המטבחיים.

ג. נס גמור כנגד הטבע, אלא שאינו מורגש. בכלל זה: לא כיבו גשמים אש המערכה, ולא ניצחה הרוח את עמוד העשן. שני אלו היו ניסים גמורים כנגד הטבע, אבל לא היו ניכרים, כיוון שעשן המערכה כן היה נוטה לכיוונים שונים, כמתואר בגמרא (יומא כא

ע"ב), שאמנם העשן נטה לכיוונים שונים, אבל הוא לא התפזר, והרואים לא הבחינו שיש בכך נס. וכן שלא כיבו גשמים את אש המערכה, בעיני הרואים זה היה מקרי.

ד. נס גמור ומורגש. בכלל זה: עומדים צפופים ומשתחווים רווחים – דבר שלא יתכן בשום אופן בדרך הטבע, ולא הזיק נחש ועקרב, שאפילו כשנשכו לא הזיקו.

### ו. ניסים שיש בהם צורך לעבודת המקדש

עבודת הקרבנות הייתה בדרך הטבע. כמו כל מצווה המוטלת על האדם שאנו חייבים לקיים אותה בעצמנו ללא סיוע ממרום, כך כל עבודות המקדש חייבות להיעשות בידי אדם. מחוץ למקדש, אפשר לקיים את המצוות ללא התערבות משמיים וכשיש מצב מקרי שזה לא אפשרי – אונס רחמנא פטריה. לעומת זאת, בבית המקדש, הקב"ה יצר מציאות שבה יש דברים שלא ניתן לקיימם באופן ציבורי בדרך הטבע והניסים נצרכים כדי לקיים את עבודת המקדש הסדירה, זה עולה בקנה אחד עם דברי המהר"ל שהובאו לעיל, שהניסים מחויבים בבית המקדש.

גודל העזרה: שטח העזרה הוא 187 על 135 אמות, הכוללים את ההיכל (100 על 100) והמזבח (32 על 32). השטח הפנוי הוא כשלושה וחצי דונם. שטח עזרת ישראל, שהיא המקום העקרי לבאים אל הקודש הוא 135 על 11 אמות, שהם כשליש דונם (פחות משטח של מגרש סטנדרטי של בית פרטי). אמנם בשעת הצורך, מותר לזרים להיכנס לעזרת כוהנים, אך גם כל העזרה קטנה מהכיל את העם בשלושת הרגלים, שבהם כל זכר חייב לעלות לרגל ולהיכנס לעזרה עם קרבנות החג, וביום הכיפורים שעבודת כוהן גדול כיפרה על כולם והציבור רצה להיות נוכח בעזרה בשעת העבודה. גם בימים רגילים, באים רבים להקריב קרבנות. ולכן המשנה מעידה על ניסים שאפשרו זאת. גודל העזרה, המצווה לעלות לרגל וההבטחה שעם ישראל ירבו כחול אשר על שפת הים – מחייבים ניסים שיאפשרו קיום מצוות עליה לרגל.

שריפת הקרבנות: שטח המערכה המיועד להקטרת הקרבנות על המזבח הוא 24 על 24 אמות, בשטח זה נמצאים מערכה שממנה לוקחים גחלים למזבח הקטורת ומערכה לקיום האש ותפוח עם ערמת אפר. ורק השטח הנשאר מיועד לשריפת הקרבנות (להערכת פחות ממאה מ"ר). בשטח זה במרחק בטוח מהאש הולכים הכוהנים המהפכים בצנורא את הבשר כדי שיתעכל מהר. על המזבח מוקטרים עולות בהמה: פרים, אילים, כבשים ועיזים, עולות העוף אימורי שאר הקרבנות ומנחות. ננסה לבחון האם בשטח ובזמן הנתון אפשר בדרך הטבע להפוך את בשר הקרבנות לאפר כנדרש. בניסוי שערכו הרב עזריה אריאל ופרופ' זהר עמר לקראת הכנת אפר פרה אדומה, הם שרפו פרה אחת. הזמן שארך עד הפיכתה לאפר

היה תשע שעות, כמות העצים הדרושה הייתה כ-1.4 טון.<sup>13</sup> בשרפת פר לעולה, מחד גיסא אין צורך להגיע לאפר דק, והבהמה מנותחת לפני שהיא מוקטרת על המזבח, אבל מאידך גיסא, שורפים הרבה בהמות יחד, והבשר צריך טיפול מתמיד של היפוך בצינורא. בשלושת הרגלים, מקטירים על המזבח את קרבנות הציבור, למשל ביום הראשון של חול המועד סוכות, קרבנות 30 עולות ציבור: 2 כבשים לתמיד. וקורבן המוסף הוא: 12 פרים 2 אילים ו 14 כבשים. עולות אלו כמעט ואינן משאירות מקום וזמן על המזבח לקרבנות היחיד. ברגל מצווה כל זכר להביא עולת ראייה (אמנם, אפשר להסתפק בעולת העוף לדעת הרמב"ם, אבל ראשונים אחרים מצריכים דווקא בהמה. אני מניח שגם אם נפסוק שניתן להסתפק בעולת העוף, רבים ירצו להדר בבהמה). יולדות מביאות קורבן יולדת שכולל כבש לעולה, וכל זאת בנוסף לעולות הבאות בנדר או בנדבה.<sup>14</sup> בדרך הטבע, לא ניתן לשרוף כל כך הרבה קרבנות על המזבח ביום אחד, ולכן נס התגברות האש הוא הכרחי לתפקוד רגיל של עבודת הקרבנות. הקב"ה ציווה על הבאת הרבה קרבנות במזבח קטן כדי שהאש שתאכל את הקרבנות תהיה אש משמים.

היעב"ץ בספרו לחם שמים (על מידות ג, ד) עומד על הצורך בנס בשריפת הקרבנות על המזבח מהיבט נוסף. המזבח עשוי מיציקה של אבנים, סיד, זפת וקונייא. וחייב להיות שלם ללא פגיעות, דבר שלא יתכן בגלל האש שיוקדת על המזבח ופעולות גירוף על המזבח: "דבר זר הוא שלא יפגם ויפסל תדיר. אם לא בדרך פליאה נשגבה".

ניתן לומר ששני הניסים האלו מאפשרים את עבודת המקדש ברוב עם בשני התפקידים העיקריים של המקדש: "מצות עשה לעשות בית לה', מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה" (רמב"ם הל' בית הבחירה א, א). עבודת הקרבנות והעלייה לרגל. הנס המאפשר את העלייה לרגל על ידי כל ישראל, הוא הרחבת המקום והנס המאפשר את עבודת הקרבנות בריבוי קרבנות הוא מהירות השריפה של אש המזבח - קיצור הזמן.

ישנו קושי נוסף בעבודת המקדש שנובע מדרך העבודה במקדש, מאכל הכהנים והבגדים שהם לובשים בזמן העבודה. בעניין זה רק באבות דרבי נתן כתוב: "זכשהיו מרבים לאכול בשר הקדשים היו שותים את מי השילוח ומתעכל במיעיהן כדרך שהמזון מתעכל". ואילו במשנה (שקלים ה, א), לא רק שלא מסופר על ניסים, אלא משתמע שאכן המציאות יצרה מחלות שטופלו ע"י רופאים, שכן המשנה שם מונה בין הממונים במקדש ממונה על חולי המעיים. ובירושלמי (שקלים שם) נאמר: "ע"י שהיו הכהנים מהלכין יחיפים על הרצפה

13. ראה תחומין מ' עמ' 543.

14. הרוב הגדול של הדברים המוקטרים על המזבח הם עולות. בנוסף על כך מוקטרות גם מנחות. בחטאת, שלמים ואשם קרבים על המזבח רק האימורים: יותרת הכבד ושתי כליות שהם בשר, והחלבים שהם שומנים שבוערים היטב.

והיו אוכלין בשר ושותין מים היו באין לידי חולי המעים". הרמב"ם (הל' כלי המקדש ז, יד) השמיט שתית המים והוסיף את סיבת הקור הירושלמי ומיעוט הבגדים שעל גוף הכוהנים.<sup>15</sup>

אכן, זהו פלא גדול: המקדש וכליו מפוארים מאוד ("אין עניות במקום עשירות" – כתובות קו ע"ב), הכוהנים חייבים לאכול את בשר הקרבנות צלוי ובחרדל ("למשחה" לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים – חולין קלב ע"ב), ואילו את עבודתם מבצעים הכוהנים בדרך קשה המסכנת את בריאותם, הם עובדים יחפים בחורף הירושלמי תחת כיפת השמיים בקור, בגשם ובשלג כשאת גופם מכסה רק שכבת בגדים אחת.

בעל המעשי למלך (הל' כלי המקדש ז, יד) עמד על כך, ושאל למה היה צריך רופא ולמה לא נעשו ניסים לכוהנים? יש להוסיף ולשאול, למה הקב"ה ציוה שכוהנים ילכו יחפים ועם בגד אחד בלבד ויאכלו הרבה בשר בלי לשתות יין ויחלו? יתכן לומר שגם כאן רצון ה' שהתנהלות בנושא זה לא תהיה באופן טבעי לגמרי אלא בניסים. בגדי הכוהנים לא נועדו לחימום הגוף. התורה מצווה את הכוהנים (שמות כח, ב): "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת". הבגדים נועדו רק לכבוד, ולא לשום סיבה אחרת, כשהשכינה שורה במלואה, לכוהנים לא יהיה קר, והם לא יסבלו ממחלות. בסוף ימי הבית השני זה לא קרה, והיה צריך להעמיד רופאים וכאשר השכינה שורה בבית המקדש, הכוהנים אינם חולים, ולא קר להם בעת העבודה, ורק כשהסתלקה השכינה, נוצר צורך ברופאים. ייתכן ליישב את העניין בצורה שונה, אמנם היו ניסים שהיו גורמים לכוהנים לא לחלות אבל אסור לנו לסמוך על הנס. הכוהנים מתרפאים בדרך נס אבל חייבים להעמיד ממונה על החולים כי אסור לסמוך על הנס.<sup>16</sup>

## ז. מקרים שבהם אין ניסים וההתנהלות טבעית

יש דברים במקדש שעלולים לגרום לתקלות, ולמרות זאת לא נזכר שהיה בהם נס.

---

15. המעשה רקח (שם) מסביר זאת בידע הרפואי של הרמב"ם ואומר שהרמב"ם התייחס לנושא מנקודת מבט של רופא. רבי אברהם פורטלאנו, שהיה גם הוא רופא, בוחן את הסוגיא לפי הידע הרפואי שלו. בספרו שלטי בגיבורים (פרק לו), הוא מוסיף כמה דברים, ותולה את המחלות גם בטבילות ובקידושי הרגלים בצונן, מיעוט הבגדים, אכילת בשר ואכילת מנחות מצה. הוא מוסיף וכותב שלממונה היו רופאים רבים תחת רשותו, ומשקים ומרקחות שונות.

16. באחרונים יש תירוצים שונים לשאלה זו: ה' רצה שיהיה לכהנים קצת יסורים להרבות שכרם. רק הכהנים שהתגאו או שלא התפללו על בני דורם, נהיו חולים. הרב שטיינמן (אילת השחר על פרשת צו) מקשה מדברי ר' חיים מוולוז'ין (רוח חיים אבות ג, ג), שכתב שבשר הקרבנות היה נבלע באיברים, ואם כן כיצד הזיקה אכילתו. הרב שטיינמן מתרץ שהבשר נבלע רק למי אוכל לשם שמים ולא למי שאכל כדי להשביע את עצמו. ויש מי שכתב שהכהנים מצטערים בהקרבת קרבנות שהם לכפרה, כדי שתהיה כפרה לישראל.

### 1. כלה עורב

העורבים שעלולים לעמוד בקצה גג המקדש ולטנף את העזרה לא סולקו באמצעות נס אלא באמצעים טכניים (משנה מידות ד, ו): "ואמה כלה עורב". לדעת רבינו שמעיה, חשיבות סילוק העורבים נבעה מהצורך למנוע לכלוך, ולדעת הרא"ש החשש הוא שמא העורבים יפילו טומאה לעזרה, שזה צורך העבודה. לעיל הובאו דברי הערוך המובא בתוספות, ולפיהם בבית ראשון סילוק העופות נעשה בדרך נס. וגם בבית ראשון, שלמה המלך עשה כלה עורב, מכיוון שחשש שלא תהיה בו קדושה, וכשראו שאכן שורה קדושה בבית – הסירו את הכלה עורב.

### 2. זהירות מכווייה בהקטרת קטורת

במשנה (תמיד לג ע"א) הובאה הנחיה שנמסרת לכל כוהן שמקטיר קטורת:

מי שזכה בקטרת - היה נוטל את הבזך מתוך הכף, ונותנו לאוהבו או לקרובו.  
נתפזר ממנו לתוכו - נותנו לו בחפניו. ומלמדים אותו: הוי זהיר שמא תתחיל מפניך - שלא תכזה.

לא רק שלא נעשה נס, אלא הכוהנים הונחו להיזהר. וצריך לומר שהסיבה היא שאין כאן צורך גדול, שכן הכוהן יכול להיזהר בקלות. מעניין שלא שמענו הנחיה כזו על מזבח העולה. על המזבח הקטורת יש סך הכל שלושה קבים של גחלים, וקל מאוד להיזהר שלא להכות. לעומת זאת, על מזבח העולה בערה אש גדולה, והכוהנים עמדו על המזבח יחפים. ואולי, כפי שכתבנו לעיל זהירות של הכוהנים לא הייתה עוזרת וכדי לשרוף את כל הקרבנות היה צורך בסיוע אש משמיים.

### 3. הגנה מהנפילה מהסובב

הסובב שעליו הלכו הכוהנים סביב המזבח, היה ברוחב אמה בת חמישה טפחים ובגובה שש אמות. גג שגובהו קטן בהרבה מזה, חייב מעקה. לא מצינו שהיה בדבר נס או אזהרה מיוחדת. התפארת ישראל (יכין, מידות ג, ה) מציע מדעתו ששפת הסובב היתה גבוהה קצת כדי שהכוהנים לא יחליקו, אך אין לכך מקור, וגם לא נראה שהגבהה כזו תמנע החלקת הכוהנים.

### 4. שמירת המקדש

כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ח, א):

שמירת המקדש מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין.

ניתן להבין שהרמב"ם כלל אינו מתייחס לשאלה האם יש חשש ליסטים במקדש, ואומר שהשמירה מחויבת גם אם לא היה פחד מאויבים או מליסטים. ייתכן לבאר זאת כמו שכתבנו בבגדי כהונה, שמטרתם לכבוד ולתפארת ולא לכל צורך אחר, כך השמירה במקדש



היא לכבוד בלבד. וכנזכר לעיל, במציאות עליונה – אין פחד מאויבים ומלסטים, וכשאין השראת שכינה מלאה – יצטרכו להוסיף שומרים מפני אויבים וליסטים.

### ח. האם סומכים על הנס במקדש

כאמור, במקדש נעשו ניסים רבים שהקלו על עבודת המקדש. מציאות זו מעוררת את השאלה: מה צריך להיות היחס שלנו לניסים אלו, האם נסמוך עליהם ולא נטרח למנוע תקלה, או שגם במקדש – כמו במדינה – אסור לסמוך על הנס? להלן כמה מקרים שבהם הגמרא מתייחסת במפורש לשאלה זו.

#### 1. לחם הפנים

אחד הניסים במקדש הוא שהלחם נשאר טרי וחס אחרי שבוע, כמתואר בגמרא (מנחות כט ע"א):

מגביהין אותו לעולי רגלים ומראים להם לחם הפנים, ואומר להם: ראו חיבתכם לפני המקום. מאי חיבתכם? כדר' יהושע בן לוי, דא"ר יהושע בן לוי: נס גדול נעשה בלחם הפנים, סילוקו כסידורו, שנאמר: לשום לחם חם ביום הלקחו.

למרות זאת, התורה מצווה להפריד את ככרות הלחם באמצעות קנים למניעת עיפוש, מכיוון שאין סומכים על הנס, כדברי הגמרא (שבת קכד ע"א): "קנים טעמא מאי – משום איעפושי, בהאי פורתא לא מיעפש", וכדברי רש"י: "משום איעפושי – דלא סמכין אניסא".

#### 2. קלוקל הבשר

אחד הניסים שהיה במקדש הוא שבשר הקודש לא הסריח: "ולא הסריח בשר הקדש מעולם" (המשנה באבות הנ"ל). עם זאת, המשנה (שקלים ו, ד) מספרת על השולחנות במקדש שעליהם ניתחו את הקרבנות, שהיו עשויים שיש ולא כסף, והירושלמי מבאר שלמרות שבבית המקדש ראוי לעשות שולחנות מהודרים, עשו את השולחנות משיש שאינו מחמם את הבשר, כדי שהבשר לא יתקלקל. וזאת משום שלא רצו לסמוך על הנס: "לית כאן של כסף מפני שהוא מרתיח. לא כן תני, זה אחד מן הניסים שנעשו בבית המקדש? רבי יהושע בן לוי אמר: אין מזכירין מעשה ניסים"<sup>17</sup>.

#### 3. קרי לכוהן גדול ביום הכיפורים

אחד מעשרת הניסים שנעשו במקדש, הוא שלא אירע קרי לכוהן הגדול ביום הכיפורים. למרות זאת, היו עושים פעולות כדי שלא יבוא לידי קרי. גם כאן מסביר רבי אבין בירושלמי

---

17. ביארנו את הירושלמי לפי הפני משה, קרבן העדה מסביר שהירושלמי מדבר על על השולחן באולם שעליו מניחים את לחם הפנים ביציאתו שהוא של שיש ולא סומכים על הנס שישאר טרי כדלעיל.

(יומא א, ד) שיש נס אבל אין סומכים עליו: "ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן? א"ר אבין: על שם לא תנסון"<sup>18</sup>

#### 4. נעילת דלתות העזרה בקורבן פסח

הפסח חייב להיעשות בשלוש כתות, ואחרי שכת אחת נכנסת שערי העזרה נעולים. הדלתות היו יכולות להינעל בדרך נס. בגמרא (פסחים סד ע"ב) נאמר שלדעת אביי כך נהגו **וסמכו על הנס** ולא חששו שמא לא יקרה הנס וכל הציבור יכנס בשתי הכתות הראשונות, ואילו רבא סובר **שאסור לסמוך על הנס**. הצ"ח (שם) כתב שאביי מסכים שאין סומכים על הנס במקרה שאם לא יתרחש נס הקורבן ייפסל, ורק כאן סומכים על הנס, משום שבכל מקרה הקורבן כשר בדיעבד. לעומת זאת, הראי"ה קוק (משפט כהן ס' קיז) כתב שהשאלה האם סומכים על הנס שנויה במחלוקת תנאים ובמחלוקת אמוראים. הרמב"ם (קרבן פסח א, יא) פסק כרבא: "ונועלין דלתות העזרה", ומדבריו נראה שאין סומכים על הנס.

#### 5. חומץ ביהודה

בזמן המקדש, ביהודה הכינו יין לנסכים, ובדרך נס היין לא החמיץ, ולכן את החומץ הכינו מתמד. בירושלמי (דמאי א, א) נאמר שהמסקנה ההלכתית העולה מכך, היא שניתן לסמוך על כך ולהימנע מהפרשת תרומות ומעשרות מחומץ. עם זאת, במשנה (שקלים ד, ט) מבואר שגזברי ההקדש לא סמכו על כך שהיין לא יחמיץ והטילו את אחריות ההחמצה על החנוונים.

התוספות יום טוב מיישב זאת על סמך הנוסח בבבלי: "שלא היה יינם מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין". הגזברים חששו שמא נתנו לתוכו שעורים. עוד הוא מיישב, שלמרות שיתכן שלעולם לא החמיץ יין ביהודה, הגזברים עשו תנאי זה משום שאין סומכים על הנס.

#### 6. הגעת השעיר למדבר

ביום הכיפורים, אחרי שילוח השעיר לעזאזל, צריך להמתין להגעתו לשם כדי להמשיך בעבודות היום. במשנה (יומא ו, ח), נחלקו התנאים בשאלה האם הכוהן הגדול סמך לעניין

18. ולמרות הכל, היו מקרים שבהם כן אירע קרי לכהן הגדול ביום הכיפורים, כמתואר בירושלמי (יומא א, א). על השאלה כיצד דבר כזה יכול לקרוא, עונה התוספות יום טוב: "יש מי שהקשה: ולמה יארע לו קרי, אחר שהיה מזרזין אותו כל שבעת הימים, והוא בטהרה כל היום ההוא, וזקני העם כל הלילה לא יחשו מלזרוז? והתשובה: כי יצר הטוב ויצר הרע מתקוטטים זה עם זה כשני אויבים. וכשאחד מהן קרוב להיות מנוצח, יתחזק על עמדו בראותו כי כלתה אליו הרעה. והרבה מן האנשים בעת פטירתן יתחזקו, וידברו דברים טובים כאילו הם בריאים. ולזה היה קרוב מאד להיות כהן בעל קרי". ובעל עבודת ישראל כתב: "פירשו המפרשים כי ביום כפור הוא יום הקדושה, ויש קנאה לעולמות התווה, ומזה היה יכול לסבב שיארע איזה מקרה לכהן גדול".

זה על נס הלבנת לשון הזהורית עם הגעת השעיר למדבר, או שהיו עושים לו סימנים אחרים. לפי תנא קמא ורבי יהודה לא סמכו על הנס, ולפי רבי ישמעאל סמכו (הלבנת לשון הזהורית היא אחד הניסים שהגמרא מספרת שלא התרחשו בסוף ימי הבית השני):

אמרו לו לכהן גדול: הגיע שעיר למדבר. ומנין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר? דרכיות היו עושין, ומניפין בסודרין, ויודעין שהגיע שעיר למדבר. אמר ר' יהודה: והלא סימן גדול היה להם: מירושלים ועד בית חדורו ג' מילין, הולכין מיל וחוזרין מיל ושוהין כדי מיל, ויודעין שהגיע שעיר למדבר. ר' ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם: לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר, היה הלשון מלבין, שנאמר (ישעיה א): "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".

### 7. המצווה לבנות ארון

עד כה, עסקנו בשאלה האם להסתמך על נס בהתנהלות במקדש. שאלה נוספת היא האם התורה סומכת על הנס במצוות התורה. הרמב"ם אינו מונה מצווה לבנות ארון, ובמקום שבו הרמב"ם סוקר את הכלים העיקריים במקדש (הל' בית הבחירה א, ו), הוא מזכיר את כל הכלים שהיו במקדש חוץ מהארון:

ועושין במקדש כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום, וכיור וכנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש, ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן ושולשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים.

בפרקים הבאים, הרמב"ם כותב הנחיות איך לבנות את שאר הכלים פרט לארון. הרמב"ן (השגות לספר המצוות, עשה לג) חולק על הרמב"ם ונוקט שיש למנות את המצווה לבנות הארון במניין המצוות, וכותב שאם חס ושלום הארון יאבד או יישבר, אנו מצווים לבנות ארון חדש ולשים בו את הלוחות.

ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה. ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית ובבית שני שלא היה ארון שנגזז מהם, או כדברי האומר שגלה לבבל, לא עשו ארון אחר... ועוד, שאם נעלה על דעתינו חס ושלום שיאבד או שישבר – מצוה לעשותו כמדה הראשונה, לשום שם לוחות העדות, כי בכך נצטוינו.

ישנם הסברים שונים בדעת הרמב"ם מדוע הוא לא מנה את מצוות בניית הארון. המגילת אסתר (עשה לג; הובא בערוה"ש קדשים א, יא) כותב הסבר הקשור לנושא שלנו: התורה לא צוותה לעשות ארון כי היא סומכת על הנס, שהארון ישאר קיים לעולם. אמנם, גם

לדעת המגילת אסתר, הארון הוא מקרה ייחודי, ובדרך כלל התורה לא תסמוך בציוויה על הנס, גם לא במקדש.

הרב אשר ויס (מנחת אשר מועדים, חנוכה ס' ב) כותב שיש שני טעמים לכך שאין סומכים על הנס. טעם אחד הוא שמא לא יהיה נס, וכהסבר הגמרא (שבת לב ע"א) לאיסור העמידה במקום סכנה: "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס – שמא אין עושין לו נס". הטעם השני הוא חובת ההשתדלות וההוראה ללכת לכתחילה בדרך טבעית, וכעיקרון שאין להנות ממעשה ניסים (רש"י תענית כד): "ובמה דאפשר להתרחק ממעשה ניסים, יותר טוב ונכון".

הגמרא בכמה מקומות אומרת שגם במקדש אין סומכים על הנס. ואילו רש"י בפירושו לאבות כותב שכן סומכים על הנס ואין חוששים אפילו לפיקוח נפש:

לא הפילה אשה מריח בשר הקדש. מתאות בשר הקדש. אי נמי, מריח איברים של המערכה, שאלו הריחה בהן ובאת לטעום מהן – אין שומעין לה להאכילה בשר קדש.

לכאורה קשה על רש"י, שהרי בגמרא (יומא פב ע"א) נאמר שעוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר, מאכילים אותה משום פקוח נפש? הרי זה פיקוח נפש, ומדוע לא נאכל את המעוברת בשר קודש מחשש שמא תמות?<sup>19</sup>

הרב אשר וייס מסביר שאמנם להדיוט אסור לסמוך על הנס, שמא לא יהיה נס, אך במקדש, באופן עקרוני סומכים על הנס, ואין חוששים לטעם הראשון, מכיוון שחז"ל קבעו שנעשים במקדש ניסים תדירים ואין לחשוש. ומכל מקום, אין לסמוך על הנס כדי להקל על הטורה, ועלינו לנהוג לפי חובת ההשתדלות הטבעית. וכך יש להסביר את כל המקומות בגמרא שאומרים שגם במקדש אין סומכים על הנס. אבל בשאלה אם להתיר לאשה מעוברת לאכול מבשר הקודש ולעבור על איסור דאורייתא, ולא רק להקל מטורח פוסק הרב וייס שצריך לסמוך על הנס ולא לעבור על איסור תורה.

התפארת ישראל על המשנה באבות כותב שאם מעוברת הריחה בשר קודש, **מותר להאכילה מחשש פיקוח נפש** כמו ביום כיפור, והמעוברות היו נזהרות שלא להיכנס למקדש.

אף על גב דאילו הריחה היו רשאים להאכילה, דלא עדיף בשר קודש יותר מיום כיפור שהוא בכרת, ואפילו הכי בהריחה ביום כיפור האכילה [כיומא פ"ב ע"א]. אעפ"כ, אילו היה אפשר שתתאוה להבשר שם ע"י הריח מבשר שעל אש המזבח,

19. ועיין במעשה רקח (על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות יד, יד) ושו"ת בנין ציון (סי' קסז) ובחשוקי חמד (יומא כ"א), שתמהו על דברי רש"י כאן, וביארו את דבריו בדרכים שונות.

היו נזהרות המעוברת מלכנס לביהמ"ק, שמא תריח, ונמצאות מצטערות שנמנעו מלכנס למקדש.

נראה שהתפארת ישראל סובר שאין סומכים על הנס בכל מקרה.

הרב חרל"פ (אמרות טהורות עמ' רל) כותב שאין סומכין על הנס אינו אלא בזמן שהנס לחוד והטבע לחוד. אבל כשהטבע מתעלה יש לסמוך על הטבע הנגלה בהדר הקודש. ובימי חנוכה הטבע התרומם להיות נס ולכן החשמונאים שמו במנורה שמינית מכמות השמן וסמכו על הנס.

### ט. סיכום

התגלות ה' הרגילה בעולם היא בדרך הטבע, 'אלהים' בגימטריה 'הטבע' אבל יש זמנים שבהם הקב"ה משנה את חוקי הטבע לצורך הצלת האומה או יחידים מיוחדים בה. כמו כן, יש מקום מיוחד שבו ה' משנה את חוקי הטבע באופן קבוע. בית המקדש הוא ביתו של ה', ולכן הנהגתו במקום זה היא שונה. מידת החריגה מדרך הטבע תלויה ברמת הקדושה במקום: קודש הקודשים, קודש ועזרה.

הנהגה זו מותנה ברמת השראת השכינה שמשתנה לפי מעשיהם של ישראל, ולכן היו שינויים בניסים במקדש לאורך שמונה מאות שלושים שנות הבית הראשון והשני.

בחז"ל ובראשונים יש דעות שונות עד כמה הייתה חריגה מהטבע בניסים אלו.

יש ניסים שנובעים מהמציאות האלוקית במקדש, ולכן יש דברים שבהם המקדש אינו יכול להתנהל ברוב עם ללא סיוע משמיים; יש ניסים שמטרתם למנוע תקלות בעבודת המקדש, ויש ניסים שעניינם להראות את חיבת ה' לעמו.

ההנחיה המקובלת היא שלמרות שאנו יודעים על הניסים, אין לסמוך על הנס, ויש דעות שונות בעניין זה. בעניין עבודת המקדש המוטלת על הכוהנים, ודאי שעליהם לקיים את מצוות העבודה בידיהם, ללא כל סיוע משמיים, כמו כל קיום המצוות. מאידך, הקב"ה פועל בביתו בדרך המבטאת את השראת שכינתו ואת חיבתו לעם ישראל.



עבודת

המקדש





## שחיטת קורבנות על ידי זר בשבת

- א. פתיחה
- ב. דברי רש"י בסוגיית זר ששימש בשבת
- ג. דברי המאירי וקורבן העדה
- ד. דברי הרא"ש בתשובה
- ה. דברי רבינו חיים פלטיאל
- ו. הוכחת הנצי"ב ממספר מקדשי ידיים ורגליים בכיור שלא כלל את השוחט
- ז. דברי ערוך השולחן
- ח. דברי הרש"ש בעניין עבודת חלל בשבת
- ט. סיכום ומסקנות

### א. פתיחה

הלכה ידועה ומוסכמת היא ששחיטת קורבנות בזר כשרה (יומא כז ע"א ועוד). כן כתב להלכה הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ט, ו; הל' מעשה הקרבנות ה, א; הל' פסולי המוקדשין א, א), וכן כתבו גם שאר הראשונים במקומות רבים.<sup>1</sup> הלכה נוספת שגם היא ידועה ומסוכמת, היא שקורבנות שקבוע להם זמן דוחים שבת (תמורה יד ע"א ועוד רבים). מלאכות השבת העיקריות שנדחות הן שחיטה והבערה, שקיימות באופן מובנה בכל קורבן.<sup>2</sup> לאור זאת, היה מתבקש שגם שחיטת קורבנות אלו בשבת תהיה כשרה לכתחילה בזר, אך מכמה מקורות נראה שלא הוכשרה שחיטת זר אלא בחול ולא בשבת.

אף ששחיטת זר כשרה לכתחילה, מתואר במשנה (יומא ב, ג) פיס קבוע של הכוהנים על שחיטת התמיד: "הפיס השני: מי שוחט מי זורק", ומכך עולה שבפועל הכוהנים הם ששחטו. מקורות נוספים בחז"ל ובראשונים מלמדים על כך שכוהנים הם ששחטו ולא

- 
1. ראו סיכום ופירוט, בספר תורת הזר במקדש (פרק ח).
  2. לפי הגמרא (שבת כ, א), המקור להיתר הקטרת אימורים בשבת הוא דרשת הכתוב (שמות לה, ג): "לא תבערו אש בכל משבתיכם", שמכך למדו: "קרא כי אתא – למישרי אברים ופדרים הוא דאתא". נראה שהדרשה נצרכת משום שאימורים קרבים כל הלילה, ולכן אין בקביעה שהקרבנות דוחים שבת כדי להכריח שגם הקטרת האימורים תיעשה בשבת. במקום אחר (מנחות עב, א) נימקו את דחיית שבת להקטרת האימורין בכך שחביבה מצווה בשעתה, ונימוק זה הובא גם ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות ד, ג). ויעוין בעבודה ברורה (כריתות ח"ב סי' יד), שהאריך לדון בשילוח השעיר לעזאזל בשבת לאור דברי הגמרא במנחות. בגמרא (יומא מו, א) נאסרה הקטרת אברי חול בשבת, ויעוין בזה בהרחבה בשערי היכל (יומא מערכה קז עמ' רלב).

זרים,<sup>3</sup> וכמה ראשונים אף כתבו שלכתחילה יש לשחוט את התמיד (או את כלל קורבנות הציבור) בכוהן ולא בזר: ריטב"א (יומא כה ע"א ד"ה הראש), מאירי (יומא כה ע"א ד"ה אמר המאירי ארבע; לא ע"ב ד"ה ולמדת; מב ע"א ד"ה שחיטת) ופירוש ריקנאטי על התורה (שמות כט, ב). נראה אפוא שבכלל מטלות הכהונים ותפקידיהם נמצאת גם שחיטת התמיד, אף שהדבר לא נאמר במפורש בתורה. הבנה זו מחזקת את הצורך לברר האם שחיטת זר כשרה גם בשבת.

### ב. דברי רש"י בסוגיית זר ששימש בשבת

הגמרא (יבמות לג ע"ב) דנה האם זר שעבד במקדש בשבת עובר רק משום זרות או גם משום עבודה בשבת, ובכלל הדברים נאמר: "במאי? אי בשחיטה, שחיטה בזר כשרה", ופירש רש"י: "שחיטה בזר כשרה – ואין כאן זרות". בעקבות זאת, כתב שער המלך (הל' ביאת המקדש ו, י סד"ה כהן): "נראה מדבריו דמשום שבת מחייב, אף על גב דשחיטה בזר כשרה". וכן כתב הרש"ש (יבמות שם) בהרחבה:

משמע אבל איסור שבת מיהא איכא, דלא הותרה במקדש אלא לכהנים בלבד, כדאמר ר' חייא לעיל (לב ע"ב), אבל לא לזרים, אפילו בשחיטה שכשרים לה. וכמה מקומות בסנהדרין (נא): היא כיון דלא אישתריא שבת לגבה כו'. ומכל מקום, בדיעבד שחיטתן כשרה, כדמוכח למ"ד ביומא שחיטת פרו בזר כשרה, ויום הכיפורים שוה לשבת בזה. וראיתי בתשובת חכם צבי, סי' מ"ד, שהגיה בלשון הרא"ש בתשובה שהעתיק שם, וז"ל: האי ושוחט כו' לאו דווקא כו', עיין שם. מוכח דפשיטא ליה שיוכל זר לשחוט לכתחלה אפי' בשבת, וקצת משמע כן בסוף פרק תמיד נשחט, במשנה, דתנן התם: שחט ישראל כו' כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ואולי יש לומר דפסח שאני, דלכתחלה מצות השחיטה בבעלים, כדאיתא שם (פסחים ז ע"ב). וצ"ע בזה.

שער המלך והרש"ש דייקו ממה שכתב רש"י שאין כאן זרות, שאיסור שבת יש בשחיטת זר. כדבריהם כתבו גם הבית מאיר (יבמות שם<sup>4</sup>) והבית הלוי (ב, ט ד"ה ואין לדחות<sup>5</sup>)

3. מקורות אלה נאספו בספר מדת הקדש (הוכברג; סי' א אות ג-ה עמ' ב-1) ובספר גבורת אריאל (חכם צדק; זבחים סי' ג אות ה עמ' כח-כט).

4. הבית מאיר התקשה ותיירץ: "וצ"ע, למה אחרי ששחיטה כשירה בזר, וקרנן צבור הוא דדחי שבת – לידחי נמי לגבי שחיטה אף בזר. ועל כרחך, דזר כיון דלא אפשר לו לגמור העבודה, דהיינו הזריקה, מפני הזרות – תו לא אשתרי שבת לגביה אף לגבי השחיטה". ולכאורה הסברו אינו ברור כל כך, וצריך פירוש לפירושו: מהיכא תיתי שהיתר השחיטה יותנה ביכולת לבצע בעצמו את הזריקה. והבית מאיר לשיטתו המשיך וחדש שמוהל שאינו בקי בפריעה אינו רשאי לבצע את החיתוך. ויעוין במה שהעיר על כך הרב מרקוס דלהלן.

5. והביא מכך הוכחה לחילוקו בין כהן ששוחט, שהוא 'שלוחא דרחמנא', לזר ששוחט, שאינו 'שלוחא דרחמנא', יעו"ש. ויש לדון בדבריו, ואכמ"ל.

והגרי"פ פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, עשה קי-קיב ד"ה ומעתה), וכן כתב בהרחבה בספר יש סדר למשנה (יומא ג, ד).

אחרונים רבים דחו את הדיוק הזה, והסבירו שמכיוון שאין זרות, ומכיוון שהשחיטה כשרה (ואף הרש"ש מודה לכך לפחות בדיעבד), הרי שאין בינה ובין שחיטת כוהן ולא כלום, ושתייהן דוחות שבת לכתחילה. כן כתבו החיד"א (שו"ת יוסף אומץ סי' נג ד"ה אם זר), יד דוד (זינצהיים; יבמות שם ד"ה שחיטה), בית יצחק (שמלקיס; או"ח סו"ס יב ד"ה בשולי המכתב), דברי יחזקאל (סי' כב ד"ה וכיו"ב), גליוני הש"ס (ענגיל; סנהדרין נא ע"א בסוף ד"ה סד"א איהו), חזו"א (יבמות סי' קלד על דף לג ע"ב רש"י ד"ה שחיטה, ויעור"ש שהרחיב בזה והביא כמה ראיות<sup>6</sup>), ואילת השחר (שטינמן; יבמות שם על רש"י ד"ה שחיטה).

אף הערוך לנר (על רש"י ד"ה שחיטה) תמה על שער המלך, אך לא הציע את הפירוש הנ"ל בדברי רש"י, אלא האריך בדרך אחרת, ובסוף דבריו נשאר בצריך עיון. אף בשיעורי ר' דוד פוברסקי (יבמות שם אות קנט) הקשה על הרש"ש, ונשאר בצ"ע. אף ההדרת קודש (הל' מעשה הקרבנות ה, א בחיבת הקודש ד"ה ששחיתת, עמ' קסז-קסח) נטה להסכים לחזו"א וסיעתו, והסתייג מחידוש הרש"ש ומההסברים השונים שהוצעו לו (בין היתר: שרק 'ציווי' דוחה את השבת, והציווי נמסר לכוהנים בלבד; או שרק 'עבודה' דוחה שבת, ועבודה שייכת רק בכוהנים<sup>8</sup>), יעוין שם שהאריך בזה. ויעוין עוד במה שהעיר הרב עמיחי מרקוס (בעניין שחיטה בזר, ניות ברמה ד [תשע"ב] עמ' לב-לג) על הרש"ש וסיעתו, ועל ההסברים שהוצעו לחידוש הרש"ש. ויעוין עוד לגר"א נבנצל (ביצחק יקרא על הש"ס סי' ח), שקיבל את הדיוק בדברי רש"י, אך הרבה להקשות עליו.

6. וזה לשונו: "אין כונת רש"י דאיסור שבת איכא, אלא כונתו ז"ל דאין כאן איסור זרות וממילא אין כאן איסור שבת, וכן מבואר יומא מ"ב א', דאיכא מאן דמכשר שחיטת פרו בזר ומשמע לכתחלה, דכיון דכשרה בזר אין כאן איסור יוה"ד, וכן מבואר במתני' פסחים ס"ד א', דקתני שוחט ישראל וקתני כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת כו', ומשמע דשאר שינוי ליכא, והרש"ש ז"ל בהגהותיו סמך על לשון רש"י לומר דאיסור שבת איכא, ופי' הא דשחיתת פרו בזר כשרה היינו דכשר דיעבד וחייב חטאת ובמזיד כרת, ולא משמע כן בסתימת הגמ' ולא בלשון הגמ' אלא לכתחלה קאמר, ומה שסמך בלשון הגמ' סנהדרין נ"א א' היא דלא אשתריא שבת לגבה, ע"כ לענין הקטרה קאמר, דבכהנים הותרה שחיטה ובהקטרה ובאשה לא הותרה הקטרה, דהא בפסח תנן במתני' דהותרה שחיטה בזר, והוא הדין אשה, וכן מוכן מהא דתנן יומא ל"א ב' ומירק אחר שחיטה על ידו, ואם איתא דלא הותרה יום הכיפורים בשחיטה אלא בזה שמחויב בעבודת הקרבן, הדין נותן דגם כהן הדיוט אסור לשחוט כדאמר בסוגין למ"ד שחיתת פרו בזר פסולה דגם כהן הדיוט יש בו משום זרות, ואם שחט חייב חטאת, ואם כן, איך הותר המירוק באחר. וכי תימא דלאחר שחיתת רוב סימנים לית בה משום חובל, זה אינו לפי מש"כ חזו"א או"ח מועד סי' ס"ב ס"ק כ"ה ויו"ד סי' רי"ד לוף קכ"א ב' ד"ה והרובעה". עכ"ל החזו"א.

7. כן כתב שם בשם הגר"מ, והכוונה לגר"מ שטיינברג.

8. כן כתב שם בשם ר' מרדכי קאלינא בספר מכתבי תורה (סי' קד סד"ה הבאתי).

### ג. דברי המאירי וקרבת העדה

המאירי (יבמות שם ד"ה זה) כתב במפורש על שחיטת זר: "ואין כאן חיוב שבת", ויפה פירושו של ראשונים.<sup>9</sup> כן כתב גם בקרבן העדה (שבת ב, ה ד"ה ופריך והרי), בביאור דברי הירושלמי שקרובים לדברי הבבלי ביבמות, וזה לשונו: "והרי שחיטה בזר כשירה – נמצא שעבודתו כשירה, והרי הוא בשחיטה ככהן, ומותר לשחוט".

### ד. דברי הרא"ש בתשובה

בשו"ת הרא"ש (פב, א), דן בשאלת יוחסין מסוימת, ובתוך דיונו כתב: "זאם הוא זכר – מקריב על גבי המזבח, ושוחט ומבעיר בשבת". בגליוני הש"ס דייק מזה, שסתם אדם אינו שוחט קורבנות בשבת. ואולם, כבר הביא שם את מה שכתב החכם צבי: "האי 'ושוחט' דנקיט הרא"ש, לאו דוקא, דהא משנתינו היא שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ועבדים וכו', אלא רוצה לומר מקטיר ומבעיר", וכן נראה עיקר, אף שיש בדבר מעט דוחק, שיוצא מדברי הרא"ש אינם מדוקדקים.

### ה. דברי רבינו חיים פלטיאל

בפירושו רבינו חיים פלטיאל על התורה (ויקרא א, א), הקשה מדוע שלא נלמד את פסול רובע ונרבע בקל וחומר מאתנן זונה ומחיר כלב, שלא נעשתה בהם עבירה ואסורים לגבוה. בכלל דבריו בתירוץ לקושיה זו, כתב:

(זה) [זר] ששחט קדשים בשבת יוכיח, דנעבדה בהם עבירת מיתה, ואפילו הכי הקרבן כשר, דשחיטה בזר כשירה. מיהו, גברא בר קטלא, דלא ניתנה שבת לדחות אצלו, דין לכהנים.

רבינו חיים פלטיאל הוכיח את דבריו מדין שאין לו מקור מפורש, והוא עצמו מצריך הוכחה ומקור. ועוד יש להעיר, שגם הקביעה שהקורבן כשר אינה ברורה. הרש"ש הנ"ל הביא לה מקור מהגמרא ביומא, אך לאמיתו של דבר, אם אכן אסור לזר מדאורייתא לשחוט, הרי שדין שחיטתו בדיעבד כדין שחיטת חולין בשבת, שנפסק שכשרה רק אם שגג ולא אם הזיד, ואפילו בשוגג, אסור לשוחט עצמו לאכול ממנה עד צאת השבת (חולין יד ע"א ורמב"ם הל' שחיטה א, כט ו פירוש המשנה חולין א, א), ואילו רבינו חיים פלטיאל לא חילק בין שוגג למזיד, ומלשונו ('בר קטלא') אף נראה שכלל את המזיד בדבריו, שהרי השוגג אינו נהרג. וצריך עיון. שוב העירני איתמר קורצברג לדברי הרמב"ם (פירוש המשנה חולין א, א):

---

9. הגרי"פ פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, עשה קי-קיב סד"ה ומעתה) העתיק רק את התחלת דברי המאירי שם, ודייק מדבריו שיש איסור שבת, ולא ברור כיצד נשמט ממנו שמפורש במאירי כמעט בתוך כדי דיבור שאין איסור שבת, וצ"ע.

”ואמרו אף על פי שמתחייב בנפשו, אמר התלמוד שענינו כן: אף על פי שבמיד מתחייב בנפשו, בשוגג שחיטתו כשרה”, ולפי זה ניתן לבאר כך גם את לשון רבינו חיים פלטיאל.

### ו. הוכחת הנצי"ב ממספר מקדשי ידיים ורגליים בכיור שלא כלל את השוחט

בברכת הנציב (על המכילתא, יתרו פרשה ז ד"ה מחלליה, עמ' רלח-רלט במהד' תשנ"ז) הוכיח ששחיטת זר כשרה גם בשבת, מהאמור בגמרא (יומא כה ע"ב) שלכיור היו שנים עשר דדים, על מנת לאפשר לשנים עשר העוסקים בתמיד לקדש ידיים ורגליים כאחד, ומבואר בגמרא שהשוחט אינו בכללם. מכך שהשוחט אינו טעון קידוש ידיים ורגליים, ומשמע שאף בשבת – הוכיח הנצי"ב שגם שאר חיובי הכהונה לא נאמרו בו.

### ז. דברי ערוך השולחן

כתב ערוה"ש (קדשים מת, יא; וחזר על כך שם עא, א):

ונסתפקתי בכל הני עבודות שהזר מותר בהן ויש בהם אבות מלאכות, כמו שחיטה והפשט העור, אם מותר לו לזר לשחוט את קרבן התמיד בשבת במקדש או להפשיטו, מי אמרינן דדווקא לכהנים שעליהם הוטלה עבודת המקדש התירה תורה להקריב בשבת ולא לזרים, או דילמא כיון דהתורה התירה המלאכות במקדש והזרים כשירים בעבודות אלו מותרים גם הם ככהנים. ונלע"ד שהזר אסור וחייב סקילה, וראיה לזה מהא דאמר ר' חייא ביבמות (לב ע"ב) שבת לכל נאסרה כשהותרה במקדש לכהנים הותרה ולא לזרים ע"ש, הרי מפורש אומר דלזרים לא הותרה שבת במקדש. [וגם בר קפרא שאמרה בלשון אחר על זה לא פליג, וראיה מבעל מום שמביא אח"כ ע"ש].

לכאורה יש להשיב על ראיתו, שכן הגמרא עצמה בהמשך הסוגיה (יבמות לג ע"ב) דנה בקביעה זו ששבת לא הותרה לזרים, ומתייחסת במפורש לשחיטה ומכשירתה בזר, ומחריגתה מכלל דברי ר' חייא שאמר שזר ששימש בשבת חייב שני עונשים, על עבודת זר במקדש ועל חילול שבת. ואם שתיים לא חייב (שהרי בשחיטה הוא לא זר), ואינו בכלל דברי ר' חייא, מנין לנו שאחת חייב? ומפשטות דבריו של ערוה"ש, שלא התייחס לטענה בסיסית זו, משמע קצת שדברי הגמרא הללו לא עמדו לנגד עיניו, והוא הסתמך רק על תחילת הסוגיה ולא על כולה, ואף שקשה לומר כן. וצ"ע.

### ח. דברי הרש"ש בעניין עבודת חלל בשבת

הגמרא (קידושין יב ע"ב) דנה בדין שבוייה לבעלה הכוהן, האם מתירים אותה לבעלה במצבים מסוימים כשאומרת שלא נבעלה (אם נבעלה לשובה – אסורה לבעלה הכוהן משום

זונה<sup>10</sup>), ונאמר שם שיש חילוק בין החשש ששבוייה נבעלה בשבי – שבה מקלים, לבין החשש לשמועות שהאישה הייתה נשואה לאחר לפני שנישאה בשנית, והיא אשת איש – שבה מחמירים. התוס' (ד"ה אם) העלו אפשרות שהחילוק הוא שאיסור אשת איש הוא איסור מיתה ואיסור שבוייה לכוהן הוא לאו בעלמא, ודחו: "שבוייה נמי פעמים דאיכא איסור מיתה: אם הוא כוהן, ויש לו בן ממנה שהוא חלל, ויעבוד עבודה במזבח בשבת, ובזה יש חיוב מיתה". הרש"ש (קידושין שם) הקשה מהדין המכשיר בדיעבד עבודת חלל, ותירץ על פי דבריו ביבמות, שאמנם עבודת חלל כשרה בדיעבד, אך אין בכך סתירה לחיוב מיתה עליה.

בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי (יבמות שם אות דש), הקשה על הרש"ש:

והנה במדרש (פרשת נשא, מ"ר ט ח"י<sup>11</sup> ותנחומא ג) איתא דנואף יכול לעבור על עשרת הדברות, ומפרש התם כגון שנואף ישראל עם אשת כהן והוליד ממנה בן ועבד ע"ג המזבח בשבת, והקשו המפרשים (עיין בעץ יוסף על מדרש תנחומא שם) למה לי למימר שהנואף היה ישראל, והא אפילו אם היה הנואף כהן, מכל מקום הוה ליה הבן ממזר, ואפילו אם אין ממזרות מפקיע מידי כהונה – מכל מקום, פגום מיהא הוי, ופסול לכהונה. ותירצו המפרשים, דאע"פ שפסול לכהונה, מכל מקום חלל שעבד עבודתו כשירה. ומבואר לכאורה דלא כמו שכתב הרש"ש בדעת התוס', דלא הותר איסור שבת אלא לכהנים כשרים ולא לחללים.

ר' שמואל מביא מדרש שאומר שממזר בן של ישראל שעובד על המזבח בשבת עונשו מיתה. מכך שהוציאו את עבודתו של ממזר מזרע כהונה, מוכח שעבודת החלל כשרה בדיעבד, ואם היא כשרה אז אין בזה איסור שבת. יוצא, שאם בדיעבד העבודה כשרה, אין איסור שבת, וזה היפך דברי הרש"ש, שלא רואה קשר בין הדברים. אם כן, נמצאנו למדים שחידוש הרש"ש מוקשה גם מדברי המדרש, לפי פרשניו, שמהם יוצא שגם מי שאסור לו לכתחילה לעבוד, אינו מתחייב על חילול שבת. יש להוסיף שחלל שונה מהותית מזר, שכן עבודת חלל בחול אסורה, ושחיטת זר בחול כשרה, ולכן יש ללמוד מדברי המדרש הללו בק"ו לנידוננו. ובאשר לדברי התוס' – גם אם צדק הרש"ש בהבנת דברי התוס', וגם אם אכן ננקוט כדבריו בנוגע לחלל, אין מזה ראייה לנידוננו. ועכ"פ, מהמדרש, לפי הבנת פרשניו, הוכיח ר' שמואל רוזובסקי שלא כדברי הרש"ש.

10. היא לא אסורה לישראל משום אשת איש שזינתה, כי גם אם נבעלה בשבי זה היה באונס. האיסור הוא רק לכהן, משום 'זונה'.

11. [=פרשה ו אות יב].

### ט. סיכום ומסקנות

אף ששחיטת זר כשרה, מדברי חז"ל והראשונים עולה ששחיטת קורבן התמיד נעשתה בקביעות על ידי הכהנים, וכמה ראשונים (ריטב"א, מאירי, ריקנאטי) אף כתבו שכך צריך לנהוג לכתחילה.

עם זאת, אין בדברי חז"ל מקור לחידוש האוסר על זר לשחוט קורבנות בשבת, ונראה שאף מדברי רש"י אין ללמוד כן. היתר לכתחילה לשחיטת זר בשבת מפורש בדברי המאירי, ולכך נוטים רוב האחרונים (החיד"א, בית דוד, בית יצחק, חזו"א, ועוד), וכן משתמע מדברי מדרש רבה ותנחומא, לפי פרשני המדרש ור' שמואל רוזובסקי. אמנם, מלבד השער המלך והרש"ש וסיעתם, שדייקו מרש"י שיש איסור לזר לשחוט לכתחילה, כן כתב מדנפשיה גם רבינו חיים פלטיאל, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, ולא ברור מנין היה הדבר פשוט לו. ערוך השולחן דייק כן מתחילת הסוגיה שבה נכתבו דברי רש"י, ומדבריו משמע קצת שלא ראה את כל הסוגיה.

מכל האמור עולה נטייה ברורה לדעה המתירה לכתחילה שחיטת זר, וייתכן שכך יש להורות, אם יסכימו לכך גדולי ההוראה. אמנם כל עוד לא נפסק כך, יש לחשוש לאיסור תורה, ולהנהיג שחיטה בשבת על ידי כוהן.

על כל פנים ייתכן שכאשר אין אפשרות לשחוט על ידי כוהן וצריך לבחור בין ביטול התמיד והמוסף ובין שחיטה על ידי זר, יש לבחור בשחיטה על ידי זר.





## דיני מנחת חביתין של כוהן גדול

- א. חצייה לשני חצאים
- ב. בלילה וחליטה
- ג. יחסי האפייה והטיגון וסדרם
- ד. עיתוי חלוקת החלות לשתיים עשר
- ה. פתיחה
- ו. קומץ לבונה
- ז. סיכום

נאמר בתורה (ויקרא ו, יג-טו):

זֶה קֶרְבֵּן אֶהְרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לָהּ בְּיוֹם הַמִּשָּׁח אֹתוֹ יַעֲשִׂירֵת הָאָפֶה סֶלֶת מִנְחָה  
תְּמִיד מִחֻצֵי־הַבַּיִת בְּבֹקֶר וּמִחֻצֵי־הָעֶרֶב: עַל מִנְחַת בִּשְׁמֵן תַּעֲשֶׂה מִרְפָּקֶת תְּבִיאָנָה  
תְּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תִּקְרִיב רֵיחַ נִיחַח לָהּ: וְהִפְתֵּן הַמִּשִּׁיחַ תַּחֲתֵיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ  
חֶק עוֹלָם לָהּ כְּלִיל תִּקְטָר:

בפסוקים אלו מתוארת מנחת החביתין שמקריב 'הכהן המשיח תחתיו מבניו', הוא הכוהן הגדול. מנחה זו באה על ידי הכוהן הגדול מדי יום ביומו (רש"י מנחות נ ע"ב ד"ה חביתין; רמב"ם הל' תמידין ומוספין ג, יח). במאמר זה יתבארו דיניה הבסיסיים, דהיינו סדר ואופן ביצוע הפעולות השונות בהכנתה להקרבה: חצייה, בלילה, חליטה, פתיחה, הקטרת קומץ לבונה, אפייה וטיגון, חלוקת העיסה לשתיים עשר חלות.

### א. חצייה לשני חצאים

במשנה (מנחות נ ע"ב) מבואר שאף שמנחת החביתין מחולקת לשני חצאים הבאים בבוקר ובערב, אין להביא מראש חצי עישרון בפני עצמו, אלא הכוהן הגדול מביא עישרון שלם ומקדשו בכלי, ורק אחר כך חוצהו לשניים. ונחלקו האמוראים בגמרא (שם ח ע"א) בשאלה האם בדיעבד החביתין מתקדשים לחצאין: דעת ר' יוחנן שאפילו בדיעבד אין החצאים מתקדשים, ודעת ר' אלעזר שבדיעבד מתקדשים. ויעוין עוד בירושלמי (שקלים ז, ג). בהכרעת ההלכה, כלל נקוט בידינו: ר' יוחנן ור' אלעזר, הלכה כר' יוחנן (רא"ש כתובות א, כח; ועוד), וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יג, ב): 'זכיצד עשיית חביתין כהן גדול, מביא עישרון שלם ומקדושו וחוצהו בחצי עישרון שבמקדש; שאע"פ שהיא קריבה חציון, אינה מתקדשת לחציון'.

עוד מבואר במשנה (עו ע"א) שבחביתין יש שתיים עשרה חלות. וכן כתב הרמב"ם (שם): "ולש מכל חצי עשרון שש חלות, נמצאו שתיים עשרה חלות". להלן תתברר מחלוקת הראשונים בשאלת עיתוי החלוקה של העיסה לשתיים עשרה חלות.

## ב. בלילה וחליטה

במשנה (שם עד ע"ב) נחלקו רבי וחכמים בשאלה באיזה שלב בוללים את המנחה בשמן: לדעת חכמים, יש לבלול את המנחה בעודה סולת, ולדעת רבי יש לבלול אחרי הפתיחה. הרמב"ם (שם) פסק כחכמים: "ובולל הסלת בשמן, וחולטה ברותחין". הרמב"ם הוסיף חליטה במים רותחים, ומקורו בירושלמי (שקלים שם): "העמידו עושה חביתין לעשות חביתין, אמר ר' חייא בר אדא לעשות חמין לרככם". וכן אמרו בתורת כהנים (על ויקרא ו, יד): "תעשה מורבכת - מלמד שהיא נעשת ברותחים כל צורכה". וכן אמרו בתוספתא (מנחות ז, ז) "כל המנחות - אין לשין אותן ברותחין... רבוכה - לשין אותה ברותחין". וראה עוד בגמרא (מנחות נג ע"א): חלוט מאי ניהו - רבוכה".

## ג. יחסי האפייה והטיגון וסדרם

נאמר בגמרא (שם נ ע"ב):

איתמר: חביתי כהן גדול, כיצד עושין אותן? רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: אופה ואח"כ מטגנה. רבי אסי א"ר חנינא: מטגנה ואח"כ אופה. א"ר חייא בר אבא: כוותיה דידי מסתברא, "תופיני" (ויקרא ו, יד) - תאפינה נאה. רבי אסי אמר: כוותיה דידי מסתברא, "תופיני" - תאפינה נא. כתנאי: "תופיני" - תאפינה נא, רבי אומר תאפינה נאה, רבי יוסי אומר תאפינה רבה. אית ליה נא ואית ליה נאה.

ופרש"י:

תאפינה נאה - בשעת אפייתה בתנור תהא נאה, ואם מטגנה תחילה, הרי היא שחורה מן השמן ומן המחבת. תאפינה נא - בשעת אפייתה בתנור תהא נא, כמו (שמות יב): "אל תאכלו ממנו נא", כלומר, בכך תהא מבושלת קצתו ואינה מבושלת כל צורכה והיינו טגון. תאפינה רבה - אפיות הרבה, אופה ומטגנה ואופה. אית ליה נא - משום הכי אופה אחר טיגון, ואית ליה נאה - משום הכי אופה תחילה.

לישנא אחרינא: רבה - גדולה ומרוקעת ודקה, וזהו נוייה; ואית ליה מטגנה תחילה ואחר כך אופה, ואיכא טיגון נא ונאה, וגדולה היא.

ל"א: תאפנה רבה - שירככנה בשמן (קריבה נאה) [הרבה], וזהו נוייה; תחילה מטגנה ואחר כך אופה, ואיכא נא ונאה. שלשתן שמעתי.

נמצא שיש בזה שלוש דעות:

## דיני מנחת חביתין של כוהן גדול

א. לרבי ורבי יוחנן אופה ואח"כ מטגן, ובכך מקיים 'נאה', כלומר, אופה את העיסה בעודה נאה, ללא טיגון מקדים.

ב. לת"ק ור' חנינא מטגן ואח"כ אופה, ובכך מקיים 'נא', כלומר, אופה לאחר הכנה חלקית בטיגון המקדים.

ג. לרבי יוסי, שאין אמורא שאומר כמותו, צריך לקיים גם 'נאה' וגם 'נא'.

רש"י הביא שלושה פירושים לדברי ר' יוסי, עם שתי נפק"מ: או לאפות ולטגן ולאפות, או לטגן ולאפות, ולפי הפירוש השני ברש"י צריך גם שהחלה תהיה גדולה ומרוקעת. סוגייתנו מובאת בירושלמי (שקלים ז, ג), ושם יש גורסים שונה מהבבלי, והגרסה השונה מהבבלי מובאת גם בתורת כהנים (פרשת צו).

ולעניין פסיקת הלכה, לכאורה יש לפסוק או כר' יוחנן או כר' חנינה. אבל ודאי שלא כר' יוסי, שאין אף אמורא שסובר כמותו. ואם לפסוק כר' יוחנן או כר' חנינא יש להסתפק וגם יש שאינם גורסים רבי יוחנן אלא רבי חנינא גם בזה (עי' שיטה מקובצת, וכן הוא בירושלמי), אלא שרוב הגרסאות אינן כך (עי' ילקוט שמעוני, וכן איתא לפנינו וברוב הגרסאות) ויש להסתפק כיצד לפסוק.

הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יג, ג) פסק:

וכיצד עושה? מחלק השלשה לוגין ברביעית שבמקדש, רביעית לכל חלה, ואופה החלה מעט, ואחר כך קולה אותה על המחבת בשאר רביעית השמן שלה; ואינו מבשלה הרבה, שנאמר: 'תופיני', בין בשל ונא.

דעת הרמב"ם לאפות ואח"כ לטגן, ועוד נאמר בדבריו שצריך שהאפייה תהיה מעט. ועוד כתב שאינו מבשלה הרבה, ויש לברר האם המילים "ואינו מבשלה הרבה" מתייחסות לאפייה או לטיגון, ונראה שלאפייה, שהרי כתב "אופה מעט", ונראה שאח"כ הוסיף ופירש מדוע אינו מבשלה (דהיינו אופה), כי כתוב "תופיני". וכן הבין הכס"מ, שכתב: "ואופה החלה מעט ואינו מבשלה הרבה", בתוך משפט אחד, ונראה שהבין שאי-הבישול הרבה הוא הסבר לאותו עניין של האפייה המועטת. וכן הבין המנחת חינוך (מצווה קלו). אומנם ערוך השולחן (קדשים פו, יז) הבין שדברי הרמב"ם מתייחסים לטיגון, ודבריו צריכים עיון – מנין למד הרמב"ם דבר זה.<sup>1</sup>

---

1. [הערות עורך (ה"ד): שמא יש לומר שדברי הרמב"ם מתייחסים לכל המכלול של האפייה והטיגון יחד. נראה שיש שני יתרונות להבנה זו: ראשית, הרמב"ם שינה מלשון אפייה לבישול, וקשה לומר שלשון בישול מתייחסת רק לאפייה ולא לטיגון. שנית, הרמב"ם לומד זאת מהתוצאה 'תופיני', והרי התוצאה מורכבת משילוב אפייה וטיגון, אז מיניה וביה עולה שהשילוב של שניהם צריך להיות מועט. ואולי גם את דברי הכס"מ יש לפרש כך.]

הנה, נמצא שהרמב"ם למד שני דברים: א. יש אפייה ואח"כ טיגון. ב. אופה את החלה מעט ולא בישול שלם. ונמצא שאין אחד מהאמוראים תואם לדבריו: ר' חייא בר אבא, שסובר שאופה ואח"כ מטגן כדברי הרמב"ם מסביר שטעמו כדי שיהיה נאה, ולא כדברי הרמב"ם שפירש שטעמו כדי שיהיה נא, ואילו רב אסי שפירש טעמו כמו שכתב הרמב"ם שיהיה נא, סובר שמטגן ואח"כ אופה ולא כדברי הרמב"ם. ולכאורה, נראה שצריך להסביר שהרמב"ם פוסק כר' יוסי שצריך גם 'נא' וגם 'נאה', ולכן אופה ואח"כ מטגן שיהיה נאה, ולא מבשלה לגמרי כדי שיהיה נא. אלא שקשה להבין מדוע פסק הרמב"ם כדברי רבי יוסי, והתעלם מדברי האמוראים. וכתב הכס"מ שהרמב"ם פסק כר' יוסי משום שנימוקו עימו (עי' עירובין יד ע"ב ועוד) וגם מסתבר טעמו. אלא דצ"ע, שהרי טעם זה שר' יוסי נימוקו עימו לא תקף נגד אמוראים, אלא אמור רק במחלוקת תנאים ללא הכרעה באמוראים, שהרי האמוראים ידעו את דברי ר' יוסי, ואעפ"כ לא פסקו כן. וגם לא ברור שמסתבר טעמו של ר' יוסי יותר מהדעות האחרות.

הראב"ד (על תורת כהנים ויקרא ו, יד) הביא גרסה אחרת לגמרא שלנו, שלפיה מ"ד אפיה ואח"כ בישול דורש מ"נא" שהאפייה תעשה אותו נא, דהיינו חצי חי וחצי מבושל (עי' רמב"ם הל' קרבן פסח ת, ו), והטיגון יגמור את בישלו לגמרי. ולכן מקדים אפייה לטיגון, כדי שהטיגון יגמור את בישלו, כי האפייה צריכה לעשותו רק נא. ומ"ד טיגון ואח"כ בישול דורש נאה, ונויה שירככה בשמן בשעת הטיגון. וסיים הראב"ד שכך הגרסה בירושלמי (שקלים ז, ג), וסיים: "וזאת הגירסא מיושבת היא בעיני יותר". אם כן, נמצא מקור ברור לדברי הרמב"ם, כי מ"נא" בדעת רבי יוחנן לומדים גם להקדים אפייה, וגם שהאפייה לא תבשל לגמרי, ואם כן אין לתמוה על הרמב"ם כלל, שכן הוא פסק כר' יוחנן וכת"ק, שהוא רבים (ואע"פ שיש להסתפק אם פוסקים כרבים נגד ר' יוסי, מצטרפת בזה הטענה שהאמוראים לא פסקו כר' יוסי). וכגרסת הראב"ד גרס ערוך השולחן (קדשים פו, יז), כדי להסביר דברי הרמב"ם, אלא שפירש קצת שונה את פירוש המילה "חיי", וגם פירש שלפי הרמב"ם הטיגון אינו גומר את האפייה. (וצ"ע על דבריו, מנין לרמב"ם הדרשה של תופני וכמ"ש למעלה). ועי' בערוך השולחן שכתב על תליית הכס"מ את פסק הרמב"ם ברבי יוסי: "ולא ידעתי מי הכריחם לפסוק כר' יוסי ולא כת"ק. ולענ"ד שפוסק כר' יוחנן, וכת"ק דברייתא, רק הגירסא דלא כגירסתינו". גם הרי"ד (בפסקיו למנחות שם) גרס כראב"ד. ומה שכתב הרמב"ם בין בשל לנא, לכאורה צ"ע, מנין לרמב"ם שיהיה בין בשל לנא, הרי לכאורה צריך שיהיה רק נא. ואפשר שכל עוד זה לא מבושל לגמרי נקרא נא, ולכן כתב בין בשל לנא, ועדיין אין הדברים מרווחים, וצ"ע.

נמצא שהרמב"ם פוסק שאופה את החלה מעט ולא הרבה, ואח"כ מטגנה וגומר את בישולה, וכך צריך לעשות. ואף אם נאמר שלפי הרמב"ם הטיגון אינו גומר את הבישול, הראב"ד (בתורת כהנים על ויקרא ו, יד) פסק ודאי שהטיגון גומר את בישולו. ולזה שטיגון אינו גומר אין מקור, לכן נראה שלהלכה יש לנקוט שהטיגון גומר את הבישול.

#### ד. עיתוי חלוקת החלות לשתים עשר

הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יג, ד) כתב את מעשה האפייה הנ"ל, והמשיך וכתב:  
ואחר כך חולק כל חלה וחלה לשנים באומד, כדי שיקריב החצי בבקר והחצי  
בערב; ולוקח החציים, וכופל כל אחד מהן לשנים ופותת, עד שתמצא כל פתיתה  
כפולה לשנים.

הרמב"ם מבאר שאחרי האפייה יש שתיים עשרה חלות, כל חלה נחצית לשתיים, ומקריבים  
מכל חלה חצי בבוקר וחצי בערב. לפי זה, לא ברור מה כוונתו במה שכתב לעיל מינה (הלכה  
ב):

כיצד עשיית חביתין כהן גדול, מביא עשרון שלם ומקדישו, וחוצהו בחצי עשרון  
שבמקדש; שאע"פ שהיא קריבה חציין, אינה מתקדשת לחציין, ומביא עמה  
שלשת לוגין שמן, שנאמר: 'בשמן תעשה', להוסיף לה שמן כנסכי הכבש; ובולל  
הסולת בשמן, וחולטה ברותחין, ולש מכל חצי עשרון שש חלות. נמצאו שתיים  
עשרה חלות.

ובהל' ג כתב:

ואחת אחת היו נעשות; וכיצד עושה, מחלק השלשה לוגין ברכיעית שבמקדש,  
רכיעית לכל חלה, ואופה החלה מעט וכו'.

נמצא שחלוקת העישרון לחצי נעשית רק בשביל הלישה, אבל גם באפייה וגם בהקרבה  
– אין נפק"מ לחלוקה לחצאים. החלוקת לחצאים אינה נעשית בשביל ההקרבה חצי בבוקר  
וחצי בין הערביים. ודעת הרמב"ם היא שצריך לחלק את העישרון לשני חצאים בעודו קמח,  
ואחרי הלישה לחלק כל עישרון לשישה חלקים, ולשים רביעית שמן על כל חלה, דהיינו  
למשוח אותה ולטגנה בשארית השמן (וכמו שכתב בהל' ג: 'ואחר כך קולה אותה על המחבת  
בשאר רביעית השמן שלה'), ואחר שטיגן ואפה לחתוך כל חלה לחצי באומד, ולהקריב  
שנים עשרה חצאים בבוקר ושתיים עשרה חצאים בערב.

לכאורה יש קושי בדברי הרמב"ם, שהרי במשנה (מנחות נ ע"ב) שנינו: "חביתין כהן  
גדול לא היו באין חצאין, אלא מביא עשרון שלם וחוצהו; מקריב מחצה בבקר ומחצה בין  
הערבים". מפורש שחציית העישרון נעשית בשביל להקריב חצי בבוקר וחצי בין הערביים,  
ולא רק בשביל הלישה. ונראה שיש להביא מקור לרמב"ם ממה שאמרו בגמרא (שם פז  
ע"ב):

חצי עשרון, מה היה משמש? שבו היה מודד לחביתין כהן גדול. מודד? ורמינהי:  
חביתין כהן גדול לא היו באין חצאין, אלא מביא עשרון שלם וחוצהו. אמר רב  
ששת: מאי מודד נמי דקתני, מחלק.

לכאורה, כוונת הגמרא לומר שיש סתירה, שמהמילה 'מודד' משמע שעוד לפני שהיה עישרון שלם מודד לתוך שני חציים, ומהמילה 'מחלק' משמע שיש לו עישרון שלם, והוא מחלקו לשתיים, ולכן תירצה הגמרה אחרי שיש עישרון שלם, הכוהן מחלק אותו לשתיים וזה נקרא 'מודד'.

ולכאורה אפשר שהרמב"ם הבין אחרת בגמרא, שהבין "דמאי מודד נמי דקתני מחלק" שכוונת הגמ' לומר שמה שכתוב במשנה 'מודד חצי עישרון', שמשמע מידות יבש, הכוונה לחלוקת חלות לאחר אפייתן. ואולם לפי זה, יוצא שמחלק את החלות למידת חצי עישרון, ואת זה ודאי לא כתב הרמב"ם בהלכותיו, וכן אין שייך לומר חצי עישרון שהוא מידה של יבש לגבי חלות אפויות, ולכן נראה שאין לומר כן.

עוד קשה על הרמב"ם, מנין לו שמחלקים את החלות לחצי. וכבר השיגו הראב"ד בהשגותיו, והקשה שתי קושיות: א. אין מקור לקביעת הרמב"ם שחולקים את החלות. ב. אין צידוק לקביעת הרמב"ם שחולקים באומד, שהרי צריך מחצה בבוקר ומחצה בערב. הכס"מ כתב שמקור דברי הרמב"ם בגמרא (מנחות פז ע"ב): "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא: חביתי כהן גדול, במה מחלקן לחלות? ביד או בכלי? פשיטא דביד, דאי בכלי – טורטני יכניס? ויכניס! כיון דבקללה כתיב, לאו אורח ארעא". והסביר הרמב"ם שכוונת הגמרא לחלוקת החלות עצמן, ומשמע שצריך לחלוק את החלות, ועוד אמרו שצריך לחלק ביד ולא בכלי, וחלוקה ביד היא באומד.

ואולם, רש"י (המודפס בגמרא בתור 'רש"י כת"י') לא הסביר כן, אלא כתב: "במה מחלקה – שמחלקה העיסה לחלות, שהיא באה שש חלות בבקר ושש בין הערבים. ביד – בלא מדה. או בכלי – במדה". נמצא שלפי רש"י, כבר חילקו את העיסה לשני חצאי עשרונים, ועשו שתי עיסות, ועכשיו צריך לחלק כל חלה לשש חלות, ועל זה שואלת הגמרא איך מחלקן. והשטמ"ק (אות ב) פירש: "ונראה דמחלקה בסולת, ואפילו הכי קרי ליה סימן קללה; אע"ג דקרא דקללה לא כתיב אלא בלחם, מ"מ לשקול דבר מועט כל כך, קרי סימן קללה. ולכך מחלקה ביד". וכן כתבו התוס' (ד"ה במה). ולכאורה, לפי השטמ"ק ורש"י יש לנקד במה מחלקן לחלות, בשווא תחת ה', ולא בקמץ תחת הלמד, ופירושו: במה מחלקן כדי שיהיו חלות, ולא במה מחלק את החלות עצמן. ולרמב"ם יש לנקד לחלות, בפתח תחת ה', והכוונה לחלוקת החלות עצמן. נמצא שאפשר להסביר בגמרא שלושה פירושים: א. כרמב"ם, שמחלק את החלות עצמן חצי לערב וחצי לבוקר. ב. כרש"י, שמחלק את חצי העישרון בעודו עיסה לשש חלות. ג. כתוס' והשטמ"ק, שמחלק את החצי עישרון בעודו סולת לשש חלות.

ולכאורה יש קושי בדברי הרמב"ם, שכן לפי הרמב"ם אין חצי מדויק בבוקר וחצי מדויק בערב, אלא בערך, והרי בתורה (ויקרא ו, יג) כתוב: "עשירת האפה סלת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב". משמע בדיוק חצי, שאע"פ שפעמיים בתורה חצי הכוונה

שהשלם מתחלק לשתי חתיכות, ולא דווקא חצי מדויק כמו חצי שבט מנשה שמן הסתם אינו מדויק, מ"מ כשהתורה נותנת מידה ואומרת חצי ממידה זו, ודאי שחצי בדיוק הוא, כמו (במדבר לא, כט): "ממחציתם תקחו" וכמו (שמות ל, כג): "קנמון בשם מחציתו", וכפי שהקשה הראב"ד. גם דברי רש"י לכאורה קשים, שכן התוס' (ד"ה במה) הוכיחו שהחלות היו נעשות אחת אחת (וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל, אלא שיש לדון האם הרמב"ם דיבר על הלישה או על האפייה), מדברי הגמרא (פח, א-ב): "יתיב רבי וקא קשיא ליה: רביעית למה נמשחה? אי מצורע – חוץ הוא, ואי נזיר – לחם נזיר בשחיטת איל הוא דקדיש. אמר ליה רבי חייא: שבה היה מודד לחביתין כהן גדול, רביעית שמן לכל חלה וחלה. קרי עליה (ישעיהו מו, יא): 'מארץ מרחק איש עצתי'". ע"כ. ומוכח מכאן שכל חלה היו לשים בפני עצמה, ולכך היה כלי מדידה לרביעית, שהרי שלושה לוגין המתחלקים לשתיים עשרה חלות, יוצא רביעית לכל חלה. ולכך היה צריך כלי למדידת הרביעית שלכל חלה יהיה רביעית, והנה מוכח מכאן שכל חלה נילושה בפני עצמה, שאם תאמר שלשים כל חצי עישרון כאחד, אין צורך בכלי למדידת רביעית, אלא יש למדוד לוג וחצי לכל חצי עישרון. אלא ודאי שלישתם כבר נעשית אחת אחת. וזו הוכחה גדולה לשטמ"ק. ונראה שרש"י יפרש כדברי הרמב"ם שהיה לש את החלות במים ורק מושח את החלות בשמן ועם שארית השמן מטגן את החלות. אבל אין הפשט כן, שנראה שכשכתוב בתורה לשים שמן, השמן הוא חלק מהחלה, ורק שכתוב למשוח את החלה, הפירוש הוא למשוח אבל סתם שמן הוא חלק מהחלה. ונראה כדעת התוס' שהשמן הוא חלק מהחלה ולא רק כמשיחה.

## ה. פתיתה

במשנה (מנחות עה ע"ב) שנינו: "מנחת ישראל – קופל אחד לשנים, ושנים לארבעה, ומבדיל. מנחת כהנים – קופל אחד לשנים, ושנים לארבעה, ואינו מבדיל. מנחת כהן משיח – לא היה מקפלה". ובגמרא (שם) אמרו: "תנו רבנן: 'פתות' – יכול לשנים? תלמוד לומר: 'פתים'. אי פתים, יכול יעשנה פירורין? תלמוד לומר: 'אותה', אותה לפתיתים ולא פתיתה לפתיתים. הא כיצד? מנחת ישראל – קופל אחד לשנים ושנים לארבעה, ומבדיל; מנחת [כהנים] וכהן משיח – היה מקפלה וכו'. והא אנן תנן: לא היה מקפלה? אמר רבה: אינו מקפלה לארבעה, אבל מקפלה לשנים". נמצא שמנחת כוהן גדול נכפלת רק לשניים ולא לארבעה, ואינו ממשיך לפתותה כדי להבדיל בניהם.

הרמב"ם (שם הלכה ד) כתב: "וכופל כל אחד מהן לשנים, ופותת, עד שתמצא כל פתיתה כפולה לשנים". ובהמשך הפרק (הלכה י) כתב בנוגע לכלל המנחות האפויות: "וכיצד פותתין אותן? כופל החלה לשנים, והשנים לארבעה, ומבדיל. ואם היתה המנחה של זכרי כהונה – אינו מבדיל ופותת; וכולן פתיתין כזיתים, ואם הגדיל הפתיתין או הקטין אותן, כשרים". ומכך שבגמ' מבואר שכוהן גדול אינו מבדיל, וכן מכך שהרמב"ם לא חילק בין כוהן

גדול לכל הכוהנים, מוכח שלדעתו הכוהן הגדול אינו מבדיל את החביתין. ועיין עוד בלח"מ ובמנחת חינוך (מצווה קלו).

### ו. קומץ לבונה

במשנה (נט ע"א) שנו: "ואלו טעונות שמן ולבונה... מנחת כהן משיח". ובגמרא (נב ע"א) נחלקו אמוראים במידת הלבונה בפועל: לחכמים יש להביא חצי קומץ בבוקר וחצי בערב, ולאבא יוסי בן דוסתאי קומץ בבוקר וקומץ בערב. ובגמרא אמרו:

אמר ר' יוחנן: הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי. ומי אמר ר' יוחנן הכי? והאמר ר' יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: חמשה קמציין הן! אמוראי נינהו ואליאב דרבי יוחנן.

נמצא שלהלכה, לפי הכלל הנקוט בידינו שהלכה כסתם משנה, יש לפסוק הלכה כחכמים, שיש להביא חצי קומץ בבוקר וחצי בערב. וכן פסק הרמב"ם (שם הלכה ד): "ומקריב החציין עם חצי קומץ לבונה בבוקר, והחצי הנשאר עם חצי קומץ לבונה בערב". אומנם רבינו גרשום (מנחות נב ע"ב) פסק כאבא יוסי: "הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי, דמפריש לה ב' קומצי לבונה לכל חביתין אפילו לעלמא".

### ז. סיכום

א. כוהן גדול מביא מביתו בכל יום עשירית האיפה סולת ומקדש את כולה בכלי 'עישרון' של המקדש. לאחר קידוש הסולת מחלק הכוהן הגדול את הסולת לשני חצאי עשרונות במידה של מקדש, על מנת להקטיר מחצית בבוקר ומחצית בערב.

ב. לאחר מכן, בעוד הסולת יבשה, הכוהן הגדול מחלק כל חצי עישרון לשישה חלקים באומד, ולש כל אחד מהם עם רביעית שמן (תוס' ושטמ"ק).

ג. לאחר מכן חולט הכוהן הגדול את שש עיסות הסולת במים רותחים, ואופה אותן אפייה מעטה ואח"כ מטגנן. לאחר הטיגון, כופל הכוהן הגדול כל חלה לשתיים ופותת אותה. בפתיחה מופרדים שני החלקים לאורך רוב הכיפול, מבלי להפריד הפרדה מלאה (האפייה צריכה להיעשות באופן שמאפשר פתיחה ללא הבדלה).

ד. את שש החלות העשויות ממחצית העישרון מקריב הכוהן הגדול בבוקר, יחד עם חצי קומץ לבונה (רמב"ם), ואת שש החלות האחרות מקריב בערב יחד עם החצי השני של קומץ הלבונה.

בברכת יבנה המקדש בקרוב.



המועדים

במקדש



## שיטת רש"י בגדרי שחיטת קורבן פסח

א. מבוא

ב. אפשרויות בקורבן פסח: לפסול שחיטה בזר, ולהכשיר שאר עבודות בזר

ג. שחיטה בזר בקורבנות

ד. שחיטה בזר בקורבן פסח

ה. ההבדל בין שחיטת פסח לשחיטת שאר קורבנות

ו. קורבן פסח – התנערות מעבודה זרה

ז. סיכום

### א. מבוא

נאמר במשנה (פסחים סד ע"א):

ולא היו לבזיכין שוליים, שמא יניחום ויקרש הדם. שחט ישראל וקבל הכהן, נותנו לחבירו וחבירו לחבירו, ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן. כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד.

ופירש רש"י:

שמא יניחום – כהנים על גבי קרקע, עד שיקבלו דם אחר, מחמת שהן מרובין, וישכחום ויקרוש הדם ולא יהא ראוי לזרוק. שחט ישראל – אם ירצה, שהשחיטה כשירה בזרים בכל הקרבנות. וקיבל כהן – הדם בבזך מצואר הטלה. נותנו לחבירו – שהרי בשורה הן עומדים עד המזבח. מקבל את המלא – מיד הנותנו לו ומחזיר את הריקן שחזר אליו מיד כהן הזורק.

דקדוק לשונו של רש"י מעלה כמה שאלות:

א. "שמא יניחום – כהנים". לכאורה מיותר לכתוב זאת, שהרי ברור שמדובר בכוהנים, שכן אמנם שחיטה כשרה בזר, אך "מקבלה מצות כהונה" (פסחים סד ע"ב ועוד), ומהיכא תיתי שהחשש הוא שמא ישראל יניח את הדם על גבי קרקע? ואמנם ייתכן לומר שאולי החשש הוא שלאחר קבלת הדם ייתן הכוהן לישראל להחזיק את הדם,<sup>1</sup> אך חשש רחוק הוא.

1. ראה יומא מט ע"א: "דעבוד מעשה איצטבא".

ב. "שחט ישראל – אם ירצה, שהשחיטה כשירה בזרים בכל הקרבנות". מה מטרת ההדגשה "בכל הקרבנות"? והרי בכל מקום שמופיע הדין ששחיטה כשרה בזר, לא נוסף: "בכל הקרבנות".

ג. "וקיבל כהן – הדם בבזך מצואר הטלה". מה הצורך של רש"י להדגיש שהכוונה לדם? ומדוע כתב שזה מצואר הטלה, וכי עלה על דעתנו שמקבלים את הדם ממקום אחר בגוף הטלה?

ד. "מקבל את המלא – מיד כהן הזורק". מה הצורך לציין שהכוונה זורק? לכאורה די היה לרש"י לכתוב "מיד הזורק".

קושי נוסף עולה מהמשך דברי הגמרא: על דברי המשנה "שחט ישראל וקיבל הכהן", הגמרא (סד ע"ב) אומרת: "לא סגיא דלאו ישראל? היא גופא קמ"ל, דשחיטה בזר כשירה". ולכאורה היה לה לגמרא להקשות שכבר שנינו זאת במשנה, כעין מה שמצאנו במקומות אחרים,<sup>2</sup> שכן הכשר שחיתת זר מפורש במשנה (כלים א, ח): "עזרת הכהנים מקודשת ממנה, שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם, לסמיכה לשחיטה לתנופה", וכן במשנה (זבחים לא ע"ב): "כל הפסולין ששחטו – שחיתתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים", והגמרא (זבחים שם) מבארת שלמרות שלשון המשנה נשמעת בדיעבד, זהו הדין לכתחילה: "שחטו – דיעבד אין, לכתחילה לא; ורמינהו: ושחט – שחיטה בזר כשרה... הוא הדין דאפילו לכתחילה נמי, ומשום דקא בעי למיתנא טמאים, דלכתחילה לא, גזירה שמא יגעו בבשר – תנא ששחטו". אם כן, לא ברור מדוע המשנה אצלנו הייתה צריכה לחזור על דין זה. ואמנם ניתן לומר שמטרת המשנה לומר שזה גם לכתחילה, שהרי במשנה בזבחים זה לא כתוב במפורש, אך לכאורה גם זה יכול להילמד מהמשנה בכלים הנ"ל, שהרי לשון המשנה בכלים לא יכולה להתפרש כדין בדיעבד כגון שאין כוהן שיודע לשחוט, שכך כתוב במשנה: "שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה לתנופה", ומשמע שהישראל נכנס לשחוט לצרכו, ולא לצורך המקדש והחלפת הכוהנים בשחיטה.

### ב. אפשרויות בקורבן פסח: לפסול שחיטה בזר, ולהכשיר שאר עבודות בזר

ולכאורה צריך לומר שאכן, המשנה לא באה לחדש ששחיטה כשרה בזר, וגם לא שהיא כשרה לכתחילה, אלא ששחיטה בקורבן פסח כשרה בזר, ולאפוקי ממה שהיינו עלולים לחשוב, שקורבן פסח יהיה שונה משאר קורבנות, ואף שבהם שחיטה בזר כשרה, היה מקום לומר שבקורבן פסח היא תהיה פסולה, או שעכ"פ לא תהיה כשרה לכתחילה. חיזוק לכך ניתן לכאורה להעלות מדברי רש"י הנ"ל, שכתב: "שחט ישראל – אם ירצה, שהשחיטה

2. ראה פסחים לד ע"א: "תנינא", קידושין עד ע"א: "תנינא חדא זימנא", ועוד רבים, וראה הליכות עולם (לר' ישועה הלוי) שער שני, פרק ב, אות לג.

כשירה בזרים בכל הקרבנות", ולפי האמור מובן מדוע הוסיף: "בכל הקרבנות", ואף שבכל מקום שמופיע הדין ששחיטה כשרה בזר, הוא אינו מופיע עם התוספת "בכל הקרבנות" (הקושי השני הנ"ל). לאור האמור, שמא לכך רומז רש"י, שהיינו עלולים לחשוב שבקורבן פסח שחיטת זר תהיה פסולה, או כשרה רק בדיעבד, ולכן מדגיש רש"י "בכל הקרבנות" – כולל קורבן פסח.

בהמשך הגמרא, לאחר הברור למה כתוב "שחט ישראל", הגמרא מבררת למה כתוב במשנה "וקבל הכהן" ועונה הגמרא: "הא קמשמע לן, מקבלה ואילך מצות כהונה", וגם כאן יש לשאול "תנינא להא", שכן דין זה מפורש במשניות בזבחים (טו ע"ב, לא ע"ב). ולכאורה צריך לומר שהמשנה לא באה לחדש שקבלת הדם פסולה בזר, אלא שגם בקורבן פסח כך הדין. שהייתה עלולה להיות הו"א שבקורבן פסח הדין יהיה שונה משאר זבחים, וקבלת הדם תהיה כשרה בו אפילו בזר, וקמ"ל שדין הפסח כשאר זבחים לעניין זה.

חיזוק גם לכך ניתן לכאורה להעלות מדברי רש"י הכותב: "וקיבל כהן – הדם בבזך מצואר הטלה", ולכאורה לא ברור מדוע הזכיר את הצואר (הקושי השלישי הנ"ל). ולאור האמור, שמא רש"י רומז להנ"ל, שהו"א שקבלת דם קורבן הפסח תהיה כשרה בזר, והכוהן יקבל את המזרק מידי ישראל, ואולי אף מידי ישראל השוחט, שכך כתוב – "שחט ישראל וקיבל הכהן!" וקמ"ל רש"י שהישראל אינו יכול לקבל את הדם, והמילים "וקיבל הכהן" אינן מתארות קבלה מיד הישראל, אלא קבלה ישירה מצואר הטלה. וכך עולה גם מדברי רש"י "שמא יניחום – כהנים", ולכאורה מיותר לכתוב זאת (הקושי הראשון הנ"ל), ולפי האמור, אכן הייתה הו"א שהישראל יקבל את הדם, ומזה בא רש"י להוציא ולהבהיר שקבלה כשרה אך ורק בכהן, כביתר הקורבנות.

לפי זה, נבין גם את דברי רש"י "מקבל את המלא – מיד כהן הזורק", ולכאורה די היה לרש"י לכתוב "מיד הזורק", וברור שהוא כוהן (הקושי הרביעי הנ"ל). ונראה שהייתה הו"א שלא רק שהישראל יהיה כשר לקבל את הדם, אלא הוא גם יהיה כשר לזריקת הדם, ורש"י בא להוציא מהו"א זו.

אם כן, לכאורה הגמרא סותרת את עצמה: מצד אחד הו"א שלישראל אסור אפילו לשחוט, בשונה משאר הקורבנות לחומרא, ומצד שני הו"א שלישראל מותר אפילו לקבל את הדם, ואולי גם לזרוק אותו, גם כן בשונה משאר הקורבנות אך לקולא. והדברים מצריכים ברור: מה יש בקורבן הפסח שיגרום לנו לראות בו את שני הצדדים האלה גם יחד, שלכאורה נראים סותרים זה את זה?<sup>3</sup>

3. ותודגש יותר השאלה על ניסוח המשנה, בהשוואה למשנה במסכת תמיד (ד, א) הנוקטת ביחס לקרבן התמיד בלשון "שחט השוחט וקבל המקבל", הרי שאין צורך לציין ישראל או כהן כדי ללמדנו דיני

## ג. שחיטה בזר בקורבנות

המקור מפסוק לכך ששחיטה כשרה בזר מופיע בגמרא (יומא כז ע"א): "אמר רב שימי בר אשי, אשכחתייה לאביי דהוה מסבר ליה לבריה: 'ושחט את בן הבקר לפני ה', שחיטה בזר כשרה. וכי מאין באת, מכלל שנאמר: 'ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם', שומע אני אפילו שחיטה, תלמוד לומר: 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם', מקבלה ואילך מצות כהונה. 'וסמך ידו ושחט', לימד על השחיטה שכשרה בזר".

בגמרא (מנחות יט ע"א) יש תוספת לדרשה זו: "דאמר קרא: 'וסמך... ושחט', מה סמיכה בזרים, אף שחיטה בזרים". לכאורה יש הבדל בין שתי הדרשות, שכן, דרשת "מקבלה ואילך מצות כהונה", אמנם מכשירה שחיטה ע"י ישראל, אך אין בה מצווה שהישראל ישחט, אלא היתר בעלמא. לעומת זאת, מדרשת "וסמך ושחט" משמע שיש מצווה שדווקא הישראל ישחט, כפי שמצווה דווקא עליו לסמוך. ורש"י (ז ע"א) כתב את המקור מהיקש לסמיכה: "פסח וקדשים – הבעלים נצטוו, דכתיב: וסמך ידו ושחט", ומשמע שזו מצווה, ולכן כתב "הבעלים נצטוו". ואף שבקורבן פסח אין סמיכה, אין להקשות על רש"י, שכן כנראה סבר שדרשה זו משווה בין סמיכה בכלל לשחיטה בכלל, וגם בקורבן שאין בו סמיכה, מצווה שהשחיטה תהיה דווקא בבעלים.

אם כן, לכאורה שתי הדרשות האלה סותרות זו את זו: האם השחיטה בזר כשרה, או שהיא לא רק מותרת וכשרה אלא היא גם מצווה. ושמא יש ליישב בחילוק בין הבעלים לשאר זרים, שלבעלים השחיטה היא מצוה, ובכך עוסקת הדרשה במנחות, ובשאר זרים היא כשרה, ולהוציא מהו"א אפשרית שרק שחיטה בבעלים כשרה, ולא בשאר ישראלים, ובכך עוסקת הדרשה ביומא. אם כן, יש צורך בשתי הדרשות.

והנה, כאמור, הכשר שחיתת זר מופיע במשנה בזבחים (לא ע"ב), גם לעניין קורבנות ציבור וקדשי קדשים: "כל הפסולין ששחטו – שחיתתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים, ובנשים, ובעבדים, ובטמאים, ואפילו בקדשי קדשים, ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעין בבשר", והגמרא שם מסיקה שהיינו אפילו לכתחילה. יחד עם זאת, מצאנו שהכהנים עשו פיס על זכות השחיטה, כדברי המשנה (יומא כה ע"א): "הפייס השני, מי שוחט", ובגמרא (שם ע"ב) נאמר "איבעיא להו: מי מקבל? שוחט מקבל, דאי אמרת זורק מקבל, אגב חביבותיה לא מקבל ליה לכוליה דם, או דילמא זורק מקבל, דאי אמרת שוחט מקבל, זימנין דשחית זר". ומשמע שבדרך כלל הכהנים שחטו, ומציאות שזר יעשה זאת היתה, לפחות בקורבן התמיד, בדרך אקראי, "זימנין".

---

שחיטה וקבלה, ודי לנו במשניות המפורשות במסכת זבחים, ומתחדדת יותר השאלה מה הצורך דווקא במשנתנו לנקוט בלשון: "שחט ישראל וקיבל הכהן".

ובמדרש רבה (ויקרא כב, ז) נאמר: "תני רבי ישמעאל: לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר, לפיכך הזהיר הכתוב שיהו מביאין קרבנותיהן לכהן, והכהן שוחט ומקבל. אע"פ שהבעלים יושבים ומחשבים כל היום, אין הכל הולך אלא לאחר השוחט". הרי ששגרת לשון המדרש שהכוהן דווקא היה שוחט.<sup>4</sup>

בנוגע לפייס, ניתן לומר שזה היה המנהג בפועל, ולא משום שכך ראוי שיהיה, אך כתב הריטב"א (יומא כה ע"א ד"ה הראש) שזו לא רק המציאות שהייתה בפועל, אלא שכך ראוי לכתחילה לדינא: "והא דמפייסין על השוחט משום דאע"ג שהשחיטה כשרה בזר, מצותה בכהן לכתחילה כדאיתא התם בזבחים", וקשה, שהרי מסקנת הגמרא היא שמותר לזר לשחוט לכתחילה. ונראה שכוונת הריטב"א ככוונת המאירי (יומא שם), המחלק בין קורבן התמיד לשאר הקורבנות: "ואף על פי ששחיתתו כשרה בזר, מכל מקום מפייסין היו עליה, מפני שלכתחילה צריכה כהן בקורבן התמיד, אף על פי שבשאר קורבנות מותרין לכתחילה בזר".

לעומת זאת, כתבו התוס' (קידושין עו ע"ב): "הא דתנן אין בודקין מן המזבח ולמעלה – רבותא הוא, דמיירי אפילו בעבודות הכשרות בזרים, כגון שחיטה או הפשט, אע"ג דשחיטה כשרה בנשים ובעבדים, היינו דיעבד, אבל לכתחילה לא עבדי כי אם כשרים מיוחסין".<sup>5</sup> מדבריהם עולה ששחיטה בזר כשרה לכתחילה. ואמנם ייתכן לומר שתוס' מתייחסים לשאר קורבנות, שבהם שחיטת כוהן היא כמעלה בעלמא, ושמה בנוגע לתמיד יסברו תוס' כמאירי, שיש צורך לכתחילה דווקא בכוהן, אבל ייתכן לומר שאין מחלוקת ביניהם, אלא שעל אף ששחיטה כשרה בזר לכתחילה, יש רמות שונות של לכתחילה, ובכל הקורבנות יש לכתחילה להעדיף מיוחסים, ובקורבן התמיד לא די במיוחסים אלא שיש להעדיף דווקא כוהן, אך מכל מקום אין הכוונה שכשזר שחט הקורבן כשר רק בדיעבד.

ואכן, מצאנו כבר בנביא (יחזקאל מד, י-יא): "כי אם הלויים אשר רחקו מעלי בתעות ישראל אשר תעו מעלי אחרי גלוליהם ונשאו עונם. והיו במקדשי משרתים פקדות אל שערי הבית ומשרתים את הבית המה ישחטו את העלה ואת הזבח לעם והמה יעמדו לפניהם לשרתם". הרי שאף ששחיטה כשרה בזר, דווקא לווים ישחטו. וכך כתב בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן קנז) שאף ששחיטה כשרה בזר, לכתחילה יש לשחוט על ידי כוהן.

---

4. וראה מה שכתב בעניין זה בתורה תמימה (ויקרא א, ה אות מב), ודבריו צ"ע, ואכמ"ל. [הערת מערכת: בעניין כשרות שחיטת זר לכתחילה או דיעבד, והיתרה או איסורה בקרבנות הקרבים בשבת, ראו גם במאמרו של הרב הראל דביר בגיליון זה.]

5. ויש להעיר, שהתוס' (כתובות כד ע"ב) כתבו: "ובספר הישר פירש ר"ת דלאו בעבודת מזבח ממש איירי אלא כגון הפשט וניתוח, דברים הכשרים בזרים, דלא היו מניחין לעשות אותם אלא למיוחסין מן המשיאין לכהונה", ושחיטה לא הזכירו, ויש לעיין האם בדווקא לא כתבו שחיטה, או שכתבו שתי דוגמאות ושחיטה אינה שונה מהן, וצ"ע.

העולה מכל האמור הוא שאמנם שחיטה כשרה בזר לכתחילה, אך למרות זאת בכל הקורבנות, או לפחות בקורבן התמיד, הייתה הקפדה שדווקא כוהנים ישחטו, ויש הסוברים שבקורבנות אחרים הייתה הקפדה רק על לויים או מיוחסים, ולא דווקא כוהנים, ובכל זאת – משמע שבקורבן יחיד מצוה שדווקא הבעלים ישחט, וכך היא דעת רש"י.

#### ד. שחיטה בזר בקורבן פסח

בקורבן פסח מצאנו התייחסות מיוחדת לשחיטה בזר. בפסח שעשה המלך חזקיה כתוב: "ויעמדו על עמדם כמשפטם כתורת משה איש האלקים הכהנים זורקים את הדם מיד הלויים. כי רבת בקהל אשר לא-התקדשו והלויים על שחיטת הפסחים לכל לא טהור להקדיש לה" (דברי הימים ב' ל, טז-יז). ופירש שם במיוחס לרש"י: "הכהנים זורקים – כי מקבלה ואילך מצות כהונה. ואל תתמה למה לא שחטו בעלים עצמם, לפי שכתוב בסמוך: כי רבת בקהל אשר לא התקדשו; והלויים היו על שחיטת פסחיהם לכל לא טהור – שהיה לוי במקומו להקדיש לה". מכך שכתב: "ואל תתמה למה לא שחטו בעלים עצמם", משמע שפשוט לו שהשחיטה צריכה להיות על ידי הבעלים, ורק בלית ברירה שחטו הלויים. ולכאורה היה ניתן לומר שזה לא דווקא מדין קורבן פסח, אלא ככל קורבן יחיד, או שמא דווקא בפסח אך מסיבה צדדית של העומס הרב שהיה מוטל על הכוהנים בהקרבת הפסח, וכפי שכתב הצ"ח (ברכות לא ע"ב ד"ה ואמנם): "ופסח שאני שהפסחים היו רבים מאוד והיו הכוהנים טרודים מאוד בעבודתו שאי אפשר כי אם בכוהנים, ולכן הניחו השחיטה לזרים". אך יש מהאחרונים שראו בכך דין מיוחד דווקא בקורבן פסח. על הפסוק (שמות יב, כא): "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", מפרש הנצי"ב: "אתם בעצמכם תשחטוהו", דהיינו שמצווה שהשחיטה תהיה דווקא בבעלים.

ובגמרא (יבמות לג ע"ב) אמר ר' חייא שזר ששימש בשבת חייב משום זרות ומשום שבת, והקשתה הגמרא שבשחיטה לא משכחת לן דחייב, דהרי שחיטה בזר כשירה, וביאר רש"י שמכיוון ששחיטה בזר כשירה, אין כאן משום זרות, ומשמע דרק אין כאן משום זרות, אבל יש כאן משום איסור שבת. וכן כתב בהרחבה רבה הרש"ש שם, ודן לפי זה בכמה מקורות נוספים, יעו"ש.

הרי שיש צד שגם אם שחיטה בזר נאסרה בשבת בקורבן תמיד ובמוספים, בקורבן פסח היא תהיה מותרת, ואף מצוה, וגם בערב פסח שחל בשבת. ומשמע ששחיטת קורבן פסח ע"י זר שונה משחיטת כל הקורבנות, ויש להבין במה היא שונה, ומדוע זה גורם שיהיה הבדל לעניין שחיטה בזר.



### ה. ההבדל בין שחיטת פסח לשחיטת שאר קורבנות

הגמרא (פסחים ז ע"ב) מבררת את נוסח ברכת המצוות: "אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך. מאי מברך, רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר): לבער חמץ. רב פפא אמר משמיה דרבא: על ביעור חמץ", ובהמשך עוסקת גם בברכת השחיטה: "מיתבי: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה. התם נמי היכי נימא, נימא לשחוט – לא סגיגא דלאו איהו שחט? פסח וקדשים מאי איכא למימר? אין הכי נמי". ומבאר רש"י: "פסח וקדשים – הבעלים נצטוו, דכתיב: 'וסמך ידו ושחט'".

מלשון הגמרא "פסח וקדשים", עולה לכאורה שיש לחלק ביניהם, ואין הפסח נחשב כשאר קדשים לעניין השחיטה. חילוקים בין קורבן פסח לשאר הקורבנות מצאנו גם בעניינים אחרים, כגון זמן ההקרבה שלא בין שני התמידים, איסור לבן נכר לאכול מהקורבן, ועוד, ויש לברר את גדר השחיטה בקורבן פסח, ומדוע היא שונה משחיטת שאר הקדשים.

כתב הרמב"ם (ספר המצוות, מצווה נה): "המצוה הנ"ה היא שצונו **לשחוט** שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן, והוא אמרו יתעלה (שמות יב, ו): 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'. ומי שעבר על צווי זה ולא הקריבו בזמנו במזיד חייב כרת". לשונו זו של הרמב"ם בקורבן פסח שונה מלשונו בקורבנות אחרים, שבהם הרמב"ם לא מזכיר את השחיטה כמצוה בפני עצמה, אלא את ההקרבה בכללה, כגון בקורבן עולה (מצווה סג): "הציווי שנצטוונו במעשה קרבן העולה; והוא, שכל קרבן עולה שקרב, בין שיהיה קרבן יחיד או קרבן ציבור, יהיה באופן כזה וכזה". וכאן אף היה יכול הרמב"ם לכלול באותה מצוה גם את מצות אכילת קורבן פסח, אבל הרמב"ם הפריד בין השחיטה לאכילה, וכתב כל אחת מהן כמצווה נפרדת. גם בהקדמתו להלכות קורבן פסח, הרמב"ם אינו מזכיר את הקרבת הקורבן, אלא רק את שחיטתו: "הלכות קרבן פסח. יש בכללן שש עשרה מצות, ארבע מצות עשה, ושתיים עשרה מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: א. **לשחוט** את הפסח בזמנו", ובשחיטה כולל הרמב"ם את כל דיני ההקרבה. וכך כתב גם בספר החינוך (מצווה ה), תחת הכותרת "**לשחוט** הפסח במועדו": "**לשחוט** ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים".

אם כן, גם הרמב"ם וגם החינוך לא ציינו את הקרבת קורבן פסח כעיקר המצווה, אלא את השחיטה. הרמב"ם אמנם נקט במהלך דבריו בספר המצוות את הלשון "הקריבו", אך בהקדמתו להלכות קורבן פסח לא השתמש בלשון הקרבה אלא שחיטה בלבד, וכן ספר החינוך לא הזכיר זאת כלל בלשון הקרבה. ארבע פעמים הזכיר החינוך במהלך דבריו את המונח שחיטה, ואף כתב "וזה נקרא קורבן הפסח", וקצת משמע שבא להדגיש שאף שהמטרה היא בעיקר השחיטה ולא ההקרבה, זה עדיין "נקרא" קורבן פסח.

וכבר בחז"ל מצאנו את השחיטה כחלק עיקרי בקורבן הפסח, בהזכירם פעם אחר פעם דווקא את השחיטה ולא את עצם ההקרבה. כגון: "אפשר ישראל **שוחטין** את פסחיהן ונוטלים את לולביהן ואין אומרים הלל" (פסחים קיז ע"א), "הפסח נשחט בשלש כתות"

(שם סד ע"א), "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו" (שם מט ע"א), "חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והם לקחו ושחטו" (שם צח ע"ב), "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביום טוב ראשון של פסח, וביום טוב של עצרת, ובשמונה ימי החג" (ערכין י ע"א), ועוד.

בספרי זוטא על פרשת בהעלותך, הדבר בולט במיוחד, שדורש את הפסוק (במדבר ט, ב): "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" – יכול, אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו? אמרת יעשו ויעשו, ריבה קיבול דמו וזריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלביו". הרי שאלמלא הדרשה, הייתה הו"א שרק שחיטה תדחה את השבת, ולא שאר תהליך ההקרבה. ואמנם בפשטות הכוונה רק להקטר החלבים, שכן שאר עבודות הקורבן אינן אסורות אלא משום שבות, אך נראה שנחלקו בכך רש"י ותוס' (פסחים סה ע"ב), ופשטות דברי רש"י (ד"ה שחיטתו וזריקת) שגם בזריקת הדם יש איסור דאורייתא בשבת, אולי משום תיקון מנא או מטעם אחר, וצריך דרשה להתירה, ושלא כתוס' שם. על כל פנים, מכך שהספרי זוטא מחלק באופן ברור בין השחיטה לשאר תהליך ההקרבה, עד כדי הו"א להתיר בשבת רק את השחיטה, ואף שלכאורה אין תועלת בשחיטה בלי הקרבה – משמע בהכרח שהשחיטה היא היא עיקר ההקרבה!<sup>6</sup>

אם כן, שונה שחיטת קורבן פסח משחיטת שאר הקורבנות, שבקורבן פסח השחיטה אינה רק הכשר מצוה אלא חלק עיקרי במצווה, ואולי אף עיקר המצווה.

### ו. קורבן פסח – התנערות מעבודה זרה

לאור האמור, שקורבן פסח שונה משאר הקורבנות בכמה עניינים, כגון זמן ההקרבה שלא בין שני התמידים, איסור לבן נכר לאכול מהקורבן, ועוד, ובפרט ביחס בין השחיטה לבין ההקרבה, עלינו להבין מדוע הוא שונה.

הספרי (בהעלותך, פסקה עא) דורש: "זכי יגור אתך" גר ועשה פסח' – שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד, תלמוד לומר: 'כאזרח' – מה אזרח בארבעה עשר אף הגר בארבעה עשר". והדבר תמוה מאד, מהיכא תיתי שבאמצע השנה גר שמתגייר יצטרך להקריב קורבן פסח מיד, בלי קשר לחג הפסח? וכתב המשך חכמה:

6. ועי' תוס' (פסחים סח ע"ב ד"ה ומה שחיטה; ושם נט ע"א ד"ה אתי), שנקטו שהשחיטה וההקרבה גם יחד אינן עיקר המצווה, אלא האכילה היא עיקר המצווה, אך לדעת רבים מהראשונים אלו שתי מצוות נפרדות כנ"ל, וכאמור, בדעת חלקם משמע שבמצוות ההקרבה – השחיטה היא העיקר.

7. נדצ"ל אתכם, כלשון הפסוק בפרשת בהעלותך.

דמצאנו בכמה מקומות שהובדלו מעבודה זרה לעבודת השם יתברך לשמו המיוחד היה על ידי פסח. כמו שמצאנו בחזקיה אחרי שביערו כל הטומאה, והוציאו הנדה והביאו קרבנות לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה'... ולכן ביאשיה, שטהר את יהודה וירושלים מן האשרים וכו' עשה פסח לה'... ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, צוה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח, להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלולי עו"ג והבליהם. וכן בשנת הארבעים, שטעו לבעל פעור, ויצמד לבעל פעור, אז צוה השי"ת לעשות פסח בגלגל, אף שהיה קודם כיבוש וחילוק. והבן. (משך חכמה במדבר ט, ז ד"ה למה נגרע מהקריב)

המשך חכמה מביא את דברי הספרי הנ"ל לגבי גר, ומבארם לאור דבריו על הקשר בין פסח להיבדלות מעבודה זרה, שהואיל והפסח בא לטהר ולהבדיל מעבודה זרה, היה מקום לחשוב שכל הבא להתגייר ולהיכנס בברית ה' נדרש להקריב קורבן פסח בשעה זו. המשך חכמה מוסיף נפק"מ להלכה: "ויתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דוקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הצבור, סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קרבן".

בכך ניתן להבין גם את עניין האיסור לבן נכר לאכול מקורבן פסח, שכן עניינו של קורבן פסח לבטא את עובדת היות המקריב מאמין באחדות ה'.

בכך ניתן להבין גם את עניין האיסור המיוחד לישראל מומר לאכול מקורבן פסח, ככתוב: "כל בן נכר לא יאכל בו – שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים" (שמות יב, מג, וברש"י ובמכילתא שם). את האיסור הזה מצאנו מפורש רק בקורבן פסח, ובשאר הקורבנות התורה לא כתבה זאת במפורש. למעשה, זו מחלוקת אם אכן נאמר דין זה גם בקדשים או רק בפסח, שכן הרמב"ם כתב זאת רק ביחס לפסח, ובתוס' (יבמות עג ע"ב ד"ה שכן) משמע שזה נוהג גם בכל הקדשים (וראה קרן אורה, עינים למשפט ואמת ליעקב, יבמות עא ע"א). גם בדין זה ניכר שעניינו של קורבן פסח לבטא את עובדת היות המקריב מאמין באחדות ה'.

אולי בכך יבואר גם עניינה של שחיטת קורבן פסח, שבשונה משאר הקורבנות, אינה רק הכשר מצוה, אלא היא עיקר המצווה, שמצוות קורבן פסח עיקרה הוא שחיטת אלוהי מצרים, וההקרבה היא רק השלמה של העיקר. דהיינו, שאין המטרה בשחיטה רק שהקורבן יהיה שחוט ויוכל להיות מוקרב, אלא המטרה היא שהוא יישחט, ושדוקא הבעלים הוא זה שישחט אותו, או שלפחות יישחט מכוחו, וזאת משום שיסוד קורבן הפסח הוא כריתת הברית, וההתנערות מעבודה זרה, המתבטאת בעיקר בשחיטה. וכדברי ר' יוסי הגלילי

(מכילתא שמות יב, כא) על הפסוק: "משכו וקחו לכם": "משכו מעבודה זרה, והדבקו במצוה" (הובא גם ברש"י שם).<sup>8</sup>

וכאמור, בכמה דינים מצאנו הבדלים נוספים בין קורבן פסח לשאר קורבנות, כגון באמירת הלל למרות שאין בו נסכים, והרי אין אומרים שירה אלא על היין, וכן שנעשה בשלוש כתות, וכן מה שקורבן פסח אינו נעשה בין התמידים אלא לאחר חיתום עבודת הקורבנות, ושמה המשותף לדינים המיוחדים האלה הוא שקורבן פסח אינו חלק מעבודת המקדש גרידא, אלא המשך להקרבת קורבן פסח מצרים וההתנערות מעבודה זרה.

ממילא יובן מדוע יש מקום לספק מי עדיף שישחט, הכוהנים או הבעלים. הספק נוצר מכיוון שהשחיטה היא עיקר הקורבן: כשם שבשאר הקורבנות, הכוהן עושה את עיקר ההקרבה (דהיינו קבלת הדם, ההולכה והזריקה), כך בקורבן פסח, שבו השחיטה היא עיקר, יש צד שדווקא הכוהן יעשה את העיקר וישחט. אך מצד שני, כשם שבמצרים הבעלים שימשו ככוהנים, וקיימו את קבלת הדם וזריקתו על המשקוף והמזוזות, שמא גם לדורות צריך דווקא הבעלים לעשות את עבודת ההקרבה, כולל הקבלה והזריקה.<sup>9</sup> ונראה שבאמת יש מקום להסתפק למה העבודה במצרים נעשתה ע"י כל אחד ואחד: האם משום שעיקר מצוות קורבן פסח להיעשות ע"י הבעלים כדי לבטא בכך את היותו מתנער מעבודה זרה בעצמו, או שמא משום שבמצרים כל אחד ואחד נחשב ככוהן, כשם שכל פתח בית נחשב כמזבח. וממילא לדורות, יש מקום להסתפק מי ראוי שיעשה את עיקר עבודת קורבן הפסח, הלא היא השחיטה כאמור, האם הכוהנים בדווקא, או הבעלים בדווקא, וזה מקור צדדי הספק בגמרא וברש"י.

בכך יבוארו הגמרא ודברי רש"י שהובאו בתחילה, והקשינו שלכאורה יש סתירה בין המגמות השונות: מצד אחד, הו"א בגמרא שלישראל אסור אפילו לשחוט, בשונה משאר

8. ואולי בכך יבוארו דברי רש"י (פסחים ז ע"א) שכתב את המקור מהיקש לסמיכה: "פסח וקדשים - הבעלים נצטוו דכתיב: וסמך ידו ושחט", והובא לעיל שאף שבקרבן פסח אין סמיכה, אין להקשות על רש"י, שכן ייתכן שסבר שדרשה זו משווה בין סמיכה בכלל לשחיטה בכלל, וגם בקרבן שאין בו סמיכה מצוה שהשחיטה תהיה דווקא בבעלים. אך לאור הני"ל, ייתכן לומר שרש"י כתב את הדרשה רק ביחס לקדשים, אבל לפסח אין צורך בדרשה, שכן כל מהותו של קרבן פסח היא שחיטה דווקא ע"י הבעלים או ע"י שלוחו, כדי לבטא את ההתנערות מעבודה זרה, ואין המטרה בקרבן פסח רק שהקרבן יהיה שחוט אלא דווקא שהבעלים ישחט אותו, ולכן הדרשה לחייב שחיטה דווקא ע"י בעלים נצרכת רק לשאר קדשים.

9. העשייה דווקא ע"י הבעלים מדגישה את התנערותם מעבודה זרה, וכעין דברי האבודרהם על מודים דרבנן: "וכשיגיע שליח צבור למודים וכורע, כל העם שוחין ואומרים הודאה קטנה המתחלת כמו כן במודים, שאין דרך העבד להודות לרבו ולומר לו אדוני אתה על ידי שליח, אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים, ואם יקבל על ידי שליח אינה קבלה גמורה שיוכל להכחיש ולומר לא שלחתי".

הקורבנות, עד כדי צורך של רש"י להדגיש ששחיטה כשרה בזר בכל הקורבנות, הדגשה שלא מצאנו אותה במקומות אחרים; ומצד שני, הו"א שלישראל מותר אפילו לקבל את הדם, ואולי גם לזרוק אותו, גם כן בשונה משאר הקורבנות. מה יש בקורבן הפסח, שגורם לנו לראות בו את שני הצדדים האלה גם יחד, אף שלכאורה הם סותרים זה את זה? לאור דברינו, שקורבן פסח הוא המשך לפסח מצרים, ואינו קורבן רגיל כשאר הקורבנות – הרי שהשחיטה בו היא העיקר, ומטרתה ההתנערות מעבודה זרה וקבלתנו על עצמנו את עבודת ה', והדברים מבוארים.<sup>10</sup>

לכאורה, תהיה מכל הנ"ל נפק"מ לכמה וכמה סוגיות, כגון: האם קורבן פסח צריך שחיטה דווקא ע"י הבעלים או שלוחו, או שהשחיטה כשרה גם ע"י אחר שאינו שליח; וכן אם הסכין צריך להיות כלי שרת, שכיוון שעניין השחיטה לבטא את התנערות הבעלים מעבודה זרה, והשחיטה היא עיקר ההקרבה, אין די בכך שהקורבן יהיה שחוט ממילא, ולכאורה לדעת רש"י יהיה צורך שהסכין תהיה כלי שרת אפילו בקורבן פסח, שיש קושי בכך בשל ריבוי הקורבנות, וכן שהשחיטה תהיה בדווקא ע"י הבעלים או שלוחו, ואכמ"ל.

## ז. סיכום

קורבן פסח מתייחד משאר הקורבנות בדינים רבים, ועליהם נוספות הוה אמינות ייחודיות שעולות מדקדוק דברי הגמרא ורש"י: מחד גיסא, הוה אמינא להצריך דווקא כוהן לשחיטתו, אף שבשאר הקורבנות הכלל הוא ששחיטה בזר כשרה; מאידך גיסא, הוה אמינא להכשיר את קבלת הדם ושאר העבודות בזר, אף שבשאר הקורבנות פשוט שהן אינן כשרות אלא בכוהן. מכלול אפשרויות זה, ובמיוחד העובדה שמדובר בהוה אמינות בכיוונים סותרים, מעורר להתחקות אחר שורש השונות של קורבן פסח שממנה נולדים הדינים הללו. עניין נוסף המצריך ביאור הוא הדגשת פעולת שחיטת הפסח בדברי הרמב"ם והחינוך, בשונה מקורבנות אחרים שבהם לא הודגשה השחיטה.

מהפסוקים וממקורות נוספים במדרשי חז"ל ובמפרשים עולה ההבנה שעניינו של הפסח הוא היבדלות ופרישה מעבודה זרה ומטומאתה. לפי האמור, נראה להציע שהבנה זו בעניינו של הפסח היא שיוצרת מרכזיות בשחיטתו, עד כדי הוה אמינא להצריך בה דווקא

---

10. ואולי בכך תבואר גם לשון המשנה: "הכהנים עומדים שורות ושורות ובידיהם ביזי כסף וביזי זהב, שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב. לא היו מעורבין ולא היו לביזיכין שוליים שמא יניחום ויקרש הדם". ולכאורה תמוה שהמשנה נוקטת בלשון "ביזיכים", השייכת בדרך כלל בהכלת דברים לאורך זמן, כגון במנורה ובלבונה, ואינה שייכת בזיקת הדם שבה הלשון הנקטת בדרך כלל היא "מזרקים" (ועי' ברש"ש שהעיר על כך). ולאור דברינו, ייתכן שהתנא נקט בדווקא לשון "ביזיכים", כדי להדגיש שעיקר המעשה כבר הסתיים בשחיטה, ואמנם יש צורך גם בזיקת הדם, אך כביכול הדם יכול להישאר בכלי ולא להיזרק, שכן עיקר מעשה הקורבן כבר נעשה.

כוהן כעבודה, והיא שיוצרת גם הוה אמינא להכשיר את כל העבודות בזר בכלל ובבעלים בפרט, שהרי הבעלים הם שנבדלים מעבודה זרה וקוראים בשם ה', כפי שנעשה בפסח מצרים, שבו משכו ישראל את ידיהם מעבודה זרה, וביצעו בעצמם את כל פעולות קורבן הפסח.

## תנורי פסחים

- א. פתיחה
  - ב. תנורי פסחים – שיטת ר' יוסי הגלילי
  - ג. תנורי פסחים – שיטת ר' עקיבא
  - ד. יתרונותיו ההלכתיים של תנורי מתכת
  - ה. ההבדל בין צלייה בתנור חרס לתנור מתכת
  - ו. הצלייה לקורבן פסח חייבת להיות בתנורי חרס
  - ז. תנורי פסחים – תנור חד פעמי או רב שימושי
  - ח. אופן עשיית התנור
  - ט. איכות התנור כביטוי לדיני צליית קורבן הפסח
  - י. סיכום
- נספח: קבלת טומאה בתנורי פסחים

### א. פתיחה

התורה (שמות יב, ח-ט) דורשת שהכשרת בשר הפסח לאכילה תהיה 'צלי אש': "וְאָכְלוּ אֹת הַבָּשָׂר בְּלִילָה הַזֶּה צָלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרִירִים יֹאכְלֶהוּ. אֶל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבִשְׁל מִבְּשָׁל בְּפִימִים כִּי אִם צָלִי אֵשׁ רָאשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קִרְבּוֹ" חז"ל למדו (פסחים עה ע"א) שצלייה באש מעכבת. בדברי התורה לא מוזכר בשום מקום שהצלייה היא בתנור, אלא אך ורק 'צלי אש'.<sup>1</sup> מאידך בכל הספרות התנאית ברור הדבר שהקפידו לצלות את הפסח בתנור. עד כדי כך, שאחד מהטעמים לעיבור השנה הוא החשש שתנורי פסחים יתקלקלו (סנהדרין יא ע"א).

השאלה היא מהיכן למדו חז"ל שמותר לצלות הפסח בתנור? לכאורה היה צריך לאסור צלייה בתנור כמו שאסרו (פסחים עד ע"א) לצלות בשפוד של מתכת או על גבי אסכלה בגלל שזה 'צלי דבר אחר' ולא 'צלי אש', ולכאורה גם חום התנור צולה את הבשר. ובאמת המשנה (פסחים ז, ב) כותבת שאם נגע הבשר, בזמן צלייתו, בדופן התנור – אין זה 'צלי אש' וצריך לקלוף, ולפי זה צריך להבין מה ההבדל בין צלייה מדופן התנור לצלייה מחום התנור. כמו כן יש לברר, לאחר שיתברר שניתן לצלות בתנור ואין התנור כצלייה בדבר אחר, האם יהיה מותר לצלות באש גלויה, ואם כן האם יש עדיפות לצלייה בתנור ולא באש גלויה.

בפרקים א-ב להלן יבואר המקור המתיר את צליית הפסח בתנורים. בפרק ג יבואר שלכאורה היה עדיף מבחינה הלכתית לצלות את הפסח בתנורי מתכת, בפרק ד יבוארו

---

1. צליית הפסח השומרונית נעשית בבורות החפורים בארץ, מעין כבשן אש.

ההבדלים הפיזיקליים בין צלייה בתנורי מתכת לתנורי חרס, הבדלים המכריחים את הצלייה דווקא בתנורי חרס כפי שיבואר בפרק ה. בפרקים ו-ח יבואר שהצלייה בתנורי חרס מאפשרת השתמשות בתנורים המיועדים אך ורק לצליית הפסח העכשווית, ולמעשה תנורים אלו היו חד פעמיים.

## ב. תנורי פסחים – שיטת ר' יוסי הגלילי

נחלקו ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא במשנה (פסחים ז, א) באופן צליית הכרעים והאברים הפנימיים של הפסח. לדעת ר' יוסי הגלילי מכניסים לתוך גוף הקורבן עצמו, ולדעת ר' עקיבא "תולן סמוך לו". הירושלמי (פסחים ז, א) מתלבט בהבנת שיטת ר' יוסי הגלילי, שכן לכאורה, צליית האיברים הפנימיים בתוככי בשר הקורבן היא צלייה בחום המקום הסגור ולא 'צלי אש'. והשאלה האם ההיתר נובע מכך שניתן לראות את האיברים הטמונים בבשר כירך אחת עבה (וכמו שאיבר אחד נצלים חלקיו הפנימיים מהאש, כך גם בחילוק האיברים העיקרון מתקיים) או שההיתר נובע מדרשת הפסוק (שמות יב, ט) "ראשו ועל כרעיו ועל קרבו". ומביא הירושלמי שלוש השלכות בין הטעמים:

[1] צלייו בגדי של חולין. אין תימר כיריך עבה עבד ליה ר' יוסי הגלילי – פסול, אין תימר קריי' דרש ראשו על כרעיו ועל קרבו – כשר.<sup>2</sup> [2] חתך ממנו בשר וצלייו בו. אין תימר כיריך עבה עבד ליה ר"י הגלילי – כשר, אין תימר קריי' דרש ראשו על כרעיו ועל קרבו – פסול. [3] צלייו בחלב של קדירה.<sup>3</sup> אין תימר כיריך עבה עבד לה ר"י הגלילי – פסול [כשר].<sup>4</sup> אין תימר קריי' דרש ראשו על כרעיו ועל קרבו – כשר [פסול]. לא כן תני: צלי אש, לא צלי קדירה, שני לה בנוגע בגופה של קדירה.

הנפקא מינות בין הטעמים הן:

1. צליית איברי הקורבן הפנימיים בתוך גדי שאיננו חלק מהקורבן – אם מותר לצלות את האיברים בתוך גוף הגדי כי לא רואים בעיה עקרונית עם כך שלא באים במגע עם האש, האיברים כשרים. אם ההיתר נקודתי מדרשת הפסוק, הקורבן פסול, שהרי הפסוק עוסק בגדי הקורבן לבדו.

2. כבר העירו האחרונים שהגרסה הזאת קשה וצריך להיות הפוך. שאם ההיתר נובע מירך עבה אז הוא כשר גם בתוך בשר חולין, ואם ממקרא נדרש אז הוא פסול. ראה פני משה. ובירושלמי כפשוטו כתב שבאור-זרוע (חלק ב סי' רכט) כתב את הנוסח המדויק. שאם כירך עבה אז הצלייה כשרה.
3. גרסת האור זרוע היא "הבל של קדירה". ובירושלמי כפשוטו כתב שזו הגירסה הנכונה, והוסיף שהרמא"ש בשער העיון הגיה "בחלל של קדירה". ובקרבן העדה כתב "בלהב של קדירה".
4. מפרשי הירושלמי נחלקו בגרסת הגמרא. ולדעת הפני משה הגרסה הפוכה: אם כירך עבה עבד ליה ר"י הגלילי – כשר. "אין תימר קריי' דרש – כשר".



2. צליית בשר הפסח שאינו מהכרעים והקרוב בתוך בשר הגדי – אם הכל דומה לירך עבה, זה לא משנה על איזה איברים מדובר. אם לומדים היתר מהפסוק, אז צלייה כזאת מותרת רק לחלקי הבשר המוזכרים בפסוק.

3. צלייה בתוך קדירה (=צלי קדר) שדולקת אש תחתיה<sup>5</sup> – כאמור,<sup>6</sup> יש מחלוקת גרסאות. לפי גרסת קרבן העדה, אם הכל דומה לירך עבה, אין דמיון כי בירך עבה לפחות החלק החיצוני נוגע באש, וכאן זה לא כך, ופסול. אם לומדים מהפסוק, ראשו על כרעיו ועל קרבו מלמד שכל עוד הגדי בתוצרתו הטבעית, הוא יכול להיצלות גם דרך אש עקיפה, כי אין הבדל עקרוני בין חלקו הפנימי של הגדי לחיצוני (וגזירת הכתוב לימדה שאפשר גם בלי אש ישירה). לפי גרסת פני משה, אם הכל דומה לירך עבה דווקא יהיה כשר, כי למדנו שלא צריך מגע אש ישירה. אבל אם לומדים מהפסוק, הוא התייחס רק לצליית החלקים הפנימיים באש עקיפה, ולא ניתן להרחיב אותו גם למצבנו, ופסול.

בסוף הדברים מתקשה הגמרא איך ניתן לצלות בצלי קדר, ומתרת "שני לה בנוגע בגופה של קדירה". ופרש בפני משה שצלייה בצלי קידר אסורה רק כאשר הקורבן "נוגע בגופה של קדירה... ולעולם אימא לך דבהבל של קדרה צלי מחמת האש הוא". ולעניינו, מדברי הירושלמי נלמד שמותר לצלות בהבל. על פי זה, ממשך הירושלמי ושואל:

רבי אימי בעי: גרף את התנור וצלייו בו. אמר רבי ירמיה מה צריכה ליה (=לדעת מי הוא מתלבט), כרבי יוסי הגלילי, ברם כרבי עקיבה פשיטה ליה?<sup>7</sup>

אם לדעת ר' יוסי הגלילי מותר לצלות גם בהבל הקדרה, אז השאלה מתרחבת – האם מותר לצלות בו גם כאשר האש כבר איננה קיימת מתחתיו (=גרף את התנור) והוא עומד בפני עצמו, או רק כאשר קיימת אש מתחת לקדרה או בתוך התנור?

מכל מקום רואים שנחלקו ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בהבנת המושג 'צלי אש'. לדעת ר' יוסי הגלילי (לפחות בהסבר אחד) 'צלי אש' הוא גם בחום הנובע מאש כאשר קיימת אש מתחתיו.

נראה אם כן, שמקור הדין שניתן לצלות בתנור הוא דרישת התורה לצלות את הפסח כאשר כרעיו וקרבו בתוכו. והבנתו של ר' יוסי הגלילי שלמרות שאין האיברים הפנימיים נצלים ישירות מהאש אלא בתוככי הבשר הם נחשבים כ'צלי אש'. אך לפי זה המקור הוא

5. יש הבדל בין תנור לקדירה לעניינו – בקדירה האש דולקת מתחת לכלי, והצלי נפגש רק באופן עקיף עם חומה של האש. בתנור, האש דולקת בתוכו, והצלי פוגש את חום האש ישירות.

6. ראה הערה 4

7. מפרשי הירושלמי נחלקו האם פשוט לגמרא שלדעת ר' עקיבא פסול (=קרבן העדה) או הפוך שלר' עקיבא כשר (=פני משה).

רק להסבר אחד בשיטת ר' יוסי הגלילי אך להסבר השני וכן לשיטת ר' עקיבא עדיין צריך תלמוד איך ניתן לצלות בתנורים.

### ג. תנורי פסחים – שיטת ר' עקיבא

בהמשך דבריו שואל הירושלמי לדעת רבי עקיבא, שמחייב להוציא את איברי הקורבן הפנימיים החוצה בעת הצלייה, אם מותר לצלות את הקורבן בחום התנור, שהרי לשיטתו צריך מפגש ישיר והשפעה ישירה של האש על הקורבן:

א"ר יוסי ואפילו כרבי עקיבא צריכה ליה (=יש להתלבט האם מותר צלייה בחום התנור ללא גחלים): משל גחלים לאוויר התנור נצלה לחצי שעה גחלים לאוויר העולם נצלה לשעה. מה בין נצלה מקצתו מחמת התנור מה בין נצלה כולו מחמת התנור. אמר ר' יוסה בי רבי בון תנור אינו מועיל לגחלים כלום אינו אלא מכניס את הבל בשעה שהגחלים באוויר התנור נצלה לחצי שעה בשעה שהגחלים לאוויר עולם נצלה לשעה.

שואלת הגמרא איך לדעת רבי עקיבא מותר לצלות בתוך תנור, והרי לוקח לו פחות זמן להיצלות בתנור, מה שאומר שחום התנור משפיע על הצלי בנוסף לחום האש, ומזרז את הצלייה, ולמדנו שרק האש צריכה להשפיע על הקורבן. תשובתו של רבי יוסה היא שפעולת התנור העיקרית איננה הוספת חום עצמאי, אלא הפניית החום באופן ממוקד יותר לקורבן. ההבדל בין צלייה בתנור לצלייה חשופה הוא שחום האש לא מתפזר בתנור. לכן, ההיתר לצלות בתנור הוא מסברה פשוטה – התורה כתבה שיהיה צלי אש ולא צלי דבר אחר, ולא אכפת לנו אם החום מתפזר או מתכנס על ידי כלים שונים, אלא העיקר שיצלה מאש. אבל צלייה רק בחום התנור ללא גחלים איננה 'צלי אש'.

מסבירים תוספות (פסחים עה ע"א ד"ה וגרפו), שאמנם יש חום עצמאי לתנור, אבל רוב החום נובע מהאש ומבטל את השאר – "האש נוצח כוח התנור"<sup>8</sup>. אם כן, מהירושלמי עולה שצלייה בתנור שווה הלכתית לצלייה באש הגחלים.

### ד. יתרונותיו ההלכתיים של תנור מתכת

כידוע, תנורי פסחים היו עשויים מחרס, וכך מוכח גם מהמשנה בפסחים ז, ב. מסיפורו של חוני המעגל (תענית יט ע"א) מוכח שחכמים הקפידו שהתנור יהיה דווקא מחרס. שהרי אם ניתן לעשות את התנור ממתכת לא מובנת דרישת חוני שיכניסו את התנורים לבתים

8. בספר מזבח-אבנים (סי' נא אות ח) כתב שכדי שהאש תנצח צריך לדקדק שיהיה הרבה אש בתנור כך שהיא תגבר על החום העצמי של התנור. כלומר, להבנתו לא תמיד אש התנור נוצחת. ודברים אלו צריכים עיון.

כדי שלא ימקו, מה אכפת לנו שימקו, במקרה כזה יצלו בתנורי המתכת. גם מדברי הגמרא בסנהדרין (יא ע"א) המציינת את הצורך להכין תנורי פסחים כעילה לעיבור השנה, נראה שהקפידו לעשות תנורים מחרס, שאם לא כן, לא היו צריכים להכין תנורים לעיתים קצרות. רק תנורי החרס טעונים שבירה כל שנה ושנה.

אחרונים התקשו מדוע לא צלו בתנורי מתכת, כדברי הפליתי (יו"ד קג, ו):

והדבר תמוה מי יעשה תנורים של חרס,<sup>9</sup> הא קיימ"ל אחד קדשי קדשים ואחד קדשים קלים כלי חרס טעון שבירה, וא"כ לא יספיקו כל חרסים שבעולם לריבוי התנורים לשוברן תמידין כסדרן. ואי דלא הוי רק בישול בלי בלוע דאי אפשר ליגע בחרסו של תנור, הא הוי איבעיא דלא אפשרטא אי צלאו באויר תנור טעון שבירה... [ו]הא אמרו (זבחים צה ע"ב) תנור של מקדש היה של מתכת שלא יצטרך שבירה, ואיך יעשו כן בריבוי תנורי פסחים.<sup>10</sup>

לכאורה, דווקא מבחינת הלכות המקדש יש עדיפות לתנורי מתכת, שניתן להכשירם לאחר בליעת הקדשים ולהשתמש בהם בשנים נוספות וזאת לעומת תנור חרס הזקוק לשבירה.

מעבר ליתרון הצלייה בתנורי מתכת שהזכיר הפליתי, לכאורה יש לו עוד יתרונות. נחלקו הפוסקים האם נגיעה במתכת חמה בזמן צליית הפסח זוקקת גם קליפה מהבשר, כדין נגיעה בחרסו של תנור.

את חובת הקליפה כאשר הקורבן נגע בחרסו של תנור, מסביר רש"י (עה ע"ב) שמקום הנגיעה נצלה מחום האגור בתנור והרי הוא כמו "תנור שגרפו, וחרס תנור גרופ ועומד הוא". מדבריו נראה שאמנם חום האש גובר על חום התנור באופן כללי, אבל בדפנות עצמן הדין לא כזה, והחום הוא חומו של התנור ולא של האש. לפי זה נראה לומר שאם הנגיעה תהיה במתכת שבה אין אגירת חום (כדברינו להלן בדברי הרמב"ם ובפרק ד) המגע לא יאסור את הבשר, כי הצלייה תוגדר 'צלי אש'. אך מדברי רש"י (עה ע"א ד"ה מנוקבת) הסבור שבאסכלה (רשת של מתכת, שהאש עוברת בחוריה) "אין בשרו נוגע בברזל" נראה שאף אם נגע בברזל זה כמו נגע בדופן תנור מחרס.

הרמב"ם (קרבן פסח ת, ט) כותב:

אין צולין את הפסח על גבי כלי אבן או כלי מתכות שנאמר צלי אש לא צלי דבר אחר, לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו.

9. וכן הקשה בדרשות חתם סופר חלק ב, דרוש לשבת הגדול תקנ"ה, עמ' ריט, א-ב.  
10. הגמרא זבחים צה, ב כותבת שתנור של מקדש ממתכת היה. אבל לפי מסקנת הגמרא צו, א זה בגלל אפיית שתי הלחם ולחם הפנים דאפייתן בתנור ולכן התנור מהווה כלי שרת, ואין עושים כלי שרת מחרס. בכל אופן נראה בברור שיכלו לעשות תנורי מתכת.

וכתב הכסף משנה:

כתב הראב"ד והוא שלא יגע בכלי וכו'. ונ"ל דרבינו משמע ליה דא"כ לא הווי שתיק בגמרא מלהזכיר כן גבי אסכלה מנוקבות ועוד דאם כדברי הראב"ד פשיטא אלא חרסו של תנור שאני שאין האור שולט בו כמו ששולט באסכלה מנוקבת.<sup>11</sup> ואפשר דרבינו נמי בלא יגע מיירי ולישנא דגמ' נקט.

בהסבר הראשון הוא כותב שנגיעה במתכת האסכלה אינה מפריעה לצלי אש, וזאת בהנגדה לדופן החרס ששם אין האור שולט והחום הוא חום עצמי של הדופן. לעומת זאת מדברי הראב"ד שכתב: "א"א והוא שלא יגע בכלי שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו". נראה בברור שהוא משווה כלי מתכת לדופן החרס.

בשפת-אמת (פסחים עה ע"א) כתב:

לכן נראה לפי עניות דעתי דאף בנוגע באסכלא יש לחלק [בינו ל]בין נגע בחרסו של תנור, דכיון שהאש שולט בשווה על הבשר וגם על האסכלה אינו צלי מחמת דבר אחר, דהאש דרך הנקבים גובר יותר מחום הבא אח"כ לאסכלה כיון שכל חום האסכלא נעשה בזה האש, והאש עצמו שולט בהבשר הטפל בטל להעיקר. משא"כ נגע בחרסו של תנור דבמקום החרס כבר נתחמם והבשר עדיין צונן נמצא שניתוסף בו חום ע"י החרס הרוחה כבר.

הבנתו היא שגם אם מתכת אכן אוגרת חום, כיוון שהיא זקוקה להקרנת חום קבועה מהאש עצמה כדי להקרין את חומה, והיא עשויה כמין רשת והאש נוגעת בבשר עצמו ישירות, חום המתכת הוא טפל לחום האש. לעומת זאת, חרס אוגר חום כך שחום התנור הוא עצמאי ונפרד מהאש, וממילא נגיעה בדופן אינה 'צלי אש'. מתוך דבריו אלו מסיק השפת-אמת:

ואפשר דאם מניח הבשר על החרס של התנור בעוד שהתנור צונן ואח"כ מסיק התנור י"ל דאה"נ דמותר. ודמי למ"ש התוס' בשם הירושלמי בתנור שלא גרפו דהעיקר מבטל הטפל.<sup>12</sup>

11. בשערי היכל (עמ' שסג) כתבו שגם מדברי מהר"י קורקוס, הר המוריה ושו"ת מחנה ישראל סי' סד, משמע "שהאש חודרת דרך הנקבים ושולטת, ולא שכל הבשר חשוף לאש".

12. השפת-אמת עצמו התלבט בחידושו זה. ומכל מקום לא חייבים לקבל את דבריו האחרונים יחד עם חידושו הראשון, וניתן לומר בפשטות: מתכת באמת אין לה חום עצמי ולכן אף פעם היא לא צולה את הפסח, ואילו חרס יש לו חום אגור עצמי והוא צולה, בין שהתחמם יחד עם הפסח ובין שהתחמם לפני הפסח. הסיבה שמתלבט היא שגם הוא מודה שלחרס יש חום עצמאי ולמתכת אין, או שיש לה רק חום עצמי מועט ביותר.

כאשר אין חום אצור בחרס מותר לצלות הפסח כשהוא נוגע אף בדופן מחרס,<sup>13</sup> מכיוון שבו זמנית האש צולה את הקורבן ומחממת את התנור, ניתן לומר שדופן תנור החרס הוא כאסכלה ממתכת, ששניהם אינם משפיעים על צליית הקורבן. משיטתו זו הוא מסיק חידוש נוסף. להבנתו, ניתן לצלות קורבן פסח מעל **אסכלה ממתכת שאינה מנוקבת כלל** כאשר הבשר אינו נוגע באסכלה אלא תלוי באוויר, וכדבריו (שם):

ומ"ש הצל"ח דבאינה מנוקבת אף אם לא נגע באסכלא כיון שהאור הולך דרך האסכלא נקרא צלי ע"י דבר אחר אינו נכון לפע"ד, דכיון דכל הצלי ע"י האש שמחמם עכשיו האסכלא שפיר נקרא צלי אש מה בכך דמפסיק המחיצה אטו נגיעה באש מצריך קרא. דדוקא בתנור שגרפו ממעטינן מקרא משא"כ באש בעין רק שהאסכלא מפסיק. וגם למ"ש התוס' בשם הירושלמי דאם לא גרף את התנור האש נוצח כח התנור כ"ש הכא האש הוא כל הגורם של החמימות דלולי האסכלא הי' חם ביותר שפיר נקרא צלי אש שאין ד"א גורם חמימות כנ"ל

להבנת השפת-אמת, מכיוון שאין למתכת חום עצמי, השפעתה על צליית הקורבן טפלה ואינה, והגחלים הם העיקר, ולכן הפסח מוגדר 'צלי אש' בשתי ההלכות: נגיעה בדופן ממתכת, והפסק האסכלה בין האש לקורבן. לעומת זאת הצל"ח סבור שכאשר אין מגע ישיר בין האש לבשר והמתכת מפסיקה ביניהם זה צלי על ידי דבר אחר. כנראה שלהבנת הצל"ח, חום המתכת (המפריד בין האש לבשר) הוא זה שצולה את הבשר, וזאת למרות שכל חומו נובע מחום האש, והצלייה נעשית בגחלת של מתכת.<sup>14</sup>

נראה אם כן, שלכאורה לדעת השפת-אמת תנור העשוי ממתכת עדיף על תנור חרס, בכך שאף אם נגע הבשר בזמן הצלייה בדופן התנור הוא לא נפסל והוא עדיין 'צלי אש'. וכן נראה מדברי בעל הכסף משנה (לפרוש הראשון ברמב"ם). מאידך, מבחינת הראשונים שחולקים וסבורים שנגיעה במתכת חמה דינה כנגיעה בדופן מחרס אין הבדל הלכתי בין שני סוגי התנורים.

נמצא שלכאורה לתנורי מתכת יש יתרון על תנורי חרס בשתי נקודות: הראשונה (כדברי הפלתי) שלתנור מתכת יש הכשר לאחר הצלייה ואילו תנורי חרס צריכים שבירה, ובריבוי פסחים כל ירושלים מתמלאת שברים. וכן שלדעת חלק מהפוסקים נגיעה בדופן התנור העשוי ממתכת היא עדיין צלייה באש וזאת לעומת נגיעה בדופן תנור העשוי מחרס.

13. מדברים אלו נראה לומר שבדרך כלל צליית הפסח הייתה לאחר שהסיקו את התנור, וכאשר הוא היה חם הכניסו את הקרבן. שהרי המשנה כותבת שאם נגע בחרסו של תנור קולף.

14. על צליית הפסח בגחלת של מתכת ראה שערי היכל פסחים מערכה צז.

## ה. ההבדל בין צלייה בתנור חרס לתנור מתכת

למרות דברינו הנ"ל שמהם נראה כי יש יתרונות לצליית הקורבן בתנורי מתכת, כאמור, מדברי הירושלמי (לעיל בפרק ב) מוכח שצלו בתנורי חרס בדווקא. ניתן לומר שהצלייה בתנורי חרס לא נבעה מהקפדה הלכתית אלא הייתה נוהג מעשי עקב כך שחרס הוא חומר פשוט הזמין לכולם, ומכיוון שהיה צריך לריבוי תנורים בחרו באפשרות הזמינה והזולה. כדברי הברייתא באבות דרבי נתן (נוסחא ב, לט): "עשרה נסים היו נעשים [בירושלים] לא אמר אדם לחבירו אין לי פסח אין לי תנור".

אך נראה לי שהצלייה בתנורי חרס נבעה מהקפדה הלכתית, וזאת בגלל ההבדלים הפיזיקליים שבין תנורי מתכת לתנורי חרס, המשפיעים ישירות על דיני צליית קורבן הפסח. ההבדלים בין תנורי מתכת לתנורי חרס נוגעים בעיקר לדרכי אגירת והולכת החום שלהם.

בנוגע לאגירת החום: חרס אוגר את החום, מה שגורם לו להתחמם באיטיות, אך גם להתקרר באיטיות. כשהאש נכבית, עדיין נשאר חומו של החרס, ולכן צלי שכזה איננו 'צלי אש'. לעומתו, מתכת מפיצה דרכה את חום האש במהירות לכל עבר. היא מתחממת מהר, ומתקררת מהר. לכן הגיוני יותר לראות את המתכת כנחל אש, ולא כבעלת חום עצמאי.

בנוגע להולכת החום: חרס מפזר את החום בשווה, בחלקו הפנימי של התנור. לעומתו, מתכת מפזרת את החום לכל עבר, גם מחוץ לתנור. זה מחייב בידוד חיצוני שישמור שמיקוד החום יהיה רק בצלי הנמצא בתוך התנור. בנוסף, הולכת החום תהיה שווה רק אם רידוד המתכת יהיה אחיד (זה מורכב במיוחד בדפנות ובחיבורי התנור). אם לא – הצלייה לא תהיה שווה בכל חלק של הבשר.

## ו. הצלייה לקורבן פסח חייבת להיות בתנורי חרס

בפרקים א–ב הוכח שניתן לצלות את הקורבן בתנור. נראה, שאם אין איסור לצלות בתנור, יש חובה לצלות דווקא בתנור ולא באש גלויה. ההבדל בין צלייה בתנור לצלייה ללא תנור אינו מסתכם רק במהירות הצלייה, כפי שניתן להבין בהסתכלות ראשונית בדברי הירושלמי (פסחים ז, א) "בשעה שהגחלים באוויר התנור נצלה לחצי שעה, בשעה שהגחלים לאוויר עולם נצלה לשעה", אלא מהירות הצלייה משפיעה גם על אחידות הצלייה. תנור צולה את כל חלקי הבשר באחידות, וזאת לעומת צלייה באש גלויה שאינה צולה בשווה, שבעוד שחלקים אחדים היא צולה מהר והם מתבשלים כל צורכם, חלקים אחרים עדיין נשארים

נא. ואם ימשיכו לצלות כדי שגם הבשר שנשאר נא ייצלה כל צורכו, יש חשש שהבשר שכבר התבשל יחרך.<sup>15</sup>

דרישת התורה לצלות את קורבן הפסח שלם, הצורך להימנע מכך שחלק מהבשר יהיה נא וחלק מבושל כל צורכו, והצורך לצלות את כל חלקי הקורבן (הן כדי לחלק את הבשר למנוייו שאינם יכולים לאכול ממקום אחר והן כדי להימנע מהבאתו לידי פסול), מחייב שהצלייה תהיה אחידה והרמונית בין כל חלקי הבשר בזמן הצלייה עצמו. איכות צלייה כזאת מתקבלת בצורה אופטימאלית דווקא בתנורי חרס.<sup>16</sup> תנורי מתכת, כמו שהסברנו, בד"כ לא מגיעים לרמת גימור שמאפשרת צלייה אחידה בכל חלקיו, ואי יכולתם לשמור על חומם עלולה לגרום לתנודות בטמפרטורה שנובעות מהיחלשות והתחזקות האש. אם כן, נראה כי השימוש בתנורי חרס בדווקא הוא ממהות דיני צליית קורבן הפסח – דיני קורבן הפסח מכריחים את צורת הצלייה הייחודית.

### ז. תנורי פסחים – תנור חד פעמי או רב שימושי

סיפורו של חוני המעגל מתרחש בזמן הסמוך לפסח, ולכן הוא מבקש "צאו והכניסו תנורי פסחים". חששו היה שהתנורים ימקו כתוצאה מריבוי הגשמים, ובזמן הנשאר עד י"ד בניסן לא יצליחו לייצור תנורים חדשים. וכבר ציין הירושלמי (תענית ג, ט) שהמקרה ארע בכ' אדר "הדא אמרה ערב פסחים היה, ותני כן בעשרין ביה" – לאחר שיצאו רוב גשמי השנה. מכך שלומד הירושלמי שהתאריך היה צמוד לפסח, נראה שאלו היו תנורים חדשים שנגמר ייצורם כבר. אם אלה היו תנורים ישנים, לא צריך היה הירושלמי ללמוד את התאריך, כי הם היו קיימים גם לפני כן, וזו לא הייתה הוכחה.

גם מדברי הגמרא בסנהדרין הסוברת שאחד הטעמים לעיבור השנה הוא הצורך לייצר את תנורי הפסחים לאחר סיום עונת הגשמים, נראה שכל שנה ושנה היו יוצרים מחדש את התנורים, והתנורים הישנים התקלקלו. אם כי יתכן שרק חלק מהתנורים התקלקלו, ואילו עיבור השנה נבע רק בגלל התנורים שהתקלקלו. מכל מקום ההבנה כי יצרו תנורים חדשים כל שנה מקבלת חיזוק מדברי הברייתא באבות דר' נתן (נוסחא ב) לט: "וכל התנורים שהיו שם כיון שהיו צולין את פסחיהם היתה [הארץ] בולעת".

15. ראה שו"ת לבושי-מרדכי יו"ד תנינא סימן מז שכתב: "דחוץ לתנור קשה לצלות בכל צד, ויש לחוש משום מקצתו נשאר נא"; על צליית הפסח עד שיתחרך ראה פסחים מא, א: "יכול צלאו כל צורכו יהא חייב ... היכי דמי? אמר רב אשי: דשויא חרוכא".

16. גם דברי השפת-אמת הנ"ל שניתן לצלות בתנור שקרקעיתו הוא ממתכת שמתחתיהם אש גלויה עוסקים בתנור של חרס שרק תחתיתו היא ממתכת. וכן מצינו שלעיתים אחת מדפנות התנור אינן מחרס כדברי רש"י (פסחים עו, ב) על דברי הגמרא "כעין שתי קדירות – שפוד מכאן ושפוד מכאן, ותל גדול של גחלים או אפר באמצע". בכל אופן גם במקרים אלו התנור עצמו הוא מחרס

מעבר לכך, לדעת רוב הראשונים כלי חרס שבלע קודשים חייב שבירה ודין זה הוא גם בקודשים קלים, הלכה זו היא בניגוד לדברי הרמב"ם הסבור שרק כלי חרס שבלע מקורבן חטאת חייב שבירה.<sup>17</sup> הגמרא בזבחים צה ע"ב התלבטה "תלאו באוויר תנור – מהו?" האם יש בליעה במקרה כזה או לא? לדעת רוב הראשונים שגם כלי חרס הבולע קדשים קלים צריך שבירה צריך להחמיר ולשבור את התנור לאחר השימוש, ואילו לדעת הרמב"ם אין התנור צריך שבירה שהרי קורבן פסח הוא קודשים קלים.

מחלוקת הראשונים בעניין בליעה משליכה על נקודה נוספת. ברור הדבר שלדעת הראשונים שיש חשש בליעה בתנור, חייבים לומר שלכל קורבן פסח היה תנור מיוחד בשבילו, ולא צלו שני פסחים זה אחר זה באותו תנור, שהרי אם טעם פסח הראשון יכנס בשני הוא יאכל שלא למנויו. דין זה נראה פשוט גם מכך שהזמן המותר לצלייה הוא מדויק וקצוב כדלהלן. וזאת מעבר לדינא דגמרא (פסחים עו ע"ב) שלא צלו שני פסחים בתנור אחד מחשש שמא יתחלפו שאולי שייך גם במקרה זה.

בניגוד להבנה שאת תנורי הפסחים יצרו כל שנה מחדש, מדברי ראשונים ואחרונים נראה שהיו צולים הפסח בתנורים ישנים. רש"י בפירושו לסנהדרין מפרש שטעם תנורי פסחים לצורך עיבור השנה, נובע מכך שהם "נמוקו בגשמי החורף וצריכין חמה להתייבש". וכן כתב במאירי (שם): "מפני תנורי פסחים שנומקו בחורף מפני הגשמים". מכך שהתנורים היו קיימים כבר בחורף נראה כי מדובר בתנורים של השנה שעברה.<sup>18</sup> וביד רמ"ה (שם) כתב מפורשות: "כגון שהיו להם משנה שעברה", וכך נראה מדברי הרמב"ם (קידוש החודש ד, ה): "ומפני תנורי פסחים שאבדו בגשמים" – חלק מהתנורים אבדו.<sup>19</sup>

מכל מקום גם לשיטות הללו ברור הדבר שהתנורים נהרסו בחלקם או כולם במהלך השנה כך שהיו צריכים לחדש אותם משנה לשנה.

בעל הפליתי מוכיח שהתנורים היו ישנים מדברי הירושלמי שמעשה חוני היה בכ' אדר, שאם היו עושים חדשים בכל שנה ושנה אז "מה להם למהר קודם פסח כל כך בעשייתן". מנגד בשו"ת התעוררות תשובה (חלק ג סי' ס) כתב שדווקא ממעשה חוני נראה שהתנורים

17. על שיטות הראשונים בסוגיה ראה שיעורי דוד הלוי (סולובצ'יק) זבחים צה, ב עמ' קעב שסבור כי גם לשיטות רש"י ומאירי היו עושים את התנורים לאחר הפסח בקיץ, והם היו חדשים כל שנה ושנה. מטרת עשייתם בקיץ, זמן רב לפני הפסח, הייתה כדי שהם יתייבשו בצורה טובה בחמה של הקיץ. ולפ"ז דברי הראשונים הנ"ל מכוונים למקרה שהתנורים התקלקלו בגשמי השנה, אז היו צריכים לעבר אותה כדי שתיקון הנצרך לתנורים החדשים התייבש.

18. ראה שיעורי רבנו משולם דוד הלוי (סולובצ'יק) זבחים צה, ב עמ' קעב שסבור כי גם לשיטות רש"י ומאירי היו עושים את התנורים לאחר הפסח בקיץ, והם היו חדשים כל שנה ושנה. מטרת עשייתם בקיץ, זמן רב לפני הפסח, הייתה כדי שהם יתייבשו בצורה טובה בחמה של הקיץ. ולפ"ז דברי הראשונים הנ"ל מכוונים למקרה שהתנורים התקלקלו בגשמי השנה, אז היו צריכים לעבר אותה כדי שתיקון הנצרך לתנורים החדשים התייבש.

19. לדעות שיש חשש בליעה בתנורים צריך לומר שהשימוש בתנור ישן הוא לאחר הכשרה בכבשן. ראה חזון איש (קדשים קמא לז, יא) שכותב כי הסיקו את תנורי הפסחים, וכך הכשירו אותם.



היו חדשים. להבנתו, חששו של חוני המעגל לקלקול התנורים נבע מכך שהם היו חדשים, שהרי תנורים ישנים הם מחוסמים ולא היו נימוקים מהמים, רק בתנורים שעדיין לא השתמשו בהם היה חשש שימוקו.<sup>20</sup> אך לפי דבריו עדיין עומדת השאלה, מדוע היו צריכים להכין את התנורים כל כך מוקדם. הרי עשיית תנור לוקחת זמן מועט, כפי שמוכח בגמרא מועד קטן (יא ע"א) שהתירו לעשות תנור בחול המועד שעשייתו היא לצורך המועד.

### ח. אופן עשיית התנור

דיון הפוסקים האם תנורי הפסח הם חד-פעמיים או לא, נובע מכך שבשני המקורות הנ"ל (סנהדרין יא ע"א; תענית יט ע"א) מובא חשש מציאותי ושכיח שהתנורים יתקלקלו כתוצאה מהגשמים. דבר זה מצריך הבנה – הרי עמידותם של כלי חרס היא כמעט נצחית, וכאשר הנביא ירמיהו רוצה לשמר את ספר החותם הוא אומר (לב, יד): "ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים". קשה להבין איך גשם שנתי ממיס את התנור. וכידוע, שבמצאים הארכיאולוגים נמצאו כלי חרס רבים שנשמרו אף לאחר מאות שנים, והגשמים ולחות הקרקע לא מוססו אותם. חייבים לומר, שקיים הבדל בין כלי חרס לתנורי פסחים באופן ייצורם, וכנראה שתנורי הפסחים, בניגוד לתנורי אפייה וכלי חרס, לא עברו את הצירוף בכבשן<sup>21</sup> שמאפשר להם להחזיק מעמד.

מדברי חוני "צאו והכניסו" את התנורים, נלמד שהתנורים היו ניידים, וכדברי המיוחס לרש"י: "שהם בחצרות... ומטלטלין אותן שלא ימוקו בגשמים". לכן חייבים להקפיד שלא יקבלו טומאה. וכבר שנינו בתוספתא כלים קמא (ד, ג): "תנור שהסיקו להיות צולה בו טמא". יוצרי התנורים נאלצו להימנע מהסקתם לפני השימוש כדי למנוע אפשרות שהם יקבלו טומאה עד זמן צליית קורבן הפסח.

הבנה זו היא שמסבירה גם את הצורך לייצור את התנורים זמן רב לפני הפסח (לפחות כ אדר), וזאת כדי שהתנור יספיק להתייבש בשמש ויהיה ראוי לתפקידו. הייבוש שלא נעשה באש חייב היה להיעשות בחמה, וזה לוקח זמן ארוך.<sup>22</sup>

---

20. בעיונים ומחקרים חלק א עמ' 22 כתב ר' שאול חנא קוק: "לעניין חוני המעגל, הדעה שנקרא כן על שם שעג עוגה... ההשערה שנקרא כן על שם מלאכתו מתקבלת על הדעת. אבל לדעתי הייתה מלאכתו לא עשיית מעגלות אלא שהיה מתקן הגגות במעגילה. מלאכה הידועה במשנה בשם מעגל... והנה לדעת רש"י (מועד קטן יא, א) היו משתמשים גם לתיקון תנורים במעגילה. ולפ"ז אפשר שתיקון ועשיית תנורים היה מעין מלאכתו של חוני המעגל, ואולי נבין ע"י זה את דאגתו המיוחדת לתנורי-פסחים".

21. כלים ד, ד: "כלי חרס מאימתי מקבלין טומאה משיצרפו בכבשן והיא גמר מלאכתן".

22. ראה ד"ר יהושע ברנד, כלי חרס בספרות התלמוד, עמ' תקמג ואילך. מופיע גם סיני כא, עמ' שז ואילך.

ההימנעות מהסקה בתנור לח נובעת בראש ובראשונה מאיבוד יכולת הצלייה הטובה, אבל בקורבן פסח היא גם הכרחית בגלל האיסור לבשל את הקורבן. אם אין וודאות שהתנור מיובש לגמרי, קיים חשש שהלחות היא זו שתבשל את הבשר.<sup>23</sup> דברי הגמרא במועד קטן (יא ע"א) שניתן לעשות תנור בחול המועד, כלומר בזמן קצר, וזה נחשב כצרכי מועד, עוסקים בתנור שאותו היה ניתן להסיק ולצרף לפני השימוש הראשוני.

ההסבר המובא כאן, שאת תנורי הפסחים לא הסיקו לפני הפסח כדי שלא יקבלו טומאה, משתלב עם ההלכה שבירושלים לא היו כבשונות כלל (בבא קמא פב ע"ב) וממילא אי אפשר היה גם לצרפן בכבשן. אם כן, ברור הדבר שאיכותו של התנור הייתה גרועה, והיה חשש שהגשמים ימוססו אותו.

### ט. איכות התנור כביטוי לדיני צליית קורבן הפסח

באבות דר' נתן (נוסחא ב, לט) כתוב: "וכל התנורים שהיו שם כיון שהיו צולין את פסחיהם היתה [הארץ]<sup>24</sup> בולעתן". דברים אלו צריכים בירור – מדוע התרחש נס כזה בירושלים? מה אכפת לנו אם התנורים היו נשארם משנה לשנה? יתירה מזאת – מדוע סילוק התנורים נעשה מיידית לאחר הצלייה – "כיוון שהיו צולין", לכאורה אם הבעייתיות בהשארות התנורים נובעת מדין נותר הבלוע בדפני התנור, אז השבירה וההעלמות הייתה צריכה להתרחש רק לאחר זמן חלות דין נותר, בבוקר יום ט"ו?

יכול להיות, שלפי הגירסה "הייתה בולעתן" אין הכוונה שהארץ בלעתן אלא הם עצמם לא החזיקו מעמד והתמססו לאחר גמר השימוש בהם (=החום ולחות נוזלי האיברים והדם), שהרי כאמור תנורים אלו לא עברו צירוף. שיטת הברייתא שתנורי פסח "נעלמו" לאחר השימוש מכריחה שבכל שנה ושנה היו עושים תנורים חדשים, והיא מתאימה לדעות הראשונים והפוסקים הנ"ל. ועדיין נשאלת השאלה – מה הצורך בנס כזה גדול בתנורים?

יתכן שהחשש היה, שמשנתנור עבר צלייה, הרי הוא הוכשר לקבל טומאה, ולא רצו שזה יקרה,<sup>25</sup> שהרי קשה לשומרו בטהרה עד שנה הבאה. אך יתכן שיש צורך בארעיות התנור, שנובע מדין צליית קורבן פסח עצמו. כבר הוכיח הרב יעקב בצלאל ז'ולטי שצליית

23. נראה לי שמטעם זה אסור לצלות הפסח כדרכם של השומרנים – בור באדמה, מחשש שהוא יתבשל בלחות הקרקע. וזאת מעבר לכך שאסור לצלות שני פסחים ביחד.

24. בהערות כותב שבנוסח כתב יד אחד כתוב "הארץ בולעתן" ואילו בנוסח כתב יד "בולעתן", ולא כתוב מי היה בולעתן.

25. ראה להלן בנספח האם לאחר השימוש הראשוני הוא מקבל טומאה

הקורבן איננה רק דין בהכשרת הבשר לאכילה, אלא זה דין בהקרבתו המחויבת להתקיים בזמן מוגדר.<sup>26</sup>

בירושלמי פסחים ה, א כתוב:

שם תזבח את הפסח בערב (דברים טז, ו). בערב אתה זוכה, כבוא השמש אתה אוכל, מועד צאתך מארץ מצרים אתה צולה. אית תניי תני: בערב אתה אוכל, כבוא השמש אתה זוכה, מועד צאתך מארץ מצרים אתה צולה.

הברייתא המובאת בגמרא דורשת את הפסוק בדברים (טז, ו) "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֹ כְּבֹוא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מֵמִצְרָיִם". בפסוק מופיעים שלושה זמנים שונים – בערב, כבוא השמש, ומועד צאתך מארץ מצרים. מפה נלמד שלכל אחד ואחד משלבי עשיית קורבן הפסח יש זמן מוגדר שבו ורק בו מותרת עשיית מצוות הקורבן השונות. הזמן המדויק לכל שלב ושלב הוא מתחילת הזמן הזה אבל הוא גם בסופו. שהרי בסוף כל שלב ושלב מתחיל השלב הבא בסדר עשיית הקורבן. מעשה השחיטה אינו יכול לגלוש לזמן מעשה הצלייה, וקל וחומר שאינו גולש לזמן אכילת הקורבן. כן גם מעשה הצלייה אינו יכול לגלוש לזמן האכילה, שהרי הגלישה סותרת את ציווי התורה שבאותו זמן כבר יבצעו את השלב הבא. מדברי הברייתא הללו ברור שגם לצליית הקורבן יש זמן מוגדר ומדויק, בתחילתו ובסופו.

על פי דברים אלו מובנת המשנה בשבת (א, יא) "משלשלין את הפסח בתנור עם חשכה". הגמרא כתבה שלא חששו לחיתוי גחלים בשבת, מפני שצולי הקורבן היו זריזין וידעו להיזהר, ולא יבואו לחתות את האש. אבל השאלה הבסיסית היא מדוע היו צריכים לצמצם ולאחר את זמן הצלייה כל כך, ומה אכפת לנו אם היו צולים את הקורבן מוקדם יותר. נראה אם כן, להסביר כדברינו, שזמן הצלייה לא יכול להיות מוקדם, כי עדיין לא נגמר זמן השחיטה.

הסתלקות התנורים ובליעתם, בין שנעשו בדרך נס ובין שנעשו בכוונת מכוון כתנורים ארעיים, מבטאת את המעבר משלב צליית הקורבן לזמן אכילתו – מזמן מועד צאתך ממצרים לזמן האכילה. הזמן הזה היה צריך לקבל ביטוי בצורה כלשהי כדי שאוכלי פסחים יתחילו לאכול את הפסח. למרות דברינו אלו עדיין גודל הנס ומשמעותו צריכים ברור.

26. ראה דבריו במשנת יעבץ אורח חיים סימן כד: "ולכן קבע הכתוב זמן לצליית הפסח, כיוון שצליית הפסח הוא לא רק לצורך אכילת הפסח, אלא הוא מצווה בפני עצמו שמדיני הקרבן הוא שיהא צלי אש. א"כ קבע הכתוב זמן לצליית הפסח כמו שקבע זמן לשחיטת הפסח, ולאכילת הפסח".

## י. סיכום

למרות שבתורה לא מוזכר שצליית קורבן הפסח יכולה להיות בתנור ורק מוזכר שהיא חייבת להיות 'צלי אש', מהספרות התנאית כולה ברור שהקפידו לצלות בתנורים, ולא באש פתוחה. במאמרנו הוסבר שהקפידו לצלות בתנורי חרס. דווקא צליית הקורבן בתנורי חרס היא זו שמאפשרת את הצלייה האופטימאלית בכך שכל חלקי הקורבן נצלים בשווה ובמהירות, ובכך ניתן להקפיד על המצוות הייחודיות של קורבן הפסח: צליית קורבן הפסח שלם, איסור אכילת נא, ואכילת הקורבן למנויו.

ההקפדה על הלכות טומאה וטהרה הכריחה את יוצרי התנורים להימנע מלהסיק אותם לפני צליית הקורבן עצמו לביל הפסחים. מטעם זה התנורים עצמם לא היו מצורפים ולא החזיקו מעמד, לא בגשמי השנה שירדו וכנראה גם לא אחר צליית קורבן הפסח עצמו. וכדברי הברייתא באבות דר' נתן: "כיון שהיו צולין את פסחיהם היתה [הארץ] בולעתן". ההימנעות מצירוף התנור הכריחה את ייבושו בחמה, כדי שהצלייה תהיה איכותית וכדי שהפסח לא יתבשל בלחות התנור, ייבוש שמטבעו לוקח זמן רב. נראה שגם הסתלקות התנורים לאחר השימוש הוא ממאפייני מצוות צליית הקורבן, והוא ביטוי של מעבר משלב צליית הקורבן לזמן אכילתו – מזמן מועד צאתך ממצרים לזמן האכילה.

למרות שדברינו אלו עדיין צריכים בירור, מכל מקום משלל הדיונים והדעות גבי תנורי פסחים נראה שהתנורים היו ארעיים וחד פעמיים. קשה לראות זאת רק כדבר מקרי, ונראה שהשימוש החד פעמי בתנורים הוא ממהות דיני צליית הקורבן. לכן נראה לי, שגם אם בעתיד יתאפשר ליצור תנור רב שימושי מחומר שאינו בולע, המאפשר צלייה אופטימאלית כצלייה בתנורי חרס, עדיין תהיה העדפה לתנור שבמהותו הוא ארעי, כדי לשמור על גדרה הייחודיים של מצוות צליית הקורבן.

\* \* \*

## נספח: קבלת טומאה בתנורי פסחים

מדברי התוספתא הנזכרת לעיל (כלים קמא ד, ג): "תנור שהסיקו להיות צולה בו טמא", נראה שגמר הכלי לעניין קבלת טומאה הוא ההסקה המקדמית לפני השימוש הראשוני או תוך כדי השימוש.<sup>27</sup> דברים אלו מתאימים לדברי המשנה בכלים (ה, א): "איזהו גמר מלאכתו משיסיקו כדי לאפות בו סופגנין", שגם מהם משתמע שאף אם לא נעשה צירוף בכבשן, ההסקה הנובעת מהשימוש העכשווי – היא גמר עשיית התנור, והוא ראוי לקבל טומאה.

27. וכך כותב הר"ש (כלים, ה, ד): "תניא בתוספתא (כלים קמא ד, ג) תנור שהסיק להיות צולה בו טמא ... פי' תנור שהסיקו בפנים כדרך שעושים אף לצלות לתוכו בשר עשאו חסוב תנור כאילו הסיקו לאפות בו את הפת".

שני המקורות הללו מתנגשים לכאורה עם דברי המשנה (כלים ד, ד) הכותבת: "כלי חרס מאימתי מקבלין טומאה משיצרפו בכבשן והיא גמר מלאכתן", שמהם נראה שקבלת הטומאה בכלי חרס היא רק "משיצרפו בכבשן".<sup>28</sup> ואמנם יש הגורסים גם בדברי התוספתא (כלים קמא ד, ג) "תנור שהסיקו להיות צולה בו טהור",<sup>29</sup> ולפי זה יש התאמה בין התוספתא למשנה המזיקה דווקא צירוף בכבשן. ומכל מכל דעת הראשונים המרכזית לגרוס "טמא".

הראשונים נחלקו ביחס שבין המקורות הללו, כתב ר"ש משאנץ בפירושו (כלים ה, א):

תנורים שלהם עשויין קדרות גדולות ומושיבם לארץ ומחברם בטיט... ומדבק טיט סביבותיו כדי לעשותו עב שיחזיק חומו והיא קרויה טפילה... ומספקא לי אם היו מצרפין אותן בכבשן תחלה, משום דגבי כלי חרס תנן לעיל משיצרפם בכבשן והכא קתני משיסיקנו לאפות בו סופגנין... ומיהו נראה דאפילו לא צרפן בכבשן תחילה מקבל טומאה על ידי היסק דעבדי לאפייה דלא גרע מיורות הערביים שחופרים בארץ וטחין בטיט דתנן בפירקין אם יכול הטיט לעמוד בפני עצמו טמא והתם ליכא צירוף בכבשן תחילה.

לדעתו, גם ללא צירוף בכבשן התנור מוכשר לקבל טומאה אם הסיקו אותו לצורך שימוש, וזה גמר מלאכתו. לעומתו, מפירוש רש"י (ברכות יט ע"א) למחלוקת ר' אליעזר וחכמים לגבי תנורו של עכנאי, נראה שרק צירוף בכבשן הוא גמר המלאכה. הגמרא שם מציינת "שבאותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום לפניו", ופרש רש"י "כל טהרות שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו". כלומר לדעת ר' אליעזר השימוש – הסקת התנור ואפיית הלחם, לא הכשירו אותו לקבלת טומאה, וכתב רש"י:

חתכו חוליות – תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלת ברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות, וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר עולמית שאינו עוד ככלי חרס, שלא נשרף בכבשן, וחכמים מטמאין.

משתמע שגם תנור שמסיקים אותו לשימוש חייבים תחילה לצרף בכבשן, ולדעת ר' אליעזר מטהר עולמית עד שיצרפנו מחדש. ולפי זה צריך לומר שדברי המשנה גבי הסקה לסופגנין הם לאחר שכבר הסיקו אותו בכבשן. והדברים אינם ברורים, האם לדעתו רק צירוף בכבשן (כדבריו) או גם שימוש.

28. וכן בגמרא ביצה לב, א: "דתניא: כלי חרס מאימתי מקבל טומאה – משנגמרה מלאכתו, דברי רבי מאיר, רבי יהושע אומר: משיצרפו בכבשן".

29. וראה בדברי הר"ש (כלים, ה, ד) שכתב: "ואית דלא גרסי טמא בהסיקו להיות צולה".

כתב במשנה אחרונה (כלים שם):

לשון הרא"ש בין שנצרך בכבשן ובין שלא נצרך גמר מלאכתו הוי אחר שהדביקו לו הטפלה והסיקו... ולע"ד נראה דצירוף כבשן פשיטא דמהני ולא בעי היסק דהא כירה לא אשכחן שעושין לה טפלה ושיעורה נמי משיסקנה... אלא דקמ"ל דלא בעו צירוף והיסק מהני להו כמו צירוף משום שתשמישן תדיר באש ומתחזקים כמו ע"י צירוף.

לדעת הרא"ש אם הדביקו טפלה אז גמר המלאכה הוא ההיסק של השימוש (וזה דברי המשנה כלים פ"ה ה"א – משיסקנו), אבל אם לא הדביקו צריך צירוף בכבשן בדווקא לתנור (וזה דברי המשנה כלים פ"ד מ"ד). ואילו לדעת המשנה אחרונה ההסקה השימושית היא כמו כבשן.

שלדעת הר"ש והמשנה אחרונה, לאחר צליית קורבן הפסח או תוך כדי ר לקבל טומאה, ואילו לדעת רש"י והרא"ש תנור שלא הוסק בכבשן אינו

טהרות





## ספק טומאה בשתי נשים ואיש אחד – האם נחשב כרשות הרבים או כרשות היחיד

### הקדמת המהדיר<sup>1</sup>

לפנינו דברים שכתב הרי"י ריינס זצ"ל בסוגיית ספק טומאה ברשות היחיד וברשות הרבים.<sup>2</sup> בגמרא למדו מסתירת סוטה, שיש להחמיר בספק טומאה במקום שיש בו רק שני אנשים או פחות מכך, והוא מוגדר 'רשות היחיד' לעניין טומאה, ולהקל בספק טומאה במקום שיש בו שלושה אנשים ומעלה. הקושי שעוסק בו הרב ריינס הוא יישוב קביעה זו עם השיטה האוסרת גם סתירת סוטה עם שני אנשים. הרב ריינס מביא תירוץ שהוצע, ולפיו האישה עצמה אינה נספרת למניין, ולכן בסתירת סוטה עם שני אנשים יש רק שניים, ודוחה זאת: אין מקור לכך שאישה אינה נספרת כלל, אלא רק לכך שנשים רבות נספרות כאדם אחד בלבד. פענוחים מסופקים סומנו בסוגריים מסולסלים. תודתי לרב ד"ר בועז הוטרר שהדריכני בנתיבי כה"י של הרב ריינס וסייע בפענוחם.

\* \* \*

[קושי מדברי הגמרא על פסק הרמב"ם שהנסתרת עם שני אנשים אסורה על בעלה] בניזיר (דף נז ע"א): ואמאי, כל ספק טומאה ברה"ר<sup>3</sup> מהיכא ילפינן לה מסוטה, מה סוטה בועל ונבעלת, אף כל ס"ט ברה"ר<sup>4</sup> כגון דאיכא תרי,<sup>5</sup> אבל הכא ס"ט. מעודי הנני כמתמיה על דברי הגמ' הלז, דהאיך הכריחו להוכיח מסוטה דס"ט דטמא הוא דווקא בשנים, ומשום דסוטה איכא בועל ונבעלת, והלא י"ל דהקרא איירי באופן דנסתרה עם שני אנשים, לשיטת הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' סוטה ה"ג דאם קינא לה בפני שנים כאחד ונסתרה עם שניהם ג"כ אסורה. א"כ ממילא משכחת גם גבי סוטה שלשה. וא"כ, י"ל דגם שלשה בספק טמאה.

1. הראל דביר.
2. בספרייה הלאומית בירושלים מצויות עשרות רבות של מחברות מלאות דברי הלכה ואגדה מכתב ידו של הרב יצחק יעקב ריינס זצ"ל. מספר המחברת הנוכחית: Ms. Heb. 9301=28, והדברים דלהלן מצויים בדף לט ע"א-ע"ב. סריקת כתב היד המלא של המחברת זמינה באתר 'כתיב' של הספרייה הלאומית, בכתובת:  
[www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL\\_ALEPH990049153460205171/NLI,FL125956024](http://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990049153460205171/NLI,FL125956024). הכותרות שלהלן אינן מופיעות במקור.
3. לפנינו: ברשות היחיד. ואולי לכך התכוון גם רבינו, והאות י' נכתבה בכתב מעט גדול כך שהיא נראית כר', אך מהשוואה לאותיות י' ור' במקומות אחרים אין נראה כן.
4. לפנינו: ברשות היחיד. וראו בהערה הקודמת.
5. לפנינו: בי תרי.

ולא עוד, דבאמת קשה,<sup>6</sup> האיך אפשר להיות דטמאה, והלא הלכה מרווחת דבשלשה הוי ספק טומאה בר"ה, וא"כ אמאי טמאה, והוא סותר גמ' מפורשת.<sup>7</sup>

[חיזוק הקושי, מפסיקת הרמב"ם שמציאות שלושה אנשים מביאה להקל בספר טומאה] וביותר קשה, דהרמב"ם גופה בפט"ז מהל' אבות הטומאה ה"ב כתב וז"ל: וכשם שהסוטה והבועלה שנים, כך ספק טומאה בשנים, אבל אם היו ג' ברה"י, הרי ספק טומאתן שם טהור בר"ה<sup>8</sup> כו'. א"כ, כתב הרמב"ם להדיא דבסוטה איכא אך שנים ולא שלשה, והוא תמיה גדולה הן (מפרוש רונ) דקראי אהדדי והן מד' הגמ' הנ"ל.

[הצעת התירוץ שהאישה אינה נספרת, ולכן בהיסתרותה עם שני אנשים יש רק שניים] והנה, יש מי שתירצו זאת עפ"י הרשב"א בנדה דף ה' ע"ב, דהנה הגמ' מוקי שם דאיירי בשחברותיה נושאות אותה במטה, והקשו שם בתי' בד"ה<sup>9</sup> דהלא הוי ס"ט בר"ה, עי"ש מה שתרצו. והרשב"א תי' שם דנשים אפלו מאה, כחד חשובין; והך כללא דס"ט כשלשה<sup>10</sup> טהור, הוא רק באנשים, אבל בנשים – כמה שהן, חשיבי הכל כרה"י. ועי"ש במל"מ פט"ז מהל' אבוה"ט ה' הנ"ל, שמל"מ הביא {זאת} בשם הרשב"א, וא"כ ה"נ ע"י שני אנשים ואשה אחת לא חשיבא ר"ה, עכתו"ד.

[דחיית התירוץ: האישה אמנם נספרת, אלא שנשים רבות נספרות רק כאחד] אמנם לדעתי שגו, דכוונת הרשב"א הוא רק דגם מאה נשים חשיבי כחד, אבל ודאי דחד חשיבא לחד, ובהצטרפה לשני אנשים הוי ר"ה. וזה ברור, דכך משמע לשונו. וכן ראיתי שהשיג ע"ד הגאון מוהרצ"ח בהגהות בדף הנ"ל,<sup>11</sup> אלא שהוא {הסיב} זאת מסברא, ולדעתי יש להביא ראיה לזה, דאי נימא דכוונת הרשב"א הוא דבהצטרף אשה אחת לאנשים לא נחשבת לכלום, א"כ האיך אפשר למילף דבשנים הוי ספק טומאה ברה"י משום דב<sup>12</sup> ונבעלת, אחרי דאשה לא נחשבת לכלום, א"כ הוי רק אחד, וא"כ דס"ט ברה"י הוי דווקא היכא דהס"ט נוגע לאחד ולא לשנים. וע"כ דבהצטרף אחד לאשה, חשובה כשנים, וממילא כ"כ חשוב כמו שלשה. וז"ב לדעתי. עכ"פ, ליכא לתרוצי כן, וממילא לא קשה כנ"ל.

6. על הרמב"ם בהל' סוטה הנ"ל.

7. לאחרונים נוספים שעסקו בקושי זה על הרמב"ם, ראו ספר המפתח שם, ומהר"צ חיות המוזכר להלן.

8. צ"ל כר"ה (-כרשות הרבים), כלשון הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאות שם.

9. נראה שהכוונה לתוס' בנידה דף ב' ע"א ד"ה מעת לעת: 'מוקי מתני' כשנושאים אותה חברותיה במטה, א"כ הוה לתתא והוה ר"ה.

10. נדצ"ל בשלשה.

11. הגהות מהר"צ חיות לנידה ה, ב ד"ה כשחברותיה (נדפס בגמרות דפוס וילנה אחרי חידושי הרש"ש).

12. צ"ל דבועל, והאותיות האחרונות במילה מחוקות על ידי כתם שחור גדול.

## ספיקא דדינא בטהרות – ברשות היחיד וברשות הרבים

מבוא

- |                                       |                                 |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| א. עיון בסברות הדין                   | 5. שיטת המאירי                  |
| 1. המקור והטעם להבדל בין הרשויות      | 6. מחלוקת האחרונים              |
| 2. דיוק הדימוי לסוטה                  | 7. סיכום                        |
| 3. הסתמכות על חזקה בספיקא דדינא       | ג. דוגמאות בחז"ל לספקות הלכתיים |
| 4. "ספק דאורייתא לחומרא" בספיקא דדינא | 1. קישות מרה – ירושלמי בתרומות  |
| 5. טהרה ברה"ר בספק קבוע               | 2. חלב כוי                      |
| 6. ספיקא דדינא – אין בו דעת לישראל?   | 3. טומטום ואנדרוגיניוס          |
| 7. סיכום                              | 4. חולדת הסניים                 |
| ב. שיטות ראשונים ואחרונים             | 5. מחצה על מחצה                 |
| 1. שיטת המהר"ם                        | 6. ספק במטמא                    |
| 2. שיטת הרא"ש                         | 7. ספק שלא נולד ברשות           |
| 3. שיטת הרמב"ם                        | 8. סיכום                        |
| 4. שיטת הרשב"א                        | ד. מסקנות                       |

מבוא

קיימא לן שספק טומאה ברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור (טהרות פ"ו מ"ד). בירור זה עוסק בשאלה האם הלכה זו נאמרה רק לגבי ספק עובדתי, כגון שלא ידוע האם הנטמא נגע במטמא, או שמא היא נאמרה גם כאשר כל העובדות ידועות והספק הוא בהלכה, כגון כשיש ספק הלכתי. דוגמאות שנדונו באחרונים בשאלות למעשה בהקשר זה הן האם גוי מטמא באהל, והאם אהל זרוק חוצץ בפני הטומאה. לשאלה זו יש השלכה אפשרית לחומרא ולקולא: בכל התורה קי"ל שבספק אחד בדאורייתא יש להחמיר ובספק ספיקא יש להקל, ואילו ספק טומאה ברה"י טמא אפילו בכמה ספקות, וספק טומאה ברה"ר טהור אפילו בספק אחד (טהרות פ"ו מ"ד). מעתה, כאשר יש לפנינו ספק הלכתי אחד הנמצא ברשות הרבים, כגון קבר ודאי של גוי ברה"ר, הרי אם נדונו כספק מציאותי נוכל לטהרו אפילו בספק אחד. ולעומת זאת, כאשר יש לפנינו כמה ספקות הלכתיים הנוגעים לטומאה הנמצאת ברשות היחיד, הרי אם נתייחס לספק ההלכתי כאל ספק מציאותי תהיה התוצאה להחמיר למרות ריבוי הספקות, ואילו אם נדון את הספק ההלכתי ע"פ הכללים המקובלים בכל התורה, התוצאה תהיה להקל בספק ספיקא.

לביורור שאלה זו, נעיין תחילה ביסודות ההלכה שספק טומאה ברה"י טמא וברה"ר טהור, ולאחר מכן בשיטות ראשונים ואחרונים בשאלה זו שאנו עוסקים בה. אגב כך, יתבארו כללים נוספים בהלכות ספק טומאה וטהרה.

## א. עיון בסברות הדין

### 1. המקור והטעם להבדל בין הרשויות

בתוספתא (טהרות פ"ו הי"ז; הובאה בפיה"מ לרמב"ם פ"ג מ"ו, בר"ש פ"ד מי"א ובתוס' בסוטה כח ע"ב ד"ה מכאן) נאמרו כמה טעמים לחילוק בין רה"י לרה"ר:

שאלו את בן זומא: מפני מה ספק רשות היחיד טמא? אמר להם: סוטה מה היא לבעלה, ודאי או ספק? אמרו לו: ספק. אמר להן: מצינו שהיא אסורה לבעלה. ומכאן אתה דן לשרץ: מה כאן רשות היחיד - אף להלן רשות היחיד; מה כאן שיש בו דעת לשאול - אף להלן דבר שיש בו דעת לשאול. מכאן אמרו: דבר שיש בו דעת לשאול, ברשות היחיד - ספיקו טמא, ברשות הרבים - ספקו טהור. ומפני מה ספק רשות הרבים טהור? אמר להן: מצינו שהצבור עושה את הפסח בטומאה בזמן שרובן טמאין, ואם טומאה ודאית הותרה לצבור, קל וחומר לספק טומאה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני מה ספק רשות היחיד טמא וספק רשות הרבים טהור? מפני שאיפשר לשאול ליחיד, ואי אפשר לשאול לרבים.

אם כן, לדעת בן זומא המקור היסודי לחלוקה בין הרשויות הוא לימוד מסוטה, אלא שהוא מוסיף לו סברה להקל ברה"ר כדין טומאה הדחויה בציבור, ואילו רשב"ג סובר שההבדל בין רה"י לרה"ר נעוץ באפשרות לשאול.

פשטות לשון רשב"ג שברה"ר קשה יותר לברר מה אירע. והדבר צריך ביאור, שלכאורה הדעת נותנת להיפך, שריבוי העדים יקל על בירור העובדות (וכדברי הרא"ש להלן פרק ב). בביאור דברי רשב"ג נאמרו כמה דרכים:

א. החס"ד מפרש שברבים, כל אחד יכול לתלות את הטומאה באחרים שהיו עמו. דהיינו, ה"רבים" הם כל אלו שנכללים בספק שמא נטמאו, וגם אם נדע שהטומאה נגעה באחד מהם, עדיין אפשר שיהיה ספק במי מהם נגעה, ומכיוון שכל אחד יכול לתלותה באחרים - הרי הוא טהור.<sup>2</sup>

1. כלומר, הרי לכאורה אין הכרח ללמוד מסוטה באופן זה לחלק בין רה"י לרה"ר, שהרי אמנם בסוטה ברה"ר הספק לא מתעורר כלל אבל בטומאה לכאורה אין הפרש בין הרשויות, ומה טעם לחלק כך? (שערי ישר, ש"א פט"ו).  
2. התפא"י והחס"ד חלוקים לכאורה בשאלה האם ה"רבים" צריכים להיות כלולים בספק או לא, כמ"ש החס"ד בפירוש שהראב"ד, שהביא את נימוקו של רשב"ג (הל' שאר אבה"ט פט"ז ה"א), לשיטתו בהל' נזירות (כצ"ל), פ"ט הט"ז, ששלושה נחשבים רה"ר אם שלושתם כלולים בספק.

ב. התפא"י (טהרות פ"ד בועז אות יח) מבאר את טעמו של רשב"ג: "כשאירע לאדם אחד ספק טומאה ברה"ר, אי אפשר לשאול כך לכל בני רה"ר אם יודעין שנטמא זה, דמי יודע מי מצוי לילך שם? ולפיכך הו"ל כספק טומאה שאין בו דעת לישאל, דטהור". לפי פירושו, אין כוונת רשב"ג שכל אחד מהנשאלים יוכל לתלותה באחרים, אלא שגם כאשר אנו מתמקדים בפלוני שהיה שם, איננו יכולים לשאול את כולם מה אירע לו. פירוש זה מיושב יפה בלשון התוספתא, אולם צריך ביאור בסברה: מדוע העובדה שאי אפשר לשאול את כל הנוכחים גורמת לטהר? מה בכך שכמה מן העדים אינם לפנינו? נראה שביאורו כך: החילוק בין יש בו דעת להישאל לאין בו דעת להישאל הוא שבספק שהתעורר ברה"י ויש בו דעת להישאל, אנו יודעים מי היה שם ואת מי לשאול, ויכולים להגדיר את גבולות הבירור, והורתה התורה שאם אחרי שביירנו כדבעי וכל הנתונים מצויים בדינו, ועדיין יש ספק - הרי הוא טמא. לעומת זאת, כשאין דעת להישאל, מאחר שחסרים לנו נתונים שלא ניתנים לבירור, ושמה אילו היינו יודעים אותם היה ברור לנו לטהר, הרי זה טהור. וכמו כן, ברה"ר, גם אם כל העדים ששאלנו אינם יודעים להגיד מה בדיוק אירע, הרי ייתכן שיש עוד עדים שימסרו נתונים לקולא שכעת אינם בדינו, ולכן אין לנו להחליט לטמא.<sup>3</sup>

ג. כיוון אחר כתב הגר"א בביאורו לתוספתא: "מפני שאפשר לישאל ליחיד - פירוש, לכך החמירו עליו בספק, כדי שירגיל לשאול ולא יכניס עצמו לספק, ואם יספק איזה פעם, ישאל עליו ויודע הדבר. ואי אפשר לשאול לרבים, פירוש לכך הקלו בספק". נראה שרצונו לומר שברה"ר גם אם נחמיר, אין לצפות שכולם ייזהרו בפעם הבאה, כי טהרתו של כל אחד תלויה בהתנהגות כל הציבור, ורק ברשותו הפרטית הוא יכול להשתדל להימנע מספקות, מה שאין כן ברחוב. לדעתו, "אפשר לישאל" לא נאמר על בירור העובדות שאירעו כעת, אלא על העתיד. לענ"ד פירושו אינו נוח בלשון.

ד. פירוש נוסף בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' לט; וכיו"ב ב'מעיל שמואל' לרב יודלביץ, פסחים עמ' נח): כאשר הספק נוגע לרבים, יש מהם שאינם טורחים לברר את דינם, ולכן זהו כמי שאין בו דעת לישאל. דומני שגם פירוש זה אינו מתיישב יפה בלשון "אי אפשר", והיה ראוי יותר לומר "אין דרך רבים לישאל" וכיו"ב.

לענייננו, מסתבר לכאורה לומר שדינו של ספק הלכתי תלוי בסברות אלה: לדעת בן זומא, שהתורה הקלה ברה"ר כדי להקל על הציבור בטומאה, יש מקום לומר זאת גם בספק הלכתי. ואילו לדעת רשב"ג, ע"פ פירושי החס"ד או התפא"י, שהתורה הקלה ברה"ר בגלל קושי

3. וכן ביאר את התוספתא מדעתו בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' מז אות כד). בשואל ומשיב (תליתאה, ח"א סי' שמ) הבין שה"רבים" הם אלו שספק הטומאה נוגע אליהם, כדברי החס"ד, אך בתשובה אחרת של השואל ומשיב (חמישאה, סי' ע"ד ובה נראה) משמע שה"רבים" הם אלו שיכולים להעיד מה אירע ליחיד, כדברי התפא"י.

הבירור העובדתי – הרי בספק הלכתי כל העובדות ידועות, ואין כל הפרש בין רה"ר לרה"י. אם כנים הדברים, אפשר שהרמב"ם (הל' שאר אבה"ט פט"ז ה"א), שהביא את המקור מקורבן פסח, יסבור שגם ספק הלכתי טהור ברה"ר, ואילו הראב"ד (שם), שהביא את סברת רשב"ג, יחלוק ויחמיר בזה.<sup>4</sup>

## 2. דיוק הדימוי לסוטה

טענה יסודית כתבו כמה אחרונים, שהלימוד מסוטה לטמא ברה"י או לטהר ברה"ר הוא חידוש מיוחד, ואין לך בו אלא חידושו. ומאחר שהדוגמה בספק סוטה היא ספק מציאותי, אין ללמוד ממנה לספק הלכתי, שהוא ספק שונה באופן מהותי. כיוצא בזה מצינו בתוס' (נידה ב ע"א ד"ה מעל"ע), שביארו מדוע בטומאת מעת לעת אין שורפים ברה"י ואין מטהרים ברה"ר, משום שאינה דומה לסוטה, מכמה בחינות: בסוטה הטומאה מכאן ולהבא ולא למפרע. ועוד: בסוטה הטומאה כעת עדיין מסופקת, ואילו בנידה – כעת היא ודאי טמאה, ואנו מסופקים על הזמן הקודם. ועוד, שבסוטה מדובר על טומאת מגע, ואין ללמוד ממנה לטומאת ראייה. עוד כתבו תוס' (שם ד"ה והלל) שאין ללמוד מסוטה לטמא באופן שאינו יכול להיות אמיתי, דהיינו שכאשר ברור לנו שרק אחד מתוך שניים נטמא, אי אפשר לטמאם ברה"י בתורת ודאי. הרי לנו ש"לא ילפינן אלא דומה בדומה", ואם כן, הוא הדין שאין ללמוד לספק הלכתי (שו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תסז אות כא). ובלשונו של ר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"ב סי' רלג): "כיון דעיקר ספק טומאה ברה"י, מסוטה ילפינן לה, ובעינן דומיא דסוטה, כמו שכתבו התוס' בנדה בכמה מקומות... הכי נמי, לא ילפינן מטומאה, רק דבר דהוי ספק במקרה, כגון אם נגע בטומאה ונטמא או לא, אבל דבר דהוי ספק בדיו... זה לא ילפינן מסוטה, והדר דינא דספק ספיקא הוי לקולא ככל דוכתי".

4. במעשי למלך (הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ז) ביאר את שורש מחלוקת התנאים, שבן זומא סובר שיסוד הטהרה ברה"ר הוא משום שטומאה כשהיא ברבים קלה יותר, משום שעל הציבור נאמר "השוכן אתם בתוך טומאתם" (ויקרא טז, טז), ורשב"ג חולק, ולדעתו אין ללמוד מפסח, שבו הטומאה רק דחוייה ולא הותרה. בערול"נ נידה ה ע"ב כתב שיש נפק"מ בין סברות אלה האם די בשלושה לטהר או צריך רבים ממש, דומיא דקרבן פסח (ועי"ש בחס"ד שצייד כך בתחילה). במי נפתוח (פרפר מו, ד) ביאר שהנפק"מ בין בן זומא לרשב"ג היא לגבי טומאה היוצאת מגוף האדם, שלא נדחתה בפסח הבא בטומאה, ולפ"ז הסביר את חילוקם של התוס' (נידה ב ע"א ד"ה מעל"ע) בין טומאת מגע לטומאת ראייה, והוסיף שהחילוק בתוס' בא להסביר מדוע בטומאת ראייה אין לטהר ברה"ר, אבל אינו מסביר מדוע לא טימאו בה ברה"י בתורת ודאי, ובזה תוס' עדיין זקוקים לתירוץ הקודם שלא למדו מסוטה לטמא למפרע. לענ"ד ביאורו מוקשה מתוס' (ז ע"ב ד"ה ואין שורפין), שם מבואר שלפי חילוקו בין מגע לראייה "בכל מקום ספק", בין ברה"ר ובין ברה"י, וגם נאמר שם שכך צ"ל גם בדם תבוטה, אע"פ שטומאת מת דחוייה בציבור. לעומת זאת, ביאורו מיושב יפה בתוס' (שם כא ע"א ד"ה ורבנן), שלכאורה התעלמו מהחילוק בין מגע לראייה, ולדבריו י"ל שדבריהם על רה"י דווקא.

### 3. הסתמכות על חזקה בספיקא דדינא

יש שאמרו (ברכת רצ"ה דף כא ע"ב) שבספיקא דדינא אי אפשר לטהר ברה"ר מטעם אחר, שמורכב משתי הנחות: א. ההלכה שספק טומאה ברה"ר טהור איננה גזירת הכתוב מיוחדת לרה"ר, אלא היא מבוססת על כך שיש חזקת טהרה. כך שיטת תוס' בסוטה (כח ע"ב ד"ה מכאן). ב. כאשר יש ספק בדין, אין ללכת אחרי החזקה, מפני שהחזקה אינה מועילה לבירור הדין, כדברי המשנה למלך (הל' טומאת צרעת פ"ב ה"א): "דלא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה אלא בספק דמציאות... אך בודאי נעשה המעשה, ומספקא לן מילתא היכי אגמריה רחמנא למשה, לא שייך לומר אוקי גברא אחזקתיה והכי אגמריה; דאטו מפני חזקתו של זה, משתנה מאי דאגמריה רחמנא למשה? וחילוק זה הוא נכון בעיני<sup>5</sup>. מצירוף הנחות אלה יוצא שבספיקא דדינא אין לטהר ברה"ר, משום שחזקת הטהרה אינה מכרעת בדין.

אולם, שתי הנחות אלה שנויות במחלוקת, ובפרט הראשונה שבהן. אדרבה, לדעת רוב הראשונים, ספק טומאה ברה"ר טהור אפילו כשאין חזקת טהרה (תוס' חולין ט ע"ב ד"ה התם ונדה ב ע"א ד"ה מעל"ע; רמב"ן חולין ב ע"ב; ועיין טעם ודעת, הל' שאר אבה"ט פט"ו שעה"צ ס"ק קנד). וכך משמע מפשטות הסוגיה בחולין (מג ע"ב, כפרש"י שם ד"ה אלא התם הלכתא גמירי לה מסוטה "בין לענין טומאה ובין לענין טהרה"; ועיין טעם ודעת שם, עמ' שסב). עוד משמע כן בתוספתא (טהרות פ"ז הי"ז): "שניים אומרים נטמא ושניים אומרים לא נטמא, ברשות היחיד - טמא, ברשות הרבים - טהור". והרי בתרי ותרי המכחישים זא"ז בעלמא אין הולכים אחר חזקה, מדאורייתא או עכ"פ מדרבנן (יבמות לא ע"א), ואעפ"כ ברה"ר טהור. הרי שהטהרה ברה"ר אינה מבוססת על החזקה (כן הוכיח בפתח האהל, לרב חיים משולם קויפמן, בהשמטות שבסוף הספר, עמ' 181 סי' טו). גם ההנחה השנייה, שבספיקא דדינא אין מכריעים ע"פ חזקה, שנויה במחלוקת ראשונים ואחרונים, כפי שהראה רעק"א (שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' לז), אף שגם הוא הודה ש"השכל הפשוט מורה כן" שהחזקה אינה מכרעת בספיקא דדינא (כך לשונו בתשובתו המובאת בשו"ת גברי, סי' לז).

### 4. "ספק דאורייתא לחומרא" בספיקא דדינא

נימוק נוסף הוזכר באחרונים לשלול את האפשרות לטהר ברה"ר בספק הלכתי: ברמב"ם (הל' שאר אבה"ט פט"ז ה"א) מתבאר שהיסוד לטהר ברה"ר הוא הדין הכללי לדעתו שספק דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, וברה"ר לא החמירו חכמים. מכיוון שכך, בספיקא דדינא אי אפשר להקל ברה"ר, מפני שיש אומרים שבו אף לדעת הרמב"ם, ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא (ברכת רצ"ה דף כא ע"ב).

5. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מה"ת יו"ד סי' קפח; מבן המחבר), וכ"כ הפמ"ג (או"ח סי' קסא א"א סק"ז).

אכן, הפר"ח בכללי ספק ספיקא (סעיף א) העלה אפשרות שהרמב"ם מודה שבספיקא דדינא יש להחמיר מדאורייתא, משום שזהו כספק חסרון ידיעה, אבל מסקנתו שמדאורייתא דינו ככל הספקות (עי"ש ד"ה כללא דמילתא וכן סי"ז). ויש סוברים להפך, שאף שאר ראשונים מודים בו שהוא מדרבנן. כ"כ החקרי לב (ח"א יו"ד סי' פז, דף קלג ע"א טור ב), וטעמו, שבספק במציאות, קמי שמיא גליא מה האמת, וחובת האדם לחוש שמא האמת היא שאסור, אבל בספק בדין אין "קמי שמיא גליא", כי התורה מסרה את הכרעת הדין לחכמי ישראל, וכאן בארץ יש שני צדדים שלא הוכרעו, ורשאי אדם לסמוך על הצד המקל, וכיו"ב כתב בשו"ת ארץ צבי (פרומר, סו"ס פו). אולם בדברי הר"ן (שו"ת הר"ן סי' נא, וביצה ל ע"א) מבואר שמחלוקת הרמב"ם והרשב"א על ספיקא דאורייתא לחומרא נוגעת גם לספיקא דדינא (לכל האמור, ראה באריכות בשו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' נב, וכן בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' מד-מז, ולפי זה צידד שגם בספיקא דדינא, ספק טומאה ברה"ר טהור). ראה גם אור שמח (הל' פסוהמ"ק פ"א הי"ח), שציין לכמה הלכות ברמב"ם שבהן הכריע ב'תיקו' בהלכות העבודה שבדיעבד קורבנו הורצה, וביאר טעמו של דבר מפני שהספקות מדבריהם.<sup>6</sup>

#### 5. טהרה ברה"ר בספק קבוע

קושי מיוחד להקל בספיקא דדינא ברה"ר התבאר בספר פתח האהל (בהשמטות שבסוף הספר, עמ' 181 סי' טו), שמצינו בחז"ל מגמה שלא להקל ברה"ר בקולא קבועה. כך כתבו תוס' בכתובות כח ע"ב ד"ה בית הפרס דרבנן: "ובית הפרס להכי הוי דרבנן משום דהוי ספק טומאה ברשות הרבים, אף על גב דבעלמא טיהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר היינו היכא שהטומאה מבוררת ולא נולד הספק אלא באקראי ופעם אחרת לא יטמא כיון שמקום הטומאה ידוע, אבל הכא שלעולם השדה בספק, לא רצו לטהר, אף על גב דמדאורייתא טהור". וכיו"ב בר"ש (אהלות פי"ח מ"ג): "והא דאמרין בכל דוכתא... דבית הפרס דרבנן היינו בנחרש ואבד נמי ברשות הרבים דרבנן, והחמירו בו יותר מבקעה בימות החמה דהתם הטומאה ידועה במקומה, וליכא ספיקא אלא לזה שנכנס, אבל אבד - הספיקא לכל אדם".

6. אציין למקורות נוספים על מעמדו של ספיקא דדינא לעומת ספק עובדתי, כמראה מקום בעלמא: א. לעניין ספק ערלה שמותר בחו"ל, וכן לעניין מעשר בהמה שנאמר בוודאי ולא בספק, הוכיחו התורת חסד (אה"ע סי' לז אות ד) והאבנ"ז (יו"ד סי' תסז אות יב) מגמ' (ברכות לו ע"א ובכורות נח ע"ב) שספק בדין הרי הוא כספק במציאות. ב. לעניין דבר שיש לו מתירין, שספקו אינו בטל אפילו באלף, נקטו הפוסקים שזה בספק מציאותי, ואילו בספיקא דדינא בדרבנן יש להקל אע"פ שהוא דשל"מ (עיי' פר"ח או"ח סי' תצז ושו"ת רעק"א מהדו"ק סי' סה). ג. לעניין "צדק משלך ותן לו" במתנות עניים, בפרי שיש ספק האם הוא חייב מעשר שני או עני, כתב החזו"א (שביעית סי' ז סקט"ו) בדעת הרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"ז והי"א) שספיקא דדינא חמור יותר מספק במציאות, ואין אומרים בו "המוציא מחברו עליו הראיה" (וראה דרך אמונה שם צה"ל סקנ"ג שזהו דווקא בספק שבגמרא, אבל בספק שבמחלוקת הפוסקים אומרים המע"ה). ד. לחילוקים נוספים בין ספק בדין לספק במציאות, ראה 'קובץ יסודות וחקירות' (ערך ספיקא דדינא).



לפי שיקול זה, אכן מדאורייתא ס"ט ברה"ר טהור גם בספק הלכתי, אבל מדרבנן יש להחמיר בספק שיש לו השלכות רוחב מעבר למקרה פרטי ומצומצם שהיה ואיננו, כגון שברה"ר מסוימת יש ספק טומאה קבוע ואין תכנית לפנותו, ורבים עוברים שם על סמך הספק.<sup>7</sup> גם המהרש"ם (ח"א סי' קעא) תמה מדין בית הפרס על סברת הגרי"א מקובנא להקל ברכבת העוברת בבית הקברות.<sup>8</sup>

#### 6. ספיקא דדינא - אין בו דעת לישאל?

בעל החלקת יואב (ע"פ המובא בשמו באבנ"ז יו"ד סי' תסז, יג) הציע שספיקא דדינא טהור בין ברה"י ובין ברה"ר, משום שגדרו כספק שאין בו דעת לישאל, הטהור בכל מקום (משנה טהרות פ"ג מ"ו ורמב"ם הל' שאר אבה"ט פט"ז ה"ב), מפני שבספק ההלכתי אין מי שיוודע להכריע.<sup>9</sup> באבני נזר (שם) דחה טענה זו, כי "אין בו דעת לישאל" אינו נמדד בשאלה האם יש ביכולתו לענות על שאלה זו דווקא אלא האם באופן כללי יש ביכולתו לענות (והביא דוגמה לכך ממסוכן שספקו טמא ברה"י, משנה טהרות פ"ו מ"א, אע"פ שאין אדם היכול לדעת את מצבו; ואיני יודע למה). וכן מצאנו (תוספתא טהרות פ"ג ה"א) שהסומא והישן נחשב יש בו דעת להישאל. יש להוסיף, שדעת כמה אחרונים שאפילו גוי נחשב יש בו דעת לישאל, אע"פ שאינו נאמן ואין אנו יכולים לשאלו ולסמוך על דבריו.<sup>10</sup>

#### 7. סיכום

ייתכן שהשאלה על ספק הלכתי ברשויות תלויה במחלוקת התנאים על טעם הדין: לשיטת בן זומא, שהטהרה ברה"ר נועדה להקל על הציבור, סברה זו יפה גם לעניין ספק הלכתי.

7. גם בברכת רצ"ה הזכיר סברה זו בהבלעה, תוך כדי דבריו הנ"ל על שיטת הרמב"ם בספיקא דאורייתא, וציין לר"ש באהלות, אבל בפתח האהל כתב זאת כסברה בפ"ע בהלכות טומאה ולא בדיני ספקות בעלמא.
8. סברה זו הוזכרה ע"י פוסקים בימינו גם לגבי כניסת כהן לבית חולים על סמך ס"ט ברה"ר (ראה מנחת שלמה תניינא סי' ק אות ח), ויש לציין שבפתח האהל הנ"ל כתב סברה זו גם לגבי טומאה המתחלפת תדירות (עי"ש כלל ה סי' ה לגבי הגשר מורשה לפראגה, פרבר של ורשה), ואכמ"ל.
9. כיו"ב כתב באמרי בינה (דיני שחיטה סי' יט) שבספק טומאה הנובע מכך שאי אפשר לצמצם, שאין אדם יכול לבררו כלל, הרי זה כספק שאין בו דעת להישאל, הטהור בכל מקום, וראה להלן הערה 49, שכמה גדולים לא סברו כך.
10. כ"כ התפא"י (טהרות פ"ד מ"א בועז אות יח, קונטרס בית הספק אות ח), ע"פ דקדוק לשון המשנה (פ"ג מ"ו) שהזכירה חש"ו בלבד. לעומת זאת המשא"ח (פ"ג מ"ו) צידד שהוא בגדר אין בו דעת להישאל. באחרונים דנו בשאלה זו סביב דברי הרא"ם (בפירושו לסמ"ג הל' חנוכה, ראה סמ"ג על הל' חנוכה מהדו' ליקווד עמ' ג) שהשמנים שבהיכל נטמאו משום ספק מגע בגדי הגויים, ויש שהסתפק האם הגויים נחשבים כאין בו דעת לישאל (בני חיי סי' תרע), ויש שנקטו בפשטות שהגוי נחשב יש בו דעת להישאל (יד אהרן על הסמ"ג, במהד' הנ"ל עמ' יא-יב, וכן בתי כהונה, שם עמ' לג).

לעומת זאת, לשיטת רשב"ג (כפי שביארוה החס"ד והתפא"י), שהטהרה ברה"ר קשורה לקושי לברר את העובדות, זוהי סברה הנוגעת לספק מציאותי בלבד.

שיקול נוסף מכריע שס"ט ברה"ר נאמר רק בספק מציאותי: מהגמ' והראשונים נראה שהלימוד מסוטה צמוד למאפיינים המיוחדים לספק סוטה, ומכאן שמדובר בספק מציאותי דווקא. מלבד זאת, נקטו ראשונים שלא טיהרו חז"ל ברה"ר במצב של ספק טומאה קבוע ומתמשך. ממילא משתמע שהלכה זו נאמרה רק בספק מציאותי במקרה פרטי חולף, ולא בספק הלכתי, שלרוב מתייחס למציאות קבועה.

שיקולים נוספים נאמרו בנידון זה, כגון שבספק הלכתי אין חזקה ולכן אי אפשר לטהר ברה"ר, אולם הללו שנויים במחלוקת.

## ב. שיטות ראשונים ואחרונים

### 1. שיטת המהר"ם

בגמ' (חולין לו ע"א) נאמר: "ת"ר, השוחט והתיז דם על הדלעת – רבי אומר: הוכשר, רבי חייא אומר: תולין". רב אשי מבאר שלדעת ר' חייא, 'תולין' במובן של ספק: אין אוכלים את התרומה ואין שורפים אותה, משום שמדובר בכגון שהדם התקנח מהדלעת תוך כדי השחיטה, בין הסימן הראשון לשני, ור' חייא היה מסופק בשאלה האם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והדם מתחילתו הוא דם שחיטה המכשיר, או שאינה לשחיטה אלא לבסוף, והדם היוצא בינתיים אינו דם שחיטה המכשיר.

בתוס' הרא"ש (שם ד"ה כגון זו) כתב: "ורבינו מאיר ז"ל כתב... קשה לי אמאי לא קאמר דרבי חייא פשיטא ליה דאינה לשחיטה אלא לבסוף, והכא בנתקנח ולא ידעינן אם נתקנח קודם גמר שחיטה אם לא, ולהכי תולין. וי"ל דלא מצי לאוקומי הכי, דא"כ תולין לא משכחת לה, דאי ברה"י ודאי טמא, ואי ברה"ר ודאי טהור, ואי בדבר שאין בו דעת לישאל – אפילו ברה"י טהור, ולהכי קאמר 'כגון זאת תולין', אע"ג דבשאר ספקות אין תולין – הני מילי בספיקא דעובדא גופא, אבל בספיקא דדינא, דלא ידעינן אם ישנה מתחילה ועד סוף או לא, תולין".

דברי המהר"ם ברור מיללו, שיש חילוק בין ספק עובדתי, שהולכים בו אחר הרשויות, לבין ספק הלכתי, שבו לא נאמרו דיני הרשויות אלא 'תולין', דהיינו שגם אין הולכים בו אחר חזקת הטהרה.

### 2. שיטת הרא"ש

הרא"ש בתוספותיו שם משיב על דברי המהר"ם. הוא אינו מתייחס במפורש לסברת המהר"ם לחלק בספק טומאה בין ספק הלכתי לספק מציאותי, אלא כותב שיש הבדל בין ספק טומאה לספק הכשר, ובספק הכשר אין ללכת לפי דיני רשויות, בין בספק הלכתי ובין

בספק מציאותי. מדבריו נראה שבספק מציאותי בהכשר, יש ללכת אחר החזקה ולטהר, ואילו בספק הלכתי הרי זה ספק שאינו מוכרע, לא מהרשויות ולא מהחזקה.<sup>11</sup> מכל מקום, ע"פ דברי הרא"ש יוצא שכבר אין ראייה מהגמ' שם לחידושו של המהר"ם.

מדברי הרא"ש במקום אחר, יש לשמוע שדעתו כמהר"ם. בתוס' הרא"ש (נידה ב ע"א ד"ה קסבר) כתב<sup>12</sup>: "וא"ת... מעת לעת שבנדה... נטהר ברה"ר?... וי"ל דגבי מעת לעת לא שייך לחלק, שאין בין [רה"ר לרה"י, בגוונא] שאין ספיקתה ראוי להתגלות יותר מחמת רבים, (כמו בנגע באחד) בלילה ולכל שאר ספק טומאה שראוי הספק [להגלות] ברה"ר יותר מרה"י". וכן כתב (שם יז ע"ב ד"ה ואין שורפין עליו את התרומה), בנוגע לדם שבפרוזדור: "ותימה, כיון דחשיב ליה ספק, ברה"י יהיה ודאי טמא וברה"ר יהיה ודאי טהור! וי"ל כדפרשינן לעיל בריש מכילתין, דלא שייך לחלק בין רה"ר לרה"י אלא במקום שע"י שהן רבים ראוי הספק להתברר". מכאן שלדעתו בספק הלכתי אין לחלק בין הרשויות (פתח האהל, כלל ה סי' א עמ' 133).<sup>13</sup>

11. לשון הרא"ש: "מה שתרץ דלא משכחת תולין בהאי ספיקא, דאי ברה"י ודאי טמא ואי ברה"ר ודאי טהור, לא נהירא לי, דבכה"ג לא ילפינן מסוטה אלא דוקא ספק נגע ספק לא נגע, דומיא דסוטה דודאי נסתרה ספק נטמאת ספק לא נטמאת, אבל הכא דודאי נגע, ספק אם הוכשר וראוי לקבל טומאה או לאו, כי האי גוונא לא ילפינן מסוטה... אלא מוקמינן ליה אחזקתו, ובין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים טהור". דבריו צ"ב, שהרי הגמ' אומרת שבספק הכשר תולין, ולא שטהור. לפיכך נראה שדבריו מוסבים רק על המקרה שהציע המהר"ם, ספק אם הדם התקנח, ודעת הרא"ש לחלק בספק הכשר בין ספק הלכתי לספק מציאותי, שאמנם בשניהם לא נלך אחרי הרשות אבל מ"מ הם חלוקים, שבספק הלכתי תולין ובספק מציאותי הולכים אחר החזקה לטהר. והטעם, כנראה, שמכיוון שאינו נלמד מסוטה הרי זה ככל התורה שבספק הולכים אחר החזקה, אבל בספיקא דדינא לא שייך להעמיד על החזקה, וכדברי המשנה למלך (הל' טומאת צרעת פ"ב ה"א הנ"ל).
- סברה זו שבספק הכשר אין הולכים לפי דיני הרשויות כתב החזו"א (טהרות סי' ד סק"ג ומכשירין סי' ו סק"ח וסי' ח סק"ד) מדעתו, שכאשר יש ספק האם הנטמא ראוי לקבל טומאה, כגון אוכל ספק אם הוכשר וכלי שספק אם נגמרה מלאכתו, ה"ז טהור. גם בחלקת יואב (פתיחה ליו"ד סעיף ג, בנדמ"ח עמ' פו) כתב שאין ללכת בו אחר הרשויות, אבל נראה שלדעתו אין הולכים בו אחר החזקה אלא טמא בתורת ספק, וכ"כ במקדש דוד (סי' מו סוף אות ו), וראה גם שערי טהר (ח"א עמ' קעו), על כלי נתר לדעת בית שמאי (תוספתא כלים ב"ק פ"ב ה"א), שהם ספק כלי חרס ספק כלי שטף. לעומת זאת, ראה להלן הערה 23 על דעת המאירי בזה.
12. ההעתיקה ממהד' מוסד הרב קוק, והתוספות בסוגריים הן הצעות השלמה של המהדיר, מכיוון שבכתה"י יש בדף זה דילוגים רבים (עי"ש עמ' א הערה \*1).
13. כעין זה כתבו תוס' (סוטה כח ע"ב ד"ה ברה"ר) לבאר מדוע בטומאת מעת לעת אין לטהר ברה"ר: "ונראה דלא חשבינן טומאה ברה"ר אלא היכא דספיקא היתה יכולה להיות גלויה לכל, כגון ההיא דנזיר (נז ע"א), ותשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם, אבל ההיא דנדה - המגע ודאי הוא שנגעה במטה, ואין שום ספק אלא אם ראתה או לאו, ומקום המקור מקום סתר הוא ולא שייך למימר ביה רה"ר אפילו אם נולד ספק ראייתה ברשות הרבים". אלא שהם החשיבו מחמת זה את ספק האשה

סברה זו צריכה ביאור, מדוע התורה טיהרה ברה"ר דווקא משום ששם הספק יכול להתברר? לכאורה אדרבה, מכיוון שראוי היה שיתברר, יש מקום לטמא עד הבירור. וכן מצינו בנוגע לדבר שאין בו דעת לישאל, שאפילו ברה"ר ספקו טהור, והטעם לכאורה מפני שלא שייך לבררו, אבל כאשר יש היתכנות לברר ראוי להחמיר עד שיתברר (ומצאתי שהתקשה בדבריו הרב מנחם זמבא, שו"ת גור אריה יהודה ח"ב סי' ח אות כב, עמ' קנו). אולי טעמו שהתורה טיהרה ברה"ר כי בדרך כלל ספקות שיתעוררו שם יתבררו, ואילו למיעוט הספקות שלא יתבררו לא חששה התורה. לעומת זאת ברה"ר ספקות רבים לא יתבררו, ואין לטהר בטומאה המצויה.

### 3. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' טו"מ פ"ב הי"ד) פסק לגבי דם תבוסה: "יצא ממנו רביעית דם בלבד, וספק כולה מחיים ספק כולה לאחר מיתה – הרי זו ספק טומאה, כשאר הספקות, והנוגע בה ברה"ר טמא ברה"ר טהור, כמו שיתבאר במקומו", ומקורו בברייתא (נידה ע"א). לעומת זאת, בנוגע למת שנטחן ואח"כ הרקיב, שהגמרא (נזיר נ"א ע"ב) נשאת בו בתיקו, כתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"ז): "הרי זה ספק, ואם נטמא למלא חפנים מרקב זה – הרי זה טמא בספק", ולא הזכיר חלוקה בין הרשויות. החזו"א (אהלות סי' כב סקמ"ב) עמד על השוני בלשונות הרמב"ם, והסיק מזה: "דספיקא דדינא לא דיינינן בו דין רשויות, אלא בין ברה"ר בין ברה"ר הוא טמא ספק". וכך דרכו של הרמב"ם בכל ספק טומאה מחמת "תיקו", להגדירו את הטומאה כספק ואת הנוגע בה כ"ספק טמא" ללא הבחנה בין הרשויות, ומלשונו לגבי הנוגע מתבאר גם שאין הולכים בו אחר החזקה.<sup>14</sup>

---

כספק רה"ר טמא, כמבואר בהמשך דבריהם, ואילו תוס' הרא"ש מבאר שסוג זה של ספק גם ברה"ר אינו טמא ודאי אלא תולין (עמד על הבדל זה בשערי ישר, שער הספקות סוף פ"ד). וכיו"ב בשטמ"ק השלם (בכורות לג ע"ב), בשם 'תוספות חיצוניות': "דכל טומאה הבאה מגוף אדם לא ילפינן ספקא מסוטה, כיון דאי אפשר לברר עליו" (אך אפשר להבין מדבריהם שם שסברה זו נאמרת רק לענין שאין לטהר ברה"ר, אבל ברה"ר טמא, ע"ש).

לגבי שיטת תוס', יש לציין עוד לתוס' בסוכה (ה ע"א ד"ה מסגרתו) ומנחות (צו ע"ב ד"ה לדברי) שמבארים בדעת ר' אליעזר המטהר דף של נחתומים שקבעו בכותל שהוא מיקל "משום דשמא מדאורייתא טהורה", ויש שלמדו מדבריהם שספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא, וכן שבספיקא דדינא לא נאמרו דיני רשויות (משמרות כהונה סוכה שם). אולם עיין בטרת הקודש (מנחות שם), שמסביר ששיקול זה של ספק אינו אלא מצטרף לשיקול אחר בנידונו של ר"א.

14. לעיתים ציין הרמב"ם רק שהדין מסופק, כגון בהל' טו"מ פכ"ב ה"ח: "הרי זה ספק אם הציל" (וכן בהל' טו"צ פט"ו ה"ה, מטמאי מו"מ פ"ב ה"ט, שאר אבה"ט פ"א ה"ט וה"ג, פ"ה ה"ט"ז, פ"ו ה"ז, פ"א ה"ו, פ"ב ה"ט וה"י, טו"א פ"ב ה"ב וה"ו והט"ז, כלים פ"א ה"ז ופ"ב ה"ט). ולעיתים ציין גם שהתוצאה מכך היא שמי שנוגע באותו ספק "הרי זה טמא בספק" וכיו"ב (הל' טו"מ פ"ג ה"ז וה"ג, פרה אדומה פ"ה ה"ה, שאר אבה"ט פ"ב ה"ב, פ"ה הי"ח). לענ"ד מסתבר ששינויים אלה אינם מכוונים, ודעתו בכל מקום שהתוצאה היא ספק, ואין הולכים בו אחר החזקה.

גם ב'פתח האהל' (כלל ה' סי' א עמ' 133) עמד בדקדוק זה מדברי הרמב"ם, והסיק שבספק הנשאר בתיקו אין הולכים לפי הרשויות. אולם הציע לחלק בין ספק שהגמ' נשארה בו ב'תיקו' לבין ספק מחמת מחלוקת הפוסקים.<sup>15</sup> לענ"ד, בדעת הרמב"ם אין מקום לחילוק זה, שהרי שיטתו בעלמא להקל ב'תיקו' בדיני דרבנן, דהיינו שאין זה ספק חסרון ידיעה.<sup>16</sup> ואדרבה, מצאנו סברה הפוכה בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תפה): "כשהספק בא מחסרון ידיעתנו, שאין אנו יודעים כמי נפסוק הלכה, לא אזלינן לקולא. ולא תקשה עלי מכל תיקו האמור בתלמוד, שבא מחסרון ידיעה שלא ידעו לפשוט הבעיא ואפ"ה אמרינן כל תיקו דרבנן לקולא, דכיון דבעלי התלמוד לא ידעו לפשוט הבעיא - חזר להיות כאלו נולד הספק מאליו, אבל כל שאר הדברים שפסק התלמוד, אלא שנפל מחלוקת בין הפוסקים ואין אנו יודעים כדעת מי מהם היתה כוונת בעלי התלמוד כה"ג לא אזלינן לקולא. ושומר עיקר זה".<sup>17</sup>

יש להעיר מהרמב"ם (טו"מ פכ"ה ה"ט): "האשה שהיא מקשה לילד ויצאה מבית לבית והפילה נפל מת בבית השני הרי הבית הראשון טמא בספק". ומקורו במשנה (אהלות פ"ז מ"ד): "האשה שהיא מקשה לילד, והוציאה מבית לבית - הראשון טמא בספק, והשני בודאי". טומאת הבית הראשון נובעת מהיותו רשות היחיד,<sup>18</sup> ואעפ"כ הרמב"ם אינו מבאר

- 
- במספר מקומות הרמב"ם הכריע לקולא בספק שהוא מן הספקות שטיהרו חכמים: בהל' שאר אבה"ט פ"ח ה"ה, לגבי השאלה האם בשר קדשים שנפסל ביוצא מטמא את הידיים (פסחים פה ע"א), פסק: "הרי הוא ספק... לפיכך אינו מטמא שספק טומאת הידים טהור". בהל' שאר אבה"ט פ"ט ה"ג, בין הבא ראשו ורובו במים שאובים כשחציו בביאה וחציו בנפילה (גיטין טז ע"א), פסק הרמב"ם בפשטות "הרי זה טהור". ושם פ"ד ה"ד, לגבי שרץ על גבי מי חטאת ומי החטאת צפים על גבי המים, שיש בו ספק האם הוא בגדר "ספק טומאה הצפה על פני המים" (נזיר סד ע"א), כתב הרמב"ם: "הרי זה ספק אם הוא כמונח או אינו כמונח, לפיכך יראה לי שספקו טהור" (מפני שלדעתו כל הספקות מדבריהם, ולכן בספק אם הוא מהספקות שטיהרו חכמים ראוי לטהר, חזו"א טהרות סי' ד סק"ח).
15. ע"פ המנחת יעקב (על התורת חטאת; כלל א סק"ו), ובתורת השלמים (קונטרס הספקות, כללים המחודשים סעיף ח-ט), שם מתבאר שיש צד להחמיר בתיקו יותר מאשר במחלוקת פוסקים. והטעם, שתיקו הוא ספק מחמת חסרון ידיעה גרידא, ואילו במחלוקת הפוסקים יש צד ממשי בכל דעה וה"ז ספק גמור.
16. עיין הל' יו"ט פ"ה ה"ח ובהגהות מיימוניות, הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ג ובמגיד משנה, שם הט"ז ובהג"מ, הל' ביכורים פ"ו ה"ז ובר"י קורקוס, כס"מ הל' ציצית פ"א ה"ח והל' שבת פ"ג ה"י והל' אבל פ"ז ה"ד.
17. כמו כן בתה"ד סי' שנב צידד שתיקו הוא ספק ממש ולכן אומרים בו יחלוקו, ואילו ספק מחמת מחלוקת הפוסקים מועיל בו "כל דאלימ גבר", דהיינו שיש צד ממשי בכל סברה ולכן הרי זה כעין "קים לי" (כך ביאר זאת בשו"ת מהר"י לבית לוי כלל ששי סי' נג).
18. זוהי ההבנה המקובלת באחרונים (משנה אחרונה; תפא"י בהלכתא גבירתא; וכן משמע בתוס' יו"ט בהפנייתו לטהרות פ"ו מ"א). בסד"ט (ק"ז ע"א ד"ה בזמן) הביא מה שהקשה לו השואל ומשיב (הקושיה מופיעה גם בהסכמת השו"מ על הסד"ט כלים), מדוע כאשר היא ניטלת ע"י חברותיה אין זו רה"ד (לשיטת הראשונים שהטמאה וחברותיה מצטרפות לשלוש לעניין זה, ראה תוס' נידה ב ע"א ד"ה מעת ורמב"ן שם ה"ב), ותירץ הסד"ט באופנים שונים (וראה במהרש"ם ח"ב סי' צד, שהתוס' ד

זאת ואינו מחלק להדיא בין רה"י לרה"ר. אם כן, יש לומר שהרמב"ם הביא את דברי חז"ל בכל מקום כפי שהם, ומכיוון שבדם תבוסה הזכירה הגמ' את דיני הרשויות, הביא זאת גם הרמב"ם, אבל גם כשלא כתב זאת – כוונתו לסמוך על מה שיבאר בפרקי הספקות בהל' שאר אבה"ט, שכל ספק רה"ר טהור.

ברם, יש ראייה אחרת להבנת החזו"א ברמב"ם ממה שכתב (הל' שאר אבה"ט פ"א ה"ו):  
 "הכוי חלבו מטמא כבשרו וטומאתו בספק, לפיכך אין שורפין עליו תרומה וקדשים, ואין חייבין כרת על טומאתו על ביאת המקדש או על אכילת קדשיו". זאת, לכאורה, בניגוד להל' שאר אבה"ט (פי"ג ה"י): "תרומה וקדשים שנטמאו בספק אב מאבות הטומאות של תורה – הרי אלו נשרפין בטומאה זו, כגון שנסתפק לו אם נגע באב זה או לא נגע". והדבר מתבאר היטב ע"פ החזו"א, שכן הכוי הוא ספק הלכתי, ואילו השרפה אינה אלא על ספק מציות, "שנסתפק לו אם נגע".<sup>19</sup>

ראייה נוספת לכך מדברי הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ה ה"ה) בנוגע לפרים ושעירים הנשרפים: "היה עומד חוץ לעזרה, ומושך אותם משם מאחר שחזרו – הואיל וכבר יצאו לחוץ והרי זה המושך אותן בחוץ, הרי הוא ספק טמא", ומקורו בגמרא (זבחים קה ע"א). והרי העזרה היא רה"ר (פסחים יט ע"ב ורמב"ם הל' שאר אבה"ט פ"כ ה"ג), ומסתבר שגם החיל שמחוצה לה הוא רה"ר (ראה תוספתא יומא פ"א ה"ג).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> יו"ט התכוון לתרץ קושיה זו), וביניהם ע"פ תוס' בניה הנ"ל שכתבו לעניין טומאת מעת לעת שבניה (באחד מתירוניהם לשאלה מדוע טימאו מעל"ע גם ברה"ר): "שהאשה שראתה השתא ודאי טמאה היא, ולא גמרינן מסוטה לטהר ברה"ר אלא כמו ספק נגע ספק לא נגע, שגם עתה בספק, דומיא דסוטה". ואם כן הוא הדין במשנה זו, שהאשה הפילה בבית השני והספק רק האם נטמאה כבר בבית הראשון, ובסוג זה של ספק לא למדו מסוטה. לפי דרכו יש לומר שספק זה לא תלוי כלל בדיני רשויות. אולם לענ"ד תירוצו אינו מחוור, כי בטומאת מעל"ע כל הטומאה היא מחמת האשה, והיא זו שטמאה כעת בוודאי והספק הוא על הזמן המוקדם, ואילו באהלות טומאת הבית הראשון איננה מחמת האשה אלא מחמת הוולד, ומה בכך שהאשה בוודאי נטמאה ממנו אח"כ? אין זה אלא כמסוכן, שבוודאי מת לבסוף ואעפ"כ על הזמן המסופק אנו מתחשבים בדיני רשויות (טהרות פ"ו מ"א). אמנם בשו"ת אור שמח (ס' ג) תירץ את קושיית השו"מ באופן מחודד, שבשאלה אימתי יצא העובר יש נפק"מ גם לגבי טומאת יולדת ומדרסה בבית הראשון, וכיוון שלעניין זה אנו מטמאים למפרע, כסברת תוס', לכן דנים כך גם לגבי טומאת המת. אך על דרך הפשט לא נאמר במשנה שמדובר כשיש נפק"מ בטומאת היולדת, ובלא"ה לעניין מדרס מסתבר שנטמאה מחמת הדם ולא דווקא מחמת הלידה. סוף דבר, הפשטות היא שמשנה זו תלויה בדיני רשויות.

<sup>19</sup> אלא שיש מקום לבאר זאת אחרת, שספק כוי גרע מפני שזהו ספק במטמא וספק זה לא נולד ברשות, וכדלקמן פרק ג.

<sup>20</sup> ואל"כ, אלא האדם נמצא ברה"י וספק הטומאה ברה"ר, צ"ע בדינו (עיין טעם ודעת הל' שאר אבה"ט פ"כ סקצ"ז).

#### 4. שיטת הרשב"א

הרשב"א (נידה ב ע"ב) דן גם הוא בשאלה מדוע במעת לעת שבנידה לא נאמרו דיני רשויות, וכתב:

בטומאה זו דלמפרע השוו בה הרשויות לתלות ולא לשרוף, ויש לי לומר דטעמא דמילתא משום דלא להווי מילי דרבנן כחוכא, דהכא כיון דאשה זו ודאי נגעה בין בטהרות דרה"י בין בטהרות דרה"ר, וכשנגעה מעיקרא בטהרות דרה"י טמאתם, אלמא בטמאה מחזקת לה, וא"כ כשחזרה ונגעה בטהרות ברה"ר היאך אתה מטהרם? אמש טמאה ועכשיו טהורה? טמאה דמעיקרא להיכן פרחת? ! וא"ת, והלא יש לנו כיוצא בה במעת לעת עצמה, דאילו נגעה בדבר שיש בו דעת לישאל טמא ובדבר שאין בו דעת לישאל טהור, אע"פ שנגעה בזה ובוזה! לא היא, דהתם מימר אמרינן גזירת הכתוב הוא שלא יהא דבר שאין בו דעת לישאל מקבל טומאה מן הספק אלא מן הודאי, וכל דבר שהוא מצד המקבל אינו נראה כחוכא, מידי דהוה קצת אפשוטי כלי עץ ופשוטי כלי מתכות, שאלו מקבלין טומאה ואלו אין מקבלין טומאה, וכן כל כיוצא באלו.

הרשב"א מסביר שהדבר מתמיה לחלק בטומאת מעל"ע בין הרשויות, שכן הספק הוא אימתי נטמאה האשה, והדבר יוצר אבסורד, שעל זמן מסוים שהייתה ברה"ר נאמר שטהורה הייתה ואילו על זמן מוקדם יותר נטמאה. לפי שיקול זה מסתבר שגם בספקות הלכתיים אין לחלק בין הרשויות, שהרי הדבר מתמיה, כיצד ייתכן שאהל זרוק, למשל, ייחשב אהל ברה"ר ולא ברה"י? או שגוי יטמא באהל ברה"י ולא ברה"ר? ואף שאין זה דומה לתמיהה כשאנו דנים על זמן הטומאה וקובעים זמן מוקדם לטומאה ומאוחר לטהרה, מכל מקום משמע מדבריו שהחשש ל"חוכא" אינו רק מצד הזמן אלא גם כל חילוק בין הרשויות שאין הדעת מתיישבת בו, פרט לחילוקים מצד מקבל הטומאה.<sup>21</sup>

#### 5. שיטת המאירי

במאירי מצאנו שיטה אחרת, שגם בספק הלכתי הולכים לפי דיני הרשויות. בגמ' (ב"ב פט ע"א-ע"ב) נאמרו שיעורים שונים באורך המאזניים וגובהם מהקרקע, לעניין מצוות "מאזני צדק... יהיה לכם" (ויקרא יט, לו), ונאמר שם: "ושל טורטני - תלויה באויר שלש אצבעות, וגבוהה מן הארץ שלש אצבעות, וקנה ומתנא שלה איני יודע... אמר ר' מני בר פטיש: כדרך שאמרו לענין איסורן, כך אמרו לענין טומאתן". על הכרעת ההלכה במה ש"איני יודע", פסק הרמב"ם (הל' גניבה פ"ח ה"א) שרשאי המוכר לעשות כפי שהוא רוצה, ובהתאם לכך פסק

21. יש להעיר על סברת הרשב"א מהמשנה (טהרות פ"ו מ"א) על המסוכן, שלדעת רבנן דר"ש הנושאים אותו נטמאים ונטהרים חליפות לפי הרשויות אע"פ שבשעה מסוימת ייטמאו ברה"י ולאחריה יטהרו ברה"ר, ורק ר"ש טיהר כל רה"י שקדמה לרה"ר. מסתבר לענ"ד שהרשב"א יחלק בין מקרה פרטי וחריג שבו נוצרה סתירה, שאינו שכיח, לבין קביעת דין כללי.

(הל' כלים פכ"א ה"ה) שהם מקבלים טומאה בכל שיעור שהוא.<sup>22</sup> אולם הרשב"ם (ד"ה קנה ומיתנא) כתב ש"במקום דקתני איני יודע הוי ספק טומאה", ובלשון 'פירוש רשב"ם העיקרי' שנדפס בשולי הגליון: "והוי טמא מספק".

המאירי שם הביא את שני הפירושים וז"ל: "קנה ומתנא של צורפי כסף וזהב, הואיל ולא נתברר שיעורה לענין טומאה מיטמאין בכל שהן, הן בשיעור למעלה הן בשיעור למטה. ויש מפרשים: הואיל ולא נתבאר שיעורה חזר לספק טומאה, וברשות הרבים טהור". לא מצאתי למי מהראשונים שכתב זאת, ומסתבר שהמאירי כתב זאת מדעתו, דהיינו שה"ש מפרשים' הוא הרשב"ם, והמאירי מבאר את הנפק"מ בין שתי הדעות, שלרמב"ם מכיוון שיותר לעשות את הקנה והמיתנא בכל שיעור שירצה ממילא הם מק"ט בתורת ודאי בכל שיעור שירצה (עיינן חזו"א כלים סי' לד סק"ז), ואילו לרשב"ם שמגדיר זאת כספק טומאה התוצאה היא שברה"ר טהור. מתבאר, אם כן, שלדעת המאירי ס"ט ברה"ר טהור גם בספק הלכתי כגון זה, וגם הדעה הראשונה שהביא לא חולקת בנקודה זו, אלא שלדעתה בעקבות הספק אין עילה לטהר את הכלי.<sup>23</sup>

עם זאת, מצינו במאירי (ב"ק קה ע"א), לגבי ספק הלכתי בהצלת תמיד פתיל: "סתם חצי הנקב עד שלא נשאר בו שיעור, אם לא הדקו עד שאינו עומד כלל אינו מציל, ואם הדקו עד שהוא עומד הרי זה ספק ותולין טהרות שבתוכו". לא חילק בין רה"י לרה"ר, ולכאורה אין מקום לתלייה כלל אלא ברה"י שורפים וברה"ר טהור. וכיו"ב במאירי (חולין לו ע"א): "אוכלין נגובין אלו שבקדש שלא הוכשרו במשקה אלא מתורת חבת הקדש.... הדבר בספק אם נאמר דוקא לפסול עצמו לבד באכילה או אף לטמא אחרים למנות ממנו ראשון ושני. נמצא שאם נגע צריד זה שנטמא בלא הכשר באוכל אחר שהוכשר הרי השני ספק ותולין לא אוכלין ולא שורפין". וכן שם (קכח ע"א), לגבי בהמה חיה כיד לאבר המדולדל, "הדבר ספק... ותולין עליה". אלא שלא ברור האם בעלמא דעת המאירי ששורפים על ס"ט ברה"י (כך משמע בנידה ב ע"ב ד"ה טהרות, שהדין ברה"י בטומאת מעל"ע שאין שורפים הוא קולא מיוחדת בטומאה למפרע, אך עי"ש ג ע"א ד"ה ספק, ואכמ"ל). ועוד כתב המאירי

22. ראיתי מי שביאר בדעתו, שמכיוון שהגמ' מסופקת לכן לדינא טמא בכל אופן, כי בספיקא דדינא אין הולכים אחר הרשויות, אולם לענ"ד אין מדברי הרמב"ם הללו ראיה לכך, ומסתבר שהדבר נובע מפקסו בהל' גנבה.

23. בספר 'משברי ים - כללי המצוות' (עמ' ריז), זכה כבר ב'מציאה' זו שבמאירי, אלא שביאר שהמאירי חלוק בזה על ה"ש מפרשים' ולדעתו בספיקא דדינא אין חילוק רשויות, ולענ"ד מסתבר כנ"ל. חידוש נוסף שעולה מהמאירי, שגם כאשר הספק הוא האם הכלי ראוי לקבל טומאה יש ללכת לפי דיני הרשויות, וזה לכאורה בניגוד לתוס' הרא"ש (חולין לו ע"א הנ"ל) שבספק הכשר אין הולכים אחר הרשות. מהדיר המאירי, הרב אברהם סופר, העיר על החלוקה בין הרשויות מצד אחר, שלכאורה המאזניים הם דבר שאין בו דעת לישראל ואפילו ברה"י טהור, אך אפשר שמדובר במאזניים שבשעת הספק היו ביד האדם או שהטומאה באה מידי האדם.



(סנהדרין קיב ע"א): "בהמת עיר הנדחת שנשחטה, הואיל ואינה עומדת לשחיטה הדבר ספק אם הועיל לה שחיטתה לטהרה מידי נבילה אם לאו, והולכין בה להחמיר", וכן כתב (נידה מג ע"א) בנוגע לקריו של המתגייר: "הרי זה ספק... ומתוך כך מחמירין בה מספק", וכן שם עוד לגבי מי רגליים של המתגייר, ולא חילק בין הרשויות. ועוד כתב (חולין ככו ע"ב) בנוגע לקולית נבלה שחישב עליה לנוקבה: "הנוגע בה ספק טמא".

#### 6. מחלוקת האחרונים

ראשית יש לציין שדברי כמה מהראשונים הנ"ל - המהר"ם, תוספות הרא"ש והמאירי - נדפסו בתקופה מאוחרת ולא נודעו לרוב האחרונים, והאחרונים שעסקו בשאלה זו דנו בה מדעתם. מכל מקום, רובם כיוונו לדעת הראשונים, ונקטו שבספיקא דדינא אין להלך אחר הרשויות. בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה, ח"ב סי' רלג וסי' רמ) כתב שבספק טומאה יש לחלק בין ספק במציאות לבין ספק בהלכה,<sup>24</sup> כי אין הוא דומה לסוטה, שהוא ספק במקרה פלוני. נראה מדבריו שם חידוש נוסף, שאפילו ספק במציאות, אם הוא ספק כללי שקיים בפרטים רבים בעולם - הרי הוא לעניין זה כספק בדין.<sup>25</sup>

בשו"ת ברכת רצ"ה (סי' יב דף כא ע"ב) דן על נסיעת כוהנים ברכבת העוברת בבית קברות, והביא את דעת רבי יצחק אלחנן מקובנה להתיר, משום שיש ספק בהלכה האם אהל זרוק שמיא אהל, וספיקא דדינא טהור ברה"ר. בעל ברכת רצ"ה דחה את דבריו, וקבע שבספיקא דדינא אין לטהר ברה"ר, משני טעמים שהתבארו לעיל (פרק א): לפי הסברה שספק טומאה ברה"ר טהור משום חזקה, בספיקא דדינא אין החזקה מכרעת. ועוד, שסברת הרמב"ם שאיסור כל הספקות מדבריהם לא נאמרה בספיקא דדינא; וראה לעיל מה שהשיבו אחרונים על טענות אלה. עוד כתב, שאפילו אם נאמר שטהרת ספק טומאה ברה"ר היא הלכתא מדאורייתא גם כשאין חזקת טהרה, מ"מ יש לחלק בין ספק מציאותי לספק הלכתי, מפני שרק בספק מקרי הורתה התורה להקל ולא בספק כללי. והוסיף (בסוף התשובה, דף כב) שנדון זה של אהל זרוק אינו ספיקא דדינא, כי רוב הראשונים הכריעו שאינו אהל, ולכל

24. דבריו בשתי התשובות נאמרו לקולא, לטהר ספק ספיקא ברה"ר כדין ס"ס בכל התורה.

25. בסי' רלג שם הסתייע לסברתו מהגמ' (ברכות יט ע"ב): "אמר רבי אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל". ומבארת הגמרא: "דאמר רבא: דבר תורה, אהל, כל שיש בו חלל טפח - חוצץ בפני הטומאה, ושאין בו חלל טפח - אינו חוצץ בפני הטומאה, ורוב ארונות יש בהן חלל טפח, וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן". והקשה בטוטו"ד, בהנחה שעסקינן כאן ברה"ר, מה בכך שברוב הארונות יש חלל טפח? הרי רוב הוא לכל היותר כספק ספיקא, וס"ס ברה"ר טמא! ותירץ שזה כספק בדין שאין הולכים בו לפי דיני רשויות, ונראה שר"ל שאין זה ספק מקרי בארון פלוני אלא על כלל הארונות, ולכן אינו דומה לסוטה שהוא ספק מקרי. על ראייתו יש לדון, ואדרבה, פשטות המעשה הוא שמדובר ברבים שהלכו לקראת המלך, וכמ"ש הצ"ח שם שזהו ספק טומאה ברה"ר. ולעצם הסברה, נלע"ד שאינה מתיישבת עם התוס' (ב"ק יא ע"א) על "אין מקצת שליא בלא ולד", ראה להלן (פרק ג סעיף 6 והערה 55).

היותר הרשב"א הקל בכך, ודעת יחיד איננה יוצרת ספק.<sup>26</sup> באשר לדעת הגרי"א מקובנה, ייתכן שאף הוא חזר בו והודה לסברת הברכת רצ"ה.<sup>27</sup>

עוד נתעצמו בשאלה זו האבני נזר (י"ד סי' תסו-תסז) ובעל חלקת יואב (המובא שם): החלקת יואב נקט שספיקא דדינא לא תלוי בדיני רשויות, ולכן יש להתיר ס"ס הלכתי ברה"י. האבנ"ז נחלק עליו בתחילה (סי' תסו אות י), וטענתו המרכזית היא שבאופן כללי ספיקא דדינא הוא כספק מציאותי לעניין הליכה אחר חזקה (ע"פ הר"ן קידושין א סוף ע"ב בדפי הרי"ף), ואם כן, הוא הדין לעניין דיני רשויות בספק טומאה. המו"מ בין גאונים אלה נמשך בסי' תסז, ושם (אות א-יב) ביסס האבנ"ז את סברתו שגם בספיקא דדינא הולכים אחר חזקה.<sup>28</sup> אולם לבסוף (אות כא), העלה שיקול להודות לחלקת יואב לעניין ספק טומאה, ע"פ התוס' בריש נידה שלא למדו מסוטה אלא בדומה לה, לאפוקי דבר שאינו ראוי להיות או טומאת ראייה, דהיינו שמכיוון שחילוק הרשויות הוא חידוש לא למדו אלא בדבר הדומה לסוטה, ואם כן, יש לומר שלמדו רק על ספק מציאותי, כמו בסוטה, ולא על ספק הלכתי. בתשובה מאוחרת יותר (סי' תע אות כב) פקפק האבנ"ז עוד על השוואתו לסברת הר"ן שבספיקא דדינא הולכים אחר חזקות: כשאנו דנים האם הולכים אחר חזקה, יש מקום לומר שספיקא דדינא הוא כספק במציאות והחזקה עדיין קיימת, כי מהות המושג של חזקה איננה הכרעה בתורת ודאי, אלא שאין אנו משנים דבר מחזקתו ללא הוכחה ברורה (כפי שביאר בשב שמעתתא, ש"ז פ"ב, ע"פ פיה"מ לרמב"ם נזיר פ"ט מ"ב), וגם בספיקא דדינא אין לנו הוכחה ברורה להוציא מהחזקה. אולם לעניין ספק טומאה, שעניינו שברה"י הספק

26. שאלה נוספת שדן בה הברכת רצ"ה (כא, ב) היא האם כהנים מותרים לכתחילה להיכנס לספק טומאה ברה"י, ובנקודה זו הסכים להיתרו של הגרי"א, עכ"פ כשיש טורח והפסד בדבר. מקורות נוספים שהתירו: שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' יד; מנ"ח מצווה רסג; שו"ת חסד לאברהם (תאומים) מהדו"ק י"ד סי' קז, דף קכת, ב; שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קג; שו"ת להורות נתן ח"ג סי' צב אות כד-כט (במקום מצווה והפסד ושעה"ד, ועי"ש שכן דעת הצ"ח). ומן האחרונים שאסרו: שו"ת הרב"ז ח"א סי' קיג אות יג, עי"ש ראיותיו; שו"ת מלבושי יום טוב ח"ב קונטרס החזקות סי' יג; שו"ת בנין שלמה ח"ב י"ד סי' כט. ראה עוד מקורות בטעם ודעת על הל' טו"מ עמ' רח ועמ' רעו והל' שאר אבה"ט עמ' תכח.

27. דברי הגרי"א מקובנה נשלחו בכתב בשנת תרל"א, והוא התנה את היתרו בהסכמת שני גדולים נוספים, ראה בברכת רצ"ה בראש הסימן. תשובה זו לא נדפסה בשו"ת עין יצחק (נדפס בתרמ"ט). עובדה זו כשלעצמה אינה מוכיחה שחזר בו, שכן ידוע על תשובות רבות של הגרי"א שלא נתפרסמו (ראה במבוא לשו"ת עין יצחק, מהד' מכון ירושלים, עמ' 8). מכל מקום, רגליים לדבר שחזר בו (אע"פ שהשגת הברכת רצ"ה לא נשלחה ישירות אליו), שכן בשו"ת עין יצחק (י"ד סי' לו) התיר לכהן להיכנס לבית שקבורה בו גולגולת, מספק ספיקא, שמא גוי אינו מטמא באהל ושמא גולגולת לבד בלא שדרה אינה מטמאת, ולא הזכיר שברה"י אפילו ס"ס טמא, ומכאן שמשנתו האחרונה היא שבספיקא דדינא אין דיני רשויות. אך ראה להלן הערה 53, הצעה ליישב את תשובותיו זו עם זו.

28. שיקול נוסף שנדון בקצרה (תסז, יג) הוא האם לדמות ספיקא דדינא לדבר שאין בו דעת להישאל, ראה לעיל פרק א סעיף 6.

מוגדר כוודאי טמא וברה"ר כוודאי טהור, לא שייך להשוות ספיקא דדינא לספק מציאותי, כי שינוי הרשות לא ישנה את הדין. אם כן, מסקנת האבנ"ז כדעת החלקת יואב שבספק טומאה אין ללכת לפי הרשויות.

כדעה זו מצאנו גם במהרש"ם (ח"ג סי' שסו), ובשו"ת גור אריה יהודה (לרב מנחם זמבא, ח"ב סי' ח אות יח, עמ' קנג).<sup>29</sup> ובאבי עזרי (הל' ק"ש פ"א ה"ט): "שפשוט אצלי מכבר בענין ספק טומאה ברה"י וספק טומאה ברה"ר, וכן בספק ממזר שמותר מן התורה, שזה רק בספק במציאות ולא בספיקא דדינא, בין בפלוגתא דרבנותא ובין בספק בעיא בגמרא, ומשום שכל זה אין זה ספק אלא ודאי לכל צד, וממילא מספק טמא... גם בספק בעיא בגמרא כל ספיקא בגמ' יש סברה ודאית לצד זה וסברה ודאית לצד השני, אין נכנס זה בגדר ספק אלא לא ידעינן אי צד זה נכון ואמת או צד השני אמת... ומה לי אי שתי הסברות הם משני אנשים או מאחד שתופס שתי הסברות?"<sup>30</sup> מבין המחברים בזמננו יש לציין את הטעם ודעת (הל' שאר אבה"ט פט"ו ס"ק קיב אות ג ושעה"צ ס"ק רלג), שנקט שבספיקא דדינא לא נאמרו דיני רשויות, ע"פ המהר"ם הנ"ל והחזו"א בדעת הרמב"ם (וראה גם להלן פרק ג, על הירושלמי בתרומות).

אולם, מצאנו גם כמה אחרונים שתפסו אחרת. רבי דוד אופנהיים בספרו יד דוד על התורה (ניו יורק תשע"ד, עמ' קפז-קפח) נקט בפשטות שדין ס"ט ברה"ר נאמר גם בספיקא דדינא,<sup>31</sup> אך דבריו לא נאמרו לעניין הלכה למעשה. כמו כן מתבאר מבעל משנה ראשונה (ביכורים פ"ב מ"ט, על חלב כוי, ראה להלן פרק ג סעיף 2) ומשנה אחרונה (זבים פ"א מ"ו, על בין השמשות), וכן דעת העולת שלמה (ליפשיץ; מנחות צו ע"ב). בשו"ת כפי אהרן (לר' אהרן עזריאל, ח"ב י"ד סי' טו, דף סד-סה) האריך לבאר שספק הלכתי אינו נחשב כספק מחמת חסרון ידיעה (ע"פ תשובת פרח מטה אהרן ח"ב סו"ס כג), ולאור זאת קבע שאי

29. יש לציין גם ללשון הקרן אורה (נזיר נ ע"א): "דנראה דספק טומאה ברה"י לא נאמר אלא בספק מגע אבל לא אם עיקר הטומאה הוא ספק", ולא ברור האם כוונתו לספק הלכתי דווקא או לכל ספק במטמא, ראה להלן פרק ג סעיף 6.

30. אולם באבי עזרי (הל' שאר אבה"ט פי"ט ה"א) נקט שכאשר יש ספק במטמא והמטמא לפנינו דינו לטהר ברה"ר, וכתב זאת גם לגבי אנדרוגינוס.

31. בגמ' (שבת פג ע"ב) שינוי ספיקא טהורה מהיקש "דרך אניה בלב ים" (משלי ל, יט). ובגמ' שם נאמר שחנניה למד זאת בדרך אחרת, מהיקש העץ לשק, שמיטלטל מלא וריקם, ואילו ספינה אינה מיטלטלת מלא וריקם (ונפק"מ לספינה של חרס, שלא הוקש לשק, או לספינת הירדן, שהיא קטנה ומיטלטלת מלאה). וכתבו תוס' (ד"ה לאפוקי) שטלטול הספינה ע"י המים אינו נחשב טלטול. ר' דוד אופנהיים מבאר שסברה זו שטלטול ע"י מים אינו טלטול מסופקת, וחנניה היקל בה רק משום שספק ברה"ר טהור, ואף הוא נזקק לדרשה מ"דרך אניה בלב ים", שדווקא כאשר האניה בלב ים, שהוא מקום הילוך הספינות ונחשב כרה"ר (ע"ש ראיותיו לזה), הרי היא טהורה. כל מהלכו מחודש, ופשטות לשון הגמ' שחנניה אינו דורש כלל מ"דרך אניה בלב ים", ואין לו כל ספק בסברתו שטלטול ע"י מים אינו טלטול.

אפשר לצרף ס"ס הלכתי להתיר ספק טומאה ברה"י, ותמה על כמה אחרונים שצירפו ספקות כאלה להתיר ברה"י.<sup>32</sup> גם ביביע אומר (ח"י יו"ד סי' נב, וכן בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' מד-מז) הסתמך על סברת הגרי"א מקובנה להקל באהל זרוק ברה"ר.<sup>33</sup>

בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' פט) הסתפק בזה: "וזה מכבר נסתפקתי בהא דקיי"ל דספק ברה"ר טהור וברה"י טמא אם הדין כן גם בספיקא דדינא".

## 7. סיכום

עלה בידינו, שבמהר"ם מרוטנבורג מפורש שבספיקא דדינא לא נאמרו דיני רשויות, וכן משמע בבירור מהרא"ש והרמב"ם. מדבריהם מתברר גם שבסוג זה של ספק אין הולכים אחר חזקת הטהרה, אלא הספק עומד בעינו. שיטה זו שאין חילוק רשויות בספק הלכתי מתאימה גם לסברת הרשב"א שלא חילקו חכמים ברשויות במקום שהדבר יעורר תמיהה. במאירי במקום אחד מתבאר שדיני רשויות נאמרו גם בספיקא דדינא, אבל יש בו סתירות לכאורה בפרט זה, ומלשונויותיו בדרך כלל נראה שבספיקא דדינא אין הולכים לפי הרשות ואף לא לפי החזקה. וכך נקטו רוב ככל האחרונים.

## ג. דוגמאות בחז"ל לספקות הלכתיים

מרבית הדוגמאות בדברי חז"ל לספקות הלכתיים בטומאה וטהרה הן ספקות בהלכות טומאה שנותרו בגמרא ב"תיקו".<sup>34</sup> הגמרא לא ביארה כיצד לנהוג למעשה בספקות אלו, וראה לעיל פרק ב על שיטות הרמב"ם והמאירי בעניין זה. אולם בכמה נושאים מצינו בחז"ל התבטאות מפורשת יותר לגבי דין הספקות.

### 1. קישות מרה - ירושלמי בתרומות

שנינו במשנה (תרומות פ"ג מ"א): "התורם קישות ונמצא מרה, אבטיח ונמצא סרוח - תרומה ויחזור ויתרום". הירושלמי (ה"א) מקשה על דין הקישות: "ניחא אבטיח ונמצא סרוח [שאפשר שבשעת התרומה היה ראוי למאכל ואח"כ נסרח], אלא קישות ונמצא מרה, לא מעיקרא היא מרה?! אמר רבי יוחנן: עשו אותן כספק אוכל", ופירש הרא"ש: "כל קישות

32. כגון החזון נחום (סוף טהרות, 'פסק על תיקון הכהנים' דף רנג ע"א-ע"ב) ושו"ת מכתם לדוד (סי' נא ד"ה ועוד אמר ר' אליעזר) שהעיר על הס"ס של החזו"נ ולא דחה בפשטות שאין להקל בס"ס ברה"י. מסתבר לענ"ד שאחרונים אלה תפסו שבספק הלכתי אין להלך אחר הרשויות כי אינו דומה לסוטה.

33. ראה לעיל (פרק א סעיף 4), מה שדחה היב"א את סברות הברכת רצ"ה. אין בדבריו מענה לטענה היסודית שהלימוד מסוטה לחלק בין הרשויות הוא חידוש שיש לאומרו רק בכיוצא בה ולא בספק הלכתי, ולא הזכיר את דברי הראשונים הנ"ל.

34. פסחים פה ע"א, נזיר נא ע"א וע"ב וסד ע"א, גיטין טז ע"א, ע"ז נב ע"ב, מנחות כד ע"א, חולין קכב ע"א וקכח ע"א וע"ב, נדה כב ע"ב ולד ע"ב ומג ע"א וע"ב.

מרה מספקא לן אם יש לו תורת אוכל אם לאו, הילכך מספק יחזור ויתרום, ומשמע שר"ל שזהו ספק גמור. אולם התוס' בב"ב (קמג ע"א ד"ה אין לך) הביאו את הירושלמי ופירשוהו: "עשאוה ספק אוכלין, דאוכל גמור הוא מן התורה ולכך היא תרומה", ורק לחומרא החשיבוהו כספק (ועיין שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קפט, שהקשה עליהם ממשמעות הסוגיה שהוא ספק גמור).

בהמשך הסוגיה נאמר: "תמן אמר ר' יוחנן: ככר שנטמא בספק רשות היחיד ומגעו ברשות הרבים טמא, והכא טהור, שהן שני ספיקות". מלשון הירושלמי נראה שהכיכר נטמא בספק רה"י והוכרע לטומאה ואח"כ נגע באוכל ברה"ר, ולכן האוכל נטמא אע"פ שהוא ברה"ר, ואילו הקישות טהורה באופן זה שנטמאה בספק רה"י ואח"כ נגעה באוכל ברה"ר, מכיוון שכבר ברה"י יש שני ספיקות: הספק האם היא אוכל וספק המגע. אולם הרש"ס, הגר"א ומהר"א פולדא הגיהו באופנים שונים, שהמשפט על טומאת הככר עוסק בכיכר עצמו, שאם הספק אירע ברה"י - טמאה, וברה"ר - טהורה, וגם הדיון על הקישות המרה הוא לגביה עצמה, כשיש ספק שמא נגעה בטומאה ברה"י, ור' יוחנן מחדש<sup>35</sup> שהיא טהורה אפילו ברה"י, מפני שיש בה שני ספיקות: ספק אם היא אוכל, וספק המגע.<sup>36</sup>

לאור פירוש זה, הקשו כמה מפרשים, מה בכך שהם שני ספיקות? הרי קי"ל שברה"י אפילו ספק ספיקא טמא! ותירץ בטעם ודעת (הל' שאר אבה"ט פט"ז שעה"צ אות רלג) שמכיוון שהספק האם הקישות היא אוכל הוא ספק הלכתי ולא מציאותי, לא נאמרה בו ההלכה שס"ט ברה"י טמא. אולם, בגליוני הש"ס (לר"י ענגיל; שם) תירץ אחרת (כפי שכתב הטועם ודעת עצמו בעמ' שעב, בה"ל ד"ה וספק, כהסבר עיקרי לירושלמי), שדיני הרשויות נלמדו מסוטה, ובסוטה אין ספק שהיא ראויה להיטמא אם תיבעל, והספק רק האם נטמאה, ולכן כאשר הספק הוא האם בכלל יש כאן אוכל הראוי להיטמא לא נאמרו בו דיני הרשויות וה"ז ספק רגיל ולא מוכרע, והוא מצטרף לס"ט ברה"י לעשותו ספק ספיקא. הווי אומר, הכלל הנלמד מסוגיית הירושלמי איננו שספיקא דדינא מופקע מדיני הרשויות, אלא שספק האם יש כאן דבר הראוי לקבל טומאה, בין אם הספק הוא מציאותי ובין אם הוא הלכתי, מופקע מדיני הרשויות, וכדברי הרא"ש הנ"ל על ספק הכשר. וכבר הר"ש קלוגר בספרו מי

---

35. או שאין אלו דברי ר' יוחנן עצמו, אלא הגמ' אומרת שיסבור כך אם נניח שהקישות היא ספק אוכל לכל דבר ועניין, ומשפט זה הוא המשך לספקותיו של ר' יונה לעיל מיניה, עי"ש (דן בזה בחידושי ר"א גוטמכר על הירושלמי, מהד' מוצל מאש, עמ' שטז).

36. לענ"ד, ייתכן שמגמת הירושלמי אכן לומר שאפילו בקישות עצמה יש לטהר מחמת ספקות אלו, ואעפ"כ העדיף לדון על הציור של קישות שנגעה באוכל אחר כי הקישות המרה ממילא לא תיאכל.

נדה (בהשמטות לש"ס שבסוף הספר, עמ' 503 באוצה"ח) ביאר כך את הירושלמי,<sup>37</sup> וכ"כ הדובב מישורים (ח"ג סי' צב) והגרש"ז אוירבך (במעדני ארץ, תרומות, עמ' תסז).

בספר ניר (על הירושלמי שם), וכן בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' עב), הובא הסבר נוסף: ספק הקישות מיוחד מפני שזהו ספק מתמשך שלא נולד ברשות, ולכן אין מקום ללכת בו לפי הרשויות, וראה על שיקול זה בהרחבה להלן סעיף ז.<sup>38</sup>

ביאורים נוספים לירושלמי: ר' יהושע אייזיק שפירא ("ר' אייזל חריף") בכמה מספריו עסק בסוגיה זו (שפת הנחל דרוש ו דף יח,א; נועם ירושלמי כתובות פ"א עמ' 48; עצת יהושע בהקדמה, עמ' 7) וחדש ששיטת הירושלמי היא שספק ספיקא ברה"י טהור, כדעת התנא רבי אלעזר (טהרות פ"ו מ"ד) שמטהר בספק ביאה לשדה, וטעמו (כפי שביאר ר"ת בתוס' ב"ב נה ע"ב ד"ה ר"א) שהוא ספק ספיקא (ועיין ע"ז ע"ב, שרב דימי העלה אפשרות שהאמורא ר' אלעזר פסק כתנא ר' אלעזר בספק ביאה). הוא מבאר שר' יוחנן לשיטתו בנזיר פ"ח ה"א שנזיר שנטמא בספק רה"י אינו מגלח, דהיינו שאינו בגדר ודאי, ולכן בס"ס טהור. לכאורה קשה להלום סברה זו עם שיטת ר' יוחנן שהלכה כסתם משנה (העיר על כך בפרי עץ הדר, ח"א עמ' 28), אך יש לציין שבירושלמי לא מצינו במפורש שר' יוחנן פוסק תמיד כסתם משנה, ואכמ"ל.

במהרש"ם (ח"ד סי' קג) כתב בקצרה שהירושלמי מתבאר ע"פ שיטת הקרית ספר (הל' שאר אבה"ט פי"ח) שס"ס ברה"י טמא רק מדרבנן, ושמא כוונתו שמעיקר הדין הקישות אינה אוכל ולכן הקלו בתרי דרבנן. וכך ביאר הר"ש קלוגר בספרו מי נדה הנ"ל שירושלמי זה הוא מקור שיטת הקרי"ס (אך הרש"ק עצמו ביאר אחרת, כנ"ל).

סיכום הדברים: בירושלמי מתבאר שהספק האם קישות מרה היא אוכל אינו מוכרע לפי הרשויות. אפשר לבאר זאת בכך שזהו ספק הלכתי, אבל אפשר לבאר את ייחודו של ספק זה בדרכים אחרות, כגון שהספק האם יש כאן אוכל גרע משאר ספקות, או שספק שלא נולד ברשות לא תלוי בדיני רשויות, או שיש לירושלמי שיטה אחרת ביסודות דיני ספק ספיקא בטומאה.

37. וצ"ע מדוע נזקק לסברה זו, ולא פירש את הירושלמי ע"פ שיטתו הנ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת, שבספיקא דדינא או ספק מציאותי כללי אין דיני רשויות (ואם חזר בו – תשובתו בטוטו"ד היא משנתו האחרונה, שכן הזכיר בה את ספרו מי נדה).

38. בספר טל תורה (על הירושלמי שם) כתב בקצרה: "האי ספק ספק דלמא לאו אוכל היא אינו תלוי כלל בחילוק רשות", ולא ביאר מדוע, ושמא כוונתו כמו שכתב באמרי יושר, או כמו שכתב במנחת פתים (שו"ת בסוף יו"ד, סי' כח) שבספק שמחמת פלוגתא לא שייך לטהר מחמת שאין בו דעת לישראל, אלא רק בספק במציאות.

## 2. חלב כוי

שנינו (ביכורים ב, ט) בנוגע לכוי, שהוא ספק חיה ספק בהמה: "וחלבו מטמא בטומאת נבלה כחיה וטומאתו בספק", מאחר שחלב בהמה אין בו טומאת נבלות ואילו חלב חיה טמא. מלשון זו משמע לכאורה שאין בו חילוק רשויות, שהרי אם כן ברשות היחיד הוא טמא ודאי וברה"ר טהור ודאי. אולם אין זו ראייה מכרעת, שכן כיו"ב נאמר במשנה (אהלות פ"ז מ"ד): "הראשון טמא בספק", והיינו משום ס"ט ברה"י.<sup>39</sup> אכן, בספר משנה ראשונה (ביכורים שם) סובר שדינו של החלב תלוי בחילוק הרשויות, והנפק"מ בהגדרתו כספק היא לעניין ספק ספיקא ברשות היחיד, שבו תולים את התרומה ולא שורפים. ברם, ברמב"ם (שאר אבה"ט א, ו) לא משמע כן, אלא בכל מקום אין שורפים על ספק זה, כנ"ל פרק ב.

## 3. טומטום ואנדרוגינוס

שנינו (זבים פ"ב מ"א): "טומטום ואנדרוגינוס נותנין עליהן חומרי האיש וחומרי האשה, מטמאין בדם כאשה ובלובן כאיש, וטומאתן בספק". ובגמרא (נידה כח ע"א) נאמר:

אמר ר"נ אמר רב: טומטום ואנדרוגינוס שראו לובן או אודם - אין חייבין על ביאת מקדש, ואין שורפין עליהם את התרומה. ראו לובן ואודם כאחד - אין חייבין על ביאת מקדש, אבל שורפין עליהם את התרומה, שנאמר 'מזכר ועד נקבה תשלחו' - זכר ודאי, נקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגינוס.

נחלקו אחרונים בדינם, האם הלכו בהם אחר הרשות; ולעניין זה יש להעיר שבפשטות, אנדרוגינוס הוא ספק הלכתי ואילו טומטום הוא ספק מציאותי, והמשנה כורכת את שניהם בחדא מחתא. המהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ז אות נח, ב; מהד' עוז והדר עמ' רה) נקט בפשטות שספקם ברה"ר טהור, והתקשה בשאלה מדוע ברה"י אין שורפים עליו את התרומה ככל ס"ט ברה"י, ותירץ שזהו ספק ספיקא, ספק זכר או נקבה וספק שמא הוא בריה בפני עצמה.<sup>40</sup> לא ברור לגמרי על מה מוסבים דבריו: מחד גיסא, משתמע ממהלכו שכל דבריו אינם אלא לגבי אנדרוגינוס ולא לגבי טומטום.<sup>41</sup> מאידך גיסא, לא הבנתי כיצד יסביר לשיטתו מדוע בטומטום אין שורפים ברה"י, הרי אינו אלא ספק אחד.<sup>42</sup> לעומתו, הרא"ם הורוויץ (בהערותיו למשנה, תרומות פ"ח מ"ח) נקט בפשטות לאידך גיסא,

39. ראה לעיל הערה 18.

40. ועי"ש (עמ' רד ד"ה ולפי חומר), שאנדרוגינוס שיכול להוליד גם כזכר וגם כנקבה הוא מין בפ"ע, ונמצא לפי דבריו שהספק בו הוא ספק מציאותי ולא דיני.

41. ראה לשונו: "דכיון דעינינו הרואות" וכו', שביאר שהשיטה שאנדרוגינוס הוא מין בפ"ע מבוססת בכמה ברייתות, ולכן יש מקום לומר שאפילו מ"ד שהוא ספק מודה שיש צד כזה שהוא מין בפ"ע.

42. אמנם גם בו מצאנו שיטה שהוא ברייה בפ"ע, דהיינו דעת ר' יוחנן (בכורות מב ע"ב) אליבא דרבנן בתראי, אבל לרוב השיטות שם טומטום אינו אלא ספק, עכ"פ באדם, שלא ניתן לברר את ספקו ע"י מקום הטלת מימיו, ומוכח מכל הסוגיה שם שלדעה זו שהוא ספק אין צד שהוא ברייה בפ"ע, עי"ש.

שטומטום ואנדרוויגניוס אינם תלויים ברשויות,<sup>43</sup> ולא ביאר טעמו, וראה להלן. החזו"א (יו"ד סי' קטז סק"ד) הסביר שלא הלכו בהם אחר הרשות מפני שזהו ספק ראייה ולא ספק מגע, וכדברי התוס' בריש נידה הנ"ל (ומ"מ הקשה, מדוע לא ייטמאו מדין מגע באודם ובלובן).

#### 4. חולדת הסניים

שנינו (כלאיים פ"ח מ"ה): "חולדת הסניים – רבי יוסי אומר: בית שמאי אומרים: מטמא כזית במשא וכעדשה במגע". ובירושלמי (שם ה"ד) התבאר שזה מחמת הספק: "רבי חיה בשם רבי יוחנן: ששה ספיקות הן... כלי חרס בכלי נתר כבית שמאי, חולדת הסנאים בשרצים כבית שמאי... ואנדרוויגניוס באדם, כוי בחיה דברי הכל". פירוש: לדעת ב"ש חולדת הסנאים היא ספק שרץ ספק חיה, ולכן החמירו בשיעור כעדשה לטמא במגע כשרץ, ובשיעור כזית לטמא אף במשא כנבלה. אף כאן לא הזכירו חילוק בין הרשויות.<sup>44</sup>

#### 5. מחצה על מחצה

נאמר בתוספתא (כלים ב"מ פ"א ה"ה): "החלמא והגללין שטרפן זה בזה ועשה מהן כלים, אם רוב מן הטמא – טמא, אם רוב מן הטהור – טהור. מחצה על מחצה – [טמא. גרסת הר"ש (כלים פי"א מ"ד) והגר"א]. ר' אליעזר אומר: שורפין עליהן את התרומה, ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו". רבי חיים שמואלביץ בספר מים חיים (מכשירין פ"ב מ"ג, עמ' קצט) מקשה על סברת ר' אליעזר: מאחר שלדעתו זהו ספק, ולכן אין חייבים עליו על ביאת המקדש, מדוע שורפים עליו את התרומה? ומיישב שמדובר ברשות היחיד, ולפי זה מוכיח שגם בספיקא דדינא הלכו אחר הרשויות, לטמא ברה"י בתורת ודאי לעניין שרפה.<sup>45</sup>

לענ"ד, יש להשיב על דבריו מהירושלמי (נזיר פ"ז ה"ד), שדן על חיוב ביאת המקדש במי שנטמא מכלי טמא מת: "רבי זריקא בשם רב המנונא: תניי תמן פליג על רבי אילא, כלי שחציו מן האדמה וחציו מן הגללים אין חייבין עליו על ביאת המקדש, מפני שחציו מן האדמה וחציו מן הגללים, אבל אם היה כולו מן האדמה חייב. מנו חייב, לא הנוגע? ... א"ר פינחס קומי רבי יוסי: תיפתר בשזרקו... משם מכניס כלים טמאים במקדש". פירוש (ע"פ הפני משה ותוס' ר"ד נזיר נו ע"ב): ר' זריקא מקשה מדברי ר' אליעזר בתוספתא הנ"ל, שמהם משתמע שיש חיוב על טומאת מקדש במי שנטמא מכלי. הירושלמי מתרץ שאין

43. במשנה שם נחלקו תנאים בדין חבית שנולד בה ספק טומאה והיא תלויה, האם צריך לכסותה או לגלותה, והקשה הר"ש מהו הספק המדובר, הרי ברה"י ספקו טמא וברה"ר טהור, והעמיד באופן מסוים (וכן בתוס' בפסחים טו ע"א ד"ה חבית). והרא"מ הרוויץ תירץ: "בפשיטות י"ל כגון שנגע בה טמא ספק", וציון לנידה כח ולא, דהיינו טומטום ואנדרוויגניוס וכן כותי.

44. בשערי טהר (ח"א עמ' קעה-קעז) האריך בדין זה בגדרים מחודשים, ואכמ"ל.

45. עוד למד מכאן שאפילו ספק שאינו קשור לרשות זו דווקא, כגון הספק בכלי, שיכול להיות היום כאן ומחר ברשות אחרת, הולכים בו אחר הרשות שבה הוא נמצא כעת (בניגוד לסברת האמרי יושר דלהלן סעיף 7).



מדובר באדם שנגע בכלי ונכנס למקדש, אלא במכניס את הכלי עצמו למקדש, והדיון האם לוקה משום מכניס כלים טמאים. מעתה, מתבאר שדברי ר' אליעזר עוסקים גם ברה"ר, שהרי העזרה היא רה"ר, וממילא משמע שגם שריפת התרומה שברישא אינה ברה"ר דווקא.

לפיכך, מסתבר שר' אליעזר הורה לשרוף את התרומה לא מחמת הספק, אלא מדין ודאי, בין ברה"ר ובין ברה"י, ואעפ"כ אין חייבים עליה על ביאת המקדש, משום שאין חיוב על ביאת המקדש בטומאה שאינה מפורשת בתורה. כך מתבאר בתוספתא (אהלות פ"ז ה"ח): "כותל שבין שני בתים וטומאה בתוכו, הבית הקרוב לטומאה - טמא, והקרוב לטהרה - טהור. מחצה על מחצה - שניהם טמאין. ר' אליעזר אומר: שורפין עליהן את התרומה, ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו". וכן (שם פ"ט ה"א): "ר' אליעזר אומר: נזיר והמת תחת כריסו של גמל, ואין הנזיר מגלח עליהן ואין חייבין עליהן משום טומאת מקדש וקדשיו. טומאה שהיא נתונה בכותל אפילו מחצה על מחצה, וכן עדר בהמה חיה ועוף וכן החיים שהיו מהלכין זה אחר זה... אין הנזיר מגלח עליהן, ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו" (וכן במקבילה בתוספתא נזיר פ"ה ה"א). והתבאר בתוספתא (שבועות פ"א ה"ז): "מה הפרט מפורש טמאות מפורשות מן התורה, יצא עדר גמלים ועדר רחלים ומכונת חיה ועוף ששכנו, טמאות שאין מפורשות מן התורה" (ע"ש בחס"ד, וראה הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ד ונזירות פ"ז ה"ו ובכס"מ שם ושם). השוואת התוספתות מצביעה על כך שגם דין מחצה על מחצה נובע מאותו יסוד של טומאה שאינה מפורשת, ולא מחמת הספק (וראה בחס"ד אהלות פ"ז הנ"ל, ביאור אחר, ואכמ"ל).

אם כן, אין מסוגיה זו ראייה שספיקא דדינא תלוי ברשויות.

#### 6. ספק במטמא

הצד השווה בדוגמאות הנ"ל (פרט לטומטום) הוא שמדובר בספק הלכתי, ומשמע שלא הלכו בו אחר הרשויות. אולם, יש צד נוסף השווה ברוב הדוגמאות (פרט למחצה על מחצה), והוא שהספק עוסק בגורם המטמא, האם הוא ראוי לטמא, והדבר מעלה את השאלה, האם דיני הרשויות נאמרו רק לגבי ספק בהיטמאות או גם לגבי ספק בכוחו של המטמא לטמא.

בדברי חז"ל מצאנו כמה דוגמאות של ספקות במטמא עצמו, שהלכו בהם אחר הרשויות: מסוכן שאיננו יודעים מתי מת (טהרות פ"ו מ"א); הנוגע באחד בלילה ובבוקר מצאו מת (טהרות פ"ה מ"ז, ובתוספתא שם פ"ז ה"ח מתבאר שר"מ טיהר רק ברה"ר); הנוגע בספק שרץ ספק צפרדע (תוספתא פ"ו ה"ב)<sup>46</sup>; דם תבוסה שספק האם יצא כולו מחיים או לאחר מיתה (נידה ע"א).

46. גם במשנה (שם פ"ו מ"ד) נאמרה הדוגמה "ספק טומאה ספק טהרה", אולם המשנה אחרונה פירש שמדובר שידוע שהיו שרץ וצפרדע ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם.

ברם, מצאנו שיטת ראשונים שבספק במטמא, הולכים אחר החזקה לטהר אפילו ברה"י. הר"ן (נידה ב ע"א) ביאר מדוע במעת לעת שבנידה העמיד שמאי את האשה על חזקתה, בניגוד להלכה ברה"י שספקו טמא, "דכיון דמסוטה גמרינן, דוקא דומיא דסוטה, שהספק נולד באשה שהיא מקבלת הטומאה, אבל באיש שהוא המטמא אין בו ספק כלל; שאם בא עליה, ודאי שטמאה. אבל הכא, שנולד הספק באשה שהיא נותנת הטומאה, לאו דומיא דסוטה היא, ולפיכך אנו (כצ"ל) מעמידין אותה על חזקתה". וכן במאירי (שם): "שספק טומאה דעלמא – יש שם ודאי טומאה, אלא שספק נגע ספק לא נגע, אבל זו – עיקר הטומאה ספק" (המאירי מדמה זאת למה שהתבאר במשנה, טהרות פ"ד מ"ג, שכאשר אין לטומאה מקום קבוע, ספקה טהור אפילו ברה"י). דברים הפוכים מאלה כתב בתוס' רי"ד (נידה ב ע"ב ד"ה דאילו): "עיין בפ"ק דפסחים במהדור"ק, שפירשתי דוודאי מגע ספק טמא חמיר מספק מגע וודאי טמא, ואפילו ברה"י טמא.<sup>47</sup> אלא טעמא דמעת לעת, משום דלא חזינן שום טומאה, ואינה אלא חומרא דרבנן, משום הכי מקילין בה אפילו ברה"י", וכן כתב בספר משנה אחרונה (טהרות פ"ד מ"ה). החזו"א (טהרות סי' ו סק"ב) האריך לדחות את ראיות המשנה אחרונה, ונקט שספק בטומאה דינו כספק מגע לכל דבר, בין לטמא בתורת ודאי ברה"י אפילו בספק ספיקא ובין לטהר ברה"י.<sup>48</sup> וכן משמע בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' פג), שבספק האם מת פלוני הוא ישראל או נכרי (לשיטה שנכרי אינו מטמא באהל), אם אין בו הכרעה על פי רוב יש לטמא ברה"י ולטהר ברה"י.

השערי ישר (ש"א פי"ד אות רכב) מסביר כעין דברי הר"ן גם את חילוקם של תוס' בריש נידה הנ"ל בין טומאת מגע לטומאת ראייה, שספק בראייה עוסק במטמא ואילו ספק מגע עוסק בנטמא. ועל הקושיה ממסוכן וכיו"ב, תירץ (אות רטז והלאה), שאם אנו דנים על מקור הטומאה עצמו, וחשוב לנו לברר מה דינו, כגון באשה שראתה וחשוב לנו לדעת אימתי ראתה כדי לדעת מתי תוכל לטבול, בזה אמרו תוס' שספק בטומאה עצמה אינו כספק סוטה, ואין בו חילוק רשויות, וממילא גם בכל מה שנגעה בו אין מחלקים ברשויות. אבל כאשר מקור הטומאה עצמו אינו לפנינו כעת, או שהוא לפנינו ועכ"פ אין לנו מה לדון בו אלא רק על מה שהשתלשל ממנו, זהו כמו ספק מגע אע"פ שהספק נעוץ בטומאה עצמה.

47. יש להעיר מהתוס' רי"ד (ע"ז נז ע"א), שכתב (ע"פ ר' שלמה בן היתום) שעבד כנעני שמל ולא טבל הוא ספק ישראל ספק נכרי ולכן רוקו בשוק טהור מפני שהוא רה"י; ובלאו הכי דבריו שם מחודשים מאוד, שהרי קי"ל שמילה בלא טבילה אינה כלום, כמו שכתב בעצמו (פסקי הרי"ד שם). ונלע"ד שאין כוונתו לספק ממש, אלא כלשון הר"ן (על הרי"ף שם כו ע"א): "ואמרי לה טהור דתורת ספק טומאה גזרו עליה וברה"י ספקו טהור".

48. החזו"א שם נקט שגם בחלב כוי הלכו אחר הרשויות, ולא כדבריו לעיל (פרק ב) בדעת הרמב"ם שבספיקא דדינא לא התחשבו ברשויות. נראה במחלוקתו עם המשנה אחרונה, לא נחת החזו"א לעומק הדין בשאלת ספיקא דדינא אלא התמקד בשאלת הספק במטמא, והעיקר לדעתו הוא מה שכתב בדעת הרמב"ם.

וכך יש לבאר את הדיון על דם תבוסה ועל הנוגע בספק שרץ ספק צפרדע, שכעת הדם והספק שרץ אינו לפנינו ואין לנו צורך לדון עליו.

עלה בדינו, שיש שלוש שיטות לגבי ספק במטמא: טהור אף ברה"י (ר"ן ומאירי); טמא אף ברה"ר (רי"ד ומשנה אחרונה); ודינו שווה לספק מגע שהולכים בו לפי הרשויות (חזו"א; משמע ברשב"א). בדברי חז"ל מצאנו כמה דוגמאות כדעת החזו"א, ולשיטת הר"ן צריך לומר שמדובר במקרה שאין לנו שמקור הטומאה אינו לפנינו.

מעתה, אם נבוא ליישב באופן זה את דין הכוי וטומטום ואנדרוינוס וחולדת הסניים, שלא חילקו בהם ברשויות מפני שהספק הוא במטמא, נצטרך להעמיד שהדיון אינו לגביהם עצמם אלא רק לגבי המשתלשל מהם. לענ"ד זהו דוחק רב, בפרט לגבי הטומטום והאנדרוינוס, ובתוספתא (זבים פ"ב ה"ג) נאמר, בהמשך לדין שאין שורפים עליהם את התרומה, גם מה דין טומטום ואנדרוינוס עצמו שנגע בלובן ובאודם (ועיין רמב"ם וראב"ד הל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ז). לפיכך צריך לבאר את דינים באופן אחר, כדלקמן.

#### 7. ספק שלא נולד ברשות

בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' עב הנ"ל) כתב יסוד שיש בו כדי לבאר את הדינים הנ"ל: "ועוד נראה דכל ענין ספק טומאה ברה"י או ברה"ר, וחילוק דבר שאין בו דעת לישראל, לא שייך כלל, רק בדבר אשר ספיקו נולד ברשות, לכך ברה"י טמא וברה"ר טהור. אבל הכא<sup>49</sup>.. ספק זה קבוע בו ואי אפשר להתברר לעולם ובכל מקום שהוא ספיקו עמו, הן ברה"י הן ברה"ר, הן אם יאהיל על אדם או כלים שאין בהם דעת לישראל, לא שייך כלל חילוקי דיני טומאה, רק הדין כמו בכל הספיקות, דספקא דאורייתא לחומרא, ובדאיכא חזקת טהרה טהור, וס"ס להחמיר או להקל ואזלינן בתריה כמו בכל התורה". דהיינו, כאשר יש לפנינו אדם או חפץ שיש דיון כללי על מעמדו, וכעת הוא נוכח ברשות היחיד או הרבים, אין לנו כוחות הזמנית

49. הנדון בדבריו הוא עור העסלא (ערובין י ע"ב), שהגמ' דנה לענין טומאתו בשאלת פרוץ כעומד, ויש שקישרו זאת לדיני ספקות ורשויות, עיין שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' קמה) ושו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קז), ואכמ"ל.

מעין זה דנו האחרונים על טבלא שנחלקה לשני חלקים שווים, שהרמב"ם (הל' כלים פט"ז ה"ב) פסק ששניהם טהורים, בניגוד לתנור חרס שנחלק לשניים, ששניהם טמאים כי אי אפשר לצמצם. והתקשו האחרונים בטעם דין הטבלא (רעק"א כלים פ"ב מ"ו ופמ"ג יו"ד סי' כג בשפתי דעת סקי"א), שכן אפילו אם נחשיב אותה כספק ספיקא, ספק שמא שניהם שווים ואין רוב לטמא וספק שאינם שווים ואיננו יודעים מי הגדול (כעין דברי ר' שמעון מיינבלא בתוס' בערובין ו ע"א ד"ה וספק ובכורות יז ע"ב ד"ה אפשר לצמצם), הרי ברה"י אפילו ספק ספיקא טמא. ומקושייתם מתבאר שלא תפסו כסברת האמרי יושר. ושמא כתבו את דבריהם רק כהצעה בעלמא בדרך מו"מ, שאפילו אם נאמר שהטבלא טהורה מס"ס מכל מקום יקשה מהתנור, וצ"ע. באשר לדברי הרמב"ם הללו, ראה בחס"ד (כלים ב"ק פ"ד ה"ח) שביאר שבטבלא אפשר לצמצם ואין ספק כלל, ו"אי אפשר לצמצם" נאמר במקרה שהמדידה קשה במיוחד, עיי"ש.

ברשות זו כל משקל לגבי מהות הספק, ולכן אין ללכת בו אחרי הרשות. סימן לדבר: אם פלוני שעליו הספק היה במקום אחר – האם ספק זה היה מתעורר? בספק מגע בין א' לב', רק נוכחות שניהם באותו מקום חוללה את הספק האם נגעו זה בזה. אבל כאשר המגע ודאי ואנו מסופקים האם א' ראוי לטמא או האם ב' ראוי להיטמא, ספק זה לגבי א' או ב' קיים גם אם היו במקום אחר. לפי זה ביאר האמרי יושר גם את דין הקישות והטומטום (האמרי יושר מזכירו לעניין סוטה שהיא אשת טומטום), וכן מתבאר גם עניין הכוי וחולדת הסניים.<sup>50</sup>

דברים דומים כתב בשערי ישר (ש"א פי"ד אות רטז): "דהנה חלוק רשויות שחלקה תורה בספק טומאה, נראה ודאי שהוא רק על יסוד מקור הספק, שאם נתחדש הספק ברה"י ונוגע ספק זה לענין טומאה – חדשה תורה שיהיה כדין ודאי, ואם נתחדש ענין זה ברה"ר – חדשה תורה שיהיה כודאי טהור. לפ"ז נראה ברור שאם נסתפק לנו מכבר על מין ידוע אם הוא שרץ או צפרדע – שכל הנוגעים יהיו לעולם טמאים מספק, ולא יהיה הבדל בין אם היתה הנגיעה אליה ברה"ר או ברה"י, משום דהרשות לא גרם כל צד ספק מחודש".<sup>51</sup>

כיו"ב מצינו בתוספתא (זבחים פ"ז הכ"א), שחטאת העוף הבאה על הספק מטמאת בבית הבליעה, והפשטות שגם כשאוכל בעזרה נטמא, אע"פ שהיא רה"ר. וביאר האבני נזר (ח"מ סי' קמח) הטעם, שספק זה לא התעורר בעזרה, אלא הוא תולדת הספק של החיוב.<sup>52</sup>

לפי דרך זו, אין להוכיח מדינים אלו שבכל ספק הלכתי לא הלכו אחר הרשויות. מכל מקום, בדרך כלל ספק הלכתי אכן אינו נולד ברשות.<sup>53</sup>

50. אולם מה שכתב "ובדאיכא חזקת טהרה טהור" אינו מתיישב לכאורה במקורות אלה, וראה לעיל (פרק א סעיף 3), על חזקה בספיקא דדינא.

51. אמנם בהמשך שם (אות רכא) כתב אחרת: "ולפמש"כ לעיל דאם הוא מין שאנו מסופקים עליה מכבר ולא נולד הספק משעת ביאתו ברשות היחיד ליכא בזה חילוק רשויות... ומסתבר לומר דלעולם יהיה טהור, כיון שהספק מפורסם לרבים אין לך רשות הרבים גדול מזה". ולא הבנתי היטב, מה עניין זה שהספק מפורסם לרבים מועיל להחשיבו כרה"ר. ואיך יתיישב חידוש זה שספקות כאלו טהורים לעולם עם דין הכוי והטומטום וחולדת הסניים, שהם ספקות הידועים לרבים ואעפ"כ טמאים מספק, עכ"פ ברה"י?

52. אך ניתן לבאר זאת אחרת, שכאשר האדם מגביה את העוף ומכניסו לפיו הרי זו רה"י, כמו שכתוב בתוספתא (טהרות פ"ה ה"ה) וברמב"ם (הל' שאר אבה"ט פי"ח ה"ה).

53. בשאלה האם מת גוי מטמא באהל, יש כאן לפנינו חפץ מסופק, האם הוא מטמא באהל, וספק זה קיים בו בכל מקום שיהיה. כעת אנו שואלים על כך ברשות מסוימת כי כרגע החפץ ברשות זו ומאן דהוא האהיל עליו שם, אבל הספק עצמו קיים בכל מקום. לעומת זאת לגבי אהל זרוק, כגון ברכבת, לכאורה כל עוד הרכבת לא הגיעה למקום הטומאה אין לנו כל עניין לדון בה האם היא אהל זרוק, והיא איננה בגדר "חפץ מסופק". הספק מתעורר רק בשעה שהיא מגיעה למקום הטומאה, ואם כן יש מקום לומר שספק זה נולד ברשות ונלך בו לפי הרשויות. אם כנים הדברים, יש מקום ליישב את תשובות הגרי"א מקובנה זה עם זה, בסתירה לכאורה מדעתו לגבי הרכבת לעומת תשובתו בעין יצחק הנ"ל הערה 27.

יש להעיר על כלל זה מתוס' (ב"ק יא ע"א ד"ה דאין), שדנים בשאלה האם יציאת מקצת שלייה יוצרת ספק טומאת יולדת, וכתבו בדעת ר' אלעזר שאם הייתה אפשרות ליציאת מקצת שלייה בלא ולד, כלל לא היה חושש ביציאת מקצת שלייה שמא האשה טמאה טומאת יולדת, משום שיש ספק ספיקא להקל: שמא במקצת השלייה שיצאה אין ולד כלל, ואת"ל שכן - שמא אינו רובו ואינו כילוד. והקשו במאי עסקינן, הרי ברה"ר אפילו ספק אחד טהור ואילו ברה"י אפילו ספק ספיקא טמא, ותירצו שהנדון שם אינו טומאתה אלא איסורה לבעלה (וכן כתב הרשב"א שם).

כיוצא בזה כתב הרמב"ן (נידה יח ע"א) בנוגע לטומאת מת ביציאת השלייה כולה: ר' יוחנן שם אומר: "בשלשה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי... שליית דתנן, שליית בבית - הבית טמא, ולא שהשליית ולד, אלא שאין שליית בלא ולד". ומבאר הרמב"ן שאם עסקינן ב"בית" ממש, שהוא רה"י, אין צורך ב"עשאום כודאי" כדי לטמא, שהרי זה ספק טומאה ברה"י, אך כוונת הגמ' שאפילו ברה"ר עשאום כודאי כי הלכו אחר הרוב.<sup>54</sup>

לכאורה שאלות אלה, האם יש לידה במקצת השלייה והאם יש שלייה בלא ולד, הן ספקות מציאותיים כלליים שאינם שייכים דווקא לרשות זו, אלא שבמקרה פלוני הוא אירע ברשות, ומה בינו לבין טומטום שראה לובן, שלא הלכו בו אחר הרשות שבה אירע הדבר? מסתבר לענ"ד ליישב, שבטומטום אין ספק מה אירע כעת, יציאת לובן או אודם, והספק הוא על הגברא, האם הוא איש או אשה. ספק זה לא התחדש כאן, אלא נע ונד בין הרשויות. לעומת זאת, בשלייה הספק הוא מה קרה כעת, האם השליית יצאה עם ולד או בלעדיו, וספק זה אירע ברשות פלונית, ולכן שייך, לדעת ראשונים אלו, ללכת בו אחר הרשות.<sup>55</sup>

## 8. סיכום

מצאנו בחז"ל כמה דוגמאות לספקות הלכתיים בטומאה וטהרה, כגון ספקות שלא נפסחו בגמרא, וכן מצבים שמוגדרים כספק: טומאת אוכלין בקישות מרה, חלב כוי, אנדרוגינוס שראה אודם או לובן, וחולדת הסניים לדעת בית שמאי. מדברי חז"ל משתמע שלא הלכו בהם אחר הרשויות, ואף לא אחר חזקת הטהרה (כמו כן בטומאה שהיא מחצה על מחצה, אבל מסתבר שאינה מוגדרת כספק).

---

54. אכן, יש ראשונים ואחרונים שנקטו בשתי סוגיות אלה שבספק השלייה לא שייך כלל ללכת אחר הרשות כי הוא כספק ראייה של נידה, ראה שטמ"ק (ב"ק שם) בשם הרא"ש (ומתאים לסברתו הנ"ל שספק שאינו עשוי להתברר יותר בגלל הרבים אין ללכת בו אחר הרשות), תוס' ר"פ (שם, בתירוץ השני), פורת יוסף (שם), מהר"ם שיק (נידה שם) וחזו"א (יו"ד סי' עט סק"ב, סי' קיא סק"א וסי' קיג סק"ה).

55. מכאן יש להעיר על דברי הר"ש קלוגר הנ"ל הערה 25: בנידון שלו יש ספק כללי במציאות האם יש בקברים פותח טפח, אבל הספק המעסיק אותנו הוא מה המציאות בקבר שלפנינו, העומד במקום אחד קבוע, ולכאורה יש ללכת בו אחר הרשות שבה הקבר נמצא.

את מרבית הדוגמאות ניתן לבאר על פי מה שלמדנו מדברי הראשונים, שבספק הלכתי אין הולכים אחר הרשויות. אפשרות אחרת היא שכאשר הספק הוא על הדבר המטמא, אין הולכים אחר הרשויות, לפי שאינו דומה לסוטה, שבה יש מטמא ידוע וספק האם טימא. אולם, סברה זו שנויה במחלוקת ראשונים, וגם קשה להסביר על פיה את כל המקרים. ביאור אפשרי נוסף (שמתאים גם לטומטום, שאינו ספק הלכתי אלא מציאותי ואעפ"כ דינו שווה לאנדרוגינוס), שלא הלכו אחר הרשויות בספק שלא נולד ברשות ואין לו זיקה מיוחדת אליה, אלא זהו ספק כללי שרק במקרה מסוים אירע ברשות פלונית.

בסיכומו של פרק זה, קשה להוכיח מדינם של ספקות אלה את סברת הראשונים שיש כלל שבכל ספק הלכתי אין מתחשבים ברשויות. מכל מקום, מסתבר שלפחות בנוגע חפץ שיש לגביו ספק הלכתי והוא עובר ממקום למקום, אין הולכים בו אחר הרשות שבה הוא נמצא כעת.

#### ד. מסקנות

א. בספק הלכתי אין ללכת אחר הרשויות. זוהי דעת רוב ככל הראשונים (מהר"ם, רא"ש, רמב"ם, רשב"א, וכן דעת המאירי ברוב המקומות), וכך סבורים גם רוב האחרונים. טעמו של דבר, שספק זה אינו דומה לסוטה, שבה הספק הוא עובדתי בלבד. טעם נוסף, לדעת רשב"ג בתוספתא ולפי ביאור הרא"ש: ההבחנה בין הרשויות נאמרה רק בספק שבו לנוכחות הרבים יש משקל בבירור הספק, דהיינו ספק עובדתי.

ב. מדברי הראשונים (מהר"ם, רא"ש, רמב"ם ומאירי) מתבאר עוד, שבספק הלכתי לא הלכו אחר חזקת הטרהה.

ג. לאור זאת, בשאלות הלכתיות כגון האם גוי מטמא באהל, והאם אהל זרוק מועיל לחצוץ – שומה על פוסק ההלכה להכריע לגופה של סוגיה. אם אחר העיון הוא נותר בספק, הרי זה כדין הספקות בכל התורה: ספק דאורייתא לחומרא, ספק ספיקא לקולא, וספיקא דרבנן לקולא, ללא כל הבדל בין רה"ר לרה"י.

ד. נחלקו הדעות בדינו של ספק עובדתי בדבר המטמא: יש אומרים שהוא טהור אף ברה"י (ר"ן ומאירי); יש אומרים שהוא טמא אף ברה"ר (רי"ד ומשנה אחרונה); ויש אומרים שדינו שווה לספק מגע, שהולכים בו לפי הרשויות (חזו"א; וכן משמע ברשב"א). יש כמה ראיות לשיטת החזו"א, ולשיטת הר"ן והמאירי צריך לחלק, שאם הדבר המטמא נמצא לפנינו ואנו זקוקים לדון גם עליו אין הולכים בו אחר הרשות, ואם איננו צריכים לדון עליו אלא רק על התוצאות ממגעו אזי מתחשבים ברשות.

ה. ספק עובדתי שלא נולד ברשות ואין לו זיקה מיוחדת אליה, אלא שכעת באקראי הוא מצוי ברשות, אין הולכים בו אחר הרשות (אמרי יושר ושערי ישר).

## טומאת כלים העשויים ממתכות חדשות

א. מבוא

ב. סקירת הפסיקה

1. המטמאים

2. המטהרים

ג. השימוש במתכות בתקופת המקרא

ד. השימוש במתכות בתקופת חז"ל

ה. הלימוד מהפסוקים

1. שלושה דינים בכלים: הגעלה, טבילה, טומאה וטהרה

2. בליעה והגעלה בכלים שאינם מהמתכות המוזכרות בפסוק

3. דרך א': שני כללים ופרט אחריהם – 'הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל'

4. מהו 'כעין הפרט' בנידוננו?

5. מה הצורך בכל הפרטים?

6. דחייה א': כללים שונים זה מזה

7. דחייה ב': הכלל אינו מוסיף על הפרטים

8. דרך ב': בניין אב

ו. סיכום

### א. מבוא

הלכות כלים הן מהמעשיות שבדיני טומאה וטהרה, משום שהן נוגעות בצורה ישירה למציאות המעשית. כלים וחומרים הם דברים דינמיים המשתנים עם הדורות, ועל כן יש צורך בבירורים הלכתיים על מנת לתת מענה לשאלות החדשות. הלכות אלו לא היו מעשיות במשך שנים רבות, ולכן שאלות רבות נשארו מסופקות. אחת מהסוגיות היא קבלת טומאה של מיני מתכות שלא היו מצויות בזמן חז"ל. הכרעה בשאלה זו תהיה משמעותית ביותר כאשר נזכה לשוב לחיי טהרה לאחר שניטהר מטומאת המת, והיא בעלת השלכות לעניין

קדשים, תרומה ואכילת חולין בטהרה. יש לכך גם השלכות הלכתיות לזמן הזה, כגון בטבילת כלים<sup>1</sup> או בדיני אוהל לעניין טומאת כוהנים.<sup>2</sup>

בתורה (במדבר לא, כב) נזכרו שש מתכות בלבד: זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת. גם בדברי חז"ל, שאמנם מכנים את שש המתכות בשם אחד – מתכת, אין התייחסות מפורשת למתכות אחרות מלבד שש אלו וסגסוגות שלהן.<sup>3</sup> השאלה היא כיצד להתייחס למתכות חדשות כמו אלומיניום, פלטינה וכספית. מתכות אלו לא היו מוכרות בזמן מתן תורה ותקופת חז"ל, או לכל הפחות לא שימשו להכנת כלים, ובימינו הן משמשות בתעשייה. במאמר זה נברר האם כלים העשויים ממתכות אלו מקבלים טומאה מן התורה.<sup>4</sup> אציין שאם כלים אלו אינם מקבלים טומאה מן התורה, יש לדון האם חלה עליהם גזירת כלי זכוכית, אך בכך לא נעסוק.

בתחילה אתן רקע היסטורי בנוגע לשימוש במתכות השונות, אלו שנזכרו בתורה ואלו שלא נזכרו בה. מתוך כך נוכל להבין את היחס של חז"ל לכל מתכת, ואת אי-ההתייחסות של חז"ל למתכות אחרות. לאחר מכן נסקור את התייחסות הפוסקים לסוגיה זו, ואת האופן שבו ביקשו להכריע בה. עיקרו של המאמר הוא בניסיון לחזור אל הפוסקים, ולמצוא בהם תשובה לשאלה חשובה זו.

- 
- \* ברצוני להודות לחברי המערכת, ובמיוחד לרב הראל דביר על ההערות החשובות, שהשפיעו רבות על מהלך המאמר.
1. סירים רבים היום נעשים מסגסוגת המכילה אלומיניום (ויש לדון איזה מרכיב קובע את מעמד הכלי; ראה הרב עזריה אריאל, טהרת ישראל ח"ב עמ' 311). הדבר נוגע גם לדיון בכלים חד פעמיים העשויים אלומיניום. באופן פשוט הלכות טבילת כלים תלויות בקבלת טומאה, שהרי נלמדים מאותו פסוק בפרשת מטות (ראה לקמן במאמר); אם כי יש שחילקו לעניינים שונים בין דין טבילת כלים לקבלת טומאה, ראה לדוג' הרב מרדכי יעקב פיליפס, טבילת כלים כהלכתה, עמ' תעו).
  2. שאלה מעשית היא בהיתר לכהנים לטוס במטוס מעל בית קברות. היו פוסקים שרצו להקל משום שהמטוס הוא כאוהל החוצץ מפני הטומאה (ראה ארץ צבי, ח"א סי' צג; הרב י' אפשטיין, קובץ תחומין, כב, עמ' 495; אם כי הבנה זו אינה מוסכמת על פוסקים רבים, משום שנחשב לאוהל זרוק שאינו אוהל), והדבר תלוי בין היתר בשאלה האם המטוס מקבל טומאה או לא. מכיוון שמטוס עשוי מסגסוגת של אלומיניום, יש חשיבות להכרעה בסוגיה זו.
  3. שאלה דומה לכך היא טיסת כהן במטוס אשר בתא המטען שלו מונח מת, האם גוף המטוס מהוה חציצה (ראה אגרות משה ח"ב סי' קסד).
  4. סגסוגת היא תערובת של מספר מתכות. כפי שנראה בהמשך, השימוש בחלק ממתכות אלו נעשה בסגסוגת ולא כמתכת נקיה, מה שהקנה למתכת תכונות מועילות. בכל אופן, גם בתערובות אלו, לא מצאנו יחס למתכות נוספות מעבר לשש הנזכרות בתורה.
  4. כלים חדשים שבירוז זה נצרך על מנת לקבוע אם מקבלים טומאה: סוללות העשויות ניקל, מטוס העשוי אלומיניום, שתלים העשויים פלטינה, מכשירים אלקטרוניים המכילים אלומיניום.



לעיתים מצאנו שהפוסקים הראשונים נקטו בדרך של דקדוק בפשט הפסוק להכרעת ההלכה. עם זאת, דרשת הפסוק בי"ג מידות פסקה כמעט לגמרי עם חתימת התלמוד, למרות שלא מצאנו בדברי חז"ל מגבלה על כך.<sup>5</sup> יש לשער שהסיבה היא חוסר בקיאות במקצוע מורכב זה, וכן היכולת למצוא את הפתרון ההלכתי בתוך התלמוד שקיבל עם הזמן מעמד מחייב ללא עוררין. כפי שנראה, סוגייתנו נולדה עם מציאות תעשייתית חדשה, ולא הייתה יכולה לקבל התייחסות ישירה בתלמוד. גם ניסיון הפוסקים להכריעה מתוך התלמוד לא הניב תוצאות מוחלטות.

במאמר זה פילסתי דרך חדשה שהיא ישנה, בדרשת הכתוב. תחילה, בחנתי אפשרות ללמוד בדרך כלל ופרט וכלל, ולרבות את שאר המתכות לקבלת טומאה, אך דחיתי זאת משני טעמים: ראשית, שני הכללים שונים זה מזה, ויותר מכך – אינם חופפים כלל. שנית, הכללים אינם מוסיפים על הפרטים אלא מתייחסים אליהם. לאור זאת, הצעתי ללמוד בבניין אב מהמתכות שנזכרו בתורה לכלל המתכות, ולרבות גם אותן לקבלת טומאה.

מתפלל אני שדברי יתקבלו על ת"ח לומדי בית המדרש, וגם אם על חלקם יתעוררו ספיקות וקושיות, תהיה זו לכל הפחות פתיחת נתיב, שיבואו אחרים וישלימוהו. על מנת לאפשר את המשך הדיון, השארתי במאמר גם את אפשרות הלימוד שנדחתה, את הראיות לה ואת הדיון סביבה.

תקוותי שעצם העיסוק והדיון בסוגיות הטהרה, יקרב אותנו לימים שבהם יעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ. מתוך כך נזכה לקרבת ה' ואף נאכל בטהרה מן הזבחים ומן הפסחים.

- 
5. ראה הרב חיים סבתו, "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפוסקים", בתוך תשורה לעמוס, אלון שבות תשס"ז, עמ' 499-519. הרב סבתו הביא את דברי הרמב"ן ומהרי"ק שכתבו שאין לדרוש מדעתנו, אך במקומות אחרים נהגו כך בעצמם. מסקנתו כדעת החיד"א שגם כאשר הראשונים למדו מהפוסקים, היה זה רק בדקדוק מהפשט אך לא בי"ג מידות. למעשה, לא מצאנו בדברי חז"ל רמז למגבלה על לימוד מהפוסקים, ויותר מסתבר שההתנגדות של הראשונים באה כנגד מה שראו כמסקנה הלכתית שונה מהנאמר בבבלי, אך הדבר צריך עוד תלמוד.
- מכל מקום, ההיגיון אומר שאם יש דרך שקיבלנו במסורת, שבה יש לברר הלכות מתחדשות – היא הדרך הראויה והמדויקת, ולא תיתכן על כך מגבלה. לא מסתבר למצוא דרכים חלופיות, כגון דקדוק מהפשט, במצבים שעלולים להביא למסקנה שונה מהלימוד בי"ג מידות. המגבלה היחידה שהיא מעין אונס, הינה חוסר ניסיון בלימוד זה, שאותו יש לתקן על ידי לימוד וליבון בבית המדרש.
6. על החשיבות והמעלה בשמירת חיי טהרה, מעבר להשלכות ההלכתיות של אכילת תרומה וקדשים ועבודה במקדש, ראה במאמרי "סייג לקדושה טהרה", מקדמי ארץ ה' (תשע"ד), עמ' 264-278.

## ב. סקירת הפסיקה

### 1. המטמאים

מקור מוקדם לשאלת המתכות החדשות מצאנו בדברי התפארת ישראל (הקדמה לסדר טהרות, יבקש דעת, סע' מד):

כלי כולל כל כלי העשוי מט' מינין, מתכות, עץ, עור, עצם, בגד, שק, חרס, נתר, זכוכית. אמנם מתכת כולל ו' מינים, זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל, ועופרת. [כך כ' רב"א זצוק"ל (=רבי אליהו, הגאון מוילנא).<sup>7</sup> ולפע"ד זה לאו דוקא דהרי בעתים הללו מצאו הטבעיי' כמה מיני מתכות חדשים שלא שערום אבותינו. והגם שי"ל שהם כולן בכלל אלו הו' מינים שזכר הגאון זצוק"ל, עכ"פ צ"ל ששש שמות של מתכות הנ"ל הן לאו דוקא, אלא כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות].

חז"ל במשנה משתמשים לרוב בשם הכללי 'מתכת'. השאלה היא האם כוונתם לשם כללי, או רק לשש המתכות הנזכרות בתורה. תפא"י מעלה שתי אפשרויות:

א. שש המתכות שבתורה הן 'זנים' של מתכות, וכל המתכות שבעולם, כולל אלו החדשות, הינן תת זנים של המתכות הללו. כך דייק מלשון הגר"א.<sup>8</sup>

ב. מהרשימה שבתורה יש ללמוד לכל סוגי המתכות. השם מתכת הוא שם כללי משתמשים בו חז"ל במשנה, הרשימה הזו לא באה למעט מתכות אחרות, אלא שהתורה נתנה רק דוגמאות למתכות שהיו מצויות בזמן מתן תורה.

האפשרות הראשונה שמעלה התפא"י קשה, שהרי אנו יודעים כיום שהמתכות השונות, הן אלו שנזכרות בתורה והן אלו שלא נזכרות בתורה, הינן חומרים שונים בתכלית. אמנם יש להם מאפיינים דומים כגון היכולת לרקען, אך מבחינה כימית אלו יסודות שונים.<sup>9</sup> האפשרות השנייה, אותה גם העדיף התפא"י, מסתברת יותר. אולם יש להוכיחה ולבססה כראוי בפסוקים, כדרכם של חז"ל כאשר באים ללמוד הלכות מהמקרא. יש לדון האם ניתן לדייק חידוש זה מדברי חז"ל שכינו את ששת המתכות בשם אחד כולל. כפי שנראה בהמשך בימיהם לא השתמשו במתכות אחרות ליצור כלים, ייתכן שלא הייתה כוונתם לרבות מתכות נוספות, אלא לתת שם אחד כולל לשש המתכות הנזכרות.<sup>10</sup> ראה גם בערוה"ש (יו"ד קכ, כג)

7. זה לשונו (בקיצור) של הגר"א מתוך הספר אליהו רבא, כללי טומאות. בתחילה כתב באופן כללי שכלי מתכות מקבלים טומאה, ולאחר מכן כתב שכלי מתכת הן ששה מינים, ומפרט. מדבריו הבין התפא"י שכל המתכות הקיימות בעולם נכללות תחת ששת המינים הללו.

8. ייתכן שכוונתו ללימוד בבניין אב משש מתכות אלו לשאר המתכות, וראה על כך בהמשך.

9. ועיין לקמן ליד הערה 67 שהצענו ביאור לדבריו.

10. ראה גם הרב אלימלך בלוט, מאסף לתורה והוראה ב, עמ' 39, שמסכים שכלי אלומיניום מק"ט מן התורה. אך מובאות לאחר מכן דעות החולקות שמק"ט רק מדרבנן כדין כלי זכוכית.

שכתב שכל כלי מתכת צריכים טבילה, גם מהמתכות החדשות, ונראה שהבין שכולם גם מקבלים טומאה. וכן כתב בספר טבילת כלים (עמ' רכה) בשם הר"ש ואזנר; וכן מצאתי בקונטרס מים רבים לרב מרדכי קוט (עמ' נח), שהביא את דברי הר"ש אלישיב (ראה גם הערות הר"ש"א למסכת חולין, כה ע"ב). וכן הר"נ קרליץ (חוט שני, טבילת כלים עמ' כה) שמחייב בטבילה מן התורה, מכיוון שכל המתכות תולדת של שש המתכות שבתורה.

וכן כתב הרב דוד בעדני בספר טהרת הכלים (ח"ב עמ' קלו-קלח; ח"ד עמ' שטו-שטז), שיש לטמא כלים מכל סוגי המתכות, וחידש ללמוד מהפסוקים בדרך של פרט וכלל, כפי שלמדו לעניין הגעלת כלים, שאין החיוב רק בכלי מתכת. ונבאר עניין זה באריכות בהמשך.

## 2. המטהרים

הרב משה פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"ג, כב) כתב שכלי אלומיניום ושאר מתכות חדשות שלא נזכרו בפסוק אינם צריכים טבילה, מכיוון שאינם מקבלים טומאה. דיוקו הוא מכך שהתורה לא נקטה לשון 'כלי מתכות' באופן כללי, כשקבעה שיקבלו טומאה, כמו שנהגה בנוגע לכלי עץ, אלא פירטה שישה סוגים מסוימים. מכך יש להבין שדווקא ששת סוגי המתכות הללו מקבלים טומאה. לדבריו אין להקשות ולטעון שמתכות אלו היחידות שהיו מוכרות ולכן הן נזכרו, שהרי הקב"ה מכיר את כל סוגי המתכות שברא, ואם רצונו לטמא את כולם, היה לו להתייחס לכך.

בהמשך, מבקש הרב פיינשטיין להוכיח את שיטתו מדברי חז"ל: חכמים תיקנו טומאה בכלי זכוכית, ומינייה וביה עולה שסברו שאין טומאתם מדברי תורה. אם כל המתכות היו מקבלות טומאה, היינו לומדים שגם הזכוכית בכלל, שהרי התכונה המשותפת להן היא היותן ניתכות. לא זו אף זו, חכמים ביססו את טומאת כלי זכוכית על דמיונם לכלי חרס, בהיותם עשויים מחול, ולא על דמיונם לכלי מתכות בהיותם ניתכים. משמע שאין ללמוד מהתכונה המשותפת של כלי מתכות לכל סוגי המתכות.

יש להקשות על דבריו של הרב פיינשטיין:

א. הרמ"פ מדייק מכך שהתורה הזכירה דווקא שש מתכות, שהן בלבד טמאות ולא אחרות. אולם, כדי לדייק מלשון התורה, יש להשתמש ב"ג מידות הדרש, ולא ניתן להכריע זאת רק מכך שיש רשימת מתכות. במצוות רבות התורה מפרטת דוגמאות מסוימות שהיו קיימות בזמן מתן תורה, וחז"ל למדו ודרשו מהפסוקים לרבות מקרים אחרים.

ב. הרמ"פ כותב שהתורה ידעה שיש עוד מתכות, ומכך שלא התייחסה אליהן ניתן ללמוד שהן לא כלולות במכלים המקבלים טומאה. אולם, יש מקום לומר שדרכה של התורה להתייחס בצורה מפורשת רק למציאות הקיימת בזמן נתינתה בהר סיני, אלא שמתוך דבריה ניתן להבין האם יש כאן כלל, או שמדובר ברשימה סגורה. בוודאי שהקב"ה מכיר

את כל עולם הטבע שברא, גם מה שהאדם טרם גילה. אך היחס למציאות זו, הוא ברמיזה בלבד, שיש לפענחה באמצעות מידות הדרש.

ג. על דיוקו מתקנת כלי זכוכית, ייתכן שחכמים סברו שהתכונות המשותפות המגדירות כלי מתכת אינן כוללות את כלי הזכוכית. אמנם גם כלי זכוכית ניתנים להתכה, אך לא ניתן לרקע אותם, הם שבירים ואינם גמישים. על כן כלי זכוכית דומים יותר לכלי חרס מאשר לכלי מתכת, ובוודאי שאינם נחשבים בעצמם לכלי מתכת.

הרב יוסף שלום אלישיב (הערות במסכת שבת, סו ע"א אות י) כתב בספק שמא רק מינים המפורשים בתורה מקבלים טומאה, מכיוון שאין לנו מקור לטומאתם,<sup>11</sup> והסיק לגבי כלי אלומיניום "יתכן דאין מק"ט". הרב יעקב קמינצקי (אמת ליעקב במדבר לא, כג) הולך בדרכו של הרב אלישיב. הוא מקשה מדוע לא טימאו כלי זכוכית מהתורה, והרי גם הם ניתנים ככלי מתכות; ומתרץ שהתכונה המשותפת למתכות היא הריקוע, בנוסף להתכה, ולכן זכוכית אינה מקבלת טומאה מן התורה, שכן אי אפשר לרקעה. עם זאת, בגלל הדמיון בתכונת ההתכה, למדו חכמים הלכות כלי זכוכית מכלי מתכות.<sup>12</sup>

11. בניגוד לזכר בשמו לעיל. גם שם הדברים הובאו בספק.

12. הרב קמינצקי מנסה לדייק את שיטתו מלשון רש"י ברה"ש יט ע"ב (ד"ה וחכמים): "וחכמים מטהרים מטומאת כלי מתכות דאורייתא, אלא משום טומאת כלי זכוכית דרבנן, שאין כלי מתכות טמאין דאורייתא אלא המנויין בפרשה (במדבר לא) הזהב והכסף והנחשת והברזל וגו'". מדברי רש"י נראה שהתכונה המשותפת לכלי מתכות כוללת גם את כלי הזכוכית, ואילו היינו מרבים מתכות נוספות היה צריך לכלול גם את הזכוכית שהיא כלי מתכת. ומכאן, שכלי מתכות המק"ט הם רק המנויים בפרשה ותו לא. ראייה זו הובאה גם בספר שו"ת מחזה אליהו (ב, נ) לרב פסח אליהו פלק, שהסכים שאלומיניום אינו מק"ט מהתורה, וכן בספר חשב האפוד (ג, ע), שנטה לומר שאינו מק"ט כלל אפי' מדרבנן.

נראה לי שרש"י דייק את דבריו מהגמרא, מכך שלא למדה לרבות כלי זכוכית לטומאה מכלי מתכות. כפי שנראה לקמן, הגמרא לא הכירה חומרים נוספים הדומים בתכונותיהם למתכות הנזכרות בפסוקים, למעט הזכוכית אשר דומה רק בתכונת ההתכה. בימינו כאשר אנחנו מכירים חומרים הדומים לכלי המתכות המנויים בתורה בתכונות רבות נוספות, לא ניתן ללמוד מדברי חז"ל שהם אינם נכללים בכלי מתכות הכתובים בפרשה, ויתכן שהם גם היו מרבים את שאר סוגי המתכות. ולכן לענ"ד אין ראייה מדברי רש"י.

וראה ברש"ש (רה"ש שם) שבתחילה מדייק ברש"י שזכוכית נכללת בכלי מתכת, ולדבריו נפק"מ לענין מנורה שמתורת בכלי זכוכית. אך לבסוף חזר בו, שהרי מפורש בברייתא מנחות (כח ע"ב; וברמב"ם הל' בית הבחירה א, יח) שמנורה של זכוכית פסולה לדברי הכל. ונראה שחזר בו מכך שזכוכית כלולה בכלי מתכת, כלומר שסובר שההתכה אינה התכונה המשותפת. ומכל מקום, אין ראייה מכך שחכמים תקנו טומאה לכלי זכוכית שאין לרבות כלי מתכת אחרים לטומאה.

אחר זאת, לעד"נ שאם אכן כדברי הרב קמינצקי שכלי אלומיניום אינם מק"ט מה"ת, אין סיבה לומר שיקבלו מדרבנן. שאף אם מצד הסברה היה ראוי שחכמים יגזרו אף עליהם טומאה בגלל דמיונם לשאר המתכות הכתובות בפרשה, הרי חכמים לא גזרו עליהם וכיצד אנחנו נגזור מדעתנו?

עוד הוא מקשה, כיצד ניתן לרבות מתכות נוספות, והרי יש בתורה רשימה מפורשת, והם "כתובין הבאין כאחד", שאין ללמוד מהם. ולא הבנתי את קושייתו, והלא יש לחכמים כללים בלימוד הפסוקים, והעובדה שיש רשימה אינה מונעת ריבוי פרטים נוספים. וקשה לומר שיש כאן שני כתובים הבאים כאחד, שאם כן ביטלת כל דרשת כלל ופרט וכלל.<sup>13</sup>

### ג. השימוש במתכות בתקופת המקרא<sup>14</sup>

השימוש בזהב, נחושת וכסף החל לפני אלפי שנים. מתכות אלו שימשו לתכשיטים, ופחות לכלים מכיוון שהן רכות, והזהב והכסף נדירות ויקרות. באזור המזרח התיכון החלה תקופת הברונזה<sup>15</sup> באזור 3300 לפנה"ס, אז למדו להפיק סגסוגת של נחושת שהיא יותר עמידה וחזקה, והשתמשו בה להכנת כלים. היה זה חידוש גדול, מכיוון שעד אז היו משתמשים בכלי אבן, חרס ועצמות. הברונזה היא תערובת של נחושת עם מתכת הברזל.<sup>16</sup> כמה מאות שנים מאוחר יותר, למדה האנושות להפיק את הברזל, שהיא מתכת חזקה יותר, מה שסימן את תחילת תקופת הברזל. הברזל החליף את הברונזה בייצור כלי מאכל, כלי עבודה וכלי מלחמה.<sup>17</sup> עופרת היא מתכת רכה וניתכת בטמפרטורה נמוכה, ולכן לא היה מקובל

---

ראיתי לרב דוד בעדני (טהרת הכלים ח"ד עמ' שטו) שכתב כדברינו בדחיית הראיה מרש"י, והביא ראיה הפוכה. בע"ז עה ע"ב (ד"ה כתחילתו) כתב שכלי חרס פטורים מטבילה מכיוון שאינם כלי מתכות. משמע שאם היו כלי מתכות היו חייבים בטבילה. ומכאן אפשר לדייק שיש כלי מתכות שאינם ברשימה שבתורה. וכן מדויק שם בגמרא שרב יצחק בר יוסף רצה להטבילה כלי העשוי מאדמה, "א"ל הוא מרבנן... כלי מתכות אמורין בפרשה". ואם סברו חכמים שיש המתכות הללו הן בדווקא היה לו לומר ששה כלים אמורים בפרשה.

13. ראה תורי"ד קידושין כה ע"א שכאשר יש כלל אחרי הפרטים, לא לומדים בבנין אב ולכן גם לא אומרים שהם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים. ועיין בספר עצמות יוסף קידושין כה ע"א ד"ה ואימא, שמבאר שכאשר יש פרטים מרובים ואין צורך בכולם לדרשת כופר"כ, אז אומרים שהם שני כתובים שאינם מלמדים. אך נראה יותר תירוץ השני, שכאשר אין צורך בכל הפרטים לכעין הפרט, יש למצוא מה מרבה כל פרט, אך לא אומרים שהם שני כתובים שאינם מלמדים. וראה על כל בנספח בסעיף "הסבר הצורך בכל רשימת הפרטים".

14. המידע ההיסטורי והארכיאולוגי שבסעיף זה מבוסס לרוב על אנצ' מקראית, כרך ה', ערך 'מתכות'; Scientific methods and cultural heritage, G. Artioli, Oxford 2010, pp.66-67. מקורות נוספים מופיעים במקומם בהמשך.

15. סגסוגת נוספת המכונה פיוטר היתה בשימוש בעת העתיקה, ובעיקר בימי הביניים, אך מכיוון שהרכבה דומה לברונזה, לעיתים בתוספת של עופרת, לא התייחסתי אליה בפני עצמה.

16. בתקופות קדומות יותר, השתמשו בתערובות אחרות של נחושת, כגון עם ארסן ואנטימון כנראה בלא שידעו על רעילותם.

17. לדיון בשימוש בברזל ובשאר מתכות, וכן בדרך הכנתם, הן בתקופת המקרא הן בתקופת חז"ל, ראה: D. Levene, "Early evidence for steelmaking in the Judaic sources", The Jewish Quarterly Review, XCII, Nos. 1-2 (July-Oct 2001), pp. 105-127.

להשתמש בה לכלים, אך היא שימשה כמשקולות וכן לייצור צינורות.<sup>18</sup> סגסוגת נוספת שהייתה בשימוש היא הפליז, תערובת של נחושת ואבץ. השימוש בה התפשט בעיקר החל מתקופת ימי הביניים, אם כי יתכן והשתמשו גם לפני כ-2000 שנה ברומא, ואף נמצאו כלים מלפני כ-3000 שנה במזרח הרחוק (הודו וסין).

השימוש באלומיניום החל רק ב-200 שנים האחרונות. הפלטינה התגלתה לפני כ-500 שנה, אך בגלל נדירותה לא השתמשו בה לייצור כלים. מתכת נוספת היא הניקל, אשר משמשת בימינו ליצירת פלדת אל-חלד (יחד עם ברזל) וסוללות. גם הכרום משמש בימינו בעיקר לסגסוגת של פלדת אל-חלד יחד עם ברזל, אם כי ידוע שהשתמשו בו בסין לציפוי כלי נשק, אך לא כמתכת בפני עצמה.

היכן אנו פוגשים בתנ"ך את השימוש בבדיל (כגון בברונזה, סגסוגת של נחושת עם בדיל)? בחומש שמות (פרק לה) נאמר שתרמו למשכן זהב, כסף ונחושת. מהנחושת נבנו הכיור (שמות ל, יח), המזבח החיצון (שם, כז) וחלק מהאדנים והקרסים שחיברו את היריעות בגג המשכן (שם, כו). גם במקדש שלמה השתמשו בנחושת – לבניית הים של שלמה, העמודים, הכיורים והמכונות. מכיוון שנחושת היא מתכת רכה, יש לשער שלא השתמשו בנחושת מזוקקת – במיוחד לקרסים, שהיו צריכים להחזיק משקל רב בכיפופם, וכן לכיור ולים של שלמה, שהיו עשויים נחושת בלא עץ, והחזיקו מים והיטלטלו. סביר להניח שהשימוש בנחושת היה בברונזה, דהיינו סגסוגת של נחושת עם בדיל. נאמר שהכיור נעשה ממראות הנחושת שתרמו הנשים (שמות לח, ח), וידוע שבמצרים העתיקה היו מייצרים מראות מנחושת או מברונזה.<sup>19</sup> לא נזכרת בתרומת המשכן תרומה נפרדת של בדיל, או איזושהי הבחנה בין נחושת לברונזה. סביר יותר שבמשכן השתמשו בנחושת נקייה ולא בברונזה, ושמא זו הסיבה לכך שבמצב השתמשו בנחושת רק כציפוי. מקצת ראייה לכך, מרשימת המתכות שהושגו במלחמת מדיין, שם נזכר הבדיל בנפרד מהנחושת, מה שמלמד שנחושת הנזכרת בפני עצמה היא מתכת נקייה.<sup>20</sup> העופרת הנזכרת בפסוקים – אפשר שהיא

18. נמצאו בארץ ישראל פסלונים העשויים עופרת. יש להניח שכלי המתכות שנלקחו במלחמת מדיין והצטוו לטהרם לא כללו פסלונים, אותם חובה לבער משום עבודה זרה. יש הסבורים שהשתמשו בכלי עופרת בסגסוגת עם מתכות אחרות על פי הפסוק "בן אדם היו לי בית ישראל לסיג כלם נחשת ובדיל וברזל ועופרת בתוך כור סגים כסף היו (יחזקאל כב, יח), אנצ' מקראית, כרך ה', ערך 'מתכות' בסופו.

19. ראה לדוגמה באתר אונ' אוקספורד:

<https://web.prm.ox.ac.uk/bodyarts/index.php/temporary-body-arts/mirrors.html>

20. ועוד ראייה לכך מפסוקי הברכה לארץ ישראל "ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת" (דברים ח, ט) – וכשם שהברזל נחצבת בארץ ישראל ונשארת נקיה בלא תוספת, כך גם הנחושת. בניגוד לברונזה, שהבדיל שנוסף אליה הובא מארצות אחרות (ראה מקור בהערה הבאה).

עופרת נקייה, ששימשה למשקולת (שמקבלת טומאה; משנה כלים יב, ח) או לכלים פשוטים.

הבדיל הנזכר במלחמת מדיין הוא כנראה הברונזה, שהרי הבדיל לא שימש ליצירת כלים בפני עצמו אלא רק בתערובת עם הנחושת.<sup>21</sup> כך אפשר גם להבין את הסדר של המתכות ברשימה זו: זהב, כסף ונחושת הן המתכות היקרות והחשובות יותר, שבהן השתמשו בבניית המשכן. לאחר מכן הברזל, שהיא מתכת חשובה ליצירת כלים, ואז הבדיל (לדברינו הברונזה), שגם היא שימשה לכלים אך ערכה ירד אחר הופעת הברזל. לבסוף העופרת, שהכלים שנעשו ממנו היו פחותים, והיא שימשה יותר למשקלות וצינורות. הפליז לא היה בשימוש בעת העתיקה, וממילא גם לא נמנה ברשימת המתכות האבץ, שהוא הבסיס להכנת פליז.

---

21. לא ניתן להפיק כלים מהמתכת בדיל כשהיא לעצמה, מאחר והיא רכה. גם הממצאים הארכיאולוגיים מלמדים שלא השתמשו במתכת בדיל בפני עצמה ליצור כלים, אלא רק יחד עם הנחושת. על כן מסתבר שכוונת התורה ב'בדיל', לסגסוגת ברונזה. מאחר והמרכיב העיקרי של ברונזה הוא נחושת, יש לשאול מדוע נצרכה התורה לכתוב את הבדיל בנפרד והרי בתערובת מתכות הולכים אחר הרוב וממילא דינו ככלי נחושת. ויתכן שהבדיל נחשב ל'מעמיד' מכיוון שהוא נותן לנחושת את הקשיות והעמידות, ועל כן טומאת הכלי נקבעת על פיו (ואמנם עיין משנה כלים יא, ד שהולכים אחר הרוב, אך יתכן ששם שני המרכיבים בעלי חשיבות דומה, אך כאשר אחד חשוב יותר הטומאה נקבעת על פיו. ועיין הרב עזריה אריאל, טהרת ישראל, עמ' 313-323. ויש לדון עוד בסוגיה זו, באילו מקרים הולכים אחר מעמיד, ואכ"מ). אפשר היה לומר שהכוונה לבדיל מזוקק בצורה של מטבעות, שהיו נפוצים בעת העתיקה, בעקבות יוקרתו של הבדיל. אלא שיש לדחות הבנה זו מכיוון שמדובר בתורה על טיהור המתכות הללו, והרי מטבע אינו כלי ולכן לא מקבל טומאה (ראה משנה כלים יב, ז).  
להרחבה בעניין השימוש ובמסחר במתכת בדיל בעת העתיקה, הן לטובת ייצור ברונזה הן למטבעות, ראה: Fleming, S. J. (2008). Tin in Antiquity—Its Mining and Trade Throughout the Ancient World with Particular Reference to Cornwall, *The Journal of the Historical Metallurgy Society*, 42(2), 11-28.  
של נחושת ובדיל, ראה: Levy, T. E., Higham, T. F. G., & Bronk Ramsey, C. (2014). Chronology of the Late Bronze Age in the Eastern Mediterranean: Radiocarbon-dated Evidence from Cyprus. *Journal of Archaeological Science*, 46, 164-171.  
השימוש במילה זהה לבדיל ולברונזה היה נפוץ בלטינית וביוונית עתיקה, כך שניתן להניח שגם בתנ"ך השימוש בבדיל היה מכוון לברונזה. כמו כן, לרוב האנשים לא היה ידוע כיצד בדיוק מפיקים את הברונזה. מה עוד, שלעיתים היו מכינים ברונזה מתערובות שונות ולא רק מבדיל אלא גם מעופרת, אבץ או ארסן, והיו בה גם זיהומים של חומרים אחרים. ראה על כך: William M. Calder, "III, "The Etymology of the Greek Word for Tin and the Latin Word for Lead", *American Journal of Philology* 102 (1981), 42-48.  
ראה באנצ' מקראית, לעיל הערה 14, גם שם טענו שרוב השימוש במקרא בנחושת הכוונה לברונזה.

ניתן לראות שהתורה מנתה את כל סוגי המתכות שהיו בשימוש באותה תקופה באזור המזרח התיכון. ומכאן, שלא ניתן להוכיח מכך שהתורה הזכירה דווקא רשימה זו, שמתכות אחרות לא מקבלות תומאה.

בבניין מקדש שלמה נאמר שהשתמשו בנחושת ממורט (מל"א ז, מה), ומבאר הרד"ק: "זך ונקי מכל חלודה ומכל סיג".<sup>22</sup> על פי ביאור זה, הכוונה לנחושת ולא לסגסוגת, והאיכות שלה נמדדה בהיותה נחושת טהורה בלא תערובת.<sup>23</sup> כלי הנחושת נוצקו בכיכר הירדן, בין סוכות לצרתן (שם, מו), אך כנראה שהובאו ממכרות נחושת אחרים שהיו בארץ ישראל.<sup>24</sup>

בספר ירמיהו נזכרת הנחושת כמתכת חזקה: "הנה נתתיך היום לעיר מבצר ולעמוד ברזל ולחומות נחושת על כל הארץ" (ירמיהו א, יח; ובדומה לכך שם טו, כ). משמע מהפסוק שהנחושת היא דוגמה לדבר קשה, אך נחושת טהורה מוכרת אצלנו כחומר רך שאינו מתאים לתיאור זה. ייתכן שכאן הכוונה לברונזה – סגסוגת של נחושת ובדיל, שכאמור לעיל, השתמשו בה באותה עת.

סוג נוסף של נחושת נזכר בספר יחזקאל – רגלי חיות המרכבה נוצצים כעין נחושת קלל (יחזקאל א, ז; וכן דניאל י, ו). בתרגום יונתן: "וּמִנְצִנְצֵן קְעִין נְחֹשׁ מְצֻלֵהב", ובמילון ארמי עברי (עזרא ציון מלמד, עמ' 237) תרגם מצלהב: "לוהט". כעין זה ברש"י: "מזוקק מאיר". רד"ק ביאר שהוא דומה לנחושת ממורט הנזכר במלכים, דהיינו נחושת מזוקקת, ובדומה לו במלבי"ם. את תרגום יונתן תרגם הרד"ק: "כעין נחושת מוצהב".

עולים מכאן שלושה פירושים לנחושת קלל: א. נחושת לוהטת, כלומר שיוצאים ממנה ניצוצות (ת"י ורש"י). ב. נחושת מזוקקת, כמו נחושת ממורט (רד"ק ומלבי"ם). ג. נחושת צהובה (ת"י ע"פ רד"ק). על פי שני הפירושים הראשונים אפשר לומר שמדובר בנחושת ולא במתכת אחרת. רק על פי הפירוש השלישי, יתכן שמדובר בסגסוגת כמו פליז, שהיא צהובה בניגוד לנחושת האדומה. חיזוק להסבר הרד"ק לתרגום יונתן אנו מוצאים בספר

22. כך פירשו גם רלב"ג והמצודות. מילה זו נזכרת גם ביחזקאל (כא, טו) בהקשר של סכין חדה "לְמַעַן טִבַּח טִבַּח הַיְחֻדָּה לְמַעַן הִיָּה לָהּ בְּרֶק מְרֻטָּה" מבאר המלבי"ם שזו היתה מלאכה שדרשה מקצועיות, וחירם הראשון ידע לעשותה (דה"ב ב, יג).

23. ואפשר שהכוונה לנחושת בסגסוגת, שהרי רד"ק רק בא למעט לכלוך ולא תערובת מכוונת של מתכות אחרות. ודווקא על זהב וכסף נאמר במקרא שהוא טהור, צרוף ומזוקק, ויתכן שנחושת דרכה בתערובת.

24. בתמונע, כ-25 ק"מ צפונית לאילת נמצאו עפרות נחושת וכורים קדומים להפקת נחושת. הנחושת לא נמצאת בדרכ בטבע בצורה טהורה, אלא בעפרה שעל ידי כור היתוך מפיקים ממנה נחושת טהורה. גם במקום הנקרא פונון שהיתה אחת מתחנות בני ישראל בעבר הירדן (במדבר לג, מג), ומשוערת כ-35 ק"מ דרומית לים המלח, נמצאו סיגי נחושת (אנצ' מקראית, שם).



עזרא (ח, כז), שם נזכר כלי נחושת מוצהב, ומכאן שהיה שימוש בנחושת צהובה, וייתכן שזוהי נחושת קלל.<sup>25</sup>

הבדיל מופיע בספר יחזקאל (כב, יח), ברשימה עם מתכות נוספת. בספר זכריה (ד, י) אבן הבדיל היא אבן מרכזית בבניין, ונראה יותר שמדובר בסגסוגת של בדיל, דהיינו ברונזה, כי זוהי אבן היסוד של הבניין ובוודאי עליה להיות חזקה, שלא כנחושת ובדיל בפני עצמן.

#### ד. השימוש במתכות בתקופת חז"ל

למרות האזכור הרב של מיני מתכות, לא נזכרת כלל במקרא המילה מתכת כשם כולל לכל סוגי המתכות. השם מתכת נזכר לראשונה בדברי חז"ל, מה שמחזק את דברינו לעיל שלא ניתן ללמוד מאי אזכור בפרשיית טומאת כלי מתכות את השם הכולל מתכת, שהתורה לא רצתה לרבות טומאה בכל מיני המתכות.<sup>26</sup> מעבר לסוגי המתכות הידועים במקרא, וכן השם הכללי 'מתכת', מצאנו בדברי חז"ל התייחסות לסגסוגת של מתכות. 'גיסטרון' (או קיסטרון) מופיעה אצל חז"ל בין סוגי מתכות,<sup>27</sup> יש להבדילה מהמושג 'גיסטרא' שהינו כלי חרס פחות, כגון שנטלו אזניו (=הידיות).<sup>28</sup> שני מושגים שונים אלו נזכרים מספר פעמים במשנה ובתלמוד, ולמרות הדמיון הלשוני לא מצאתי החלפה ביניהם. רבים מבארים שגיסטרון הוא סגסוגת של שתי מתכות.<sup>29</sup> ר"י מיגש (שם) מתרגם לערבית אלפג'רא. ביד רמה מתרגם כמותו, ומבאר שהוא פסולת של ברזל עם מתכות אחרות.

'בעץ', בלשון חכמים, מזוהה בדרך כלל כמתכת בדיל.<sup>30</sup> אונקלוס (במדבר לא, כב) מתרגם בדיל: 'עבצא', ויתכן שהכוונה זהה בשיכול אותיות. במשנה (כלים י, ב) נאמר שאין להקיף כדי להציל מטומאת אוהל בבעץ ובעופרת, מכיוון שאינם צמיד, כלומר, הם קשים ואינם נמרחים. בתוספתא (כלים ז, ז) נאמר שאין להקיף בקסטרון, גם כן משום שאינו צמיד. בתרגום המיוחס ליונתן ובתרגום ירושלמי (שם), מתרגמים בדיל: קיסטרא. ואפשר ללמוד מכאן שמה שנאמר בתוספתא קסטרון, הכוונה לבדיל. סביר להניח שהראשונים

25. לעיל כתבנו שבתקופת מתן תורה לא היה נפוץ במזוה"ת השימוש בפליז אלא בברונזה. ספר יחזקאל נכתב כ-900 שנים לאחר מכן, ויתכן שבזמנו כבר היה שימוש בפליז.

26. השם הכללי מתכת לא נזכר בתקופת המקרא בלשונות העיקריים של המזרח הקדמון (אנצ' מקראית, שם). היתה השפעה הדדית בין השפות שבאזורים סמוכים, בין היתר במילים שהתחדשו עם התחדשות הטכנולוגיה, עקב מסחר וקשרים תרבותיים. על כן סביר להניח שגם בלשון הקודש לא היתה מצויה מילה מיוחדת לכלל המתכות.

27. תוספתא ב"ב ה, ט; בבלי שם פט ע"ב; תוספתא מנחות ט, כ; בבלי שם כח ע"ב.

28. ראה משנה כלים ד, ב-ג; וכן תוספתא עירובין ו, יח; בבלי שבת צה ע"ב, ועוד.

29. רשב"ם ב"ב פט ע"ב; רגמ"ה שם; הערוך, ערך גיסטרון; ר"א אב"ד שם; המאירי שם; ר"י קרקווא שם.

30. רב האי גאון כלים י, ב; רמב"ם שם, ר"ש שם, ועוד.

שכתבו שגיסטרון היא מתכת מעורבת, התכוונו לאותו בדיל שנזכר בתרגומים ובתוספתא. מכאן שבדיל היא המתכת המעורבת, והשימוש שלה היה לעיתים יחד עם מתכות אחרות, כדי להקנות לה קשיות, והיא ברונזה או פיוטר (בדיל עם נחושת או עופרת). במקרים אחרים השתמשו בה לציפוי כלי עופרת (בבלי ר"ה כד ע"ב). ייתכן שבמקרים מסוימים היא שימשה גם בפני עצמה, על מנת לנצל את הרכות שלה. כך לדוגמה בתוספתא (כלים ג, ד) הבעץ משמש לסתום חורים כמו הזפת. על כן בתוספתא (ב"ב ה, ט ומנחות ט, כ) נזכרו ברשימה אחת בעץ וקיסטרון.

## ה. הלימוד מהפסוקים

### 1. שלושה דינים בכלים: הגעלה, טבילה, טומאה וטהרה

כאמור לעיל, המקור לעניין כלי מתכות בתורה הוא מסיפור מלחמת מדין. שם מוזכרות הכשרת הכלי מהאיסור, וטהרתו מטומאה (במדבר פרק לא, כב-כג):

אָךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכֶּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבְּרֹזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הַעֲלֻפָּת.

כָּל דְּבַר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָּאֵשׁ וְטָהַר, אֲךְ בְּמֵי נְדָה יִתְחַטֵּא, וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בְּמַיִם.

כבר בפרשת צו, בפירוט דיני החטאת, נזכרת בליעת כלי נחושת (ויקרא ו, כא), אך סוגיית טהרת המתכות מופיעה כאן לראשונה במפורש.<sup>31</sup> התורה מונה רשימה של שש מתכות – כיצד ניתן לדעת אם התכוונה התורה לכל סוגי המתכות או רק למתכות אלו? ראינו לעיל שהפוסקים ניסו לדייק מכאן לשני הכיוונים: הר"מ פיינשטיין סבר שאם התורה נתנה רשימה של מתכות, היא התכוונה רק אליהן ואין ללמוד למתכות אחרות. לעומת זאת, התפא"י סבר שהתורה מנתה רק את המתכות שהיו ידועות בזמן מתן תורה, ולא באה למעט שאר מתכות. לחז"ל יש כללים בצורת קריאת ודרשת הפסוקים, ולכן נראה שעל מנת לקבל תשובה לשאלה, יש ללכת בדרכם.

ראשית, נעיין בפסוקים כפי שביארום חז"ל והראשונים.

- "תעבירו באש" – מכאן למדו חכמים על ליבון והגעלת כלים, על פי הדין 'כבולעו כך פולטו' (משנה ע"ז עה ע"ב). הרמב"ן כתב שיש לכך הכרח פרשני: "אין הכלי שנגע במת או בנבלה נטהר באש, שאין טבילת התורה אלא במים, ולפיכך הוצרכו רבותינו לפרש שזו הטהרה להגעילם מאיסורי המאכלות שבלעו ביד הגויים, וזה אמת בלי ספק".

31. בפרשת חקת יש לכך רמז בדין חרב כחלל.

היה ברור לחכמים שהמילים הללו אינן עוסקות בטהרה מטומאה, אלא בבליעת איסור, מכיוון שאין הטומאה יוצאת על ידי אש.<sup>32</sup>

- **“וטהר, אך במי נדה יתחטא”** – על דרך הפשט, הפסוק עוסק בטהרת הכלים מטומאת מת. אך חכמים למדו מכאן חידוש, שיש לטבול כלי שמגיע מנכרי גם אם אינו טמא. מצאתי במפרשים שתי סיבות לדרשה: א. גור אריה (מהר”ל) – טבילה מטומאה לכלי מתכת כבר התפרשה בפרשת חוקת. ב. רמב”ם (מאכ”א יז, ה) – העברה באש הנזכרת בפסוק היא הגעלה או ליבון מהשימוש בכלי באיסורים על ידי גויים, ומכאן שגם הטבילה האמורה בפסוק בלשון “וטהר” קשורה בהיותם כלי גויים: “הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש, להתירו מגיעולי עכו”ם”.<sup>33</sup>
- **“וכל אשר לא יבא באש”** – בביאור משפט זה נחלקו הראשונים. לדעת רש”י ורמב”ן, הרישא עסקה בכלים שהשתמשו בהם ישירות על האש או במים, ובהם יש צורך בליבון או הגעלה, ומשפט זה בכלים שהשתמשו בקרים.<sup>34</sup> לסמ”ג (לאוין סי’ קמח), הרישא בכלים שהשתמשו ישירות על האש וצריכים ליבון באש, ומשפט זה במים חמים או קרים וצריכים הגעלה. וכן כתב בביאור בכור שור לתורה.<sup>35</sup>
- **“תעבירו במים”** – לרש”י וסמ”ג, הכוונה במי מקווה. גם הרישא וגם הסיפא עוסקים גם בהכשרה מאיסור (גיעולי נכרים), וגם בטבילת כלים וטומאה.<sup>36</sup> לרמב”ן הכוונה לניקוי הכלי במים קרים. ברישא נזכר “במי נדה יתחטא” והכוונה לטבילה, אך הסיפא

32. כעין זה כתבו הרמב”ם (הל’ מאכלות אסורות יז, ה) והסמ”ג (לאוין סי’ קמח).

33. ציווי על טהרת הכלים נאמר בפסוקים שלפני כן ע”י משה. כאן חוזר עליו אלעזר, בתוספת דיני גיעולי גויים, אשר לפי רש”י נתעלמו ממשה מאחר שכעס. מעבר לכך דרשו חכמים (ע”ז עה ע”ב) שאמנם המילים “אך במי נדה יתחטא” הם חזרה על דברי משה בטהרה מטומאת מת, אך המילה “וטהר” מיותרת “הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת” והיא טבילת כלים. על דרשה זו מבוססים דברי מהר”ל ורמב”ם. ועיין לקמן ביאור נוסף על פי הראב”ד.

34. וכן כתב בתורי”ד, ע”ז עד ע”ב ד”ה תניא.

35. וכן נראה בספרי זוטא: “כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, את שדרכו להבליע באור יבליע באור זו האסכלה והשפוד. וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים, כלים שהן מחוסרין הגעלה אלו הדודים. וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים כלים שהם מחוסרים שטיפה אלו הקיתונות והדוליות והסיטליות. וכל אשלי” באש ת”ב כלים שאינם עשויים לקבלה אלו הפשוטים אלו הסכינים והסיפים והרמחים. וכל אשלי” בת”ב כלים שאינם עשויים למלאכה אבל עשויים לנואי אלו קטליות ונזמים וטבעות ונזמי האף”.

עיין בביאור עמק הנצי”ב לספרי במדבר קנח שמתאים את מחלוקת הראשונים לגרסאות בספרי. כך גם בתרגום המיוחס ליונתן: “וכל דלא מתעל בנורא... תעברון בארבעין סוין דמוי”; ברבינו בחיי עה”פ; רבינו מיוחס. וכן הבנת המלבי”ם.

מוסיפה רק ניקוי<sup>37</sup> מאיסור<sup>38</sup> מובן שגם הרמב"ן מסכים שטומאת הכלי אינה תלויה בשימוש בחמים או בקרים, ולכן שייכת גם לסיפא. על כן הוא כותב בפירושו (במדבר לא, כג): "ולא הוצרך הכתוב לחזור ולהזכיר הטבילה, שכבר הזכיר אותה אך במי נדה יתחטא, ואחרי פליטת האיסור כולם שוים בדין הטבילה". כלומר סופו של הפסוק לא עוסק בטומאה, כי ניתן ללמוד זאת מתחילתו.

לסיכום, למדנו מפסוק זה שלושה דינים: א. הגעלת כלים. ב. טבילת כלים.<sup>39</sup> ג. טומאת כלים.<sup>40</sup>

מאחר שנקודת המחלוקת האחרונה חשובה להמשך דיוננו, נתעכב ונדון בה על פי הספרי, וזה לשונו:

כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש, כגון הלבוסין והסכינים והקדירות והשפודים והאסכלות מפני גויות (י"ג: ג: גיעולי) גוים.

וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים, כגון הכרנבאות והכוסות והקיתונות והקומקמסים והיורות מפני גויות (י"ג: ג: גיעולי) גוים.<sup>41</sup>

והרי דברים ק"ו, ומה אם מי שאין טעון טבילה – טעון הזייה, מי שטעון טבילה – דין הוא שיטעון הזייה. והרי דברים ק"ו, ומה אם מי שאין טעון הזייה – [טעון טבילה, מי שטעון הזייה] – דין הוא שיטעון טבילה.

מהו הקל וחומר? לפי רש"י הוא מהרישא לסיפא, ומהסיפא לרישא. הרישא עוסקת בהזאה, "במי נדה יתחטא", והסיפא בטבילה במקווה. גם הכלים שבסיפא צריכים, בנוסף לטבילה, הזאה להיטהר מטומאת מת, והכלים שברישא צריכים טבילה בנוסף להזאה. כך למדו רבינו

37. הדגש הוא על ניקוי מאיסור, ולא בהכשרה. מכיוון שהשימוש בקרים אין צורך להוציא את הבלוע בכלי אלא רק לנקותו.

38. דברי הרמב"ן מתאימים יותר לפשט הפסוק – כשם שתעבירו באש הכוונה לצורך הכשרה, כך תעבירו במים הכוונה לצורך הכשרה ולא טבילה. הרמב"ן כותב ראיות נוספות: א. חז"ל למדו טבילה מהמילים שלפני כן אך במי נדה יתחטא. ב. לטבילה צריך לכתוב תביאו במים ולא לשון העברה. ג. אחר פליטת האיסור כולם שווים בטבילה, ואין צורך לחלק ביניהם. וראה ברא"ם שמתרץ את שיטתו של רש"י.

39. לרוב הראשונים החיוב הוא מדאורייתא ונלמד מפסוק זה כאמור לעיל. הרמב"ן בביאור עה"ת מסתפק אם החובה היא מדאורייתא או אסמכתא. הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות יז, ה) כותב שהטבילה היא מדברי סופרים ויש לה רמז בפסוק. דרכו של הרמב"ם שדבר הנדרש מהפסוקים על ידי חז"ל, ואינו עולה מפשט הפסוקים, נקרא דברי סופרים (סהמ"צ, שורש ב). על כן נראה שאין הרמב"ם מתכוון שזו תקנת חכמים עם סמך מהפסוק, אלא זהו לימוד מהפסוק (וכן כתב בשו"ת רשב"א גרנה).

40. כפי שמבואר לקמן הערה 46, חכמים למדו מפסוק זה טומאת כלי מתכות.

41. בגרסת הגר"א נוספו כאן המילים: "הכדין והכוסות והקיתונות מדיחן ומטבילין", ונראה שהוא בהתאם לברייתא המופיעה בע"ז עה ע"ב, מה שמוכיח כדעת רש"י.

הלל והראב"ד<sup>42</sup> את דברי הספרי, ש"תעבירו במים" הכוונה לטבילה. אולם לפי הרמב"ן, הספרי לא ברור, ועיין בעמק הנצי"ב שמנסה לבאר לשיטתו בדוחק. וכן משמע במדרש הגדול כדעת רש"י, שתעבירו במים עוסק גם ב"דברים שלא נשתמש בהם כל עיקר", ובוזה בוודאי הכוונה לטבילה.

כבר בתחילת לשון ספרי זוטא נראה קרוב יותר להבנת הרמב"ן (לעיל הערה 35) שמפרש "תעבירו במים" – דברים המחוסרים שטיפה, וכן כולל כלים שצריכים הגעלה ומכאן שתעבירו במים זה הגעלה ולא טבילה. וכן נראה בהמשך הלשון:

כשאמר דבר ריבה כלים תלויים בשמותיהם ומשמשיין בשמות אחרין, כן שלפני המטה וקלה ומנורה דבר. וכל דבר ריבה כלים תלויים בשמות אחרין ומשמשיין בשמותיהן, פיה של מנורה ופולס של מנורה פיה של קרן ופולס של קרן. יכול שני מרבה קנה של מנורה וקנה של קרן ת"ל אך. יכול יצאו במי שטיפה ת"ל במי נדה יתחטא יכול יצאו במי הזייה ת"ל וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם מלמד שהן טעונין הזייה אחר טבילה.

'מי שטיפה' נועדו לניקוי, ומחדש הספרי שלא די בכך אלא נצרכים גם 'מי הזייה', וגם 'טבילה'. אמנם משמע שאין זה נלמד מ"תעבירו במים", אך אפשר ליישב לרש"י שהכוונה היא ללמד ש"תעבירו במים" כולל לא רק מי שטיפה אלא גם טהרה. נמצא שדברי הרמב"ן מכוונים יותר לפשט הפסוק, ולכך נוטה הבנת הספרי זוטא, אך יש בהם דוחק שמאלץ לחדש מקור לטומאה בכלים המשמשים רק במים קרים. בספרי ובמדרש הגדול למדו את הפסוק כדברי רש"י, שאין בהם דוחק זה.

## 2. בליעה והגעלה בכלים שאינם מהמתכות המוזכרות בפסוק

בפסוק שלפני כן ישנה רשימה של כלי מתכות. לכאורה, שלושת הדינים שייכים רק ברשימה זו. עם זאת, בנוגע להגעלת כלים, למדו ששייכת בכל הכלים ולא רק בכלי מתכת. וכן לשון המשנה (ע"ז עה ע"ב):

הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל – יטביל, להגעיל – יגעיל, ללבן באור – ילבן באור.

---

42. ראה שם שמקשה לשם מה צריך ללמוד טבילה מ"תעבירו במים" והרי בגמרא למדו זאת מהמילה "וטהר", וע"ש שמיישב שמהמילה וטהר למדנו ארבעים סאה, ומ"תעבירו במים" לעצם הטבילה, וזהו הק"ו של הספרי. ביאורו למילה "וטהר" דחוק בגמרא בע"ז (ועוד, שהגמ' לומדת מי נדה, מים שהנדה טובלת בהם). אפשר גם ליישב שהתורה כתבה את דין הטבילה פעמיים בשני הכללים, בשביל ללמד בכלל ופרט וכלל כפי שיתבאר בהמשך.

המשנה אינה אומרת שמדובר דווקא בכלים המנויים בפסוק שלפני כן: הזהב הכסף והנחושת וכו', אלא קובעת כלל הנכון גם לסוגי כלים אחרים. וכן מוסכם בפוסקים, שדין בליעת כלים אינו מוגבל לכלי מתכות בלבד. כיצד למדו זאת מהפסוקים?

נחלקו התנאים מה המקור לטעם כעיקר: ר"ע למד זאת מהפסוק שלנו, העוסק בגיעולי גוים (פסחים מד ע"ב; נזיר לז ע"א): אם אסרו את השימוש בכלי, משמע שהטעם שבו יאסור את התבשיל. הלימוד הוא בבניין אב<sup>43</sup> לכל האיסורים. חכמים למדו טעם כעיקר מהאיסור לנזיר לאכול מים שנשרו בהם ענבים, למרות שיש בהם רק טעם יין, ומכאן בק"ז לכל האיסורים.<sup>44</sup> כשם שחכמים למדו את העיקרון של טעם כעיקר לכל סוגי האיסורים, יש ללמוד את הגעלת הכלים לכל סוגי הכלים שנבלע בהם טעם של איסור.<sup>45</sup> ולכן, אף שהפסוק הקודם עוסק בכלי מתכת, הוא הדין לכל סוגי הכלים.

כך גם פסק הרמב"ם שהגעלת כלים אינה מוגבלת למתכות שהוזכרו בפסוק, ואף לא למתכות בכלל, וזה לשונו (הל' מאכלות אסורות יז, ו): "וכן אם לקח כלי עץ או כלי אבנים, מדיח או מרתיח, ואינו צריך להטביל" (הלכה ו), וכן בהלכות חמץ ומצה (ה, כג).

### 3. דרך א': שני כללים ופרט אחריהם – 'הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל'

לגבי טבילת כלים וטומאת כלים, למדו חז"ל שהחיוב הוא בכלי מתכת הנזכרים בפסוק הקודם, ולא בכלי אבן, גללים ואדמה.<sup>46</sup> וחוזרת שאלתנו, האם רשימת מתכות זו היא

43. איסור משהו לראב"ד (פרק ב); רשב"א (חולין צח ע"ב ד"ה ומיהו).

44. הגמרא בפסחים ונזיר אומרת: "משרת, ליתן טעם כעיקר... מכאן אתה דן לכל התורה כולה". הגמרא לומדת שם בק"ז לטעם כעיקר בכלאיים וערלה. אך בספרי (נשא, כג) ובירושלמי (ערלה ב, ה; נזיר ו, א) הלימוד בק"ו הוא לכל התורה. ועיין שאג"א (דיני חדש סי' יג) שדן כיצד ניתן ללמוד בק"ו לאיסורים הקלים יותר, ומסיק למרות הקושיות שזו היתה דעת חכמים שלמדים מנזיר טעם כעיקר דאורייתא לכל האיסורים. הראב"ד (איסור משהו, פרק ב) כותב שהלימוד הוא בבניין אב לכל האיסורים.

45. הגמרא בפסחים ובנזיר לעיל מבארת שחכמים לא למדו טעם כעיקר מגיעולי נכרים, מכיוון ששם יש חידוש שהטעם הבלוע בכלי אפילו באותו יום מעט פגום. ולכן צריך מקור אחר ללמוד טעם כעיקר. מכל מקום אחר שנלמד שגם טעם הבלוע בכלי אוסר, אפשר ללמוד בבניין אב לכל הכלים שהטעם הבלוע בהם אוסר.

ועיין תוס' (חולין צט ע"א), שלדעת ר"י מאורליניש לר"ע שנלמד טעם כעיקר מגיעולי נכרים, אין הטעם איסור נבילה אלא יש בו רק עשה של הגעלת הכלי. אך ר"ת חידש שאחר חידוש התורה שהטעם הבלוע בכלי אוסר, חוזר לו שם איסור נבילה. וממילא כל טעם עובר באכילתו בלאו של האיסור המקורי.

46. לגבי טבילת כלים ראה גמרא (ע"ז עה ע"ב), שלומדים כלי מתכות מהאמור בפרשה. לגבי טומאה ראה משנה (כלים יא, א) שכלי מתכות מק"ט, ועיין בפהמ"ש לרמב"ם (שם) שמבאר שהמקור בפרשה. וכן מפורש בספרי (חקת, קכו), וממעט כלי גללים, אבנים ואדמה; וכן בגמרא (שבת יד ע"ב) ובמדרש הגדול.

בדווקא, או שניתן ללמוד לכל סוגי המתכות. הפסוקים מורכבים מרשימה של פרטים ("את הזהב ואת הכסף...") ולאחר מכן באים שני כללים ("כל דבר... וכל"), העוסקים בהגעלה ובטהרה.<sup>47</sup>

מספר פעמים בתלמוד, מובאת שיטת "אמרי במערבא" שכאשר יש שני כללים הסמוכים זה לזה והפרטים אינם ביניהם, אלא לפנייהם או לאחריהם, אומרים: "הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל". במקרים אלה, מתרבה כל דבר שהוא כעין הפרט.<sup>48</sup> הרחבה בעניין

---

47. אמנם חלק מהראשונים סברו שנלמד מכאן לטבילת כלים מן התורה, אך זה רק כתוספת על כך שמדבר בטהרה. שהרי מוסכם שפסוק זה הוא המקור לכלי מתכות המקבלים טומאה (ראה הערה 46).

48. במחלוקת ר"ע ורי"ש נחלקו תנאים נוספים, וברוב הסוגיות ההכרעה כדרשת כופו"כ: בשאלה מה מותר לקנות בכסף מע"ש בירושלים (עירובין כז ע"ב; רמב"ם מע"ש ד, ג); בעניין הדברים שאין בהם דין גזילה ואין נשבעים עליהם (ב"ק קיז ע"ב; רמב"ם טו"ו ה, א; שו"ע שו"ע חו"מ צה, א); במה רוצעים עבד עברי (קידושין כא ע"ב; רמב"ם עבדים ג, ט); החומרים שמהם עושים מנורה למקדש (סוכה נ ע"ב; רמב"ם בית הבחירה א, יח). באופן הפסיקה כאשר שני הכללים סמוכים זל"ז, נדון לקמן.

שני המקרים שבהם יש חריגה מהפסיקה כדרשת כופו"כ:

א. מוסכם לפסוק לחייב על שבועת ביטוי לשעבר, למרות שלכאורה זו דעת ר"ע הדורש בריבוי ומיעוט (שבועות כו ע"א; רמב"ם שבועות א, ב; שו"ע יו"ד רלו, א). ויש ליישב שבתורת כהנים לא תלו את מחלוקת ר"ע ורי"ש בדרשת כופו"כ ורי"מ. ועל כן נפסק כר"ע, שהלכה כר"ע מחברו. ועוד, שגם בברייתא בגמ' מבוארת המחלוקת של ר"ע ורי"ש בדרשת ריבוי מהפסוקים ולא מכלל ופרט, ורק ר' יוחנן מציע להסביר מחלוקתם באופן זה. הגמ' מקשה על דברי ר' יוחנן, ואע"פ שמתרצת מביאה גם הסבר אחר בשם ר' יצחק בר אבין, ממנו משמע שרי"ש לא לומד כלל ופרט אלא בריבוי מהפסוקים. ועוד שדעת ר"ע היא סתם משנה. ומכל האמור נראה היה נראה לפוסקים שסברת רי"ש כאן אינה תלויה בשיטתו דרשת כלל ופרט, ולכן אין הלכה כמותו אלא כר"ע חברו. ויתכן שגם מה שהסבירה הגמ' (בדף ד ע"ב): "ר"ע מאי טעמא קא מחייב לשעבר? דדריש ריבוי ומיעוטי" ונאלצה לומר למסקנה שרבי סתם כר' ישמעאל והוא לא סובר כך, אין זה ההסבר הפשוט (בדף כו ע"א), ושם הבנת הגמ' שדעת ר"י לא קשורה לשיטתו ר"ע בריבוי ומיעוט. ואם כך, אין מכאן פרכה על הפסיקה כדרשת כופו"כ בכל מקום. בסוגיה זו דנו אחרונים רבים, וכתבתי את הנראה לענ"ד.

ב. על פי דרשת כופו"כ בתגלחת השניה של המצורע אשר ביום השביעי לטהרתו, הוא צריך לגלח רק את המקומות הגלויים בגופו. אולם מסקנת הגמרא "הלכתא מגלח כדלעת", כלומר יש מסורת שלא כדרשת כופו"כ וצריך לגלח את כל גופו (סוטה טז ע"א; רמב"ם צרעת יא, א). מכאן אין קושייה על כך שבדרך כלל הלכה כרי"ש, כי יש כאן מסורת מיוחדת, כמבואר בגמרא, ויגלח כדלעת כדרשת ריבוי ומיעוט, שלא כמקובל לדרוש בכופו"כ. לפי רב אשי הלכה זו היא כדעת ר"ע הדורש ריבוי ומיעוט, ובכל מקרה לא קשה, שאפשר שהל"מ כמותו רק בתגלחת נזיר ואין ללמוד מכאן לריבוי ומיעוט בשאר סוגיות.

עיין בריטב"א (קידושין כא ע"ב ד"ה במאי) שכתב שאין בין ר"ע ורי"ש מחלוקת עקרונית, ובכל מקום למדו כמו שקבלו מרבתייהם. מעבר לכך שזה קשה בפשט הגמ' שנראה בכל מקום שיש מחלוקת ביניהם וכל אחד נוקט צד קבוע. נראה שאין לומר כך גם על תנאים בדורות מאוחרים יותר

דרך לימוד זו ומקורותיה, וכן מקורות לכך שדרך לימוד זו אכן התקבלה להלכה, מובאים בנספח למאמר.

שני כללים מופיעים בנידונו. הכלל הראשון מורה על חיוב טבילה לטומאה ולטבילת כלים: "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, אך במי נדה יתחטא". כאמור לעיל, לשיטת רש"י גם הכלל השני: "וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים", עוסק בעניין טהרת הכלים, אך לדעת הרמב"ן, הכלל השני עוסק רק בניקוי כלים המשמשים בקרים מגיעולי נכרים, ולא נזכר שם דין טהרה.

**יוצא שלדעת רש"י ניתן ללמוד בכלל ופרט וכלל לעניין קבלת טומאה בכלי מתכות.** אולם לרמב"ן יש לנו רק כלל אחד הנוגע לטומאה וניתן ללמוד לכאורה רק בפרט וכלל.<sup>49</sup> על כן, נחזור להבנת הפסוק על פי הרמב"ן, ונראה שגם לשיטתו, יש שני כללים בעניין טומאה המוסבים על שש המתכות. זה ניתוח לשוני של הפסוקים:

---

שנחלקו בעניין זה, מכיוון שגם בדבריהם רואים עקביות. וראה בשו"ת חקרי לב (יו"ד שבעות סי' עא) שמקשה על הריטב"א מהגמ' בב"ק נד ע"ב, שהגמ' מקשה על דרשת כופו"כ עם המילה כל, ולא מיישבת שאין צורך בעקביות בהחלטה מתי יש לדרוש כופו"כ.

49. ועיין לקמן שלימוד פרט וכלל בענייננו לא מסתבר, מכמה סיבות. [הערת עורך (ה"ד): לענ"ד, מלבד שתי הדחיות שכותב המחבר לקמן, קיימת דחייה נוספת ויסודית: בעוד הכלל הראשון ("כל דבר אשר יבא באש") מתייחס לליבון, הרי שהכלל השני ("וכל אשר לא יבא באש") מתייחס לטבילה. כללים המתייחסים לדינים שונים לגמרי אינם מצטרפים לכלל ופרט, ולא נאמרה תורת כלל ופרט (וכן כופו"כ) אלא כשהכלל והפרט נאמרים באותו הקשר ומתייחסים לאותו דין, כפי שניתן לראות בכל דרשת כלל ופרט. ואף אם ניטה מהפשט ונפרש את "וטהר" כציווי על מעשה היטהרות, ולא כתיאור התוצאה של הליבון, אין בכך כדי לבטל את העובדה שהכלל הראשון התייחס בראש ובראשונה לליבון. **תשובת המחבר:** דרשת כופו"כ מתייחסת במקרה זה למושאים של המשפט, שהם רשימת פרטים ושני כללים המוסבים אליהם. הדרשה מבארת את היחס בין המושאים וקובעת את משמעותם – כעין הפרט. מעתה, כל נשוא שישתייך אל המושאים הללו ישתייך תמיד לכולם יחד, כפי הפרשנות שלהם, כעין הפרט. אפשר להתווכח האם אכן הנשוא "וטהר" קשור גם לכלל השני, כפי שדנו בשיטת הרמב"ן, אך לכלל הראשון הוא בוודאי שייך, וכמובן לרשימת הפרטים. יש לציין בהקשר זה שבניגוד לדרשת ריבוי שאפשר לדון האם הלימוד הוא חלק מהמובן הפשטי של המשפט, דרשת כופו"כ היא קריאה הגיונית של לשון הפסוק, ועל כן אחר הפרשנות הלשונית יש להמשיך לקרוא את המשפט על פי כללי הלשון (ראה לדוגמה רש"י סוכה נ ע"ב ד"ה והכא; סנהדרין מו ע"א ד"ה, אשר מבאר את ההיגיון הלשוני של דרשת כלל ופרט. גם המחלוקת בכופו"כ, האם כלל ראשון או אחרון עיקר, התבארה כדיון לשוני פרשני, ואכ"מ).]



<b>חלק א'</b>					
<b>מושא ישיר</b> <sup>50</sup>					
אך את הזהב... ואת העופרת					
<b>חלק ב'</b>					
<b>מושא ישיר</b>	<b>נושא+נושא</b>	<b>מושא עקיף</b>	<b>נושא</b>	<b>מושא עקיף</b>	<b>נושא</b>
(וכן) כל דבר אשר יבא באש	<b>תעבירו</b>	באש	<b>וטהר</b>	אך במי נדה	<b>יתחטא</b>
<b>חלק ג'</b>					
<b>מושא ישיר</b>	<b>נושא+נושא</b>	<b>מושא עקיף</b>			
(וכן) כל אשר לא יבוא באש	<b>תעבירו</b>	במים			

חלק א' בוודאי אינו עומד בפני עצמו, כי חסרים לו נושא ונושא, ואם כן, מוכרח שהמושא הישיר בחלק א' מצטרף למושאים הישירים של חלקים ב-ג. ואכן מוסכם שמושאי ב-ג עוסקים במתכות שבחלק א'. וזה פשר התוספת שלי (וכן), (כן).

שלושת הנשואים בחלק ב' מתייחסים בברור למושא שבראש חלק ב'. על פי ביאור הגמ' שהובא לעיל, "וטהר" הוא גם נושא, כלומר ציווי בפני עצמו לטבילה, ולא תוצאה של "תעבירו באש". הדגשתי את הפעלים.

על פי רש"י, הנשוא של חלק ג' עוסק בטהרה. אולם לרמב"ן הוא עוסק בניקוי. ממילא עולה השאלה: לרמב"ן, מנין נלמדת טהרה לנושא של חלק ג', והרי לא ייתכן לחלק בעניין טהרה בין המושאים הישירים של חלקים ב-ג. על כך כותב הרמב"ן:

ולא הוצרך הכתוב לחזור ולהזכיר הטבילה, שכבר הזכיר אותה אך במי נדה יתחטא, ואחרי פליטת האיסור כולם שוים בדין הטבילה. ולבי מהרהר עוד, לומר שהטבילה הזו מדבריהם והמקרא אסמכתא עשו אותו, וכן אונקלוס מתרגם אותו בחטוי הזאה של אפר פרה. והצריכו אותה חכמים בכלי המתכות בלבד מפני שיש בהם כלים שתשישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן, וזה צריך תלמוד.

הסבר הרמב"ן הוא שלא היה צורך לחזור בחלק ג' על הנשואים "וטהר" ו"יתחטא", מכיוון שברור שאם נאמרו על הנושא בחלק ב', הם ייאמרו גם על חלק ג'. למה מתכוון הרמב"ן? אפשרות אחת היא שיש כאן לימוד של בניין אב, מנושא ב' שעליו נאמרו הנשואים, לנושא

50. **מושא ישיר** הוא מושא עיקרי במשפט, והוא מתקשר ישירות לפועל בלא מילת חיבור או במילת "את". בפסוקים שלנו יש שלושה מושאים כאלה, וכפי שנסיב, יש ביניהם זיקה. **מושא עקיף** מתייחס אל הפועל על ידי מילות או אותיות יחס: ל, עם, אל, ב, על; תפקידו להוסיף הבהרה לפועל.

ג'. כלומר, הכלל הראשון שנאמרה בו במפורש טבילה ('וטהר'), מלמד לכלל השני שלא נזכרה בו טבילה. אפשרות שנייה, אשר נראית לי יותר, היא שהנשואים הללו נאמרו על נושאי ב-ג כאחת. כלומר הלשון 'וטהר' מוסבת על שני הכללים ולכן נמצאת ביניהם. מה שכותב "כולם שוים בדין הטבילה" הוא להוכיח את פירוש זה, שאין סיבה שהנשואים ילכו רק על חלק ב' ולא על חלק ג'. וגם על מנת לבאר מדוע לא חזרה התורה על "וטהר" ו"יתחטא" גם בנושא השלישי.

ראיה לכך מהמשך דברי הרמב"ן, שאסמכתא לטבילת כלים מהפסוק היא רק בכלי מתכות, "מפני שיש בהם כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן". והרי זה סיכום של המושאים הישירים של ב-ג, וחובת הטבילה 'וטהר' חלה בפסוק על כולם. אילו היה מבין הרמב"ן שהנשואים של טהרה מתקשרים רק למושא שבראש חלק ב', מה שייך כאן אסמכתא – הרי לא כתובה כאן בפסוק כלל טבילת כלים המשמשים בקרים. אלא ודאי ששני נושאי הטהרה נסובים על המושאים הישירים ב-ג כאחת.<sup>51</sup>

ומכאן נלמד לדרשת כלל ופרט וכלל, לרש"י ולרמב"ן. יש כאן שלושה מושאים:<sup>52</sup>

א. את הזהב... – פרטים

ב. כל דבר אשר יבא באש – כלל

ג. וכל אשר לא יבא באש – כלל

על שלושת המושאים הללו, מוסבים הנשואים "וטהר" ו"יתחטא". הלשון "כל" מיותרת, שהרי אפשר היה להסתפק בלשון "דבר אשר יבא באש..." "והשמיט "כל". והרי יש כאן הכללה, שיש ללומדה כעין הפרט.<sup>53</sup>

#### 4. מהו 'כעין הפרט' בנידונו?

יש לברר כיצד נגדיר את הכלל שהוא 'כעין הפרט' בנוגע לכלי מתכות. בנספח התבאר שבדרשות כופו"כ, יש למצוא את המכנה המשותף בין הפרטים, ולרבות את החומרים שדומים לו, אך להתחשב רק בתכונות המרכזיות והחשובות.

51. ואמנם אפשר עוד להקשות על דברינו, אך מכל מקום דרשת כופו"כ תדחה בהמשך מסיבות אחרות.  
52. יש לציין שדרשת כופו"כ המצויה יותר היא במושא של המשפט. ישנן פחות דרשות הקשורות בנושא או בנושא, וכמעט תמיד הן דרשות אמוראית ולא נזכרות בדברי התנאים. ענין זה דורש דיון לעצמו ואכ"מ.

53. כנזכר לעיל, חז"ל משתמשים בלשון מתכת כשם כללי, ולא מחלקים בין המתכות. משמע שכאשר עמדה בפניהם מתכת הם לא ראו צורך לברר אם היא מהרשימה שבתורה. אך אפשר לטעון שאם היו יודעים על מתכות נוספות, היו מבררים דבריהם, ולכן ההוכחה נצרכת.

בדברי חז"ל מופיע פעמים רבות הביטוי 'מתכת' כשם כללי לרשימת המתכות הנזכרות בתורה, ולא רק בהקשר של טומאה וטהרה. מכך יש ללמוד שהייתה להם הגדרה משותפת לכל שש המתכות הנזכרות בתורה. במסכת שבת, בדיון על טומאת כלי זכוכית, הגמרא מגדירה את ההתכה כתכונה דומה של מתכת וזכוכית, בשונה מכלי חרס.<sup>54</sup> הדבר מסתבר מתוך משמעות השם "מתכת", לשון התכה. למרות זאת, חכמים לא ראו את הזכוכית ככלי מתכת המק"ט מן התורה, ועל כן גם נתנו לו שם בפני עצמו. יש לברר מהן התכונות המשותפות למתכות, שבאמצעותן ניתן לתת לקבוצה הגדרה מדויקת יותר, וללמוד ממנה למתכות שלא נזכרו בפסוקים.

בכמה סוגיות דורשים חכמים מהפסוקים לרבות את כל המתכות. כך לדוגמא בדין נותר הבלוע בכלי, לגבי כלי נחושת נאמר (ויקרא ו, כא): "ואם בכלי נחשת בושלה ומורק ושוטף במים" (שם), ודרשו בתורת כהנים (צו, פרשה ד, ז אות ב): "אין לי אלא כלי נחשת, מנין לרבות כל שאר מתכות, תלמוד לומר: ואם בכלי נחשת בושלה".<sup>55</sup> מכאן למדנו שהיה ברור לחז"ל שהמתכות אינה רשימה מקרית של חומרים, אלא יש כאן קבוצה בעלת תכונות משותפות ידועות.

חכמים לא הכירו את ההגדרה הכימית המקובלת היום לקבוצת המתכות, אך בוודאי שמו לב לתכונות הבולטות שלהן – שאמנם מצויות ברמה שונה בכל מתכת, אך מיוחדות למתכות. בכללן **צבע** מבריק, בגווני כסף או מוזהב; **משקל** גבוה יחסית; הולכת **חום** והתכה בטמפרטורה גבוהה; והתכונה המרכזית ביותר, אשר אפשרה את ההתקדמות הטכנולוגית בזכות גילוי המתכות: **קשיות וחוזק**, המשולבת ברכות ברמה המאפשרת ריקוע על ידי הכאה בפטיש (בשונה מזכוכית שהקושי שלה גורם לשבירתה ולא מאפשר ריקוע), וכן מאפשרת שימוש לכלי עבודה כמו פטיש ומעדר. תכונת הולכת החום והתכה בטמפרטורה גבוהה, המאפשרת שימוש ככלי בישול על גבי כירה, נזכרת בתוספתא (פסחים פרק ה):

ר' יהודה אומר: כשם של עץ אין נשרף (הבשר) כך של מתכות אין מרתיח (=מבשל את הבשר).<sup>56</sup> אמרו לו אין דומה העץ למתכת, מתכת חם מקצתו חם כולו של עץ אף על פי שחם מקצתו לא חם כולו.

54. "כיון דכי נשתברו יש להם תקנה – שוינהו ככלי מתכות" (שבת טז ע"א).

55. עיין בביאור המלבי"ם שמבאר שהלשון "וכלי חרש... ואם בכלי נחשת" מלמד שכלי נחשת אינו חומר מסוים אלא משפחה של חומרים. התורה נתנה בפסוק שתי אפשרויות: כלי חרס וכלי נחושת, ומשמע שהיא באה לכלול את כל סוגי הכלים, שהרי ישנם חומרים נוספים מלבד מחרס ונחושת. אם התורה היתה רוצה לומר דווקא כלי מחרס ומנחושת, היתה אומרת "והחרס אשר תבושל בו ישבר, ואם בנחושת בושלה...".

56. מדובר במוט הנעוץ לאורך גופו של קרבן הפסח, ועל כן האש לא מגיעה אליו באופן ישיר.

במקום אחר נראה שחכמים הבחינו בתכונת הקשיות המשולבת ברכות, כמאפיינת את המתכת. בפסוק (דברים טו, יז) נאמר שיש לרצוע את העבד במרצע. הגמרא מבארת (קידושין כא ע"ב; וכעין זה במכילתא משפטים):

רבי דריש כללי ופרטי; ולקחת - כלל, מרצע - פרט, באזנו ובלדת - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש של מתכת, אף כל של מתכת.

לא נזכר בפסוק שהמרצע עשוי מתכת, אך זה ברור לחכמים, שהרי זה החומר היחיד שממנו מתאים לעשות מרצע – לא עץ, לא זכוכית וגם לא חרס. חכמים לא אמרו נחושת או ברזל, למרות שמן הסתם לא היו מכינים מרצע מזהב או מכסף, גם בגלל המחיר שלהם וגם מכיוון שהמתכות הללו רכות יחסית לברזל ופחות מתאימות לכך. מכל מקום, בתוך הריבוי של כל כלי מתכות כלולות כאן גם העופרת, הזהב והכסף, שלמרות שתכונת הקשיות שלהן פחות דומיננטית, הן יותר מתאימות לזה מזכוכית ומחרס.

סוגיה נוספת (סוכה נ ע"ב) עוסקת בעשיית המנורה. בפסוקים נאמר שיש לעשותה מזהב, אך לפי דעת רבי יש לדרוש בכלל ופרט:

ועשית מנורת - כלל, זהב טהור - פרט, מקשה תעשה המנורה חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש - של מתכת, אף כל של מתכת.

ר"י בר' יהודה חולק על רבי, ולדעתו יש לדרוש בריבוי ומיעוט. ההבדל בין המידות הוא שבכופו"כ דורשים בצורה מצומצמת מה שדומה לפרט, ואילו בריבוי ומיעוט וריבוי ממעטים מהכלל רק תכונה אחת.<sup>57</sup> על כן, לריב"י אפשר לעשות את המנורה מכל חומר למעט חרס. לדעת רבי התכונה הקרובה ביותר לזהב היא של קבוצת המתכות, ולכן הוא מרבה אותה. וכן פסק הרמב"ם (ביהב"ח א, יח) שאת המנורה יש לעשות ממתכת, לא מעץ, חרס או זכוכית. נראה שהתכונה של קבוצת המתכות היא יכולת הריקוע. יש לקחת כיכר זהב, ולרקע אותה בצורת המנורה, וזה ניתן לעשות רק במתכת. בזכוכית יש להכין באמצעות יציקה בלבד, ובעץ בגילוף.

התכונה המרכזית של כלי מתכת, על פי חז"ל, היא יכולת ריקוע וכן שימוש לכלי עבודה, הנובעת מהשילוב בין חוזק ורכות, אשר אינה קיימת בכלי זכוכית, עץ וחרס.

כפי שהראנו בנספח, בדרשת כופו"כ הכלל אחרון הוא העיקר. לכן יש לרבות את מה שדומה למאפיין העיקרי של הפרטים, ולהתעלם ממאפיינים גרועים. אולם נראה שהתכונות האמורות, של התכה, קשיות וגמישות, כולן מהוות מאפיינים עיקריים בכל כלי המתכת,

57. ראה רש"י (שם בסוכה, וכן בסנהדרין מו ע"א ד"ה כי).

יש להתחשב בכולן. לאור כל זה, נראה ששאר המתכות כלולות בדין התורה של קבלת טומאה.

#### 5. מה הצורך בכל הפרטים?

מהעקרונות המקובלים בדרשת כופו"כ הוא שיש להסביר מה הצורך בכל פרט. אם לא כן הפסוק ידרש בריבוי ומיעוט וכך יבואר היתור של הפרטים (עיין על כך בנספח). במקרה שלנו יש ששה פרטים, ועלינו להסביר מה הצורך בכל אחד מהם על מנת להגיע להגדרה הכללית של מתכת.<sup>58</sup>

ננסה להציע בזהירות מה הצורך באזכור כל מתכת, לצורך הגדרת המכנה המשותף של המתכות. הרמב"ן מחלק בין שני סוגי מתכות (עה"ת במדבר לא, כג):

אם תשמישו באור ממש – כגון הברזל והנחשת, וגם הכסף והזהב – מלכנו באור. ואם ע"י חמין – כגון הברזל והעופרת – מגעילו בחמין.

וניתן להוסיף עוד תכונות מיוחדות לכל אחת משש המתכות, שלשם כך יש צורך להזכירן:

- **זהב** – לרבות שאפילו כלים שרגילים לעשות מהם תכשיטים, ופחות כלי מאכל. כמו כן הזהב נשאר מבריק ולא מחליד או משחיר (בהיותו מתכת אצילה).
  - **כסף** – תכונותיו הייחודיות שאין בו קורוזיה, אבל הוא משחיר. יש לו ברק בצבע אפור (ולא זהוב כמו הזהב), והוא ניתן לריקוע יותר מכל מתכת אחרת ולכן עושים ממנו תכשיטים.
  - **נחושת** – לרבות מתכות שעושים מהן כלים, אבל הם רכים. מקבלות צבע ירוק בחשיפה לאוויר.
  - **ברזל** – מתכת חזקה, קשה ופחות גמישה. יכולה להיות מגנט.
  - **בדיל** – לרבות כלים שאינם עשויים מחומר אחד אלא מסגסוגת, שהרי בדיל נועד להכנת ברונזה יחד עם נחושת, וכן לציפוי מתכות אחרות למנוע קורוזיה (ריבוי של כלים שאין מבשלים בהם נלמד מעופרת; והתכונה שאיננו מעלה קורוזיה נלמדת מזהב).
  - **עופרת** – לרבות כלים שאין רגילים לבשל בהם אלא להשתמש בהם לצינורות ומשקלות.
- כך לדוגמא נבדוק כעת את המתכת **אלומיניום**, האם מקבלת טומאה:

---

58. כפי שהתבאר בנספח, במספר דרשות חז"ל לא ביארו מה הצורך בכל פרט, ועל כן אפשר להטיל ספק בכך שמדובר בכלל מוסכם. עם זאת, מכיוון שאין באפשרותנו להוכיח כנגד עקרון זה, וכן שהתקבל בספרי הכללים כמחייב בדרשת כופו"כ, נקבלו כמחייב.

א. היא דומה ל**בדיל** בצבע שלה, וגם בכך שאינה מעלה קורוזיה. אבל שונה בכך שהאלומיניום היא מתכת קלה, קשה יותר, ונמסה בטמפרטורה הרבה יותר גבוהה (בדיל 2322 מ"צ; אלומיניום 660 מ"צ).

ב. ועל כן צריך ללמוד **מברזל**, שהוא קשה יותר, כבד יותר, ונמס בטמפרטורה גבוהה יותר, וגם הוא מקבל טומאה.

ג. הברק של האלומיניום לא נמצא בבדיל וברזל, ולכן צריך ללמוד **מכסף**.

דוגמא נוספת, מתכת **ניקל**:

א. הניקל מבריק כמו **כסף** ודומה גם לצבע שלו, אך לא משחיר.

ב. את התכונה הזו נלמד מ**זהב** שאינו משחיר כלל.

ג. הניקל הוא מתכת קשה, בשונה מכסף ומזהב, ואת התכונה הזו נלמד מ**ברזל**.

שלא כמו בשאר הסעיפים שביררנו בסוגיה זו, בסעיף זה נדרשנו ללימוד שאינו 'שבלוני' באופן הניתן להתאים לדברים שנאמרו במפורש בתלמוד ובראשונים, אלא דורש סברה והגיון. עם זאת נראה שהתכונה המיוחדת של כל מתכת שהצענו היא מובהקת ובולטת, ומסבירה מדוע היה צריך לציין כל מתכת.<sup>59</sup>

יתכן שהבנה זו דומה למה שכתב הגר"א, אשר שש המתכות הללו הינן כמו אבות המתכות, וכל שאר המתכות נלמדות מהן. במילים אחרות ניתן לומר שהגר"א דרש את הפסוקים הללו בכלל ופרט וריבה את כל סוגי המתכות.

6. דחייה א': **כללים שונים זה מזה**

הגדרנו לעיל את שני הכללים, ומצאנו שאינם זהים זה לזה: הראשון כולל את הכלים המשמשים באש, והאחרון כלים המשמשים בקרים. נחלקו תנאים האם במקרה שאין הכללים זהים דורשים בכופו"כ. לדעת תנא דבי רבי ישמעאל דורשים, אך שאר התנאים חלקו עליו, וסברו שבמקרה כזה יש לדרוש בריבוי.<sup>60</sup> מצאתי שני הסברים למחלוקת זו:

א. החת"ס (ה, קיג) מבאר שכאשר הכלל הראשון כולל יותר מאשר הכלל האחרון, הרי זה דומה לדרשת כלל ופרט, מכיוון שהכלל האחרון דומה לאחד מן הפרטים.

59. ובכל זאת יקשה על דברינו, שלעיל הבאנו דרשות חז"ל המרבות את כל סוגי המתכות, וזאת בלא שהתורה נצרכה להזכיר את שש המתכות הללו.

60. מחלוקת זו נזכרת בחולין סו ע"א לגבי סימני השרצים הטהורים, והגמרא אומרת שזה המקור לדעתו של תנא דבי רי"ש בעניין זה. המחלוקת נזכרת גם בכריתות כ ע"ב; זבחים ד ע"ב וכן ח ע"ב; ב"ק סד ע"א.

ב. בספר קרבן אהרון (על ברייתא דרי"ש, כלל ופרט וכלל) כתב שבדרשת כלל ופרט, הפרט מבטל את הכלל. אולם כאשר יש שני כללים, הכלל השני חוזר ומחזק את הכלל. בהמשך לכך נבאר שכאשר הכללים אינם חופפים, אין הכלל השני מחזק את הכלל הראשון כי הוא שונה ממנו. בדומה לכך, בדרשת פרט וכלל, הכלל מבטל את הפרט. אולם אם בא כלל נוסף הרי זה כמו ריבוי אחר שריבוי שבא למעט. כאשר הכללים אינם חופפים, אין זה נחשב לריבוי אחר ריבוי.

מחלוקת התנאים מופיעה בשלושה מקרים:

א. הכלל הראשון חלקי לכלל האחרון (זבחים ד ע"ב; שם ח ע"ב).

ב. הכלל האחרון חלקי לכלל הראשון (חולין סו ע"א; ב"ק סד ע"א).

ג. הכלל הראשון בלאו והשני בכרת (כריתות כ ע"ב).<sup>61</sup>

מחלוקת התנאים היא האם כאשר הכלל חופף באופן חלקי, יש להחשיב זאת כשני כללים מקבילים, או לחילופין שאחד כלל והשני נחשב לפרט (לחת"ס) או שהכלל השני לא מחזק את הכלל הראשון (קרבן אהרון).

נידוננו שונה בתכלית – הכלל הראשון והכלל השני אינם חופפים כלל. על כן נראה שגם תנא דבי רי"ש יסכים שאין לדרוש בכופו"כ. כאשר יש חפיפה חלקית בין הכללים, ניתן לראות אותם כחזרה על הכלל וחיזוק שלו ההופך את הדרשה – מכלל ופרט או מפרט וכלל לדרשת כופו"כ. כאשר הכללים שונים זה מזה, יש לדרוש כל אחד מהם בפני עצמו. רוצה לומר, יש כאן שתי דרשות של פרט וכלל: הראשונה עוסקת בכלים שבאים באש, השנייה בכלים שאינם באים באש.

ראיה לכך מצאנו בלימוד סימני טהרה של שרצים, שלדעת רי"ש נדרש בכופו"כ. וכך הוא הפסוק (ויקרא יא, כא):<sup>62</sup>

אֶף אֶת זֶה תֹאכְלוּ מִכָּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהַלֵּף עַל אֲרְבַּע אַפְסָר לֹו כָרְעִים מִמַּעַל לָרֶגְלָיו  
לְנִתְרָ בָּהֶן עַל הָאָרֶץ. אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹאכְלוּ אֶת הַתְּאֲרִיבָה לְמִינֵהּ וְאֶת הַסֵּלְעָם  
לְמִינֵהוּ וְאֶת הַתְּרִגְלָה לְמִינֵהוּ וְאֶת הַתְּגֹב לְמִינֵהוּ.

על פי הגמרא יש כאן שלוש דרשות של כופו"כ:<sup>63</sup>

כלל	פרט	כלל
-----	-----	-----

61. כרת הוא תוספת ללאו, ולכן זה דומה למקרה הראשון, וניתן לבאר כדברי החת"ס וקרבן אהרון הנ"ל.

62. עיין לקמן הערה 67 דיון האם לדרוש פסוק זה בבנין אב או בכופו"כ.

63. על פי הגמ' הלשון "ואת החגב" לא נדרשת בכופו"כ מכיוון שאין בכך תוספת על הדרשות הקודמת, ועל כן נדרשת בריבוי.

למינו	את הארבה	אשר לו כרעיים
למינהו	ואת הסלעם	
למינהו	ואת החרגל	

הכלל הראשון כולל כל מי שיש לו כרעיים, ואילו הכללים האחרונים כוללים רק את אלו הדומים לארבה, סלעם וחרגל. רי"ש לשיטתו שגם כאשר הכלל האחרון חלקי לכלל הראשון דורשים בכופו"כ. עם זאת, יש לשאול מדוע חילק רי"ש את הפסוק לשלוש דרשות כופו"כ שונות ולא דרש את הכללים "למינו" ו"למינהו" באותה דרשה. ויש לומר שמכיוון שהכללים הללו אינם חופפים ועוסקים בקבוצה אחרת, כל אחד נדרש בפני עצמו. ומכאן נלמד לענייננו, מאחר ושני הכללים אינם חופפים, לכאורה יש לדרוש בפרט וכלל, כל כלל בפני עצמו.

#### 7. דחייה ב': הכלל אינו מוסיף על הפרטים

באופן פשוט, אם אין לנו כופו"כ, הרי שיש ללמוד כר' ישמעאל בפרט וכלל, "נעשה כלל מוסף על הפרט"<sup>64</sup>, "ואתרבו כל מילי" (לשון המפרש בנזיר לד ע"ב). כלומר, הכלל שבא אחרי הפרטים בא להוסיף את כל מה שנמצא בכלל, ואין הפרטים ממעטים מאומה. מאחר שהכללים "כל דבר אשר יבא באש... וכל אשר לא יבא באש" כוללים את כל סוגי הכלים, הרי למדנו שכל סוגי הכלים מקבלים טומאה.<sup>65</sup>

לימוד זה בוודאי לא היה מוסכם על חז"ל, שהרי אם כך, גם כלי אבן וחרס היו נכנסים תחת הכלל דבר אשר יבוא באש או במים, והיו צריכים להיטהר בטבילה. מאחר ואין חולק על כך שכלי אבן אינם מק"ט, וכלי חרס אינם נטהרים בטבילה, נראה שאין לדרוש באופן זה – ויש להבין מדוע.

נברר את צורת הדרשה. דוגמה לה מובאת בתו"כ (שם):

מפרט וכלל כיצד, כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה פרט, וכל בהמה לשמור כלל. פרט וכלל, נעשה כלל מוסף על הפרט.

64. ספרא (ברייתא דרבי ישמעאל, פרשה א, אות ח). וכן במספר מקומות בבבלי (עירובין כח ע"א, פסחים ו ע"ב, נזיר לד ע"ב, ועוד).

נחלקו ר' ישמעאל ור"ע האם לדרוש בכלל ופרט או בריבוי ומיעוט. במקרה של מידת פרט וכלל כנגד מיעוט וריבוי, היה נראה שאין הבדל בין המידות, שהרי גם במיעוט וריבוי מרבים את הכל (נזיר לד ע"ב). אולם כתב בספר קרבן אהרן ('מידות אהרן' על ברייתא דרבי ישמעאל, פרט וכלל) בשם התוס' בנזיר לה ע"ב, שאין המידות דומות לגמרי, שהרי הגמרא שם שואלת מה בין פרט וכלל לבין מיעוט וריבה. ומבאר שבפרט וכלל מרבה הכל, שהולכים רק אחרי הכלל ולא אחרי הפרט. ואילו במיעוט וריבוי מתייחסים גם למיעוט, ומרבה הכל וממעט משהו אחד.

65. עיין לעיל בפרשנויות הראשונים לכללים שבפסוק. על כולם מוסכם ששני הכללים כוללים את כל סוגי הכלים, בצורה זו או אחרת.



משמעות הדרשה היא שאחר שפירטה התורה חמור, שור ושה, היא הוסיפה "וכל בהמה". הכלל נאמר בו' החיבור, ולא בא לכלול את הפרטים הקודמים, אלא להוסיף עליהם. מאחר ואחרי הוספת הכלל אין עוד צורך בפרטים הם בטלים, והכלל מרבה כל מה שכלול בו. מכאן, שכאשר הכלל נאמר באופן שלא בא להוסיף על הפרטים, אלא כולל אותם ומתייחס אליהם, אין לדרוש בפרט וכלל. בנידוננו, הכלל נאמר בלא וי"ו החיבור, ועל כן לא מוסיף על הפרטים אלא מתייחס אליהם. בכלל יש רק את הפרטים, וממילא אין הוא מבטלם.<sup>66</sup> מצאתי במדרש הגדול הוכחה לדברינו, בדרשת המילה "כל" בריבוי:

אך את הזהב... כל דבר, הרי זה בא ליתן טומאה לכלי מתכות. ומנין שאחד פשוטיהן... ואחד מקבליהן... שהכל מקבלין טומאה דין תורה, ת"ל כל דבר, בין מקבל בין פשוט. ומנין שאף המקבלין מהן ארבעים סאה בלח שיהו מקבלין טומאה, ת"ל כל דבר.

הדרשן ריבה מהלשון כל דבר את כל סוגי הכלים. יתכן שאם הדרשן היה מודע לכך שיש מתכות נוספות, היה מרבה גם אותן מהמילים "כל דבר". בכל אופן, מכך שדרש בריבוי, למדנו שסבור שאין לדרוש בפרט וכלל.

#### 8. דרך ב': בניין אב

אחר שדחינו את דרשות כופו"כ ופרט וכלל, נותר הפסוק עם רשימת המתכות להידרש בפני עצמו. נראה שיש לדרוש אותו בבניין אב (במה מצינו).<sup>67</sup> חיזוק לדברינו מדברי הגר"א שהובאו לעיל, שראה את שש המתכות הללו כאבות לכל שאר המתכות.

66. משל לדבר: הפונה לקבוצה של אנשים, ואומר ראובן, שמעון, לוי ויהודה, כולכם בואו אחרי. מתכון לקרוא רק לארבעתם, והמילה כולכם היא הצבעה עליהם בלבד. לעומת זאת אם אומר ראובן, שמעון, לוי, יהודה וכולכם בואו אחרי. הרי המילה כולכם אינה הצבעה על הפרטים אלא תוספת עליהם וכוללת את כל העומדים שם. כאילו המדבר התחרט על הרשימה של הארבעה או שהם היו רק דוגמאות מתוך הכלל.

ביאור דומה לכך מצאנו במלבי"ם לפרשת מצורע (סי' קפ), בנוגע לדרשת כלל ופרט. הוא מבאר את דברי רבא, שלמרות שיש בפסוק כלל ופרט, אינו דורש כך. לדעתו הדרשה חלה רק כאשר הפרט בא בלא וי"ו החיבור, אז מובנו שמבאר את הכלל וכך מבטל את ההכללה שבו – כלומר הכלל מתייחס רק לפרטים הללו. כאשר הפרט בא בוי"ו החיבור אין זו דרשת כלל ופרט, מכיוון שהפרט רק מוסיף על הכלל, אבל הכלל מתקיים גם כן. על פי דרכו של המלבי"ם, יש לבאר גם את דרשת פרט וכלל, שרק כאשר מובן הפסוק שהכלל מוסיף על הפרט, כדברי התו"כ, יש לדרוש בפרט וכלל.

67. אמנם כמעט ולא מצאנו בבבלי דרשות של בנין אב משני פרטים של מצווה אחת, אלא ממצוות שונות. כך לדוג' בב"ק דף ו בהצד השווה מאבות נזיקין לאבנו סכיננו ומשאו, כל אב נחשב למצווה בפני עצמה (וכן משמע מהרמב"ם בסהמ"צ עשין רלז-רמא, אשר מנה אותם במצוות נפרדות). במקום אחד מצאתי בבבלי (חולין טה ע"ב) בענין שרצים הטהורים, דרשת בנין אב מרשימה הנמצאת בפסוק אחד, זוהי אותה מצווה. בתחילה נדרש בכופו"כ, אך לאחר מכן בבנין אב (הדרשה הובאה לעיל בדיון על כללים שאינם חופפים). לדעת הרמב"ן (חולין שם) יש שתי אפשרויות לדרוש, בבנין אב או

דרשת בניין אב נעשית על ידי מציאת תכונה משותפת לפרטים הכתובים, מתוך הבנה שהיא גורמת את הדין המשותף. ומכאן לימוד לפרטים נוספים שאינם כתובים, שגם להם יש תכונה זו.

ר' יוסף קארו בכללי הגמרא (הליכות עולם שער רביעי, אות כז) מבאר את ההבדל בין דרשת כופו"כ לבין בניין אב: א. בבניין אב, אם יש פירכא נדחה הלימוד, ובכופו"כ לא נכתבו הכללים לחינם ובכל מקרה ילמד. ב. בבניין אב, צריך דמיון בין הפרטים כדי ללמוד. משא"כ בכופו"כ, שאפשר ללמוד מכל פרט בפני עצמו.

בנידון שלנו כבר מצאנו לעיל את המכונה המשותף שבין הפרטים. נדרשנו גם למצוא את הצורך בכל פרט לשם בירור המכונה המשותף, אך בבניין אב זה מוכרח בשביל לקיים את הדרשה. מכאן עולה המסקנה שיש ללמוד בבניין אב משש המתכות הנזכרות בפסוק, לכל סוגי המתכות, ולומר הצד השווה שבהן שהן מבריקות, קשות, ניתכות וניתנות לעיבוד בריקוע ומקבלות טומאה ונטהרות במקווה, אף כל החומרים בעלי תכונות אלו מקבלים טומאה ונטהרים במקווה.

## ו. סיכום

נחלקו הפוסקים האחרונים בשאלה האם כלים העשויים ממתכות חדשות שהתגלו אחר חתימת התלמוד מקבלים טומאה או לאו. לא נוכל למצוא התייחסות בתורה או בדברי חז"ל התייחסות מפורשת לשאלה זו, מכיוון שלא היה בכך צורך. עם זאת, ניתן לראות שחכמים

---

בכופו"כ. אך לרש"י מדובר בשילוב סדרה של כמה כופו"כ, שמהם יחד לומדים בבנין אב. ועיין שם בתורת חיים שכותב שאין זה בנין אב רגיל. יוצא שעל פי הרמב"ן וגם לפי פשט דברי רש"י ללא חידוש התורת חיים, יש שם מקרה דומה לשלנו הנדרש בבנין אב. מצאתי כמה מקרים במדרשי הלכה ביציאת עבד בשן ועין (מכילתא דרי"ש משפטים, נזיקין, ט; שמות כא, כו-כז), ונלמד משניהם בבניין אב; בפתיחת וכרית בור (מכילתא שם יא); בשמיטת קרקע בנין אב מכרם ומזית (שם, כספא, כ); רוצח בשגגה מכלי עץ, אבן וברזל (ספרי במדבר, מסעי קס).

בברייתא דר' ישמעאל שבתורת כהנים, מביא דוגמא לבנין אב מכתוב אחד מטומאת משכב ומושב. ונחלקו ראשונים בכוונתו, על פי הראב"ד ורש"י לומדים ממשכב בפני עצמו, וממרכב בפני עצמו. וזה קשה בפשט הדרשה, שנאמר בה לא הרי זה כהרי זה, כמו שכתב בקרבן אהרון. לדעת הר"ש מקינון (ספר הכריתות, בתי מידות ג) מדובר בבנין אב משני מקורות, אלא ששניהם נמצאים בפסוק אחד. וכך פשט הלשון בנין אב, שאין בנין אלא משתי אבנים. ואמנם קשה לפירושו מדוע חילקו לשני סוגי דרשות בנין אב מכתוב אחד ומשני כתובים, והרי זו בדיוק אותה הדרשה. מה שאין כן אם מכתוב אחד הכוונה ממלמד אחד. ומכל מקום מחלוקתם היא האם ללמוד בהצד השווה או מכל פרט בפני עצמו, אך כולם מסכימים שגם בנד"ד היה אפשר ללמוד בבנין אב מכתוב אחד.

בכללי הגמרא לר"י קארו (הליכות עולם שער רביעי, אות כז) מקשה למ"ד כלל קמא עיקר מדוע לא נלמד מהפרטים במה מצינו. מדבריו למדנו שהפסוק הנדרש בכופו"כ יכול גם להדרש בבנין אב. וראה גם בתורי"ד, לעיל הערה 13.

ראו את שש המתכות כקבוצה אחת, אשר קראו לה מתכות. בנוסף, בהלכות שונות שבהן לא נמנו כל המתכות, דרשו חכמים לרבות את כל סוגי המתכת, מבלי לחלק ביניהם. מכאן מתבקש היה, שגם בנוגע לקבלת טומאה יהיה לכל המתכות דין אחד.

על מנת לנסות להכריע בסוגיה זו, חזרנו אל הפסוקים וניסינו ללכת בדרכם של רבותינו, חכמי המשנה והתלמוד, באופן שבו יש לקרוא את הפסוקים. דרך זו דורשת זהירות מרובה, מכיוון שאיננו מורגלים בה, ויש בה דקויות אשר עשויות להשפיע על המסקנה בצורה מהותית. אחר בירור מספר סוגיות הנוגעות לעניין, וניסיון להכריע בהן, במאמר ובנספח לו, זהו מהלך הלימוד:

א. בתורה מופיעה רשימה של שש מתכות בלבד. גם בתקופת חז"ל לא היו בשימוש מתכות נוספות, ועל כן לא נדרשו לשאלת קבלת הטומאה בהן. עם זאת חז"ל משתמשים בלשון כללית של מתכת לכל השש.

ב. הפוסקים האחרונים נחלקו בשאלת טומאת המתכות החדשות, וחלקם ניסו לדייק מן הפסוקים. דעתנו היא שאכן זו שאלה שלבירורה חובה לחזור למקרא, אך יש לעשות זאת רק על פי כללי דרשת הפסוקים כפי שקבלנו במסורת, שאם לא כן עלולים להגיע למסקנות לא נכונות.

ג. בפסוקים ישנה רשימת פרטים ולאחריה שני כללים. במקרה כזה יש לומר הטל הפרט ביניהם ולדרוש בכלל ופרט וכלל.

ד. שני הכללים הכוללים את כל סוגי הכלים, מלמדים בין היתר על קבלת טומאה. על פי דרשת כופו"כ קבלת טומאה היא בכל מה שהוא כעין הפרטים.

ה. המכנה המשותף של כל סוגי המתכות, אשר מופיע כבר אצל חז"ל במספר הלכות, הוא יכולת ההתכה, הקשיות המשולבת ברכות המאפשרת ריקוע וחסיונות מפני שבירה, והולכת חום.

ו. המילה 'כל' המופיעה לפני הכללים אינה משפיעה על דרשת כופו"כ. המילה 'אך' הקודמת לפרטים נדרשת ע"י חכמים לעניין אחר, ואינה משפיעה על הדרשה. המילה 'ואת' שמופיעה לפני הפרטים אינה משפיעה על הדרשה.

ז. דחייה: שני הכללים אינם חופפים בכלל, ולכן יש כאן שתי דרשות שונות של פרט וכלל.

ח. דחייה נוספת: אין לדרוש גם בפרט וכלל, כי המשמעות היא לרבות כל סוגי הכלים לקבל טומאה ולטבילה, וזה אינו נכון הלכתית. בנוסף, הכללים אינם באים בו' החיבור כתוספת לפרטים, והרי שהכלל מתייחס לפרטים ולא מוסיף עליהם. מצאנו גם במדרש שלמדו את המילה "כל" לריבוי ולא ככלל.

ט. מסקנה: יש ללמוד את הפרטים לבדם בלא הכלל שלאחריהם, ונותר לנו בניין אב. על פי הבנת התפארת ישראל לכך התכוון הגר"א. התכונה המשותפת המלמדת היא כאמור לעיל, וכוללת את כל סוגי המתכות.

י. מכאן כלי העשוי מהמתכות אלומיניום, פליז, פלטינה, אבץ, ניקל ושאר המתכות החדשות, מקבל טומאה ככלי ברזל ונחושת.

אחרי כברת הדרך שעברנו במאמר בבירור הסוגיה, אני מרגיש שהיא לא נשלמה. מסקנתו של מאמר זה כמו גם נטיית ליבי היא אחר דעת הגר"א ותפארת ישראל, אך מתוקף מורכבותה של הדרך, היא דורשת ליבון ובירור של רבים. תפילתי שפרסום המאמר יעורר את הלימוד והעיון בבית המדרש, ונוכל להגיע להכרעה ברורה בשאלה חשובה זו.

## 'הטל פרט ביניהם': לימוד משני כללים הסמוכים זה לזה ופרט אחריהם

(נספח למאמר על טומאת מתכות חדשות)

א. פתיחה

ב. הלכה כ'הטל פרט ביניהם'

ג. הסבר הצורך בכל רשימת הפרטים

ד. האם 'כל' זה כלל או ריבוי?

ה. משמעות מיעוט "אך"

ו. ריבוי 'כעין הפרט'

ז. זיהוי הכלל: רמת הדמיון הנדרשת לפרטים

ח. מסקנה

### א. פתיחה

אחת מדרכי הדרש המקובלות בבית המדרש של ר' ישמעאל היתה כלל ופרט וכלל, ומרבים כל דבר שדומה לפרט, זאת בניגוד לבית המדרש של ר' עקיבא שבו למדו בריבוי ומיעוט. שיטתו של ר' ישמעאל התקבלה להלכה על ידי הראשונים. חשוב לציין שבאופן פשוט, פסיקתם לא הייתה לצורת הדרשה אלא למסקנות הנלמדות ממנה, אך מסתבר שפסיקת ההלכה צריכה להיות עקבית גם בנוגע לצורת הלימוד מן הפסוקים, כמו שאכן אנו מוצאים.

בנספח זה, נדון בכמה שאלות הקשורות בצורת לימוד זו. הלימוד מן הפסוקים הינו מקצוע שלם שיש לדייק בו מאוד. על כן נשתדל בכל שאלה להביא את כל השימושים של צורת דרשה זו בתלמוד ובמדרשים, ונברר מהי הדרך המוסכמת העולה מן מסקנת התלמוד והראשונים. באמצעות בירור זה נכריע בסוגיות שנדרש אליהן בלימוד לגבי מתכות חדשות:

א. האם אומרים הטל פרט ביניהם כאשר הפרט אינו בין הכללים.

ב. האם יש צורך לבאר את הצורך באזכור כל הפרטים.

ג. האם כאשר משתמש הכתוב במילה "כל" גם אז דורשים בכופו"כ – "כל אשר יעבור..."

ד. משמעות המיעוט "אך" – "אך את הזהב..."

ה. מהי רמת הדמיון הנדרשת בין הפרטים על מנת לגבש את הכלל.

## ב. הלכה כ'הטל פרט ביניהם'

מספר פעמים בתלמוד, מובאת שיטת "אמרי במערבא"<sup>1</sup> שכאשר יש שני כללים הסמוכים זה לזה והפרטים אינם ביניהם, אלא לפנייהם או אחריהם,<sup>2</sup> אומרים: "הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל". כך בדיון הגמרא (חולין סו ע"ב) בפסוק: "את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים ובנחלים אתם תאכלו" (ויקרא יא, ט). בגמרא נאמר שהמילים "במים ובנחלים" מהוות פרט, ושתי ההופעות של המילה "במים" הן הכללים הקודמים לפרטים, ויש לדון כאן כלל ופרט וכלל: הצורך בסנפיר וקשקשת אמור רק בדגים הגדלים במים נובעים, כמו ימים ונחלים. ר' ישמעאל, שבדרך כלל דורש בכלל ופרט, חולק ואינו מסכים לצורת לימוד זו של הטל הפרט ביניהם, ודורש בריבוי ומיעוט:<sup>3</sup> ריבה ומיעט וריבה, ריבה חריצים ונעיצים לאיסור, ומיעט בורות שיחים ומערות להיתר. על פי רש"י, אין מחלוקת להלכה בין ר' ישמעאל לחכמי מערבא,<sup>4</sup> אך לדעת תוס' הם חלוקים, ור' ישמעאל אוסר חריצים ונעיצים אפילו כשאינם נובעים, משום שדומים לימים. וכתב הרא"ש (סי' מח) שמכל מקום, גם תוס' מסכימים שהלכה כחכמי מערבא, ודורשים כלל ופרט וכלל, והכלל האחרון עיקר.<sup>5</sup>

בשבועות דף ה ע"א, בדין פדיון בכור אדם, הגמרא תולה את מחלוקת רבי וחכמים במחלוקת אמרי במערבא ור' ישמעאל. מוסכם שהלכה שם בסוגיה כחכמים, שניתן לפדות בדבר המיטלטל וגופו ממון, למעט קרקעות, עבדים ושטרות. פסיקה זו מתאימה לדעת אמרי במערבא, שיש לדרוש בכלל ופרט וכלל.

1. הגמרא בסנהדרין יז ע"ב אומרת שזה כינוי לשמועה בשם ר' ירמיה.
2. כך מוכח בחולין סז ע"א, וברש"י שם ד"ה מיניה. וכן הרשב"א (מנחות כו ע"ב ד"ה עכולי) כהסבר לדברי הגמ', מציע לדרוש את הפסוק (ויקרא א, ח): "הפשיט את העולה... על העצים אשר על האש אשר על המזבח" בכופו"כ, והווי פרט ולאחר מכן שני כללים.
3. ראה בביאור הראב"ד לתורת כהנים דבורא דנדבה, פרשת יד אות ו, שכותב שר"ע ור' ישמעאל מסכימים ב"הטל פרט ביניהם", ונחלקו עד איזה רמה נדרש הדמיון לפרט. וקשיא לי מה מקורו, והלא בתלמוד ר' ישמעאל דורש במקרה כזה ריבוי ומיעוט, ור"ע בכל מקום חולק וסובר שלא דורשים כלל ופרט אלא ריבוי ומיעוט. ואפשר שאין כוונתו ממש כלל ופרט, אלא לריבוי ומיעוט, וצ"ע.
4. ראה בספר שמיני פרשה ג' שם הפסוקים נדרשים בריבוי ולא בכלל ופרט. מקובל ספרא אליבא דר"ע, ולכן זה מתאים לשיטתו שאינו דורש כלל ופרט וכלל, גם כאשר הפרט בין שני הכללים.
5. הדורש כאן בכופו"כ סובר שכלל בתרא עיקר, ולכן הדרשה דומה ל'ריבה ומיעט וריבה'. ומאחר ויש ריבוי נוסף "תאכלו" לשתי השיטות, המסקנה שווה. דעת ר' ישמעאל בדרשת בכופו"כ שכלל קמא עיקר, ולכן מרבים רק מה שממש דומה לפרטים.
6. עיין לקמן דיון בעקרון זה.

בזבחים מד ע"א, הגמרא מביאה במהלך הדיון אפשרות של "הטל פרט ביניהם" בנוגע לפיגול בבכור, אולם הדבר מובא רק כאפשרות תיאורטית לדרשה, ואפילו לא הו"א שנדחית, ולכן נראה לי שאין משם ראייה שהלכה כאמרי במערבא.

המאירי כתב בפשטות שיש לדרוש במקרה כזה בכלל ופרט<sup>6</sup>. וכן עולה מדברי הרא"ש שהבאנו לעיל, וכן פסק רבינו ירוחם (נתיב טו, אות כז). ועיין תוס' (גיטין עז ע"א ד"ה ת"ל), שמשמע שפשיטא להם שאומרים הטל פרט ביניהם. וכן פסק מהר"ם מלובלין (סי' צה). וכן כתב הפר"ח (יו"ד סי' פד סק"ז), והסתמך על הראשונים הנ"ל, וכן הוכיח מהגמרא שבועות שהלכה כאמרי במערבא, אם כי התקשה בדברי הרמב"ם<sup>7</sup>.

השו"ע (יו"ד פד, ב) פסק בחריצים שהמים בהם זורמים אך אינם נובעים, יש אוסרים (כמ"מ בדעת הרמב"ם) ויש מתירים (כרש"י ורא"ש). והכלל בשו"ע שהולכים אחר י"א בתרא, ולכן נראה שנטה אחר דעת רש"י ורא"ש ויש לדרוש כלל ופרט.

---

6. שבועות ד ע"ב ד"ה בכל; סנהדרין מו ע"א ד"ה הא.

7. המגיד משנה דייק ברמב"ם (מאכ"א ב, יח) שגם הוא סבור שיש מחלוקת, ופוסק כר' ישמעאל שההיתר הוא רק בבורות שיחים ומערות, שבהם המים אצורים ככלים. אך לא התיר בחריצים ונעיצים אע"פ שהמים אינם נובעים, ומכאן שיש לדרוש ריבה ומיעוט וריבה כדעת ר' ישמעאל. וקשה מדוע לא פסק הרמב"ם כת"ק, כמו שפסק בפדיון בכור כדרשת כופו"כ אפילו בכללים סמוכים (ביכורים יא, ו). וכן התקשה בדבריו הפר"ח (שם) ודחה פסקו מהלכה. מהרש"ל (יש"ש חולין פ"ג קכג) ביאר שמכיוון שלתנא דבי ר' ישמעאל יש תנא דמסייע, פסק הרמב"ם כשיטתו. הט"ז ביו"ד סי' פד סק"א כתב שהרמב"ם פסק כת"ק. שמחלוקת ת"ק ור' ישמעאל היא רק בחריצים ונעיצים שהמים אצורים בהם ככלים ולא זוחלים, ובזה פסק כת"ק שמותר בלא סימנים. אך אם המים זוחלים בחריצים גם ת"ק מודה שאסור בלא סימנים. הפמ"ג ביאר בדומה לט"ז שהברייתא של דבי מתתיה היא המשך לדעת ת"ק, ולכן פסק כמותו הרמב"ם.

ואפשר היה לומר שהרמב"ם פסק כדרשת המכילתא דר"ש (בא, מסכתא דפסחא יח; וכן בספרי קרח קיח) שהכלל השני נמצא בפרשיה אחרת, והפרט בין שני הכללים. אך יש לדחות, שבמקרה שהכלל נמצא בענין אחר לכאורה לכו"ע אין דורשים בכופו"כ כמבואר לקמן. ועיין בספר עצמות יוסף קידושין כא ע"ב שמתרץ קושי זה שהיה לו ריבוי אחר שממנו למד את הדין ולא מכלל ופרט וכלל. וראה תירוצים נוספים בספר חקרי לב (שבועות ד ע"ב, כ"א ע"ב בדפי הספר); שו"ת חת"ס (ח"ב סי' קיג). אך נראה שההבנה של מהרש"ל, ט"ז ופמ"ג שהרמב"ם מסכים באופן עקרוני שאומרים הטל הפרט ביניהם מסתברת יותר.

מכל האמור לעיל נראה שכאשר יש שני כללים סמוכים, מטילים את הפרט ביניהם ודורשים בכלל ופרט וכלל. מאחר וכך סבורים רוב הראשונים, וכן הכריע השו"ע, ובדעת הרמב"ם יש להסתפק כמי פסק.<sup>8</sup>

### ג. הסבר הצורך בכל רשימת הפרטים

בכמה דיונים בדרשת כלל ופרט, שואלת הגמרא מה הצורך בכל הפרטים. כלומר, אם לומדים כעין הפרט, וחלק מהפרטים היו יכולים להילמד מכוח הדרשה, יש להסביר מדוע נזכרו כולם. כך בדיון הגמרא (חולין פ ע"א) על רשימת הבהמות הטהורות (דברים יד, ד-ו), כך בדיון הגמרא (מו"ק ג ע"א) על רשימת המלאכות האסורות בשביעית (ויקרא כה, ד-ה), כך בדיון הגמרא (כריתות ו ע"ב) על רשימת סממני הקטורת (שמות ל, לד), כן בדיון הגמרא (ב"ק נד ע"ב) על פירוט שור וחמור בפסוק המצווה על שביתת בהמתו בשבת (דברים ה, יד). בכל מקום שהגמרא מביאה דרשה של כלל ופרט וכלל, היא מבארת את הצורך בריבוי הפרטים.

מהר"ש אלגזי (גופי הלכות פרק יז, אות פ' כלל תסז) הזכיר כלל זה כתנאי לדרשת כלל ופרט וכלל. ועיין שו"ת חת"ס (ח"ב סי' עד) שמקשה בדין בהמות וחיות טהורות, מדוע היה צריך להזכיר את כולן, והרי התורה נתנה גם סימנים. ונראה לומר שהתורה נתנה סימנים לזמן שבו יהיה ספק בזיהוי בע"ח על פי שמותיהם, אז נוכל להיעזר בסימנים.

האם אכן הצורך בכל פרט מחייב? במכילתא דר"י (יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ח; וכן בפסיקתא זוטריתא עה"פ לקמן) נדרש הפסוק באיסור מעשרת הדברות (שמות כ, יד), וזה לשון הדרשה:

לא תחמוד בית רעך, כלל, ועבדו ואמתו ושורו וחמורו, פרט; כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט; וכשהוא אומר וכל אשר לרעך, חזר וכלל... מה הפרט מפורש בדבר שהוא קונה ומקנה, אף כלל בדבר שהוא קונה ומקנה.

המכילתא אינה מבארת מה הצורך בכל הפרטים, ולכאורה, העקרון היה יכול להילמד גם מפרט אחד או שניים. הרמב"ם פסק דין זה בהל' גזלה (א, ט) "או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו". בדומה לכך בדרשת כופו"כ (ב"ק נד ע"ב) על הפסוק "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך, בבקר ובצאן וביין ובשכר". הגמרא אינה שואלת מה הצורך בכל הפרטים, ובכל זאת דורשת כעין הפרט.<sup>9</sup>

8. יש לציין את הגמרא (ב"ק סד ע"ב) שבה מובא דיון של "הטל פרט ביניהם" בחיוב גנב בכפל. בתוך הדברים נזכרת שיטת אמרי במערבא, והגמרא הולכת כדעת ר' ישמעאל שיש לדרוש בריבה ומיעט וריבה. אולם אין זה להלכה אלא חלק מהשקלא וטריא, ולכן נראה שאין להוכיח משם.  
9. ועיין במהר"ם ממלובלין (ב"ק סג ע"א תוד"ה דהא), שמבאר את הצורך בכל הפרטים בדרשה זו.



ניתן לכאורה ליישב על פי דברי התוס' (ב"ק סג ע"א ד"ה והא), שמבארים מדוע לעיתים בדרשת כופו"כ לומדים עקרון אחד כולל כעין הפרט, ולעיתים דורשים מכל פרט חידוש אחר. כאשר מפרידה בין הפרטים המילה 'ועל', הרי שכל פרט עומד בפני עצמו ויש לדרוש ממנו.<sup>10</sup> נראה לי שהוא הדין כאשר הפרטים מופרדים במילות קישור אחרות, ואינם כתובים ברשימה רצופה. במקרים אלו, יש צורך להסביר את הצורך בכל פרט. כך ניתן להסביר מדוע בשתי הדרשות הנ"ל לא הקשו מה החידוש בכל פרט. אולם למעשה במספר מקרים הגמרא שואלת מה הצורך בכל פרט למרות שהפרטים מופיעים ברציפות: כאשר יש לה תשובה היא תלמד כעין הפרט, וכשאינן תשובה היא תדחה את לימוד כופו"כ. ומכאן שגם כאשר נלמד עקרון כולל מהמכנה המשותף בין הפרטים, עדיין יש לבאר מה הצורך בכל פרט. אין לנו אלא ליישב בדוחק שהיה לחכמים הסבר לצורך בכל פרט והם לא פירטוהו, וצריך עיון.

#### ד. האם 'כל' זה כלל או ריבוי?

פעמיים במסכת ב"ק הגמ' דוחה את דרשת כופו"כ וטוענת שהמילה 'כל' אינה יכולה להיות כלל, אלא ריבוי.<sup>11</sup> בראשונה בדף נד ע"ב, נדרש הפסוק על שבייתת בהמה בשבת (דברים ה, יד): "לא תעשה כל מלאכה... ושוורך וחמורך וכל בהמתך". בדרשת כופו"כ נלמד כעין הפרט, רק דבר שנבלתו מטמאת במגע ובמשא, כמו שור וחמור, למעט עופות. לבסוף דוחה הגמרא וטוענת ש"וכל בהמתך" אינו כלל אלא ריבוי. ומכאן למדים לכל בעלי החיים, כולל עופות טמאים.

הגמ' מקשה שמצאנו שהמילה "בכל" היא כלל בדרשת כופו"כ, בדרשת הפסוק על שימוש בכסף מעשר שני בירושלים: "ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך" (דברים יד, כו). על כך מובאים שני תירוצים:

א. "בכל" הוא כלל, אבל "וכל" הוא ריבוי.

---

10. זה התירוץ הראשון של תוס'. בתירוצם השני הם כותבים שכאשר אין צורך בכל הפרטים בשביל לימוד כעין הפרט, הגמ' תשאל מה הצורך בכל פרט ופרט. וכעין זה כתב רש"י (ד"ה דהא). שתי התשובות של תוס' נזכרות גם בתוס' ר"פ.

11. ר' יוסף קארו (בהליכות עולם; דפוס ורשה דף סו, מהד' פורטנוי כלל תריז), כותב שלא ניתן להבין עקרון זה שהמילה "כל" אינה נדרשת בכופו"כ מתוך הסבר לשוני, אלא כך היה מסור לחז"ל. אולם הרב משה אוסטרובסקי (ספר המדות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תרפ"ד, עמ' קפא), כותב שהמילה "כל" משמעה כולל יותר. במידת כופו"כ הפרטים ממעטים מהכלל, אולם בגלל חוזקה הכללי של המילה "כל", לא ניתן למעט ממנה באמצעות הפרטים שלפני כן. על כן יש לדרוש בריבוי ולא בכופו"כ. הסבר זה מניח שאם הכלל הוא "כל" נדחתה לגמרי דרשת כופו"כ. וראה לקמן שהבאנו בשם מהרש"א שלעיתים הדרשה לא נדחתה, אלא שהמילה "כל" אינה חלק מדרשת כופו"כ אלא נדרשת כריבוי נוסף.

ב. גם "וכל" יכול להיות כלל. אך מאחר ובדברות הראשונות נאמר ציווי דומה ובמקום "וכל בהמתך" נאמר "בהמתך", משמע שהמילה אינה נדרשת בכופו"כ אלא לריבוי.<sup>12</sup>

בפעם השנייה בב"ק סב ע"ב נדרש הפסוק "על כל דבר פשע" בכופו"כ (שמות כב, ו-ח):

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים: אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו: על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו:

מכאן למדים בדין שומר חנם שגנב את פקדונו – על אילו חפצים יתחייב בתשלומי כפל. בתחילה נדרש כעין הפרט, לחייב על כל דבר המטלטל וגופו ממון. אחרי דיון באופן דרישת הפסוק, הגמרא דוחה לגמרי את "כעין הפרט" ואומרת שהמילה "כל" היא ריבוי. גם כאן מקשה הגמרא ממעשר שני, ומתרצת בשני אופנים:

א. כדלעיל, המילה "כל" אינה כלל אלא ריבוי.

ב. קיימות שתי רשימות שונות של פרטים הנתונות בין כללים, שלכאורה היה אפשר לאחדם ואין מקום לדרוש פעמיים על אותו עניין כופו"כ. מאחר והתורה מפרידה בין שתי הרשימות, לומדים אותן לריבוי.<sup>13</sup>

12. הדברות השניות (ואתחנן) חוזרות על הדברות הראשונות (יתרו), וכל שינוי ביניהם דורש עיון. כך עולה מרה"ש כז ע"א זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, זכור שביתרו נאמרו יחד עם שמור שבואתחנן. וכך גם עולה מהפסוקים, שהרי בואתחנן חוזר משה על דברי ה' שנאמרו בסיני. ועיין ב"ק נד ע"ב משמע שיתרו הוא דברות ראשונות, וואתחנן דברות אחרונות, דן בזה הרב ראובן מרגליות, המקרא והמסורה, תשמ"ט, עמ' ח'.

דרשת כופו"כ מתאימה ללשון בני האדם המדברים לעיתים בלשון כללית, כמו שהתבאר @@. אינה כן דרשת ריבוי המתייחסת למילים ואותיות מיותרות כתוספת על הנאמר בלשון הפסוק. מאחר ובלשון הפסוק ביתרו לא נזכר "וכל" משמע שלשון זו אינה חלק מלשון הפשט של הפסוק, אלא בא לרבות.

13. לשון הגמרא: "ואיבעית אימא: כל – כללא הוא, מיהו כל דהכא ריבויא הוא, מכדי כתיב מעיקרא כלל ופרט וכלל, דכתיב: כי יתן איש אל רעהו – כלל, כסף או כלים – פרט, לשמור – הדר וכלל, ואי סלקא דעתך האי על כל דבר פשע נמי לכלל ופרט הוא דאתא, נכתוב רחמנא להני פרטי גבי האיך כלל ופרט, על כל דבר פשע למה לי? ש"מ ריבויא הוא" (ב"ק סג ע"א).

תוס' (ד"ה אלא) מתקשים, כיצד הגמרא חולקת על הברייתא, שנאמר בה במפורש שדורשים בכלל ופרט וכלל. דרשה זו מפורשת גם במכילתא דר"י כדרשת כופו"כ (משפטים, מסכתא דנויקין, טו). תשובתם שהברייתא לא התכוונה לדרשת כלל ופרט וכלל, אלא רק לרבות כל דבר שגופו ממון, והלשון כלל ופרט היא לשון שגורה של התלמוד.

עקרון זה שהמילה "כל" אינה כלל בדרשת כופו"כ, מופיע גם בגמ' בבכורות לז ע"א. בדרשת הפסוק "זכי יהיה בו מום, פסח או עור, כל מום רע, לא תזבחנו", בכלל ופרט וכלל. מאחר והכלל השני הוא "כל", אומרת הגמרא "כל מום רע ריבוי הוא". באופן פשוט נראה שהכוונה היא דחיית דרשת כופו"כ. לא מובא תירוץ נוסף כמו בב"ק שהמילה "כל" נדרשת בכופו"כ, למעט מקרים מסוימים. גם לא נזכרה סיבה מיוחדת לדרוש את "כל" בריבוי ולא בכופו"כ, בניגוד לשתי הסוגיות בב"ק.

---

פני יהושע (ב"ק סב ע"ב) מתרץ שהברייתא הדורשת בכופו"כ היא כשיטה שכללאת בתרא עיקר, ולכן בדרשת כעין הפרט מרבים גם למקרים שאין בהם את כל נקודות הדמיון לפרטים. הגמרא מוסיפה נקודת דמיון נוספת שנבלתו מטמאת במגע ובמשא, וזה רק למ"ד כללאת קמא עיקר (ואין הלכה כד). יוצא שהגמרא מבארת לשיטת תנאים אחרת, ולא לברייתא שמובאת בתחילת הסוגיה, ויש כאן מחלוקת תנאים האם דורשים בכופו"כ. מסקנת הגמרא ש"כל" הוא ריבוי ולא נדרש בכופו"כ (לפחות לאיבע"א הראשון), היא רק למ"ד כללאת קמא עיקר, ואין הלכה כן.

האם החידוש של הפנ"י שייך גם בדיון הנ"ל בדף נד ע"ב? הברייתא, בשם ר' ישמעאל, דורשת את הפסוק בדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, וכן מופיע במכילתא דרשב"י (כא, לג). הגמרא היא שמציעה לדרוש בכופו"כ ודוחה את הדרשה. לכאורה למ"ד כללאת בתרא עיקר היה ניתן להשאיר את הדרשה וללמוד לכל בעלי חיים, ולוותר על המרכיב של נבלתו מטמאה במגע ובמשא. אם כך מדוע לא הובאה דרשת כופו"כ בברייתא? נראה שהסיבה היא שהם כלל ופרט המרוחקים זה מזה, שאין דנים אותו בכלל ופרט אלא "בכל דבר שהיה בכלל" (כמבואר במנחות נה ע"ב). הגמרא (פסחים ו ע"ב) מעמידה את המחלוקת האם דנים כופו"כ כשהם מרוחקים רק בעניין אחד, אבל בשני עניינים אין דנים. התוס' (פסחים שם ד"ה אבל בתרי) מקשים על הסוגיה בב"ק, כיצד יש הו"א לדרוש בכופו"כ, והרי הם שני עניינים, ומתרצים שעשרת הדברות שבשמות ובדברים הם עניין אחד, "זכור ושומר בדבור אחד נאמרו". ואם כן, אפשר ליישב שהברייתא והמכילתא הם כמ"ד שאין דורשים אפילו בעניין אחד כופו"כ המרוחקים, ואילו הגמרא בב"ק סבורה שבעניין אחד דנים אפילו שהם מרוחקים.

ויש להבין מדוע בתחילה הדרשה בכל דבר שהיה בכלל, ולאחר מכן מציעה הגמ' לדרוש בכופו"כ. ראבי"ה (סי' תתקפב) כתב שבהו"א סברה הגמ' שהכלל והפרט מרוחקים ובשני עניינים ולכן דרשה "בכל דבר שהיה בכלל". אולם למסקנה סבורה שהם עניין אחד כמו שכתב התוס', ולכן רוצה לדרוש בכופו"כ. אולם עדיין קשה, שדרשת "כל דבר שהיה בכלל" היא ברייתא, וכן במכילתא, כלומר שהם סברו שאין לדרוש בכופו"כ, וכיצד חולקת הגמ' על התנאים? ולכאורה אפשר היה לתרץ שגם אם דברות ראשונות ואחרונות הן עניין אחד, הברייתא היא למ"ד שאין דורשים כופו"כ במרוחקים, ולכן דרשה "כל דבר שהיה בכלל", ואילו הגמ' סבורה שדורשים ולכן הקשתה והלכה ככוון אחר. וצריך לומר שהגמרא היא למ"ד כללאת קמא עיקר, כדרכו של הפנ"י. שהרי למ"ד כללאת בתרא עיקר לכאורה לא קשה בגמ'.

אם נלך בדרך זו, יוצא שוב שדיון הגמ' אם המילה "כל" נדרשת בכופו"כ, הוא רק למ"ד שדורשים כופו"כ המרוחקים. אולם מבטל אני דעתי בפני התוס' והראבי"ה שלא הבינו כן, ונשאר בקושיה כיצד דחתה הגמ' את דברי הברייתא.

עיינ מהרש"א (שם) שמדייק ברש"י על התלמוד ממנו משמע שנדחתה דרשת כופו"כ, אך רש"י בחומש מביא את דרשת כופו"כ ולא מציין שנדחתה (כמו גם במכילתא, שהדרשה מופיעה בכופו"כ).<sup>14</sup> מכאן לומד מהרש"א ומחדש שהגמ' לא דוחה את דרשת כופו"כ, אלא מוסיפה לה ריבוי. וכך מדייק מלשון הגמ' שהביטוי "כל מום רע ריבוי הוא" לא בא אחרי המילה "אלא" שמלמדת על חזרה מהתירוץ הקודם. ומכאן שהריבוי הוא בנוסף לדרשת כופו"כ. וכך מסתבר ממהלך הגמרא, שלמדנו מדרשת כופו"כ מה הגדרת מום, והריבוי רק בא להוסיף מומים שאינם מבטלים את הבהמה ממלאכתם. אך ההגדרה הראשונית "מומין שבגלוי ואינן חוזרין" נלמד גם אחרי הריבוי מכופו"כ.<sup>15</sup> ונ"ל שכך הבין גם בתוס' רא"ש (עירובין כח ע"א ד"ה אהני) שהריבוי לא מבטל את הלימוד הקודם, אלא מוסיף עליו.

וכך צריך לדחוק בלשון רש"י הנ"ל (ד"ה ריבויא): "דכתיב כל, ולא דרשינן ליה בכלל ופרט", אין הכוונה שבטלה הדרשה, אלא שאין דורשים את המילה "כל" בכופו"כ. "מום רע" הוא הכלל אחרון והמילה "כל" מרבה יותר מכעין הפרט.<sup>16</sup> וכן יש לבאר דברי תורי"ד קידושין כה ע"א (בסוף העמוד).<sup>17</sup> גם בתוס' זבחים עז ע"ב ד"ה הא, משמע שדרשת כופו"כ נשארה למסקנה, והריבוי בא להוסיף אף מומים שלא מבטלים את הבהמה ממלאכה.<sup>18</sup> ויתכן שזו הסיבה שבשתי הפעמים בב"ק שהגמ' הביאה הסברה ש"כל" הוא ריבוי, היא הקשתה מסוגיית מעשר שני, ותירצה בשני אופנים. ואילו בבכורות היא סתמה לכאורה כפירוש

14. נראה לענ"ד שלא ניתן להביא ראיה מביאור רש"י לחומש, מכיוון שאין עניינו שם לפסוק הלכה, אלא הוא בוחר את הפירוש שהכי קרוב לפשט. דוגמא לכך בדין נזיר (ויקרא יד, ט) מבאר רש"י את הפסוק בדרשת כופו"כ, למרות שבגמ' (סוטה טו ע"א) נאמר במפורש שהלכה מגלח ראשו כדלעת, שלא כדרשת כופו"כ.

15. הדיון בהמשך הגמרא הוא איזו תכונה מוסיף הריבוי "וכל" לדרשת כופו"כ. מדוע מרבה דווקא אינו בטל ממלאכתו, ולא מום נסתר או מום עובר.

16. ועיין בספר צאן קדשים (לרב שור; בכורות פרק ו), שמקשה על מהרש"א מלשון רש"י בבכורות (שאנו דחקנו ליישבה), וכן מלשון רש"י בקידושין שאומר במפורש שדורשים בריבוי ומיעוט ולא בכלל ופרט, וזאת למרות שלא נזכר בגמרא המילה "אלא" המלמדת שחוזרים מהביאור הקודם. ומיישב קושיית המהרש"א באופן אחר: מסקנת הגמרא בבכורות בלשון איבע"א, חוזרת להבנה הראשונה שיש לדרוש בכופו"כ ולכן ביאר כך רש"י בחומש.

17. ועיין בגמרא (קידושין כד ע"א) שדורשת את הפסוק (שמות כא, כו-כז) לגבי יציאת עבד כנעני בראשי אברים בכופו"כ, ובתוך הדיון אומרת שהכלל השני הוא בעצם ריבוי: "לחפשי ישלחנו ריבויא הוא". רש"י מבאר שהגמרא חזרה בה מדרשת כופו"כ ודורשת בריבוי ומיעוט (וכ"כ ראשוניים נוספים). וקשה, מנין לרש"י זה, שהרי גם אם מדובר בריבוי, מנין שהוא ריבוי ומיעוט וריבוי. כמו כן, מדוע שם פירש רש"י שנדרש בריבוי ומיעוט וריבוי, ואילו בב"ק ובבכורות לא פירש כך – האם היה לו סימן לכך בגמרא? וצריך עיון.

18. ועיין יד דוד (בכורות שם), שביאר את דברי התוס' בעניין אחר.

הראשון ולא התייחסה לקושי. שדרשת כופו"כ לא נדחתה, והריבוי מהמילה "כל" רק מוסיף עליה.<sup>19</sup>

יש לציין שדחיית דרשת כופו"כ מפני ריבוי, אינה רק על ידי המילה "כל". בב"ק נד ע"א, נדרש הפסוק "ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם והמת יהיה לו" (שמות כא, לג). בהו"א נלמד בכופו"כ, מה הפרט דבר שנבלתו מטמאת במגע ובמשא, לא כולל עופות. והגמ' דוחה את הדרשה, מכיוון שיש ריבוי "והמת יהיה לו" כל דבר מיתה, כולל עופות. ולפי רש"י ד"ה אלא נדחתה דרשת כופו"כ. וכך משמע בגמרא שהרי אחרי הלימוד "והמת יהיה לו" אין עוד צורך בכופו"כ. לבסוף גם דרשה זו נדחתה מכיוון שהפסוק נדרש לדרשה אחרת של רבא, ונלמד בצורה שונה.

במספר מקומות אנו רואים דרשת כופו"כ, כאשר המילה "כל" משמשת ככלל, והגמרא לא מתייחסת לכך כקושי:

- "מיין ושכר יזיר... מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג" – הגמ' בנזיר לד ע"ב דורשת הפסוק בפרט וכלל ופרט ולומדת כעין הפרט, ולא מתייחסת לכך שהכלל הוא המילה "מכל".
- "יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבת עיניו ואת כל שערו יגלח" – הגמרא בסוטה טז ע"א דורשת בכלל ופרט וכלל לכל מקום כינוס שער ונראה, ולא מתייחסת לכך ששני הכללים הם עם המילה "כל".<sup>20</sup>
- "או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להטיב לכל אשר יבטא האדם" – הגמ' בשבועות כו ע"א דורשת לכל שבועה דלהבא, ולא מתייחסת לכך שהכלל הוא עם המילה "לכל".<sup>21</sup>

---

19. אלא שצריך עיון, כיצד יודעים מתי הכלל האחרון הוא גם ריבוי, ומתי הוא רק דרשת כופו"כ. מדוע בב"ק יש מ"ד שנדחתה דרשת כופו"כ בגלל ריבוי "כל" ואילו בבכורות לא נדחתה?

20. למעשה, ההלכה אינה כדרשה זו, ואפשר היה לומר שהסיבה היא שהכלל הוא במילה 'כל', ועל כן דורשים בריבוי ומיעוט כר"ע (וכן כתב בפר"ח יו"ד סי' פד סק"ז, אך נשאר בצ"ע). ויש לדחות, שבגמ' נאמר שההלכה שמגלח כדלעת היא דעת ר"ע שאינו דורש כלל ופרט, ולרי"ש יש לדרוש כלל ופרט. אילו היה צריך לדרוש בריבוי ומיעוט בגלל המילה 'כל', אין זה היה תלוי במח' ר"ע ורי"ש. וכ"כ מהרי"ט אלגאזי (הל' בכורות פ"ו, דבריו יובאו לקמן). ועיין לעיל, שביארנו מדוע אין הלכה בסוגיה זו כדרשת כופו"כ.

21. הלכה אינה כדרשה זו, אלא כדעת ר"ע, ואפשר היה לומר שהסיבה היא שהכלל הוא עם "לכל". אך יש לדחות מכיוון שנאמר במפורש שהדרשה הזו מוסכמת על רי"ש.

- **"וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה כל נפש אשר תאכל כל דם..."** – הגמ' בכריתות כ ע"ב דורשת לרבות כל בע"ח שיש בהם איסור אכילת דם, ולא מתייחסת לכל שהכללים הם עם המילה "כל".
- **"לא תחמד בית רעך, לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו, וכל אשר לרעך"** – המכילתא דר"י בפרשת יתרו (מסכת דבחודש ח) דורשת מכאן לאיסור לא תחמוד בכל דבר שהוא קונה ומקנה, ולא מתייחסת לכך שהכלל השני הוא עם המילה "וכל".<sup>22</sup>
- **"או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא... בטמאת אדם לכל טמאתו..."** – התוספתא בשבועות (א, ז) לומדת לכל טומאות שמפורשת בתורה, ולא מתייחסת לכך שהכלל השני הוא עם המילה "לכל".

מכל המקרים הללו נראה שהתירוץ השני של הגמ' בב"ק הוא העיקרי, שרק כאשר מוכח שהמילה כל נדרשת לריבוי, כמו בשתי הסוגיות בב"ק, נדחית דרשת כופו"כ. כך ניתן להבין מדוע הביאה הגמרא גם תירוץ נוסף, ולא הסתפקה בחילוק הראשון. מכיוון שידוע לה שיש סוגיות רבות שלא מתאימות לתירוץ הראשון, ודורשות בכופו"כ למרות שהכלל הוא "כל". על כן כדי שלא לסתור את הסוגיות האחרות, הובא תירוץ נוסף והוא העיקרי. כמו כן, בדרך כלל הולכים אחר התירוץ השני ולא הראשון.<sup>23</sup> וכן ראיתי שכתב מהרי"ט אלגאזי בהל' בכורות פרק ו (אות נב) שהלכה כתירוץ בתרא. וכן יש לבאר את הגמ' בבכורות, או כמהרש"א שלא נדחתה דרשת כופו"כ, ואפילו אם נאמר שנדחתה אין הלכה כסוגייה זו, אלא כב"ק.

מכאן נלמד לסוגייתנו בטומאת כלי מתכות, מכיוון שאין סיבה מיוחדת לדרוש את המילה "כל" בריבוי, יש לדרוש אותה בכלל ופרט וכלל.

## ה. משמעות מיעוט "אך"

במספר סוגיות ישנם ריבויים או מיעוטים שמשפיעים על דרשת כופו"כ, ושמה גם בסוגיה שלנו.<sup>24</sup>

22. ראה במשך חכמה (שמות כ, יד) שמעיר על כך, אך אינו מיישב.

23. ראה משנה למלך (איסורי ביאה כא, כח); מהרש"ל (סי' לה); מגדל עוז (חובל ומזיק פרק ד). ויש לחלק בין איכא דאמרי שנחלקו ראשונים כמי לפסוק, שאפשר להבין את הלשון שהרוב אומרים כדעה הראשונה ויש גם מעטים כדעה השניה. וכן נחלקו בלישנא בתרא כמי הלכה. אך באיבעית אימא, הלכה כתירוץ השני.

24. לדוגמא, במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת יתרו, מסכתא דבחדש, ח) נדרש הדין "לא תחמוד" בכופו"כ. אחר שמסיקים מהו כעין הפרט, יש מיעוט נוסף, על ידי פסוק שמופיע בפרשיה אחרת.

הפסוק הנידון פותח במילה "אך", אשר במקרים מסוימים נדרשת למעט. אופן הדרשה הוא שהמילה או הכלל שנאמר הוא לא ממש הכל, אלא קצת פחות. נביא מספר דוגמאות: "אך את שבתותי תשמורו" – יש שבתות שאינך נדרש לשבות בהן מפני פקו"נ (ירושלמי יומא ח, ה; מכילתא דרבי ישמעאל כי תשא – מסכתא דשבתא פרשה א; בשם ריה"ג). "אך בגורל יחלק את הארץ" – חלוקת הארץ היתה באמצעות גורל, אך לא עבור כולם. יצאו יהושע וכלב שלא קבלו נחלה בגורל (פסיקתא במדבר קלג ע"א)

בסוגיה שלנו, אנו שואלים האם יש למעט את הלימוד של כעין הפרט, שיכלול מעט פחות מקרים.

עם זאת, נראה שבנידונו אין המילה "אך" משפיעה על דרשת כעין הפרט, וזאת משתי סיבות:

א. חז"ל כבר דרשו מילה זו לדיני הגעלת הכלים: "אמר אך לחלוק חלודה שלהן" (ספרי זוטא). וכן ביאר רש"י "שצריך להעביר חלודה שלו קודם שיגיעילנו... שלא יהא שם חלודה אך המתכת יהיה כמות שהוא". בספרי (פסקה קנח) המילה נדרשת על ידי ר"י הגלילי, שחובת ההגעלה והטבילה היא רק בכלים שלמים ולא בגלומים, דהיינו חומר גלם שטרם נגמר ממנו הכלי. רש"י ביאר מעצמו בדרך נוספת.

ב. מיעוט "אך" הוא מבית מדרשו של ר"ע (ירושלמי ברכות ט, ה; סוטה ה, ה; בר"ר נג, ט; שם א, יד – "אכין ורקין"), ואילו דרשת כלל ופרט היא מבית מדרשו של ר' ישמעאל כפי שהזכרנו לעיל. לא ברור שר' ישמעאל שהלכה כמותו בכופו"כ כנגד ר"ע, יסכים למיעוט מהמילה "אך".<sup>25</sup> מעבר לכך, גם אם במקומות אחרים נקבל את דרשת ר"ע למילה "אך", קשה עוד יותר לשלבה בתוך דרשה כופו"כ של רי"ש, אשר ר"ע לא יסכים לה.

### ו. ריבוי 'כעין הפרט'

השיטה המצויה אצל חז"ל בדרשת כעין הפרט, היא זיהוי המכנה המשותף של כל הפרטים שבין שני הכללים. באופן זה כל פרט עשוי למעט תכונה נוספת מהכלל, שלמרות שמצויה בפרטים האחרים, בו היא חסרה. דוגמאות לדבר במצוות עשה:

---

25. ועיין בספר מערכות תנאים (רבי עקיבא, עמ' יח), שכתוב שדרשת "אכין ורקין" באה רק לדברי הגדה, כמו שמפורש בל"ב מידות מר' אליעזר בנו של ריה"ג (מידות א-ב). אולם למעשה מצאנו מספר דרשות "אך" שהן הלכה ולא הגדה. מכל מקום לא מצאנו את ר"ע דורש "אך", אך מצאנו מתלמידיו.

• "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל..." – בעירובין כז ע"ב למדנו שהתכונה המשותפת לכל הפרטים היא פרי מפרי וגידולי קרקע, ורק אותם מותר לקנות בכסף מעשר שני.

• "ועשיתם אשה לה' עלה או זבח לפלא נדר או בנדבה או במעדיכם לעשות ריח ניחח לה'" – במנחות צ ע"ב לומדת הגמרא מכאן באילו קורבנות חייבים בנסכים. התכונה המשותפת היא קורבנות שאינם באים על חטא וגם אינם באים בחובה.

ובדומה לכך גם באיסורים:

• "ובהמתך (שמות כ, י)... ושורך וחמרך וכל בהמתך (דברים ה, יד)" – הגמרא בב"ק נד ע"ב לומדת דין שביתת בהמה בשבת, שחל רק בדומות גם לשור וגם לחמור.<sup>26</sup>

עם זאת, אנו מוצאים לימוד מסוג אחר, שבו פרטים מרבים תכונה מסוימת, וככל שמתרבים הפרטים, מתרבים גם המקרים הכלולים בדין. בב"ק סב ע"ב בדרשה על הפסוק "על כל דבר פשע, על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה", נלמד חיוב כפל בשומר חינום שגנב. הגמ' לומדת כעין הפרט, אך בשלב מסוימת של הדיון אומרת "כל חד וחד כלל ופרט באפיה נפשיה דרשינן ליה". כלומר, הפרט מוסיף ומרחיב לתכונה נוספת שאינה מיוחדת בו. כך משור וחמור למדים בעלי חיים שנבלתם מטמאת, למעט עופות. מהפרט שה, למרות שהוא דומה בתכונה הזו לשור חמור, נלמד תכונה נוספת שאפילו מטמא רק בבית הבליעה כמו עופות. בדומה לכך, בדף סג ע"ב נדרש הפסוק: "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שניים ישלם", והגמרא דורשת מהפרטים מעבר ל"כעין הפרט".

תוספות מתקשים בכך, בהתייחסותם לסוגיה הנ"ל בב"ק (ב"ק סג ע"א ד"ה דהא), ובתירוצם הראשון כותבים שהדרשה מכל פרט ופרט נובעת מכך שהמילה "על" חוזרת ומופיעה בין פרט לפרט. בתירוצם השני, כותבים תוס' שיש לדרוש מכך שהתורה לא הסתפקה ב'שלמה' בלבד שהיא פרט שניתן ללמוד ממנו לאחרים, אלא פירטה את כל הפרטים.

לפי התירוץ הראשון, צריך לומר שלא רק כאשר בין הפרטים יש את המילה "על", אלא גם כן כאשר יש בין הפרטים את המילה "עד", כמו הדרשה בדף סג ע"ב, וכן כתב מהר"ם מלובלין (על התוס'). אלא שאם כך קשה, מדוע דווקא במילות קישור אלו, ולא גם מילת קישור "את" (סוטה טז ע"א; חולין סו ע"ב) ומילת "או" (שבועות כו ע"א; מנחות צ ע"ב). ועל כן נראה יותר כתירוץ השני, שכאשר יש פרטים מיותרים שאינם מחדשים דבר ל"כעין

26. ולכן קריבה על גבי המזבח אינה תנאי, שנמצאת רק בשור, וגם קדושה בבכורה אינה תנאי, שנמצאת רק בחמור.



הפרט", נלמד מהם לרבות תכונה נוספת.<sup>27</sup> אך גם תירוץ זה יש ליישב, שהרי למדנו לעיל שכאשר יש ריבוי פרטים שאינם נדרשים לכעין הפרט, נדחית דרשת כופו"כ. ואילו כאן, הדרשה נשאת, ומרבים מהפרטים הנוספים. ושמה צריך לומר שכאשר לא מצאנו צורך בלימוד תכונות מהפרטים הנוספים, נדחית כל הדרשה. או לחילופין שמא יש בזה מחלוקת סוגיות. וצריך עיון.

בסוגייה שלנו, חוזרת המילה "ואת" לפני כל פרט: "ואת הזהב ואת הכסף...". על פי התירוץ הראשון של תוס' לכאורה אין כאן עניין לסוגייתנו, ובמיוחד לאור מה שהזכרנו שבמספר דרשות כופו"כ יש "ואת" לפני הפרטים, ואין לכך התייחסות בדרשה. אולם על פי התירוץ השני, יש לבאר מה הצורך בכל הפרטים, והתייחסנו לכך לעיל.

### ז. זיהוי הכלל: רמת הדמיון הנדרשת לפרטים

במסכת עירובין (כו ע"ב) מופיעה מחלוקת בין ברייתות באופן דרשת כפופו"כ, האם הכלל הראשון הוא העיקרי או הכלל האחרון. הגמ' מבארת שאם הכלל הראשון עיקר, זוהי דרשת כלל ופרט, אין לך אלא הפרט, ועליה נוסף כלל אחרון שמרבה מעט. ולכן, בנוסף לפרטים עצמם מרבים את כל מה שדומה בשלושה צדדים, כלומר לכל הפרטים. לעומת זאת, אם הכלל האחרון עיקר, זוהי דרשת פרט וכלל, ומרבים את הכלל. ובא כלל ראשון לעשותו למידת כלל ופרט, וממעט מהכלל. ועל כן נדרש דמיון מסוים לפרטים – לפחות בשני צדדים.<sup>28</sup>

התוס' (עירובין כח ע"א ד"ה אהני; וכן חולין סה ע"ב ד"ה וכ"ת) מבארים שאין זה דווקא בשניים או שלושה צדדים. אם יש יותר צדדים, אז למ"ד קמא עיקר, צריך את כולם, ולמ"ד בתרא עיקר, גם צד אחד פחות. למ"ד כלל קמא עיקר צריך דמיון גמור, ואפילו בצדדים הגרועים, כלומר שהם מחודשים יותר. לדוגמה בענין מום שעבד יוצא בו לחופשי, מום שמבטל את העבד ממלאכה זה צד מחודש יותר, ובכל זאת נכלל למ"ד כלל קמא עיקר. אולם למ"ד כלל בתרא עיקר אין צורך בצד זה במום בשביל שיצא לחופשי. עוד מבאר התוס' שכאשר יש כמה צדדים הדומים זה לזה, למ"ד בתרא עיקר רק הם נכללים והאחרים נחשבים גרועים. למ"ד קמא עיקר צריך את כולם.<sup>29</sup>

27. וראה מה שכתב מהר"ש אלגזי בספר גופי הלכות (פרק יז – כללי אות פ' כלל תסז): "עוד כלל אחר דכשאין הפרטות מעין אחד דרשינן כלל ופרט וכלל מעין הפרט, כל אחד לרבות למינו", ולומד זאת מהגמרא (כריתות ו ע"ב), בדרשה על סמני הקטורת.

28. ראה רש"י (חולין סה ע"ב ד"ה וכ"ת).

29. וראה ריטב"א (עירובין כח ע"א ד"ה ונראין) "וא"ת [למ"ד כלל בתרא דוקא] אם כן היינו ריבה ומיעט וריבה, י"ל דהא ליתא, דבכלל ופרט וכלל בעינן הדומה לצדדין העיקריים שהם מעצמותו של דבר, וריבה ומיעט וריבה מרבה אפי' הדברים הדומין בצדדים שאינם עקריים".

**הכרעת הראשונים:** בדין מעשר שני (שבעירובין כז ע"ב), פסק הרמב"ם כמ"ד כלל בתרא עיקר (מע"ש ז, ג; וכ"כ הפר"ח יו"ד פד, ז), וכן סתם המאירי (נזיר לה ע"ב). הריטב"א (עירובין כח ע"א ד"ה ונראין) כתב שכך היא ההלכה המקובלת בסוגיות הש"ס.<sup>30</sup>

#### ח. מסקנה

מכל האמור עולה:

- א. במקרה של פרטים ואחריהם שני כללים או להפך, אומרים הטל הפרט ביניהם ודורשים בכלל ופרט וכלל.
- ב. בדרשת כופו"כ יש לבאר את הצורך בכל אחד מהפרטים להגדרת הכלל.
- ג. המילה "כל" משמשת ככלל בדרשת כופו"כ, למעט מקרים חריגים כגון כאשר מוכח ש"כל" הינו תוספת.
- ד. גם כאשר מופיעה המילה "אך" בפסוק, איך היא משפיעה על דרשת כופו"כ מאחר ומיעוט זה הוא לדעת ר"ע החולק על דרשת כופו"כ. במיוחד בנידונו שגם בבית מדרשו של ר"ע נדרשה מילה זו לענין אחר.
- ה. גם כאשר מופיעה המילה "ואת" בין הפרטים, יש לדרוש בכופו"כ, באופן של מציאת מכנה משותף בין כל הפרטים.
- ו. מוסכם שבדרשת כופו"כ הכלל האחרון הוא העיקרי, ולכן צריך למצוא את המכנה המשותף הרחב יותר בין הפרטים. לגבי סוגי המתכות, התכונות הפרטיות המיוחדות שיש לכל מתכת, אינן משפיעות על הגדרת הכלל, כמו קורוזיה או צבע, אינן משפיעות על הגדרת הכלל גם אם כלל ראשון עיקר. מאידך, התכונות כמו קשיות, גמישות, יכולת ריקוע והולכת חום הן תכונות הקיימות בכל המתכות ברמות שונות.

---

30. וראה בשו"ת חת"ס (ח"ב סי' קיג), שמתרץ את דרשת כופו"כ לענין שבועה, גזל ופדיון בכור בקרקע, כמ"ד כלל בתרא עיקר.

## גיל הפרה האדומה הכשרה להכנת מי חטאת

- א. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים מאיזה גיל הפרה האדומה כשרה
- ב. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא בפירוש המילה 'בקר'
- ג. יסוד מחלוקת רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב'
- ד. רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב': פרה אדומה כשרה בגיל שנתיים
- ה. דעת רבי יהושע ובן עזאי
- ו. סיכום מחלוקת התנאים
- ז. רוב הראשונים – פרה בת שנתיים כשרה לשריפתה
- ח. דין פסיקת הלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות
- ט. 'השתנו הטבעים' – כל הפרות יולדות היום בשנתן השנייה
- י. סיכום

כפי שהתפרסם באמצעי התקשורת, בסוף שנת תשפ"ב הובאו ארצה חמש פרות אדומות תמימות. גיל הפרות בעת שהגיעו לארץ נע סביב שישה חודשים. התפיסה ההלכתית של בעלי הפרות באותה עת הייתה, שכדי שיהיה אפשר לשרוף את הפרות ולהכין מאפרן מי חטאת צריך לחכות שהפרות יגיעו לשנתן השלישית, זאת מאחר שבמשנה בפרה (א, א) נחלקו חכמים ורבי אליעזר באיזו שנה הפרה כשרה: רבי אליעזר סובר שרק בשנתה הראשונה הבהמה נקראת עגלה, וכבר בשנה השנייה לחייה היא נהיית בוגרת, ונקראת פרה וכשרה לשריפה. ואילו חכמים חולקים וסוברים, שהזמן בו הבהמה נהיית פרה הוא רק בשנתה השלישית, ועד אז הרי היא עגלה.<sup>1</sup> הרמב"ם פסק כדעת חכמים (שם): "מצות פרה אדומה שתהיה בת שלש שנים או בת ארבע", ולכן לבעלי הפרה היה ברור שהם צריכים להמתין עד שהפרות יגיעו לגיל שלוש, כדי שיהיה אפשר להכין מהן אפר, ולאחר מכן מי חטאת.

דא עקא, שבסביבות אמצע השנה השנייה החלו לצמוח לפרות שערות לבנות בזנב, באופן שמעורר שאלה באשר לכשרותן.<sup>2</sup>

1. מחלוקת תנאים נוספת (בין רבי מאיר לרבי אלעזר בראש השנה י, א) קיימת באשר להגדרת משך הזמן שצריך לעבור בתוך השנה (שנייה או שלישית לפי הדעות החולקות) כדי ששנה זו תיחשב כשנה שלימה לעניין ספירת השנים. לדעת רבי מאיר מספיק יום אחד ואילו רבי אלעזר מצריך שלושים יום. בהכרעת מחלוקת זו לא נעסוק במאמר זה.
2. לדעת הרמב"ם אסור לתלוש שערות לבנות שצמחו בפרה, והראב"ד חולק עליו ומתיר תלישת שערות, ולענ"ד יש לפסוק בנושא זה כראב"ד. נושא זה הינו מורכב מבחינה הלכתית ואין כאן, במאמר זה, המקום לדון בו.

מאמר זה בא לברר, שפרה אדומה כשרה כבר בשנתה השנייה, לאחר 13 חודש, ואין צורך לחכות לשנה השלישית. זאת, משום שעיון בכלל המקורות התנאיים שדנים בנושא: בתורת כהנים, הספרי, התוספתא, ומשניות נוספות, מעלה שרבי אליעזר אינו התנא היחיד שמכשיר פרה אדומה בשנתה השנייה, ויש תנאים נוספים שסוברים כמותו, כשגם רבי יוסי הגלילי, וה'חכמים' במשנה ב', סוברים שכבר בשנה השנייה לחיי הבהמה היא יוצאת מגדר עגלה ונהיית פרה.

יתרה מזאת: אמנם הסמ"ג (עשין סימן עח), המאירי (סוטה מו ע"א) והחינוך<sup>3</sup> (מצוה שצז) סוברים כרמב"ם, שפרה אדומה כשרה למצוותה רק בשנה השלישית, אך מעיון בכתבי ראשונים, המבארים סוגיות גמרא במקומות אחרים (חולין יא ע"א; סוטה מו ע"א), וכפי שיבואר במאמר, מתברר, שרוב הראשונים (רש"י, תוספות, רמב"ן, רשב"א והרא"ש) חולקים עליהם, וסוברים כדעת רבי אליעזר וסיעתו, ומכשירים פרה אדומה כבר בשנתה השנייה. כך, שבסיכומו של דבר מחלוקת התנאים בנושא זה שקולה, ואילו רוב הראשונים מצדדים כדעת רבי אליעזר, וכך לענ"ד יש לפסוק הלכה למעשה.

לביורר הלכתי זה מצטרפת העובדה שכיום, כבר בתחילת שנתה השנייה של הפרה היא יכולה להתעבר, וללדת בתוך השנה השנייה,<sup>4</sup> כך שפיסית היא כבר אינה עגלה בשנה השנייה אלא פרה בוגרת ש'פרה ורבה'. גם עניין מציאותי זה והשלכותיו על דעת חכמים ידונו במאמר.

לאור דברים אלו נראה לענ"ד שניתן ואף חובה לשרוף את הפרה כבר בשנתה השנייה, לאחר 13 חודש, בטרם יצמחו לה שערות לבנות, וכדברי המשנה (פרה א, א): "כשרה הזקנה אלא שאין ממתנין לה שמא תשחיר שלא תפסל".

### א. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים מאיזה גיל הפרה האדומה כשרה

ביחס לגיל המינימלי שבו ניתן לשרוף את הפרה האדומה, אומרת המשנה (פרה א, א):

רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלש או בת ארבע...

להכנת מי חטאת יש צורך בפרה ולא בעגלה, ככתוב בתורה (במדבר יט, ב): "דִּבְרֵי אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדָמָה", פרה ולא עגלה. רבי אליעזר סובר שגיל הפרה הוא שנתיים,

3. ספר החינוך אינו נחשב כספר פסיקת הלכה במלוא מובן המילה, ולפיכך משקלו ההלכתי נמוך יותר משאר הפוסקים.

4. כך נאמר לי על ידי מספר מגדלי פרות, ושכך הוא אצל כל זני הפרות בעולם ללא יוצא מן הכלל.

ואילו לדעת חכמים הפרה צריכה להיות בשנתה השלישית. יש לברר, מנין למדו התנאים את דבריהם, ומהו יסוד מחלוקתם.

הרמב"ם כותב בפירושו למשנה (שם):

לפי שאמר ה' בעגלה ערופה עגלה, אמר ר' אליעזר שהיא בת שנה כפי הכלל המוסכם לדברי הכל שכל מקום שאמר יתעלה עגל הוא בן שנה. וחכמים אומרים הואיל ואמר 'עגלת בקר' הרי יחס אותה אל הבקר לפיכך תהיה בת שנתיים

נמצא, שהרמב"ם סובר שגם רבי אליעזר וגם חכמים לומדים את דין העגלה וממילא הפרה האדומה מדין עגלה ערופה, אלא שלרבי אליעזר יש פסוק מפורש שעגל הוא בן שנה ('ש'אמר יתעלה'), וממילא כך הוא גם בעגלה ערופה, ואז הפרה האדומה היא בת שנתיים. ואילו חכמים מחלקים בין עגל המפורש בתורה, לעגלה, לאחר שבעגלה ערופה נאמר 'עגלת בקר' ולא סתם עגלה, מה שלדעתם מתפרש כעגלה בת שנתיים, וממילא הפרה האדומה היא בת שלוש.

אלא, שדברי הרמב"ם סתומים, שכן הוא לא פירש מהו הפסוק המפורש ממנו למד רבי אליעזר שעגל וממילא עגלה הם בני שנה, וכן לא מבואר בדבריו כיצד ייחוס המילה 'עגלה' ל'בקר' בדין עגלה ערופה – "עגלת בקר" – מלמד לדעת חכמים שהעגלה היא בת שנתיים, והדברים צריכים ביאור.

## ב. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא בפירוש המילה 'בקר'

מקורו של רבי אליעזר מפורש בפרשת שמיני, בקורבנות חנוכת המשכן, שם נאמר (ויקרא ט, ג): "וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבֹר לְאֹמֹר קָחוּ שְׁעִיר עִזִּים לְחַטָּאת וְעֵגֶל וְכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה". מכאן סובר הרמב"ם, שרבי אליעזר למד שגיל העגל הוא שנה, וגם גיל עגלה ערופה שנה, ופרה אדומה בת שנתיים.

באשר לעגלה ערופה, כתוב (דברים כא, ג): "וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֵבָה אֶל הַחֲלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא עֵגֶל בְּקָר אֲשֶׁר לֹא עֶבֶד בָּהּ..." ומכאן למדו חכמים לדברי הרמב"ם את שיטתם, שצריכה ביאור, וכדלהלן.

ואכן, דברי הרמב"ם והסברו מובאים עוד ב'ספרי' (ספרי דברים פרשת שופטים פיסקא רו):

עגלת בקר, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתיים ופרה בת שתיים. וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלש וכת ארבע. דבר אחר עגלת בקר שיהא בה שני

דרכים (דרכים = שנים) הא כיצד בת שנים. עגלת בקר. דבר אחר רחיצה בזקנים וכפרה בכהנים.<sup>5</sup>

אלא שדברי הספרי תמוהים, שכן, מנין לחכמים שהמילה 'בקר' מלמדת בהכרח שהמדובר הוא על בהמה בגיל שנתיים? הרי הפירוש הפשוט בכל התורה כולה למילה 'בקר' הוא שמילה זו מציינת סוג של בהמה, ולא גיל. המילה 'בקר' מייצגת בתורה את כל הגילאים והמינים (זכרונקבה), מה שכולל: עגל ועגלה, פר ופרה. וכשהתורה רוצה לציין בצורה מדויקת על איזו בהמה בדיוק היא מדברת היא תמיד מפרטת ולא אומרת סתם את המילה 'בקר' שהינו מושג כללי, וכגון:

על אברהם אבינו כתוב (בראשית יח, ז): "וְאֵל הַבָּקָר רֵץ אֲבִרְהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר...". כלומר, אם היה כתוב שאברהם רק רץ אל הבקר, ולקח ממנו, לא היינו יודעים איזו בהמת בקר הוא לקח, האם זה עגל או עגלה, פר או פרה. לפיכך, הוסיפה התורה ופירטה שהמדובר הוא על בן בקר, דהיינו עגל צעיר, רך וטוב. וכן המושג 'פר בן בקר' או 'עגל בן בקר' – המילה בקר הינה כללית, והמילים פר או עגל הינן הפירוט שמלמד לאיזו בהמת בקר התכוונה התורה, ומה גילה. אם כן, לכאורה, לא מובן כיצד הסיקו חכמים שייחוס המילה עגלה לבקר ('עגלת בקר') מלמדת שלעגלה יש דין שונה מהעגל שגילו מפורש בתורה, ושייחוס זה מלמד שגיל העגלה הוא שנתיים!

הסבר לשיטת חכמים מצאנו בפירוש המלבי"ם על התורה (דברים כא, ג):

עגלת בקר – ... ובארתי שלדעת חכמים כל מקום שנאמר עגל בן בקר אינו מצייין המין ואין פירושו עגל ממין הבקר כי שם עגל או פר מיוחד רק במין הבקר ולא נמצא במינים אחרים, רק פירש עגל שהוא בקר כי בקר מצייין הגדלות רוצה לומר עגל שהוא גדול כבקר היינו בן שתי שנים, שהוא עגל וגם בקר עיין שם בארך,

5. הלימוד של 'רחיצה בזקנים וכפרה בכהנים' שמיוחס למילים 'עגלת בקר', אומר שכפילות המילים 'עגלת בקר' מלמדת אותנו שיש כפילות בפרשיה. כל הפסוקים שנאמר בהם 'עגלה' מפורטים בהם מעשי הזקנים, וכל הפסוקים שלא נאמר בהם מפורטים בהם מעשי הכהנים: "והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר הוא עגלת בקר אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל. והורדו זקני העיר הוא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע וערפו שם את העגלה בנחל. ונגשו הכהנים בני לוי כי בס בחר ה' אלהיך לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. וכל זקני העיר הוא הקרבים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו ידינו לא שפכה [שפכו] את הדם הזה ועיינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם. ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה'" החידוש הוא ש'כפר לעמך ישראל...' נאמר על ידי הכהנים ולא על ידי הזקנים, שבפסוק הקודם אומרים 'ידינו לא שפכו את הדם הזה', ואין שום מילת קישור בין הפסוקים האלו. לולא הלימוד, היינו חושבים שהזקנים הם אלו שמבקשים כפרה.

וזה עצמו דברי הספרי הלז שנשמטו ממני אז, וזה שאמר שיהא בה שני דרכים, ואמר שכן ממה שכתוב ונגשו הכהנים וכל זקני העיר ירחצו יש בו שני דרכים רחיצה בזקנים וכפרה בכהנים

מסביר המלבי"ם, שאמנם המילה בקר בדרך כלל לא מפרטת אלא את סוג הבהמה, אבל כאן היא מיותרת, כי המילה עגלה מלמדת אותנו לבדה שמדובר בבקר. לכן, למדו חכמים מהמילה בקר שצריך לקחת עגלה שמתקרבת לבגרות (ואז משמעות המילה בקר בפסוק היא פרה בוגרת), ויוצא שיש שלב ביניים בהתפתחות הפרה שהוא 'עגלת בקר', והוא גיל שנתיים. ומוסיף המלבי"ם, שזו כוונת הספרי בכותבו: "דבר אחר עגלת בקר שיהא בה שני דרכים הא כיצד? בת שתיים", ללמדנו, שכמו שלפסוק "ונגשו הכהנים וכל זקני העיר ירחצו" יש שתי דרכים – רחיצה בזקנים וכפרה בכהנים, כך גם יש שתי דרכים – שנים, לעגלה.

אם כן, לדעת חכמים, כשכתוב סתם עגל, כמו בפסוק בפרשת שמיני "עגל וכבש בן שנה" הרי שגילו שנה, כמפורש בתורה. אך היכן שהמילה בקר מופיעה באופן שנראה מיותר, הרי שגילם הוא שנתיים, כגון בפסוקים שנאמר בהם 'עגל בן בקר' או 'עגלת בקר'. ממילא, גיל פרה אדומה בוגרת הוא שלוש שנים.

יש לברר, כיצד יתרץ רבי אליעזר את ייתור המילה 'בקר', שלכאורה אינה נצרכת, כאמור לעיל?

בספר 'שלל דוד'<sup>6</sup> (דברים כא, ג) מתרץ ומסביר שה'דבר אחר' השני שבספרי: "דבר אחר רחיצה בזקנים וכפרה בכהנים" הינו דווקא הסברו של רבי אליעזר למושג 'עגלת בקר', שבא ללמד כדברי רבינו בחיי (שם), שיש שתי דרכים אפשריות לאחר הבאת העגלה לנחל: אם ישראל שבאותו הדור זכאים, אז העגלה תלך עד לביתו של הרוצח, וכך תתגלה זהותו. אם חלילה לא היו זכאים, העגלה תישאר במקומה, ויערפו את צווארה. שתי הדרכים האלו נלמדות מייתור המילה 'בקר', כך ששתי המילים: עגלה ובקר, מלמדות שיש בעניינה של עגלה זו שתי דרכים, כאמור לעיל, ולא באו לברר את עניין הגיל שמפורש בפרשת שמיני כאמור לעיל.

לענייננו – רבי אליעזר טוען שהמילה בקר עדיין מתייחסת באופן כללי לסוג הבהמה, גם כשהיא מופיעה יחד עם מילים שמלמדות אותנו כבר שמדובר בבקר, וגיל העגל נשאר שנה. המילה 'בקר' המיותרת בפרשיית עגלה ערופה באה ללמד מושגים פרטיים בדין זה, כמו שראינו.

---

6. לרבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל. היה רבה של שטרסבורג. מונה ע"י נפוליאון לעמוד בראש ה'סנהדרין' שהוקמה בצרפת.

**ג. יסוד מחלוקת רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב'**

במשנה השנייה במסכת פרה (א, ב) נאמר:

רבי יוסי הגלילי אומר פרים בני שתים שנאמר (במדבר ח) 'ופר שני בן בקר תקח לחטאת', וחכמים אומרים אף בני שלש. רבי מאיר אומר אף בני ארבע ובני חמש כשרים אלא שאין מביאים זקנים מפני הכבוד.

לימודו של רבי יוסי הגלילי מבוסס על הפסוק במדבר (ח, ח): "וְלָקְחוּ פֶרֶן בֶּן־בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בְשֶׁמֶן וּפֶרֶן שְׁנֵי בָּן בָּקָר תִּקַּח לְחֹטְאֹת". התוספתא (פרק א, א-ב) מסבירה כיצד לומד רבי יוסי הגלילי דין זה: המילה 'שני' ('פר שני בן בקר') מיותרת, ולא ייתכן שבאה ללמד שהמדובר הוא על הפר השני במספר שלוקחים, שכן בהמשך נאמר (במדבר ח, יב): "וַעֲשֵׂה אֶת הָאֶחָד חֹטְאֹת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה", מה שכבר מלמד שיש שני פרים. לפיכך, סובר רבי יוסי הגלילי, שהמילה 'שני' באה ללמד דבר אחר – את גיל הפר, שהוא שנתיים.

מהמשך המשנה – "וחכמים אומרים אף בני שלוש", משמע שהם מסכימים לדברי רבי יוסי הגלילי, ומגמתם היא להתיר גם את גיל 3 להקרבה. רבי מאיר מוסיף יותר מכך, שהפר כשר גם בשנתו הרביעית או החמישית, אך אין להביא פר זקן מפני הכבוד.

הר"ש (שם ד"ה ר"מ אומר) ותוספות (ראש השנה י ע"א ד"ה עגל סתם) מתקשים בהבנת דברי רבי מאיר, שכן, בניגוד לאמור במשנתנו, שרבי מאיר מכשיר אף פר בגיל שנתיים, כדעת רבי יוסי הגלילי וחכמים, הרי בתורת כהנים, רבי מאיר מוסיף אף ארבע וחמש על דברי חכמים שאומרים שם שהפר כשר רק בהיותו בן שלוש, ומשמע מהתורת כהנים שרבי מאיר סובר שפר כשר רק בשנתו השלישית – הכיצד?

וביתר ביאור: על קורבנו של כוהן משיח שחטא אומרת התורה (ויקרא ד, ג): "אִם הִכְהֵן הַמְּשִׁיחַ יִחָטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חֹטְאָתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פֶּרֶן בֶּן־בָּקָר תָּמִים לַה' לְחֹטְאֹת". בתורת כהנים מובאת דרשת חכמים המבארת את המושג 'פר בן בקר', וזה לשונם (ספרא ויקרא – דבורא דחובה פרשה ב תחילת פרק ג):

פר, יכול זקן? תלמוד לומר בן. אי בן, יכול קטן? ת"ל פר. הא כיצד? בן שלש כדברי חכמים, ר' מאיר אומר אף בני ארבע ובני חמש כשרין, אלא שאין מביאין זקנים מפני הכבוד.

ומסביר החפץ חיים בפירושו לספרא (שם), שאם היה כתוב רק פר, היינו מפרשים שניתן לקחת גם פר זקן, בן שבע שנים, ככתוב (שופטים ו, כה): "וּפֶרֶן הַשְּׁנַיִ שְׁבַע שָׁנִים", ואם היה כתוב רק 'בן בקר' היינו מפרשים שמדובר בקטן שגילו שנתיים, באה התורה וכתבה 'פר בן בקר' ללמדנו שגיל הפר צריך להיות סמוך לגיל ה'בן בקר', כך שהפר אינו זקן, והוא בן שלוש.



ממה שראינו, יוצאת בפשטות סתירה בדברי רבי מאיר. כיצד נסביר אותה?

מתרצים הר"ש ותוס', שרבי מאיר במשנה ב לא מתייחס לדברי רבי יוסי הגלילי, אלא לדברי חכמים בלבד, וממילא לשיטתו הגיל בו מתחיל הפר להיות כשר זהו גיל שלוש כאמור בתורת כהנים.

אלא, שהם מוסיפים ואומרים שהחכמים במשנה, שגם לגביהם יש להקשות את אותה קושיה (איך במשנה א אמרו גיל שלוש ובמשנה ב מגיל שנתיים), הם לא אותם חכמים ("וחכמים ורבנן דהכא לאו רבנן דהתם").

כלומר, אי אפשר להתכחש לעובדה שבמשנה כתוב "חכמים אומרים אף בני שלוש", ועל כן מוכרחים לומר לדעת הר"ש והתוס' שאלו חכמים אחרים מאשר אלו שבתורת כהנים שפוסלים פר בן שנתיים, ולדעת החכמים שבמשנתנו זו, משנה ב', פר כשר גם בגיל שנתיים.

הרא"ש (בפירוש המשנה ד"ה רבי מאיר) מעלה גם הוא את האפשרות שהחכמים במשנה ב' אינם החכמים שבתורת כהנים, אם כי לבסוף הוא מתרץ את הסתירה בין המשנה לתורת כהנים באופן אחר. התוס' יו"ט על המשנה כותב שגם המהר"ם מרוטנבורג גורס אף.

הרמב"ם בפירושו למשנה<sup>7</sup> גורס את המילה 'אף', והדבר בא לידי ביטוי בהלכות מעשה הקורבנות שם פסק (א, יד): "כל מקום שנאמר בתורה כבש או כבשה או כבשים הרי אלו בני שנה... וכל מקום שנאמר בו עגל הרי זה בן שנה, פר בן שתים, שעיר עזים..."

נמצא, אפוא, שרבי יוסי הגלילי וחכמים<sup>8</sup> חולקים על דרשת התורת כהנים, ולדעתם כל מקום בתורה שבו נאמר שצריך להביא פרים, הרי שגילם שנתיים, גם אם הכתוב אומר 'פר בן בקר'.

---

7. לפי גרסת הרב קאפח.

8. הערת עורך (א.ק.): קשה לומר באופן חד משמעי שצריך לגרוס בדברי חכמים 'אף' ולהעמיד אותם כשיטת רבי יוסי הגלילי. אמנם תוספות אכן גורסים 'אף', אך נראה שרוב פרשני המשנה לא גורסים (כגון תוספות יו"ט, תוספות ראשון לציון, שושנים לדוד, ומלאכת שלמה). הרב יהושוע הביא את הרא"ש שמציע לגרוס 'אף' ומביא שאכן חזר בו מדבריו, ונכון להדגיש שמסקנת הרא"ש היא שלא לגרוס. הסברו של הרב בשיטת הר"ש לא מוכרח. הר"ש אכן מציע להסביר שחכמים של משנה ב אינם חכמים של משנה א, אך בסוף פירושו אומר "אי לא הוה גרסינן הכא אף במילתייהו דרבנן הוה ניחא טפ"י, וצריך להתלבט אם הוא אכן מכריע שלא לגרוס. אמנם נראה מובן יותר בדבריו שהוא כן גורס, אך שושנים לדוד ומלאכת שלמה מסבירים שלמסקנה, ר"ש לא גורס 'אף'. אציין שבכתב יד קאופמן, ובכתב יד מינכן, לא מופיעה המילה 'אף'.

אלא, שבתוספתא מובא שרבי יוסי (בן חלפתא) ורבי שמעון חולקים על הלימוד של רבי יוסי הגלילי, ולדעתם מהמילה 'שני' יש ללמוד דינים אחרים, ולא שגיל הפר הוא שנתיים. וזה לשון התוספתא (פרה) (צוקרמאנדל) א, ב-ג):

רבי יוסי אומר מה תלמוד לומר ופר שני בן בקר תקח לחטאת אם ללמד שהם שנים הרי כבר נאמר ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה יכול תקדים עולה לחטאת בכל מעשה תלמוד לומר ופר שני בן בקר תקח לחטאת או פר שני בן בקר תקח לחטאת יכל תקדים עולה לחטאת בכל מעשה תלמוד לומר ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה לה' הא כיצד דם חטאת קודם את דם העולה מפני שהוא מרצה איברי עולה קודמין את אימורי חטאת מפני שהן כליל לאישים.

ר' שמעון אומר מה תלמוד לומר ופר שני בן בקר תקח לחטאת אם ללמד שהם שניים הרי כבר נאמר את האחד חטאת ואת האחד עולה לה' אם כן למה נאמר ופר שני בן בקר תקח לחטאת יכול נאכלה חטאת הלוויים תלמוד לומר שני שני לעולה מה עולה לא נאכלה אף חטאת לא נאכלה

הרי שרבי יוסי לומד מייתור המילה 'שני' שדם חטאת קודם לדם עולה, ורבי שמעון לומד שכמו שהעולה לא נאכלת אף החטאת לא נאכלת, ולא כרבי יוסי הגלילי שלמד מהמילה 'שני' שגיל הפר שנתיים. ויש לשאול, מה סוברים רבי יוסי ורבי שמעון באשר לגיל הפר או הפרה? האם גם בזה הם חולקים על רבי יוסי הגלילי?

את דעתו של רבי יוסי איננו יכולים לדעת, שכן אין לנו מקור שמבהיר את דעתו בנושא זה, אך את דעתו של רבי שמעון אנו כן יכולים לדעת, מהמשך דבריו בתוספתא (פרה) (צוקרמאנדל) א, ה), שם נאמר:

רבי שמעון אומר כל מקום שנאמר בתורה עגל סתם - בן שנה "ועגל וכבש בני שנה", בן בקר - בן שתי שנים שנאמר 'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים' תמימים לשנים ותמימים מכל מום.

רבי שמעון מסכים עם חכמים, וסובר שמשמעות המונח 'בן בקר' היא פר בן שנתיים, מתוך תפיסה שמשמעות המילה בקר היא בהמה בוגרת, ומשמעות המילה בן היא בהמה צעירה. ממילא, ניתן להבין שכך ילמד גם את הביטוי 'עגלת בקר' הנאמר בעגלה ערופה, וממילא פרה אדומה כשרה רק בגיל שלוש.

#### ד. רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב': פרה אדומה כשרה בגיל שנתיים

נשאלת השאלה: מדוע רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב', לומדים מייתור המילה 'שני' דווקא את גיל הפר, הרי לימוד זה אינו מוכרח, ויש אפשרויות לימוד נוספות, כאמור בדברי רבי יוסי ורבי שמעון בתוספתא?

ונראה לומר, שרבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב' חולקים לגמרי על כל הנחת היסוד של התורת כהנים, שהמילים 'בן בקר' מלמדות על גיל הבהמה, והם סוברים שביטוי זה מציין אך ורק את מין הבהמה ולא קשור כלל לגילה. במציאות כזו, כשהמילים 'בן בקר' אינן מלמדות על גיל מובן מדוע יש ללמוד את הגיל מהמילה 'שני', שכן לולא יעשו זאת מהיכן ידעו רבי יוסי הגלילי וחכמים את גיל הבהמה?

נמצא לאור זאת, שגם המושג 'עגלת בקר' אינו מתפרש על ידם כשיטת חכמים בספרי, שכן המילה 'בקר' מציינת סוג, מין ולא גיל מבוגר, ואין סיבה לומר שלדעתם יש לחלק בין הפסוק המפורש שמלמד שגיל העגל הוא שנה, ולומר שעגלה היא בת שנתיים בגלל המילים 'עגלת בקר'.

כך שבסיכומו של דבר, רבי יוסי הגלילי וחכמים במשנה ב' מסכימים עם רבי אליעזר וסוברים שעגל ועגלה הם בני שנה, וממילא פרה אדומה בת שנתיים.

ואכן, מצאתי שכך כותב הראב"ד מפורשות בביאורו לתורת כהנים (שם פסקא ו, באמצע ד"ה פר בן בקר) וזו לשונו:

ר' אליעזר סבר לה כר' יוסי הגלילי דקאמר הכא פר בן בקר - בן שתי שנים, הלכך עגל בן שנה, ואע"פ שנאמר בו 'בן בקר'. ופר סתם ילפינן לה מפר בן בקר, ומשום הכי לר' אליעזר עגלה בת שנתיים ופרה בת שתי שנים

אם כן, דעת הראב"ד היא, שרבי אליעזר ורבי יוסי הגלילי סוברים אותו דבר, ואין משמעות לעניין הגיל מהמילים 'בן בקר', ופר וממילא פרה - תמיד גילם הוא שנתיים.

## ה. דעת רבי יהושע ובן עזאי

בהמשך משנה א' נאמר:

א"ר יהושע לא שמעתי אלא שלשית אמרו לו מה הלשון שלשית אמר להם כך שמעתי סתם אמר בן עזאי אני אפרש אם אומר אתה שלשית לאחרות במנין וכשאתה אומר שלשית בת שלש שנים כיוצא בו אמרו כרם רבעי אמרו לו מה הלשון רבעי אמר להם כך שמעתי סתם אמר בן עזאי אני אפרש אם אומר אתה רביעי לאחרים במנין וכשאתה אומר רבעי בן ד' שנים

מדברי רבי יהושע עולה בבירור שהוא סובר שפרה אדומה כשרה בשנתה השלישית, והוא לא יודע להסביר מדוע השמועה ששמע אומרת לשון 'שלשית' ולא שלישית. בן עזאי מסביר מדוע השמועה היא דווקא המילה שלשית, ולא שלישית, אך אי אפשר להוכיח שגם הוא מסכים לרבי יהושע, שכן הוא בסך הכל מסביר את הלשון המיוחדת בה נקט על ידי דוגמאות שונות.

## ו. סיכום מחלוקת התנאים

חכמים במשנה א, רבי יהושע ורבי שמעון סוברים שהפרה האדומה כשרה רק בשנתה השלישית. את זה הם לומדים מהמילים "פר בן בקר", "עגל בן בקר" ו"עגלת בקר", כשהמילה 'בקר' מציינת גיל ולא סוג.

לעומתם, רבי אליעזר, רבי יוסי הגלילי, וחכמים במשנה ב' סוברים שפרה אדומה כשרה כבר בשנתה השנייה, וזה נלמד מפסוק מפורש "ועגל וכבש בני שנה", וכך הוא גם גיל העגלה בדין עגלה ערופה, כשהמילה 'בקר' מלמדת על סוג, מין, ולא גיל.

נמצא, אפוא, שמחלוקת התנאים בנושא גיל הפרה אדומה הינה מחלוקת שקולה, ולא ניתן לומר שבמחלוקת רבי אליעזר וחכמים במשנה א' יש לומר "יחיד ורבים הלכה כרבים".

## ז. רוב הראשונים – פרה בת שנתיים כשרה לשריפתה

כאמור לעיל, בפתיחת המאמר, הרמב"ם פסק בהלכות פרה אדומה שגיל הפרה האדומה הוא שלוש, כדעת חכמים במשנה א', אך ראשונים אחרים חולקים עליו, ופוסקים כסיעת התנאים שלדעתה גיל פרה הוא שנתיים.

נאמר בגמרא (סוטה מו ע"א):

א"ר יוחנן בן שאול: מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל? אמר הקדוש ברוך הוא: יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות, ויכפר על מי שלא הניחו לעשות פירות. מאי פירות? אילימא פריה ורביה, אלא מעתה, אזקן ואסריס ה"נ דלא ערפינן! אלא מצות

ופירש רש"י (שם) בביאור ההוה אמינה של הגמרא, שהפירות אלו ולדות: "שאינו עושה פירות – עגלה בת שנתיים לא ילדה". בספר באר שבע (שם) דן בדברי רש"י, והוא כותב שרש"י בא למעט ולומר שדווקא עגלה בת שנה אינה יולדת אך בת שנתיים כן יולדת, וזה כדעת רבי אליעזר ולא כדעת חכמים, וכפי שפירש רש"י בתחילת סוגיית הגמרא שם בד"ה עגלה, וזו לשונו: "עגלה – בת שנתיים היא ואם עברה שנתיים פסולה דכל מקום שנאמר בתורה עגל סתם בן שנה הוא דיליף מועגל וכבש בן שנה". מכך שרש"י כותב שעגלה ערופה פסולה בגיל שנתיים, מוכח שבגיל שנתיים היא כבר פרה ולא עגלה. נמצא, אפוא, שרש"י פסק כרבי אליעזר ולא כחכמים.<sup>9</sup>

סוגיה נוספת בה מתבאר שראשונים נוספים סוברים כרש"י, היא סוגיית הגמרא במסכת חולין (יא ע"א) שם נאמר:

---

9. וכן הסיק משנה למלך (רמב"ם פרה אדומה א, א): "ובזה ניחא מה שהקשינו לרש"י דאמאי פירש בסוטה כר' אליעזר דעגלה בת שנתיים דאפשר דס"ל דהלכתא כר' אליעזר"

מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? מנלן? דכתיב: אחרי רבים להטות! רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין - לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן - רובא דליתיה קמן, כגון קטן וקטנה, מנלן?.. רבה בר רב שילא אמר: אתיא מפרה אדומה, דאמר רחמנא: ושחט... ושרף, מה שחיתתה כשהיא שלמה, אף שריפתה כשהיא שלמה, וליחוש דילמא טרפה היא! אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא

כלומר, הוראת התורה 'אחרי רבים להטות' עוסקת ברוב שנמצא בפנינו, כמו דייני הסנהדרין. הגמרא שואלת: מנין שכך הוא גם במקרה של רוב שאינו נמצא בפנינו? הגמרא מביאה מספר דוגמאות לכך שהכלל 'אחרי רבים להטות' נאמר גם במקרה שהרוב אינו בפנינו (לא ציטטתי למעלה את כל הדוגמאות האלו), אחת הדוגמאות היא פרה אדומה, שנשרפת כשהיא שלמה ואי אפשר לבדוק בתוכה אם היא טרפה. מכאן מוכיחה הגמרא שאנו סומכים על כך שרוב הבהמות אינן טרפות, ויש פה הליכה אחר הרוב, גם כשאנו בפנינו.

הראשונים מקשים על מסקנת הגמרא, שכן ייתכן שהסיבה לכך שאנו סומכים על כך שהפרה איננה טרפה היא מדין חזקה ולא מדין רוב.

א. תוספות (שם ד"ה אתיא מפרה) כותב: "ואם תאמר כיון דפרה בת שתי שנים, אם כן דילמא היינו משום דאוקמיה אחזקה שאינה טרפה למאן דאמר טרפה אינה חיה?" כלומר, אם הפרה נשרפת בשנתה השנייה, הרי יש חזקה שאיננה טריפה, שכן בהמה שהיא טריפה אינה חיה יותר משנה, ואם הפרה הגיעה לשנתה השנייה ולא מתה, הרי שלא הייתה טריפה, וממילא יש לה חזקה ואין צורך ב'רוב' כדי להכשירה.

ב. רמב"ן (שם) כותב: "וליחוש דילמא טרפה היא - איכא למידק מכדי פרה בת שתי שנים היא כמו ששנינו במסכת פרה וכיון שכן לעולם אימא לך אין הולכין אחר הרוב?". הרמב"ן כותב שמפורש במסכת פרה, שפרה בת שתי שנים. זו דעת רבי אליעזר, ויוצא אפוא שהרמב"ן סובר כמותו.

ג. הרשב"א (שם) כותב: "אתיא מפרה אדומה, וא"ת דילמא לאו משום דאזלינן בתר רובה הוא אלא טעמא דפרה משום דאזלינן בתר חזקה, דפרה בת שתיים וקימא לן דטרפה אינה חיה י"ב חדש והילכך אגלי מילתא דבשעה שנולדה כשרה הוה ואוקי פרה אחזקתה?"

ד. הרא"ש (שם א, טז) כותב: "[דף יא ע"א] מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא רבה בר שילא אמר אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף מה שחיטה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה וניחוש דילמא טריפה הוה אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא. ותימה כיון דפרה בת שתי שנים דילמא משום דאוקמה אחזקתה למאן דאמר טריפה אינה חיה. דכיון שעבר שנתה איגלאי מילתא שהיתה כשירה שעה אחת

אחר שנולדה וכל טריפות שאירע בה אח"כ אוקמה אחזקתה והשתא היא דנטרפה?".  
דברים דומים כתב גם בתוספות רא"ש שם (ד"ה אתיא מפרה).

אלא שיש לברר: מנין שאכן ראשונים אלו סוברים שבהמה נהיית פרה כבר בשנתה השנייה, אולי הם כתבו את דבריהם רק בגלל שבשנה השנייה יש את החזקה, לאחר י"ב חודש שבהם הפרה חיה ולא מתה, אך באמת הם סוברים שהפרה כשרה לשרפה רק בשנתה השלישית?<sup>10</sup>  
ומספר תשובות בדבר:

1. אם הם אכן חושבים שהפרה כשרה לשריפה רק בשנתה השלישית, הרי שהיו יכולים לכתוב זאת, וזה לא סותר את קושייתם, שאם הפרה לא מתה כבר למעלה משנתיים, והיא בשנתה השלישית, הרי שיש לה חזקה?! כלומר אין להם סיבה לכתוב דבר שאינו נכון מבחינתם רק בגלל הקושיה. לכן, העובדה שהם כתבו שנתיים ולא שלוש מלמדת על שיטתם ההלכתית ושפסקו כרבי אליעזר.

2. הגמרא מביאה את פרה אדומה כראיה שהולכים אחר הרוב, והיא מביאה את שלב שריפת הפרה כראיה! ועל זה כמובן דיברו הראשונים, על זמן שריפת הפרה, שנעשה בשנה השנייה ומעיד שהלכו לאו דווקא אחר הרוב אלא אולי על פי חזקה.

3. הרמב"ן מייחס את גיל הפרה לכתוב במסכת פרה, ומכאן שמתייחס ישירות לנידון במסכת פרה שהוא הגדרת גיל הפרה הכשרה לשריפה.

נמצא אפוא, שרוב הראשונים: רש"י, תוספות, רמב"ן, רשב"א והרא"ש חולקים על הרמב"ם, ואמנם הסמ"ג, המאירי והחינוך סוברים כרמב"ם, אך עדיין זו דעת מיעוט.

### ח. דין פסיקת הלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות

ראינו שראשונים רבים פוסקים כרבי אליעזר, אבל עלולה לעלות בעיה בפסיקה שכזו, מכלל פסיקה בדיני טהרות, ונדון בו כדי לפרוך את הקושיה.

נאמר במסכת נידה (ח ע"א):

ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' אליעזר! כי אמר שמואל, הלכה כר' אליעזר בד' - בסדר טהרות, אבל בשאר סדרים - איכא טובא.

בגמרא מבואר שבדין ארבע נשים שלא רואות דם (בתולה, מעוברת, מניקה וזקינה) לא פסקו הלכה כרבי אליעזר בחייו משום היותו שמותי. רש"י (שם ד"ה שמותי) פירש שהכוונה

10. כך כתב בשו"ת 'דברי שלום' (זינובר) יו"ד ח"א סי' ל"א בהתייחסו לדברי התוס', כשהוא כותב שמה שכתבו תוס' - שנתיים - הם לא דייקו בלשונם.

להיותו מנודה על ידי חבריו, כמבואר במעשה של תנורו של עכנאי, ואילו ר"ת ורשב"ם (תוס' שם, ד"ה שמותי) מבארים שהכוונה להיותו מבית שמאי. אולם לאחר פטירתו של רבי אליעזר, רבי יהושע החזיר את הדין ליושנו, כדעת רבי אליעזר, ונשים אלו דיין שעתן. דין זה הוא אחד מארבע הלכות בטהרות שהלכה כרבי אליעזר. הגמרא (שם) מביאה שלושה מקרים נוספים בהם הדין כרבי אליעזר, ולא נפרטם.

לכאורה, לפי דברים אלו לא ניתן לפסוק כרבי אליעזר בענייננו, שכן גיל הפרה אינו נמנה על ארבעת המקרים בהם הלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות, כמבואר שם.

אלא, שמעיון בגמרא מתברר, שארבעת המקרים בטהרות בהם הלכה כרבי אליעזר, הם מקרים בהם דעתו היא דעת יחיד. אבל בנושא שלנו, גם רבי יוסי הגלילי וגם חכמים במשנה ב סוברים כרבי אליעזר, וזה לא דין שמסווג כשייך רק לרבי אליעזר, ולכן אף על פי שהוא בטהרות, ניתן לפסוק הלכה כמותו. וכן משמע שם עוד בגמרא, שרבי אלעזר בן פדת פסק כרבי אליעזר במיאון, וזאת מאחר ורבי אלעזר בן שמוע גם הוא סובר כמותו.

זאת ועוד, יש ראשונים (רש"י ותוס' כדלהלן) ואחרונים (שיירי קרבן על ירושלמי שבת לו ע"ב, ועוד) שסוברים, שרב חולק על שמואל, שכן הוא פוסק כרבי אליעזר במקרה נוסף מסדר טהרות, כך שברור שלא ניתן לומר שהוא מסכים עם שמואל שהלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות רק ארבע פעמים, וכך נאמר בגמרא סוכה (יב ע"ב):

אמר רב יהודה אמר רב: סככה בחיצין זכרים - כשרה, בנקבות - פסולה. זכרים כשרה, פשיטא! - מהו דתימא: ניגזור זכרים אטו נקבות, קא משמע לן. (אמר מר) בנקבות פסולה, פשיטא! - מהו דתימא: בית קבול העשוי למלאות לא שמיא קבול, קמשמע לן.

הגמרא דנה בעשיית סכך לסוכה על ידי גוף העץ של חצים. כידוע, חץ עשוי מגוף עץ שאליו מחובר ראש מחודד ממתכת. יש חצים שמחוברים לראש על ידי שקע שיש בראש והם נכנסים אליו, ואלו חיצים זכרים, ויש כאלה שמחוברים על ידי שקע שאליו נכנס ראש החץ, והם נקראים נקבות. כלי שיש לו בית קיבול מקבל טומאה, ואסור לסכך בדבר שמקבל טומאה. היה מקום לחשוב שגוף החץ שיש בו בית קיבול איננו מקבל טומאה, כי אם הוא עשוי לצורך מילוי מסויים של משהו, אז דינו שונה. רב בא להגיד כאן שהוא אכן מקבל טומאה ופסול לסכך.

השאלה האם בית קיבול מלא נחשב בית קיבול או לא תלויה במחלוקת רבי אליעזר וחכמים שמופיעה בסנהדרין (סח ע"א):

והתניא: כשחלה רבי אליעזר נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו... אמרו לו: הכדור והאמוס והקמיע וצרור המרגליות ומשקולת קטנה מהו? אמר להן: הן

טמאין וטהרתן במה שהן. מנעל שעל גבי האמוס מהו? - אמר להן: הוא טהור. ויצאה נשמתו בטהרה. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: הותר הנדר, הותר הנדר!

כדור, אימוס, קמיע וכו' הם כלי עור שבית קיבולם מלא (עיין שם ברש"י שמסביר כל פרט שהובא בגמרא), והחכמים שנכנסו לבקר את רבי אליעזר שואלים אותו האם הוא עדיין עומד בדעתו (לפי רש"י) ומטמא את אותם כלי עור שיש בהם מילוי קבוע? ורבי אליעזר עונה שאכן, הם טמאים, וכך כתב רש"י בביאור השאלה:

מהו - לפי שנחלקן באלו ר' אליעזר וחכמים בסדר טהרות (כלים פרק כ"ג) וחכמים אומרים אינן מקבלין טומאה, לפי שכלי עור אין מקבל טומאה אלא אם כן יש לו בית קיבול דהא איתקש לשק, והני הואיל וקבולין נעשית למלאותן מלוי בתוכו עולמית לא שמיה קבול, ור' אליעזר אומר מקבל טומאה, דבית קיבול העשוי למלאות שמיה קבול

נמצא שרב סובר כרבי אליעזר, שבית קיבול העשוי להתמלאות נקרא בית קיבול והכלי טמא.

גם תוספות בסוכה (שם, ד"ה מהו דתימא) מבין שמפשט דברי רב יוצא שהוא פוסק כרבי אליעזר. הוא אמנם מתקשה כיצד ניתן לפסוק כרבי אליעזר שהוא שמותי, וכדי לתרץ קושיה זו הוא מעמיד בדוחק, כדבריו, שגם חכמים סוברים כרב, שחיצים נקבות פסולות, כי לפעמים מוציאים את החץ מהעץ כך שיש לו בית קיבול לכולי עלמא. זה תירוץ דחוק, כי בחלק מהדוגמאות ששאלו החכמים את רבי אליעזר במסכת סנהדרין כאמור לעיל, מדובר בכלים שמידי פעם מוציאים מהם את המילוי, כגון קמיע, צרור מרגליות ומשקולת קטנה, ואעפ"כ חכמים מטהרים כלים אלו מתוך הבנה שבית הקיבול בטל.

בדין החיצים הרמב"ם פוסק כרב, וזו לשונו (שופר וסוכה ולולב ה, ה): "סיככה בחצים בזכרים כשרה בנקבות פסולה אף על פי שהוא עשוי להתמלאות בברזל בית קיבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי קיבול".<sup>11</sup>

נמצא, הלכה למעשה, שיש יותר מארבעה מקרים בהם הלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות, וזה במקרה שהוא דעת יחיד. לעומת זאת, במקרה שבו אנו דנים רבי אליעזר אינו יחיד מבין התנאים המכשיר פרה בגיל שנתיים, וכך אכן סוברים רוב הראשונים, ועל כן יש לענ"ד לפסוק הלכה כמותו.

11. אמנם בהלכות כלים פ"ב ה"ג משתמע שפסק כחכמים, שבית קיבול העשוי להתמלאות אינו בית קיבול, ורבים מהאחרונים עמדו על סתירה זו בדבריו, וניסו ליישבה, ואכמ"ל.



### ט. 'השתנו הטבעים' – כל הפרות יולדות היום בשנתן השנייה

המשנה בבכורות דנה בזמן בו פרה יולדת, מה שמגדיר אותה כפרה ולא כעגלה, וזו לשונה (ג, א):

הלוקח בהמה מן הנכרי ואין ידוע אם בכרה ואם לא בכרה רבי ישמעאל אומר  
עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ואילך ספק רחל בת שתיים ודאי לכהן מכאן ואילך  
ספק פרה וחמור בנות שלש ודאי לכהן מכאן ואילך ספק.

כלומר, מי שקונה בהמה מגוי נתקל בספק כיוון שאינו יודע האם בהמה זו ילדה בעבר או לא, וממילא אינו יודע האם הוולד הראשון שנוולד אצלו הוא בכור שיש לתנו לכהן או שלא.

על כך אומרת המשנה, שמי שקנה פרה בת שלוש צריך לתת אותה בוודאות לכהן כי בגיל זה ברור שעדיין לא ילדה, אך לאחר מכן זהו ספק.

לכאורה דעת הסתם משנה היא כדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, שכן לדעת המשנה הפרה יולדת, ונקראת מבוגרת, דווקא בשנתה השלישית ולא לפני כן.

אלא, שתוספות מקשים על מציאות זו, וזו לשונם (עבודה זרה כד ע"ב):

פרה וחמור בת שלש שנים ודאי לכהן - פי' דקודם שלש ודאי לא ילדה ויש  
לתמוה דהא מעשה בכל יום דפרה בת שתי שנים יולדת וי"ל דודאי עתה נשתנה  
העת מכמו שהיה בדורות הראשונים כמו בעינוניתא דורדא דאמרי' פרק אלו  
טרפות (חולין דף מז. ושם) כל חיויא ברייתא הכי אית להו אלמא גוייתא לית  
להו ועתה היא בכל הבהמות שלנו.

נמצא אפוא לפי התוספות, שכיום פרות יולדות כבר בשנתן השנייה וממילא מי שקונה מגוי פרה בגיל שנתיים, הרי שכבר מאז יש ספק האם הולד שיוולד אצלו הינו בכור או לא. וכן כתב בתפארת ישראל (משנה שם אות ד).

ואכן, שאלתי שני מגדלי בקר מומחים, האם פרה יכולה להתעבר כבר לאחר 12 חודש, בתחילת השנה השנייה לחייה, ושניהם אמרו לי שכל זני הפרות בעולם, ללא יוצא מן הכלל, יכולות להתעבר בגיל זה, וממילא ללדת בתוך השנה השנייה.

לאור דברים אלו ניתן להבין את מחלוקת חכמים ורבי אליעזר, שכן בתקופת חז"ל טבע הפרות היה שונה מהיום, ויש כאלו שילדו בגיל שנתיים אך אחרות ילדו רק בגיל שלוש, וזו הסיבה שהביאה את חכמים במשנה א' להחמיר ולחלוק על רבי אליעזר ולנטות מפסוק מפורש בתורה שעגל הוא בן שנה וממילא פר ופרה הם בני שנתיים. אך כיום, כשטבע הפרות השתנה, וכולן ללא יוצא מן הכלל יולדות בשנת חייהן השנייה, הרי שאין שום סיבה שלא להגדירן כפרה כבר בשנה זו, ולהגדירן כעגלה, ילדה. התורה לעולם מתייחסת למציאות

הקיימת, וכשהיא מבקשת להביא פרה בוגרת, זה מתוך התבוננות במציאות, ורק על גבי זה מתקיימות דרשות הפסוקים.

נמצא, לאור זאת, שגם חכמים יודו שכיום עגלה היא בת שנה ופרה בת שתיים.<sup>12</sup>

ואכן מצינו בפוסקים שהתייחסו לנושא של שנוי הטבעים במספר עניינים בהלכה בין לקולא ובין לחומרא, כגון השדי חמד (קונטרס הכללים מערכת הרי"ש כלל נ"ד) שהביא שם שהטבעים השתנו, ודן בשאלה האם מותר היום להשתמש ברפואות שהובאו בחז"ל, והביא את טעם האוסרים להשתמש בתרופות אלה, משום שיש חשש שאם לא יעלה יפה ביד המשתמשים בהם (בגלל שינוי הטבעים), הם ילעיגו וילגלו על דברי חז"ל.

וכן מה שכתב הבית יוסף (סי' של"א) על דברי הגמ' שמרחיצין את הקטן, ואם חל שלישי למילה בשבת - מותר אפי' ע"י ישראל, וכתב הבית יוסף: "מיהו הנ"מ לדידהו אבל לדידן דבר ידוע דאינו מסוכן הלכך דינו כדין גדול", כלומר בגלל שינוי הטבע הרי שכיום אין סכנה אם לא ירחצו את התינוק וממילא אסור לרוחצו במים חמים ע"י ישראל ולחלל את השבת. אמנם, הדרכי משה השיג עליו: "איני מבין דבריו, דמה בין זמנינו לזמנם בדבר סכנה?!" אך ברור שאם דעתו היתה שאכן הטבע השתנה ואין סכנה אזי אין להקל.

לאור זאת, נראה לי לומר שמה שכתב הרמב"ם בהלכות פרה אדומה שגיל הפרה הוא דווקא שלוש, הרי שדיבר באופן כללי וכדעת חכמים במשנה א', כשזה לפי טבע הפרות שהיו בזמן המשנה, אך לא שיקלל והשווה זאת למציאות המעשית כיום, וכיום גם הוא יודה

12. **הערת עורך (א.ק.):** אמנם באופן כללי התורה מתייחסת למציאות הטבעית, אך הטענה שיש קשר בין בגרות הפרה המציאותית לבין גיל הפרה הנדרש לקרבן, עגלה ערופה או פרה אדומה צריכה עיון, שהרי כל בניין גילאי הפרה בתורה נסמך על פסוקים שחלק גדול מהם מפרט במספר את גיל הפרה הנדרש, והתורה מעולם לא דיברה על קריטריונים מציאותיים בבגרותה המינית של הפרה (בשונה מדיני בגרות של אדם, שם נאמרו בתורה מושגים כלליים שאין בהם מספר מדויק, מה שמלמד שצריך להעריך את הבגרות בהתאם לביווגיה שלו). לשיטת מחבר המאמר, עגלה ערופה בימינו צריכה להיות בת שנה, והרי זה סותר במפורש את דרך מדרש ההלכה שם, שנלמד ש'עגלת בקר' זה שנתיים, כי כתובות כאן שתי מילים, וכל מילה מבטאת שנה. אין קשר בין ספירת מילים ובין הערכת מציאות בבגרות הפרה. גם הלימוד שמשחק על הפער שבין 'עגלה' לבין 'בקר', ולומד שיש קטגוריית ביניים בגיל הפרה, לא מתייחס ליכולת להמליט. הלימוד הזה אומר שאכן, עגלה קטנה לא ממליטה, ובקר בוגר כן, אך לא מפורש אם קטגוריית הביניים מסוגלת להמליט או לא. כך גם בלימודו של ר' יוסי הגלילי מהפסוק 'ופר בן בקר שני תיקח לחטאת' (במדבר ח, ח), שלומד מהמילה 'שני' שגיל הפר שנתיים, ויש כאן מספר מדויק ללא קשר לבגרות הפר. כך גם בשאר הלימודים - תמיד זה נסמך על מספר, או על מספרים שנאמרו בפסוקים אחרים והתיאור בשניהם דומה, ולעולם לא על הערכת מציאות.

כל זה כמובן לא מיתר את הדיון ביכולת הפרה להמליט לענין קדושת בכור של הוולד שלה, כי זה קשור באמת לספק המציאותי האם המליטה כבר.

שכיוון שעגלה מתחילה ללדת כבר בשנתה השנייה הרי שהיא מוגדרת בשנתה השנייה כפרה, וכשרה גם למצוות פרה אדומה.

### י. סיכום

במאמר זה הוכחנו שרבי אליעזר אינו התנא היחיד שמכשיר פרה בת שנתיים למצוות פרה אדומה, וגם רבי יוסי הגלילי וחכמים שבמשנה ב' סוברים כמותו. כמו כן הראינו שזו גם דעת רוב הראשונים, שחולקים על הרמב"ם, ומכשירים פרה כבר בשנתה השנייה.

עוד ביררנו שייתכן שכיום, גם חכמים יודו שעם השתנות הטבעים והעובדה שכל זני הפרות בעולם מתעברות ויולדות כבר בשנתן השנייה, הרי שפרה אדומה בשנתה השנייה איננה עגלה אלא פרה הכשרה לשריפת והכנת אפר למי חטאת.

לאור דברים אלו נראה לי שנכון לפסוק להלכה שפרה כשרה כבר בשנת חייה השנייה, ומיד בתחילת שנה זו יש לשוחטה ולשרוף אותה בהר הזיתים ולא לחכות, מחשש שתיפסל.



## האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

- א. בדיקת נקבים לפני כניסה להר הבית
- ב. החוששים לטומאת מים "חלוקים או עכורים"
- ג. טומאת "חלוקים או עכורים" – טומאת קרי?
- ד. "חלוקים או עכורים" – מן התורה או מדרבנן?
- ה. שיטת המאירי: חלוקים או עכורים – חשש טומאה מן התורה
- ו. מה הם "מים חלוקים"?
- ז. ההלכה המקובלת: טומאת "חלוקים או עכורים" היא מדרבנן ורק לתרומה
- ח. טומאת "חלוקים או עכורים" לדברי תורה
- ט. חשש למים חלוקים או עכורים
- י. מדוע החמיר המגן אברהם?
- יא. האם המגן אברהם הכיר את דברי התוספתא?
- יב. האם דברי המגן אברהם מוסכמים?
- יג. האם יש הבדל בין ימינו לימי המשנה בדין "חלוקים או עכורים"?
- יד. במקדש לא היו חוששים למים חלוקים או עכורים
- טו. הסמכת הטבילה לעלייה או עלייה מעורב שמש?
- טז. איזו חומרה עדיפה?
- יז. מסקנות

במאמר שלפנינו נעסוק בשאלה מצויה הנוגעת לעלייה להר הבית: האם לפני הכניסה אל הר הבית, אדם צריך לבדוק את עצמו לנקביו, או שאין בכך צורך, ואולי אף יש בכך חיסרון. הצורך בבירור זה עולה בעקבות מה שכתבו כמה מחברים בני זמננו, שיש חשש טומאת קרי בהטלת מים בין הטבילה לעלייה ("מים חלוקים או עכורים"). לדבריהם יש מקום להחמיר, לסמוך את הטבילה לעלייה עד כמה שניתן, באופן שלא תהיה הטלת מים באמצע. עם זאת, קיימת שיטה האוסרת על טבול יום להיכנס להר הבית, ולפיה נמצא שהטבילה הנדרשת היא דווקא כזו הנעשית מבעוד יום, בריחוק זמן מהעלייה עצמה.

### א. בדיקת נקבים לפני כניסה להר הבית

בהלכות תפילה נאמר שהאדם הבא להתפלל צריך לבדוק את עצמו היטב לפני התפילה, לוודא שיתפלל כשאינו זקוק לנקביו. כך פסקו הרמב"ם (תפילה ד, י) והשולחן ערוך (או"ח צב, א), וכך למדים בגמרא (ברכות כג ע"א) על פי הפסוק "הכון לקראת אלוקיך ישראל" (עמוס ד, יב). בירושלמי (ברכות ב, ג) מופיעה הקפדה בעניין זה בנוגע לצרכים קטנים, על

פי הפסוק: "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים" (קהלת ד, יז), כלשון הירושלמי: "שמור עצמך מן הטיפים היוצאות מבין רגליך" (ומוסבר שם בהמשך, שההקפדה הנלמדת היא דווקא "בדקים", והיינו בצרכים קטנים, כפי שמבאר הפני משה).

מפסוק זה: "שמור רגלך", נלמדות בתוספתא (ברכות ו, יט) הלכות של מורא מקדש הנהוגות בהר הבית: "לא יכנס אדם להר הבית במעות צרורין לו בסדינו ובאבק שעל רגליו ובאפונדתו חגורה עליו מבחוץ שנאמר: שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים". על פי המבואר בירושלמי, שמפסוק זה יש ללמוד על צורך להקפיד להיבדק לפני התפילה, נראה לומר, כי הוא הדין שכאשר נכנסים להר הבית (ובוודאי לפני כניסה אל בית המקדש – כפשוט הפסוק), רצוי מאוד לשים לב, שהאדם אינו צריך לנקביו – ובוודאי לא לצרכים קטנים.

יש לציין, כי בהימנעות מעשיית צרכים יש חשש גדול לאיסורי תורה, כפי שנאמר בגמרא (מכות טז ע"ב), שהמשהה נקביו עובר באיסור "בל תשקצו" – וכן פסקו הרמב"ם (מאכלות אסורות יז, לא) והשולחן ערוך (או"ח ג, יז); ויש שהוסיפו, כי בהימנעות מעשיית צרכים קטנים, עוברים גם משום איסור "לא יהיה בך עקר" (משנה ברורה שם, וכפי האמור בבכורות מד ע"א).

ממילא, פרט למצווה הנזכרת להיכנס לכתחילה בנקיות אל ההר, אחרי בדיקה לנקבים – בהימנעות מעשיית צרכים בגלל חשש של טומאה, נכנסים לחשש אחר של כניסה לאיסורי תורה – במקרה שהאדם יתאפק מלעשות את צרכיו אחרי הטבילה, ויחכה עד אחרי העלייה אל ההר. גם אדם שטבל במקום קרוב אל ההר, והוא עשה את צרכיו ממש לפני שטבל – סיבות רבות יכולות לגרום עיכובים, ומי שחושב שיש להקפיד על הימנעות מעשיית צרכים, יכול בקלות להיכשל באיסורים הנזכרים.

## ב. החושיים לטומאת מים "חלוקים או עכורים"

הסברה להחמיר ולהימנע מעשיית הצרכים נובעת מטומאה במי הרגלים הנזכרת במשנה במקוואות (ח, ב), כשהמים "חלוקים או עכורים". בשו"ת מנחת יצחק (ה, א) כתב שטומאה זו היא אחת הסיבות לאיסור הקיים לדעתו בכניסה להר הבית, כי לדעתו: "צריך סמוך לטבילה ממש, בלא הטלת מים בנתים, דזה כמעט דבר בלתי אפשרי להזהר בזה" (ובעקבותיו האריך לדון בזה הרב יעקב עדס בספרו דברי יעקב בענייני הלכה, חלק ב שער יד ס' יב).<sup>1</sup>

1. בשו"ת תפארת צבי (רבי צדוק הכהן מלובלין, חלק ב ס' כז אות יב) העלה אפשרות לאסור כניסה להר הבית, משום שלדעתו המים העכורים מטמאים משום זיבה, וכיום איננו בקיאים במים החלוקים והעכורים, ואולי אנחנו זבים, ואין באפשרותנו למנות ימים נקיים על מנת להיטהר מטומאה זו.

האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

אף חלק ממורי ההוראה המעודדים את העלייה להר הבית, כתבו לסמוך את הטבילה לעלייה כמה שיותר על מנת להימנע מלהטיל מים בין הטבילה לעלייה – לפחות כהמלצה ראויה (ראה בספר אל הר המור מאת הרב יצחק שפירא והרב יוסף פלאי, עמ' כג; ובספרם אל גבעת הלבונה, בדברי הרב שבתי רפפורט בעמ' רסב. וראה עוד בספר כדונג נמסו מאת הרב דוד נתן גרשטיין, ליקווד תשפ"ב; וכך הסביר הרב משה נחום שפירא בספר הר הקודש, עמוד רלז, את אופן ההיתר הנזכר במהרי"ט להיכנס להר הבית).

### ג. טומאת "חלוקים או עכורים" – טומאת קרי?

הנחת היסוד לפיה טומאה זו של מים חלוקים או עכורים אוסרת כניסה להר הבית נובעת מההבנה, שטומאה זו נחשבת לטומאת קרי, ובעל קרי אסור בהר הבית (לרוב הראשונים – פרט לרמב"ם וסיעתו, כפי שהרחבנו במקום אחר). ובאמת, מפשטות המשנה במקוואות נראה להבין, שמדובר בטומאת קרי לכל דבר: "אלו בעלי קריין שהם צריכין טבילה: ראה מים חלוקים או עכורים..."

אמנם, המים הללו אינם מטמאים בכל מצב, כפי שמפרטת המשנה שם: "ראה מים חלוקים או עכורים – בתחילה טהור, באמצע ובסוף טמא; מתחילה ועד סוף טהור". כלומר: הטומאה חלה רק כשהטומאה התרחשה באמצע הטלת המים או בסופה – כאשר בתחילת ההטלה המים לא היו חלוקים או עכורים. אם היו מים חלוקים או עכורים בתחילת ההטלה – אין כאן טומאה, ואפילו אם כל ההטלה מתחילתה ועד סופה הייתה של מים חלוקים או עכורים. הטומאה חלה רק כשהמים האלו נראה רק באמצע ההטלה או בסופה. אם כן, מים חלוקים או עכורים אינם בהכרח מהווים טומאת קרי. אם זוהי ההטלה הרגילה של האדם, אין כאן טומאה כלל.

### ד. "חלוקים או עכורים" – מן התורה או מדרבנן?

מאחר שהמים החלוקים או העכורים אינם מטמאים בכל אופן, יש מקום להבנה שגם באופן שבו הם כן מטמאים, אין זה בהכרח מן התורה. הר"ש והרע"ב כותבים בפירוש המשנה

---

דברים אלו נראים תמוהים, שהרי אף אם נאמר שאנו לא בקיאים בזה (מה שבכלל אינו פשוט לומר, כפי שיתבאר להלן), ואף אם נאמר שיש להחמיר במקרה של ספק (מה שבאמת אין לומר, כפי שיתבאר) – הרי שדין חלוקים או עכורים נאמר במשנה בהקשר של קרי ולא בהקשר של זיבה – ואפילו ראיות של קרי גמור אינן מצטרפות יחד לזיבה (רק הראייה הראשונה מצטרפת – כשלאחריה יש ראיות של זיבה גמורה), ובוודאי שלא ראיות אלו, שלהבנה העיקרית אינן אלא גזירת חכמים, כדלהלן. ועוד, שאפילו במראה ודאי של זיבה, יש לתלות להקל – כל זמן שהאדם לא נזקק לזיבה, כמבואר במשנה בזבים (ב, ב). אמנם, מצאנו מי שכותב לגבי טומאת חלוקים או עכורים, שהיא סותרת בזיבה (ר"ש בפירושו לזבים א, ב), אולם גם קרי סותר בזיבה, ובוודאי שאין הכוונה להחשיב את טומאת חלוקים או עכורים כזיבה.

העוסקת בחלוקים או עכורים: "דמין קרי הוא". על פי דבריהם, ניתן להבין שזו טומאה גמורה מן התורה – וממילא, אדם שראה מים כאלו, כניסתו אל הר הבית אסורה מן התורה. אולם, בתוספתא (מקוואות ו, ז) נאמר: "כל אלו שאמרו – טהורין לחולין וטמאין לתרומה". אם המדובר בטומאה מן התורה, החלוקה בעניין הטומאה בין חולין לתרומה אינה ברורה כל כך. ובאמת, הרמב"ם בהלכותיו (אבות הטומאה ה, טו) כותב לגבי טומאה זו של מים חלוקים או עכורים, ולגבי טומאות נוספות, כי מדובר בגזירת חכמים לתרומה בלבד, ולא לחולין (הר הבית מוגדר חולין, כמו שביארנו במקום אחר, ואכמ"ל, וכפי שכתב הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה ב-ג סימן נח אות ג).

גם הר"ש בפירושו למקוואות (ח, ד) מביא את דברי התוספתא הללו, ואין הכרח לומר שהוא חולק על הרמב"ם. מסתבר לבאר בדעתו, שמה שהוא כתב שזהו "מין קרי", היינו שחכמים החמירו להגדיר אותו כמין קרי לעניין תרומה, ולא שבאמת יש לו דין של קרי מן התורה (אף שמדבריו בפירושו לזבים א, ב שכתב שמים אלה סותרים בזיבה, משמע שזו טומאה מן התורה). וכך כתב בפירוש תפארת ישראל (שם אות יח), שזהו מין קרי מדברי סופרים. על פי הדברים הללו יש לומר, כי גם אדם שראה בבירור מים חלוקים או עכורים רשאי להיכנס להר הבית.<sup>2</sup>

2. הר"ש בדבריו (מקוואות ח, ג) העלה שאלה, כיצד יסתדר דין זה של מים חלוקים או עכורים עם דברי שמואל בגמרא בניה (מג, א), שכל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה אינה מטמאת (כמותו באמת פוסק הרמב"ם, שאר אבות הטומאה ה, ד; אם כי הראב"ד בהשגה שם חולק). אם נאמר, שדין זה אינו אלא גזירת חכמים, אין מכאן קושיה על דברי שמואל, שנאמרו לפי דין התורה. אמנם, גם לגבי המהרהר בלילה הרמב"ם נוקט (שאר אבות הטומאה שם, הלכה טו) כי זו טומאה מדרבנן לתרומה, ובכל זאת הגמרא שם מקשה על דברי שמואל הללו – ומתרצת כי מדובר במשמש מיטתו בחלום, שאי אפשר לשמש ללא הרגשה. הרמב"ם (שם ה, ה) פסק כדברי הגמרא הללו, שהמדובר במשמש מיטתו בחלום. אם אכן מדובר בוודאות שהייתה כאן הרגשה, מדוע טומאה זו היא רק מדרבנן? בפירוש מעשה רקח על הרמב"ם הסביר, כי אף על פי שהייתה הרגשה ודאית במקרה שהייתה יציאה של קרי, סוף סוף אין כאן ראייה ודאית של קרי, ועל כן הטומאה היא רק מדרבנן. כך עולה גם מדברי רש"י על הגמרא שם "שמא יצא ממנו קרי": "דאי נפק ודאי ארגיש", אבל אין לנו ודאות שבאמת יצא.

על פי הדברים הללו, ניתן לומר גם לגבי טומאת מים חלוקים או עכורים, כי יש מקום לומר שהייתה הרגשה עם יציאת המים, אלא שהוא היה סבור שזו הרגשת מי רגליים (וכפי שמצאנו לגבי אישה: "לעולם דארגשה – ואימור הרגשת מי רגליים הוא" – נידה נז, ב). אולם סוף סוף, אין כאן ודאות שהיה קרי, ועל כן טומאה זו אינה אלא מדרבנן. דברים אלו נראים כמשתלבים עם הבנת המאירי דלהלן, שהמים החלוקים הם מים היוצאים בחלקות, שיש מקום לחשוש שיש בהם צחצוחי קרי. אכן, לפי ההבנה השנייה, שאין כל חשש לקרי במים אלו, וכל הטומאה היא רק מדרבנן לתרומה, הרבה יותר ברור מדוע הגמרא אינה מקשה ממים חלוקים או עכורים.

אמנם, בניגוד לפירוש המעשה רוקח ולדברי רש"י, מלשון הרמב"ם "כיוון שהרגיש ששימש בחלום כבר ראה בהרגשה" משמע שיש כאן ודאות שהייתה ראייה של קרי. מדברי האור שמח (איסורי ביאה



האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

### ה. שיטת המאירי: חלוקים או עכורים – חשש טומאה מן התורה

המאירי (מקוואות שם) מביא את דברי התוספתא ומסתייג מהם. לדעתו, הלשון 'טהור' משמעה טהור לגמרי, ואילו הלשון 'טמא' משמעה טמא לגמרי. לפי דבריו מסתבר, שמי שבאמת יראה מים חלוקים או עכורים, אכן ייאסר בכניסה להר הבית. המאירי אינו מתייחס למי שיש לו ספק אם ראה מים חלוקים או עכורים, ובוודאי שהוא אינו מתכוון להחמיר על כל אדם המטיל מים, שמא המים שהוא הטיל הם חלוקים או עכורים, אלא מתייחס רק לאדם שברור לו שראה מים חלוקים או עכורים.

אמנם, מלשון המאירי נראה, כי הייתה לו גרסה אחרת בתוספתא, וכך הוא מצטט: "כל אלו שאמרו טהורים – דווקא לחולין, אבל לתרומה טמא, חוץ מן הפולטת שכבת זרע". והיינו, הפולטת שכבת זרע ביום השלישי, שהיא טהורה לגמרי, אינה טמאה לתרומה. אבל שאר הנזכרים שהם טהורים – ובכלל זה יש מקום להבין, שגם יציאת מים חלוקים או עכורים באופן שאינם מטמאים, כמו בתחילה או מתחילה ועד סוף – שהם טהורים רק לחולין אבל לא לתרומה. זאת, בניגוד לגרסה שלפנינו הנזכרת למעלה "כל אלה שאמרו", שהכוונה היא לכל אלה שאמרו לגביהם שהם טמאים (והיינו לטומאת מים חלוקים או עכורים, ולטומאות נוספות הנזכרות שם, כמו המטיל טיפין עבות והמהרהר בלילה ומצא בשרו חם).

לפי הבנה זו, המאירי השולל את דברי התוספתא בא להקל ולא להחמיר. נכון הוא, שאחרי דבריו המוחלטים, שלשון 'טהור' משמע לגמרי ולשון 'טמא' משמע לגמרי, יש כאן

---

ט, לב) נראה שהבין כי דברי הגמרא נאמרו על פי ההבנה שמדובר בטומאה דרבנן לתרומה – ובכל זאת הגמרא הקשתה על פי דברי שמואל, מדוע שתהיה טומאה במהרהר בלילה אפילו מדרבנן. והיינו, מדוע החכמים גזרו על כך, לאור דבריו, שבלי הרגשה אין טומאה. בדומה לזה הסביר בערוך השולחן העתיד (טהרות קלג, יד), על הדין המובא במשנה בסמוך (שאף הוא מדרבנן לתרומה), שהמטיל מים אחרי טבילתו טמא – שלפי הרמב"ם הכוונה היא בגלל טומאה וודאית (פירוש המשנה לרמב"ם שם ח, ד: "בעל קרי אם לא השתין לפני שטבל הרי כאשר ישתין יתטמא, מפני שיוצאות צחצוחי שכבת זרע הנשארות בתוך האבר"), ולפי רש"י טומאה זו היא רק מחשש שמא ראה (כפי שכתב בחולין כד, ב: "שמא נשאר בפי האמה צחצוח קרי"). בביאור טומאת חלוקים או עכורים לפי שיטת הרמב"ם, שהטומאה היא רק בהרגשה, כותב בערוך השולחן העתיד (שם קלב, טו), כי המדובר במים הנעקרים בהרגשה אלא שבתחילה זה יוצא רק מעצירת השתן ועל כן זה לא קרי (ונראה שהבין את דברי הרמב"ם על פי פירוש הרע"ב דלהלן).

בחזון איש (מקוואות קמא ט, ו) הובאה אפשרות, שדברי הגמרא אינם מתאימים לדברי התוספתא. לפי אפשרות זו ניתן לומר, שאם לא נקבל את התוספתא להלכה, הרי שהטומאה היא אכן טומאה גמורה מן התורה. בכל אופן, לא שייך לומר שדברי הרמב"ם על כך שהטומאה היא מדרבנן הם רק בהתאם לשיטתו, שיש צורך בהרגשה בשביל טומאה מן התורה, משום שאף המאירי מקבל את הפסיקה כדברי שמואל הללו, למרות שהוא סובר לגבי מים חלוקים או עכורים, שמדובר בטומאה גמורה מן התורה.

חומרה לעומת המובן על פי הרמב"ם. אך המאירי אינו מזכיר את הרמב"ם, ואף על פי שדבריו נראים כעומדים בסתירה לדברי הרמב"ם, יש מקום להבין, שהוא אינו בא לחלוק עליו.

### ו. מה הם "מים חלוקים"?

בביאור המים הללו כותב המאירי (שם), שאף על פי שאין זה ממש קרי, יש לומר, כי יש כאן 'צחצוחי קרי', כלומר, קרי שמעורב בתוך מי הרגליים:

ואמר, שאם היה מטיל מים והיו המים חלוקים ר"ל חלקים ויוצאין בחלקות מצד שמושם חלק כקרי או עכורים – בתחלה, ר"ל קודם יציאת השתן, טהור, שאין זה קרי אלא שאירע לו כן מצד עכוב השתן. אבל אם נזדמן לו כן באמצע השתן או בסופו – טמא, שאין זה אלא צחצוחי קרי. ואם נזדמן לו כן מתחלה ועד סוף טהור שאי אפשר שיהא השתן כלו על תוכן אחד מצד צחצוחי הקרי.

המאירי בדבריו מזכיר בפירוש המילה 'חלוקים', שהמים 'יוצאין בחלקות מצד שמושם חלק כקרי'. כך גם נראה מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה, על פי תרגום הרב קאפח: "מלסא – הזורמים בחלקלקות"<sup>3</sup>. פירוש זה נזכר בתוספות יום טוב שם, הכותב בשם הגליון, שזה מלשון "ואנוכי איש חלק". ההבנה שהיציאה של הקרי היא חלקה ויוצאת ברצף, עולה מהמשך המשנה, המזכירה את המים היוצאים "לבנים ונמשכים", שהם טמאים והם בעצם הקרי הגמור (בניגוד לחלוקים או עכורים, שלפעמים טהורים).

פירוש זה של המאירי יכול להתאים להבנה הנזכרת, שהמדובר בטומאת קרי גמורה, ולא בטומאת שחכמים גזרו. אבל הרא"ש (בפירושו למקוואות שם) מסביר בדיוק להיפך, שהכוונה היא שהמים מחולקים, ואינם יוצאים ברצף אלא טיפין טיפין, חלק חלק. כך גם מסביר בפירוש תפארת ישראל (שם), כן נראה מדברי הערוך (ערך חלק), המביא לשון זו בהקשר של מחלוקת; וכך נראה שהבין הרע"ב המסביר: "שמטיף טיפים חלוקים כמין שלשלת" (וכפי שגם הסביר בהמשך דבריו, שאם זה היה בתחילה זה לא מטמא משום שזה בא "מעצירת השתן" – הסבר המתאים ליציאה טיפין טיפין ולא ליציאה חלקה. ושמה יש להבין בדומה לזה גם בלשון המאירי הנ"ל, שאף הוא מזכיר את עכוב השתן – והחלקות הנזכרת בדבריו, היינו מלשון חלקיקים). באופן זה נראה שהובנו דברי הרמב"ם בפירושו, בתרגום הנדפס בגמרות: "חלקים שלשלת ההזלה", כפי שמצטטו בתוספות יום טוב. דברי הרמב"ם הללו אינם מספיק ברורים, אך מסתבר שאזכור השלשלת בדבריו הוא המקור לדברי הרע"ב. גם אם לא הייתה זו כוונת הרמב"ם, ההבנה הפשוטה של המילה 'חלוקים'

3. המילה 'מלסא' מובאת בדברי הרמב"ם בפירושו גם בביאור "מקלות דקים חלקים" שהשתמשו בהם להפשטת עורות הפסחים (פסחים ה, ח), וגם בביאור חצר הכירה הנזכרת במשנה בכלים (ז, ד): "חלקה – מלסא, כלומר, שאין לה שפה אלא היא כעין לוח שטוח".

האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

היא שהמים הללו אינם נמשכים ברצף – ובפרט, כאשר המשנה בהמשכה כותבת על מים "לבנים ונמשכים" שהם טמאים, כניגוד לחלק הראשון, של העכורים והחלקים, שלא תמיד טמאים (כך גם הסביר בפשטות הרב פנחס קהתי בביאורו למשנה).

יש לציין, כי גם באופן מציאותי, קשה לזהות את המים שמתאר המאירי, כמים היוצאים בחלקות "מצד שמושם כקרי" (או על כל פנים לפי פירוש הרמב"ם הנ"ל והפירוש הנזכר בתוספות יום טוב). ההבנה שמים אלו חלקים ולכן אינם אלא צחצוחי קרי, אינה ברורה כל כך. בדרך כלל, כאשר האדם מטיל מים ואין לו עיכובים ביציאת המים, הרי שהמים יוצאים בחלקות, ואין סיבה לומר, שמעורבים בו צחצוחי קרי. כנראה שהכוונה כאן היא לחלקות גדולה מהרגיל, אולם זהו דבר שמאוד קשה להבחין בו. לעומת זאת התיאור על מים היוצאים טיפין טיפין, הרבה יותר ברור, והרבה יותר קל לזהות – ונראה כהרבה יותר מתאים לתיאור במשנה.

לפי ההבנה האחרונה, אכן אין מסתבר לומר, שיש צחצוחי קרי המעורבים במי הרגליים המדוברים. ואף על פי שהמים העכורים זורמים כולם יחד, והיה אפשר להעלות על הדעת שיש משהו אחר המעורב בהם, הרי שהמים החלוקים אינם זורמים כאחת. ממילא מסתבר לומר על פי פירוש זה, שאין כאן חשש לקרי מעיקר דין התורה, אלא זו גזירת חכמים בלבד.

#### **ז. ההלכה המקובלת: טומאת "חלוקים או עכורים" היא מדרבנן ורק לתרומה**

דברי התוספתא, כפי שנפסקו ברמב"ם, מופיעים בכמה מספרי האחרונים כמוסכמים, שטומאה זו נאמרה רק כגזירה מדרבנן ורק לתרומה (תוספות יום טוב מקוואות שם, מגן אברהם פח, א ומשנה ברורה פח, ד).

ייתכן שהאחרונים הללו לא ראו את דברי המאירי (השולל את דברי התוספתא), אולם מסתבר לומר, שאף אם הם היו רואים את דבריו, הם לא היו דוחים את דברי הרמב"ם מפני דברי המאירי. זאת, לא רק מפאת חשיבותו של הרמב"ם כפוסק (לעומת המאירי שעם כל חשיבותו הוא אינו מוכר כל כך כפוסק אלא דווקא כפרשן), אלא גם משום שלפי המאירי אנחנו צריכים לחדש מחלוקת בין התנאים, ולומר שדברי התוספתא אינם מוסכמים – וחדוש מחלוקת שאינה מפורשת, הוא דבר שאנחנו בדרך כלל נמנעים מלעשותו. ובאמת, ראינו שגם הר"ש מסכים לקבל את דברי התוספתא להלכה. כמו כן ראינו, שעל פי הפירוש שיש לומר שהוא הפירוש הפשוט בהסבר הטומאה, הרי שהמדובר בגזירת חכמים ולא בטומאה מן התורה.

#### **ח. טומאת "חלוקים או עכורים" לדברי תורה**

בפירוש תפארת ישראל (אות יב) רוצה לומר, כי כשם שחכמים תיקנו טבילה בטומאות אלו לתרומה, כך הם תיקנו טבילה בטומאות אלו בשביל דברי תורה. להבנתו, בזה עוסקת

המשנה במקוואות – בטבילה לדברי תורה, שהרי המשנה שלפניה מזכירה חלוקה בכשרות מקוואות בין טבילת בעלי קריין לטבילת שאר הטמאים, וחלוקה זו שייכת דווקא בטבילת בעל קרי לדברי תורה, שמים שאובים כשרים עבורו, ולא בשאר טבילות בעל קרי כמו לתרומה (או להר הבית), שבזה מים שאובים אינם כשרים עבורו (להבנתו כך יש לבאר את לשון המשנה "אלו בעלי קריין שהן צריכין טבילה" – שגם באלו יש חובת טבילה בשביל דברי תורה, כמו בבעלי הקרי הנזכרים קודם לכן לגבי כשרות המקוואות; ולא כמו שביארנו מילים אלו לעיל).<sup>4</sup>

דברים אלו מנוגדים למה שכותב המגן אברהם (סי' פח שם), שגזירת מים חלוקים לא נגזרה לעניין דברי תורה ותפילה אלא דווקא לעניין תרומה. המגן אברהם מחלק בין דין המקווה של בעלי הקרי, שבו אכן מדובר במשנה שלפניה, לבין הטומאה המגדירה את האדם כבעל קרי – שעליה נאמר בתוספתא, שהיא נאמרה רק לתרומה. לדבריו, עזרא גזר טבילה לדברי תורה ולתפילה דווקא על מי שטמא בטומאה גמורה ולא על מי שטמא בטומאה זו (וכן הם דברי המשנה ברורה שם).

ואמנם, כלל לא ברור שהמגן אברהם הכיר את דברי התוספתא, כפי שיתבאר להלן. אולם, יש מקום ללמוד זאת גם מדברי הגמרא בברכות (כב ע"ב) האומרת על תקנת הטבילה של עזרא, שהיא לא נאמרה לגבי מי שיוצא ממנו קרי לאונסו (לפי אב"י, עזרא תיקן לבריא שיוצא ממנו קרי לאונסו תשעה קבין, וחכמים שלאחריו תקנו שהוא זקוק לארבעים סאה; ואילו לפי רבא, חכמים תקנו עבורו תשעה קבין ולא תקנו עבורו טבילה בארבעים סאה כלל). בפשטות, יציאה זו של מים חלוקים או עכורים, בוודאי אינה יציאה של קרי לרצונו.

### ט. חשש למים חלוקים או עכורים

על פי המבואר בדברינו, ניתן לזהות את המים החלוקים או העכורים, ועל כן גם אם נאמר שהגזירה היא לא רק לתרומה, באופן סתמי אדם אינו צריך לחשוש לכך, כאשר הוא לא ראה מים כאלו – ובוודאי שאדם אינו צריך להימנע מלעשות את צרכיו, מחשש שמא הוא יראה מים כאלו. כך בוודאי סבר התפארת ישראל, שהעלה אפשרות להחמיר בנוגע למים אלו בשביל דברי תורה ותפילה – והדברים גם מתאימים לביאורו בנוגע למים חלוקים, שאלו מים היוצאים טיפים טיפים, וכפי שהתבאר לעיל, שכך מסתבר לבאר.

4. ההבנה שהמילים "אלו בעלי קריין שהם צריכין טבילה" באה ללמד אותנו שאף אלו נחשבים כבעלי קרי, למרות שבפשטות לא היינו אומרים כן, יכולה לחזק את ההנחה הנזכרת, שטומאת החלוקים או העכורים אינה אלא מדרבנן. אולם ניתן גם לבאר באופן הפוך – דווקא אלו בעלי הקרי המטמאים לגמרי, ויש לחייב אותם בטבילה; אך גם כאן אין הכרח לבאר שהכוונה לחלוקים או לעכורים, וניתן לבאר זאת על הלבנים ונמשכים הנזכרים בהמשך המשנה, שלדברי תנא קמא הם מטמאים לגמרי בכל מצב, בניגוד לחלוקים או עכורים, שמטמאים רק באמצע או בסוף.

האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

אולם בדברי המגן אברהם אנחנו מוצאים חשש כזה בשני מקומות:

א. בעניין אכילת חלת חוץ לארץ (תנו, ח). הרמ"א שם מביא את דברי הטור, שחלה זו ראויה לכוהן קטן או לגדול שטבל לקריו. המגן אברהם מעיר, כי אם אחרי טבילתו הוא יראה מים חלוקים או עכורים הוא יהיה טמא – "לכן יאכל תכף אחר הטבילה ולא יטיל מים בינתיים".

ב. בעניין טבילה בערב יום הכיפורים (תרו, ח). לדבריו שם, אפילו לפי הסוברים שטבילת ערב יום הכיפורים היא משום קרי, גם מי שטבל בערב ראש השנה צריך לחזור ולטבול בערב יום הכיפורים, שמא הוא ראה מים חלוקים או עכורים.

### י. מדוע החמיר המגן אברהם?

לכאורה חומרותיו של המגן אברהם אינן ברורות – לאור דברי התוספתא אשר נפסקו ברמב"ם, שטומאה זו נאמרה רק לתרומה, שהוא עצמו נקט כפי שהוזכר. ואמנם, לגבי חלת חוץ לארץ הנוהגת מדרבנן כזכר לחלה הניתנת מן התורה, ניתן להבין, שלדעתו היחס אליה מצד הטהרה הוא כמו לחלה ולתרומה גמורות (והביא סברה זו הרב עדס בספרו הנ"ל). אולם כיצד ניתן להבין את חומרתו לגבי ערב יום הכיפורים?

בספר אליה רבה (סי' תרו שם) רצה לומר, כי אם טעם הטבילה הוא משום קרי, באמת אין צורך לשוב ולטבול אם טבל בערב ראש השנה – אך לאור דברי המגן אברהם הוא הוסיף, שאפשר שהחמירו לעניין יום הכיפורים. האליה רבה אינו כותב כדבר ברור שהחמירו, והמקור שלו להחמרה זו אינו אלא מדברי המגן אברהם. נראה, כי החמרה זו אינה ממש חובה לדעתו, אלא רק הנהגה רצויה (ומעין זה כותב ליישב את דברי המגן אברהם בשו"ת תפארת צבי, הנ"ל הערה 1, אות ז: "החפץ לטהרה טובל גם לזה"). בפרט, לאור ההלכה שעצם הטבילה הזו אינה ממש חובה אלא רק מנהג, כפי שכותב שם המשנה ברורה, בביאור הסיבה שלא מברכים על טבילה זו.

כך מדגיש בספר בית מאיר (על השו"ע שם) לגבי דברי המגן אברהם הללו, כי אין זו אלא חומרה בעלמא. זאת, כפי שהתבאר, מאחר שדין זה אינו אלא מדרבנן, והוא נאמר רק לתרומה, ורק במקרה שבוודאי ראו מים כאלו ולא במקרה של ספק: "זה כשידע בודאי שראה מים חלוקים או עכורים, אבל מספק לגבי טבילה כזו – מהיכי תיתי? דאילו כן, בזמן שהחזיקו בטבילת קרי כולי שתא, היו צריכים לטבול עשרה פעמים ביום – כל אימת שהשתינו". ההדגשה האחרונה של הבית מאיר מלמדת אותנו, שאי אפשר להחמיר בזה באופן כללי מספק. אי אפשר לטבול בכל הטלת מים.

בספר עת לחננה (הרב יצחק שטרן, יד בנימין תשע"ג, עמוד 297) הוסיף בעניין זה, שברור שעצם החומרה המדוברת נאמרת רק בגלל הזמן שחלף מאז ערב ראש השנה ועד

לערב יום הכיפורים. אבל אין כוונת המגן אברהם להחמיר ולהצריך טבילה בכל הטלה של מים מחשש קרי, שהרי אם הוא באמת היה חושש לזה, הרי שהיה צורך לאסור את הטלת המים גם אחרי הטבילה – עד לכניסת יום הכיפורים (והיינו, שהיה מצריך לטבול ממש סמוך לכניסת היום).

נראה לבאר, שהחומרא בערב יום כיפור מהווה המשך להנהגות להחמיר בעשרת ימי תשובה בענייני טומאה וטהרה באופן מיוחד, כדברי השו"ע (או"ח סי' תרג) לגבי ההחמרה בימים אלו באכילת פת עכו"ם, אף למי שאינו נזהר כל השנה. כך גם מביא שם המגן אברהם בשם השל"ה, שישנה הקפדה של חסידים בימים אלו לאכול חולין בטהרה (אם כי המגן אברהם תמה כיצד ניתן לקיים זאת כיום בפועל, שהרי כולנו כיום טמאי מתים). לפי דברים אלו, ייתכן שפעם בשנה ניתן להנהיג חומרא בדבר, אך אין ללמוד מכאן להנהגה קבועה לגבי הכניסה להר הבית.

#### **יא. האם המגן אברהם הכיר את דברי התוספתא?**

הזכרנו את דברי המגן אברהם המתאימים לדברי התוספתא, לפיהם חובת הטבילה מקרי נאמרה דווקא לתרומה ולא לדברי התורה ותפילה. אולם המגן אברהם בדבריו אינו מזכיר כלל את התוספתא: "ועיין פ"י דמקואות אם ראה מים חלקים טמא משום קרי, ונראה לי דזהו דוקא לענין תרומה אבל עזרא לא גזר על זאת לענין דברי תורה ותפלה".

מלשונו משתמע, כי הוא נקט כן מסברה. כך באמת תמה עליו רבי עקיבא איגר בהגהותיו, והעיר שנעלמו ממנו דברי התוספתא והרמב"ם, שאומרים כן במפורש. ניתן להשיב, שהתוספתא והרמב"ם אינם מזכירים במפורש את העובדה שעזרא לא גזר על דברי תורה ותפילה, ויש מקום להדגיש זאת, להוציא מדעת התפארת ישראל הנ"ל. אולם פשוט לשון התוספתא והרמב"ם, השוללים טומאה זו לחולין נראית מאוד ברורה, ובהחלט יש מקום להבין כפי שהעיר רבי עקיבא איגר, שדבריהם לא היו לפני המגן אברהם בשעה שהוא כתב את פירושו, ועל כן הוא לא כתב זאת בשמם.

יש גם להעיר על שיבושים נוספים שנפלו בפירושו במקום זה, כמו ההפניה למסכת מקוואות פרק י, כאשר ההפניה הנכונה היא לפרק ח; והלשון מים 'חלקים' הנזכרת בדבריו, השונה קצת מלשון המשנה – מים "חלוקים". ייתכן לומר, כי המגן אברהם לא הבין את פירוש המילה "חלוקים" כפי שהבין התפארת ישראל, ולהבנתו יש מקום לומר, שהמדובר במים חלקים, שקשה לזהות אותם (כפירוש שהסברנו לעיל על פי המאירי הנ"ל), ועל כן יש לחשוש שמא מים אלו יצאו כאשר הוא לא שם לב (או שעל כל פנים הוא חשש לפירוש זה). וייתכן שבאמת לפני המגן אברהם לא היו את כל הספרים הנידונים בזמן שהוא כתב את פירושו – על כל פנים קטע זה מהפירוש.

## האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

אם אכן המגן אברהם לא הכיר את התוספתא והרמב"ם הנ"ל, והוא כתב זאת מסברתו (שייתכן שמבוססת על הגמרא הנ"ל בברכות, על כל פנים על פי זיכרון שהיה לו ממה שהוא ראה את דברי התוספתא והרמב"ם קודם לכן), ייתכן לומר, שאם הוא היה מודע לדברים המפורשים בתוספתא וברמב"ם, הוא לא היה מחמיר במקומות נוספים פרט לתרומה עצמה.

### יב. האם דברי המגן אברהם מוסכמים?

שתי חומרותיו של המגן אברהם – גם לגבי טבילה בסמוך לאכילת חלת חו"ל וגם לגבי טבילה בערב יום הכיפורים משום קרי במקרה שטבל גם בערב ראש השנה – לפי הידוע לנו, אינן מופיעות בספרים שקדמו לו. ואמנם, לגבי הטבילה בערב יום הכיפורים ראינו שיש עניין להחמיר באותו זמן גם בדברים שאינם מן הדין, ובכל אופן יש עניין בטבילה זו גם אם הוא לא ראה קרי (כפי שיש פוסקים שביארו את הטבילה מטעם תשובה ולא מטעם קרי), וכך גם מביא המשנה ברורה (תרו, כא) את דבריו. אולם לגבי חלת חוץ לארץ – על פניו, הצמדת הטבילה לאכילה מהווה חידוש גדול, שאם אכן היה צריך לעשות כן, הפוסקים היו צריכים לומר כן בפירוש.

הפרי מגדים (אשל אברהם תנז, ח) מעיר על דברי המגן אברהם שהם אינם מוסכמים, שהרי יש הסוברים, שלא ניתן לאכול את החלה כאשר האדם טבול יום; כפי שמביא הרמ"א ביורה דעה (שכב, ה), ועניין זה יתבאר עוד להלן. אם אדם אינו רשאי לאכול את החלה בהיותו טבול יום, הרי שאם הוא אינו טובל סמוך לסוף היום – בכל אופן הוא אינו מסמיך את הטבילה לאכילה. כמובן, שאם הדעה הסוברת כן הייתה מצריכה טבילה בסמוך לאכילה, היה צורך להדגיש לגבי הטבילה שהיא בסוף היום. אולם גם באופן זה נראה, שלא ניתן להסמיך את הטבילה לאכילה, משום שהטבילה צריכה להיות לפני השקיעה, ואילו האכילה יכולה להיות רק אחרי צאת הכוכבים (והזמן באמצע הוא בין השמשות, שיש לגביו ספק אם הוא מהיום או מהלילה). גם במחצית השקל על המגן אברהם שם מעיר, כי דברי הרמ"א אינם מתאימים לדברי המגן אברהם.

בניגוד ללשון החד משמעית של המגן אברהם: "יאכל תכף אחר הטבילה ולא יטיל מים בינתיים", שממנה ניתן להבין שהוא סובר שמעיקר הדין כך עליו לעשות; בשולחן ערוך הרב (תנז, כ) ובמשנה ברורה (תנז, כא) נוקטים לשון שממנה עולה שזו המלצה: "זטוב ליהרר שיאכל מיד אחר טבילתו, ולא יטיל מים בין טבילה לעלייה, שמא יטיל מים חלוקים או עכורים שיש בהן חשש קרי, ויהא אסור לאכול חלה זו עד שיחזור ויטבול" (וכן נוקט לשון זו בדרך אמונה ביכורים ה, יא). כלומר: החשש המדובר הוא רק לגבי אפשרות שהוא יצטרך לטרוח ולטבול שוב. אבל אם הוא הטיל מים בסתם, ולא ידוע לו שהיו לו שם מים חלוקים או עכורים – הוא אינו צריך לטבול שוב (וגם בדעת המגן אברהם ניתן לבאר כן).

**יג. האם יש הבדל בין ימינו לימי המשנה בדין "חלוקים או עכורים"?**

בכמה מספרי המחברים הנזכרים לעיל, וסוברים שיש לאסור את העלייה אל ההר מחשש "חלוקים או עכורים" (תפארת צבי, מנחת יצחק), מועלית טענה, כי בזמן הבית היו בקיאים בראיית המים הללו, מה שאין כן כיום.

מקור ראשוני לחלוקה בעניין זה אנו מוצאים בדברי החתם סופר (שו"ת חלק ו, ליקוטים סי' לג) בביאור דעת התוספות (פסחים מו ע"א ד"ה עד שתאפה) והרי"ף (פסחים יד ע"ב), שלגבי חלת חו"ל הזכירו רק את אפשרות נתינת החלה לכוהן קטן, ולא את האפשרות של כוהן גדול שטבל מקריו.

החתם סופר הסביר זאת על פי דברי המגן אברהם הנ"ל, שיש לטבול סמוך לאכילה, ולדעתו, כיום אנחנו לא בקיאים בשמירת הטהרה, ועל כן הטבילה צריכה להיות סמוך לאכילה – ועל כן, אם יאפו ביום טוב את העיסה עבור כוהן שצריך לטבול, הרי שהוא עדיין מחוסר מעשה של טבילה, ואם הוא יטבול לפני האפיה – הטבילה לא תעלה לו, והוא יצטרך לטבול שוב בסמוך לאכילה.

הסבר זה נועד לבאר את ההשמטה של הראשונים הללו – ומן הסתם, הוא אינו ההסבר היחיד המוכרח. בהחלט יש מקום להבין, שההשמטה המדוברת אינה בדווקא; וכמו שאנו מוצאים בגמרא בבכורות (כזא) שזוכרת אפשרות אכילת חלת חו"ל על ידי כוהן קטן, וכמה מהראשונים המתייחסים לגמרא זו מוסיפים, שהוא הדין לגדול שטבל לקריו (ראה לדוגמא בר"ש וברא"ש בפירושים לחולין ח,ד, והבנת המאירי בנידה לב,א).<sup>5</sup> בכל אופן, גם אם נקבל את הסברו של החתם סופר, הרי שיהיה עלינו לומר, שכל הראשונים האחרים – אשר מביאים אפשרות זו של נתינת החלה לגדול שטבל, והוא הדין לפוסקים האחרונים הנוקטים כן, ובכללם השו"ע והרמ"א, סוברים שאין הבדל בנוגע לשמירת הטהרה בעניין זה בין ימינו לימי הבית.<sup>6</sup>

5. תירוצים נוספים שנאמרו בעניין: א. הכהן שטבל באמת לא יהיה רשאי לאכול כל זמן שלא העריב שמשו (ר"ן ורמב"ן על הרי"ף שם, ריטב"א נידה לב, א; המאירי בנידה שם בשם התוספות; ארחות חיים חלה סימן א, כלבו סי' פט; יראים סי' קמח); וכפי שזכרת שיטה זו להלן בהערה 8. ב. זו גזירת חכמים מחשש לזיבה (ספר השלמה והמאירי בפסחים שם). יש בכך קושי גדול, שהרי באופן סתמי לא חוששים לזיבה, וגם לא כתוב במפורש, שהייתה גזירה בעניין (וראה עוד מה שכתבנו לעיל בהערה 1).

6. יש לציין, כי החתם סופר עצמו לא ראה בטומאה זו כדבר מעכב בנוגע לביאת המקדש בימינו, כפי שאנו רואים בתשובה בה הוא עוסק בחידוש העבודה בימינו (יו"ד סי' רלו), שהוא העלה כמה שאלות אליהם הוא התייחס, ואילו טומאה זו אינה נזכרת בדבריו שם. בוודאי בשביל להימנע מעבודת הקרבנות לא יהיה לדעתו מקום לחשש כזה, כפי שאנו מוצאים שלגבי החמרות דרבנן בייחוס הכהונה הוא כותב שם, שאין לבטל בגלל זה את העבודה.



## האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

חשוב להדגיש: גם בדברי האחרונים הנזכרים, כמו המגן אברהם והמשנה ברורה, הדנים להחמיר בראיית מים חלוקים או עכורים לגבי חלת חו"ל או לגבי טבילה בערב יום הכיפורים – ובוודאי בדברי הראשונים הנ"ל – לא עלתה כלל הטענה לחוסר בקיאות בימינו בראיית המים הללו. ההבנה הפשוטה היא, שמים אלו ניתנים לזיהוי – ובוודאי שהדבר הוא כן על פי ביאור הרא"ש הנ"ל, כפי שהתבאר.

### יד. במקדש לא היו חוששים למים חלוקים או עכורים

יש שרצו לומר (מנחת יצחק הנ"ל), כי עלינו ללמוד בקל וחומר מחלת חו"ל להר הבית, שאם בחלת חו"ל שהיא מדרבנן יש להחמיר, על אחת כמה וכמה שיש להחמיר בכניסה להר הבית, שהטהרה הנדרשת אליה היא מן התורה. אולם האם באמת במקדש היו מקפידים ומחמירים בהטלות של מי רגליים?

המשנה (יומא ג, ב) מביאה כלל שנהג במקדש: כל המסיך את רגליו היה טעון טבילה, וכל המטיל מים היה צריך לקדש ידיים ורגליים. מדברים אלו עולה בבירור, כי לא חששו לטומאת מים חלוקים או עכורים, כי אם הם היו חוששים לטומאה זו, לא היה מספיק קידוש הידיים והרגליים, אלא היה צריך גם טבילה (עמד על ראייה זו הרב עדס בדבריו הנ"ל).

לפי דברים אלו ברור, כי לא שייך ללמוד בקל וחומר מחלת חו"ל להר הבית – שהרי קדושת העזרה גבוהה מקדושת הר הבית. ואדרבה, יש ללמוד קל וחומר מהעזרה להר הבית – אם לעזרה, שקדושתה חמורה, ואין נכנסים אליה בטומאה כלל, בכל זאת לא חששו לטומאת מים חלוקים או עכורים (על כל פנים לא חששו לכך מספק); על אחת כמה וכמה לגבי הכניסה להר הבית, שלשם מותרים רבים מהטמאים להיכנס (טמאי מת ושרץ ונבילה ועוד), בוודאי שאין צריך לחשוש לטומאה זו של מים חלוקים או עכורים.<sup>7</sup>

### טו. הסמכת הטבילה לעלייה או עלייה מעורב שמש?

אדם שטבל מטומאתו מוגדר "טבול יום" עד סוף אותו היום – כפי שמוסבר במשנה הראשונה של מסכת ברכות, כי הכוהנים נכנסים לאכול בתרומתם בשעת צאת הכוכבים.

---

7. בשו"ת מנחת יצחק (ו, קלב) כותב להשיב לחכם שהשיג על תשובתו הנ"ל, שבה ביאר את התנגדותו לעלייה להר הבית, בין היתר בגלל טומאת מים חלוקים או עכורים. בסיום דבריו הוא כותב, כי אף על פי שידוע לו שהראיות שלו אינן מוכרחות, מאחר שאין ראיות להיפך (לדעתו), הרי שיש להישאר באיסור. עצם ההנחה שיש לאסור כל זמן שלא מוכח ההיתר, לענ"ד מאוד לא מסתברת, אולם על פי המתבאר בדברינו, נראה כי אדרבה: כל הראיות מוכיחות להיפך ממה שהוא כתב, ולעניין הר הבית אין מקום להחמיר בזה כלל.

עד אז, למרות שהם כבר טבלו מטומאתם, עדיין אסור להם לאכול תרומה (וכפי שהתבאר, יש המחמירים בזה גם לגבי חלת חו"ל).

כמובן, מציאות זו של הסמכת הטבילה לעלייה על מנת שלא להטיל מים באמצע, בהחלט יכולה לעמוד בסתירה להחמרה של הערב השמש. אם נאמר, שטבול יום אסור בכניסה להר הבית (כפי שבאמת עולה מדברי רש"י בכמה מקומות, ראה למשל בפסחים צב ע"א ד"ה וראה, ואכמ"ל), הרי שהסמכת הטבילה לעלייה תתאפשר רק אם נאמר שהוא יטבול בסוף היום ויעלה מיד לאחר מכן (ואולי גם בזה נאמר – בגלל הספק של זמן בין השמשות, שיצטרך לטבול לפני השקיעה, ולעלות אחרי צאת הכוכבים – ובכל אופן אין כאן הסמכה גמורה של הטבילה לעלייה; אם לא נאמר שעל זמן כזה מועט לא נחשוש אם יימנע מעשיית צרכיו).

נכון להיום (ראש חודש טבת תשפ"ד), המציאות הנוהגת כבר עשרות שנים בהר הבית היא שהמשטרה אינה מאפשרת כניסת יהודים בשעות הערב אלא רק בשעות הבוקר והצהריים המוקדמות. ממילא, אין אפשרות גם להחמיר ולהימנע מלהיכנס טבולי יום, וגם להחמיר ולהימנע מלסמוך את הטבילה לעלייה. גם אם נאמר, שהואיל ועל פי פשט המשנה בכלים (א, ח) איסור כניסת טבול יום הוא רק לעזרת הנשים, ולהר הבית כניסתו מותרת – כפי שבאמת פוסק הרמב"ם (בית הבחירה ז, יז) וכפי שסוברים רוב הראשונים (ראה בעניין זה בספר אל הר המור, חלק ב פרק ג); עדיין יש לומר, כי בצפייה לגאולה, כאשר ניטהר מטומאת מת ונוכל להיכנס לעזרת הנשים ופנימה – דבר ברור ופשוט הוא, שגם אם תתאפשר כניסה למקום בשעות הערב, הרי שלא רק בשעות הערב יש צורך בנוכחות במקום. דבר פשוט הוא, כי אנשים נכנסים למקדש בעיקר בשעות היום, ולא ממתנינים לשעות הערב (ובוודאי כך זה היה בעבר).

### טז. איזו חומרה עדיפה?

גם אם לא היו השיקולים הנזכרים לעיל על חשיבות בדיקת הנקבים לפני הכניסה להר מדין "מורא מקדש", ועל חששות האיסורים בהימנעות מעשיית הצרכים בין הטבילה לעלייה – עדיין נראה לענ"ד, כי יש עדיפות (לא כחובה אלא רק למי שמעוניין להחמיר, כפי שהתבאר בספר אל הר המור הנ"ל, וראה עוד בשערי היכל על זבחים פרק ג מערכה עז) לנהוג כדעת רש"י ולהימנע מלעלות טבול יום, מאשר להקפיד ולהסמיך את הטבילה לעלייה.

הסיבה לכך היא שדברי רש"י מבוססים על הבנתו בפסוקים מפורשים, ומתייחסים למציאות של טומאה קיימת – שהיא גם מן התורה (אף על פי שהיא קלושה, בגלל הטבילה). לעומת זאת, חומרת "חלוקים או עכורים" אינה אלא מדרבנן, ופשטות הדברים היא שלגבי עניינים אלו היא אינה שייכת כלל. נכון הוא, שטומאה זו נאמרה לעניין תרומה

## האם ראוי להימנע מהטלת מים בין הטבילה לעלייה להר הבית?

– אך גם זה, רק במקרה שאדם בוודאות ראה מים כאלו, ולא במקרה של ספק. אדם שבוודאות היה טמא בטומאת קרי וטבל מטומאתו, אסור באכילת תרומה – מן התורה.<sup>8</sup>

יש להוסיף שבעלייה להר הבית, הסמכת העלייה לטבילה אינה תמיד נוחה – בפרט כאשר לא ניתן לעלות להר בכל זמן שרוצים, וגם לא לטבול בכל זמן שרוצים – ולפעמים העלייה עלולה להתבטל לגמרי בגלל חומרה כזו. מה שאין כן באכילת החלה, שהאדם יכול לאכול אותה מתי שהוא רוצה, והאכילה לא תתבטל בגלל שינוי בזמן הטבילה.<sup>9</sup>

### יז. מסקנות

1. אדם הרוצה לעלות להר הבית – אם אין בדבר טרחה מרובה, יבדוק את עצמו לנקביו בטרם עלייתו, וייכנס אל ההר בנקיות.
2. אין צורך בהסמכת העלייה לטבילה – ואדרבה, יש מעלה בטבילה ביום קודם העלייה (אף שגם בכך אין חיוב).
3. אין מקום לחומרא של הימנעות מהטלת מים בין הטבילה לעלייה. חומרא זו לא נאמרה לעניין עלייה להר הבית, והיא עלולה לגרום לאדם לעבור איסורים, בהתאפקות זמן ממושך מעשיית צרכיו.

---

8. ניתן לומר, כי אף את חומרת הרמ"א של אכילת חלת חו"ל מעורב שמש, יש מקום להעדיף על פני חומרת המגן אברהם של אכילת החלה סמוך לטבילה. זאת, משום שאם באמת נשווה את דין החלה לדין התרומה – הרי שבתרומה עצמה היו מחכים לצאת הכוכבים, כפי שהתבאר. אכן, בנוגע לחלת חו"ל מפורש במשנה (חלה ד, ח) שטבול יום רשאי לאכול אותה – ועל כן הגישה המקובלת יותר בפוסקים היא להתיר את אכילתה בלי לחכות להערב שמש, אלא שלשיטת הר"ן על הרי"ף (פסחים יד, ב) המובאת ברמ"א, המדובר במשנה בטבול יום מטומאת מגע של שרץ ונבילה ולא בטומאת קרי. מאחר שכל האכילה של חלת חו"ל אינה אלא מדרבנן זכר לתרומה, ישנה סברה להחמיר במה שמביא עלינו את הטומאה בתרומה, כאשר לא נטהרו מזה בכלל, יותר מאשר בהמתנה לטהרה הגמורה, כאשר כבר הייתה טבילה.

9. הרב שבתי רפפורט (מובא בספר אל גבעת הלבונה הנ"ל) רוצה לומר, שיש מן הדין לטבול פעמיים לפני העלייה להר הבית – ולהחמיר כשתי החומרות. אמנם, אף על פי שאין איסור בזה, אפשרות זו אינה רצויה לענ"ד (כאשר רואים בה חיוב), וראה מה שכתבתי בעניין במאמרי "הטובל פעמיים הרי זה מגונה – בזמן הזה" המעייין נט, ב עמ' 41-46.



תגובות



## כניסת משמשת ופולטת להר הבית

(תגובה למאמרו של הרב זרח כהן בגיליון מו)

זכינו ובדורנו השאלה האם פולטת שכבת זרע (והוא הדין משמשת) אסורה בהר הבית היא שאלה מעשית ומשמעותית מאוד. אנו עוסקים בשאלות שלא עסקו בהן הלכה למעשה שנים רבות, ואנו צריכים לדלות מדברי רבותינו, ראשונים ואחרונים, ולהתפלל לחונן לאדם דעת שנזכה לכוון לאמיתה של תורה.

דיון בשאלה האם הפולטת אסורה בהר הבית לא מובא בדברי חז"ל בשום מקום באופן מפורש, ואף בכל דברי הראשונים לא מצאנו שעסקו בשאלה זו. הרב זרח כהן שליט"א, טוען במאמרו שמסתבר שפולטת שכבת זרע אינה אסורה בהר הבית (למעשה כתב שהדבר צריך הכרעת גדולי הדור, ותטבול ללא ברכה), אע"פ שבעל קרי אסור בהר הבית, מכיוון שלפולטת אין דין טומאה היוצאת מהגוף, בשונה מבעל קרי שהוא טמא בטומאה היוצאת מגופו ועל כן נאסר בהר הבית. ואע"פ שקיי"ל שפולטת רואה הויא, מכל מקום אין לה דין טומאה היוצאת מגופה, והביא לכך כמה ראיות. ואף את"ל שיש לה דין טומאה היוצאת מגופה, יתכן שאינה משולחת מן המחנה, שאין לך אלא בעל קרי שהתרבה במפורש מ"וכל זב", ואין לך בו אלא חידושו.

בספרי 'הר הבית כהלכה' (חלק ב' סי' יב) ביארתי שלענ"ד יש לפולטת דין בעל קרי לכל דבר, מכיוון שחז"ל ביחס למעמד הר סיני וביחס לטבילת עזרא מכנים את הפולטת כבעל קרי, ואם כן דינה שווה וזהה לבעל קרי.

הרב זרח כתב שאין ללמוד מכך שדינם שווה לעניין כניסה להר הבית, מכמה סיבות:

- א. יש מהראשונים הסוברים שבעל קרי דינו כנוגע ואילו פולטת דינה כרואה, ואם כן ברור שאין דינם שווה לכל דבר.
- ב. הגמרא דנה האם פולטת רואה או נוגעת, ולא מוכיחה את דינה, לא מדין בעל קרי ולא מדין שילוח מחנות.
- ג. לא מצאנו בש"ס שום היקש בין בעל קרי לפולטת שנאמר שהם שווים, ורק מצאנו בהר סיני ובתקנת עזרא השוואה ביניהם ומנין ללמוד מכאן לכל התורה.
- ד. הסיבה שבעל קרי משתלח הוא משום טומאה היוצאת מגופו, ואילו פולטת לא מצאנו שנחשבת טומאה היוצאת מגופה, ואדרבה יש ראיות שאינה נחשבת טומאה היוצאת

מגופה, אע"פ שדינה כרואה. ויש חילוק מהותי ביניהם, שטומאה היוצאת מגופו היינו שהוא המקור, אבל פולטת אינה המקור, אע"פ שהיא נטמאת בראייה.

ה. משמשת נחשבת כבעל קרי לעניין סיני ודברי תורה, אך מסתבר שאינה טומאה היוצאת מגופה שהרי טמאה בלי שום יציאה מגופה, ואם כן מותרת בהר הבית. הרי שלא לכל מילי היא כבעל קרי, ואם כן ה"ה לפולטת.

מכיוון שכך, סובר הרב זרח שמשמשת ופולטת אינן אסורות בהר הבית, שלא נאסר אלא בעל קרי הטמא בטומאה היוצאת מגופו ונלמד במפורש מהפסוק שאסור בהר הבית, מה שאין כן פולטת שלא מצאנו שום מקור לאסור כניסתה להר הבית.

**לענ"ד, משמשת ופולטת אסורה בהר הבית מהתורה, כדין בעל קרי, ואין כל מקום לחלק ביניהם בדין זה, כפי שיתבאר.**

להבנת, פולטת (וה"ה משמשת) אין דינה כדין בעל קרי, אלא היא גופא נחשבת בעל קרי, וממילא כשהתורה אוסרת בעל קרי בהר הבית, וכאשר חז"ל משמיעים לנו שבעל קרי אסור בהר הבית, הם כוללים בדבריהם הן את הגבר שיצא ממנו שכבת זרע, והן את האישה ששמשה או שפלטה שכבת זרע, ואין כל חילוק ביניהם.

יש ללמוד שפולטת נחשבת בעל קרי ומשולחת מהר הבית, משלוש סיבות.

א. הפסוק שונה את דין טומאת המשמשת ביחד עם דין האיש שיצא ממנו ש"ז, זה לשון הפסוק (ויקרא טו, יח): "וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ לְשֹׁכֵב וְרָחַצוּ בַמַּיִם וְנִטְמְאוּ עַד הָעֶרְבֹה". התורה משווה את המשמשת לבעל קרי ומביאה את דין טומאתם בחדא מחתא ואם כן מסתבר שגם לעניין שילוח מחנות דינם שווה.

כמו כן, התורה משווה את פולטת לבעל קרי לעניין הר סיני. יתרה מכך, האיש צווה "הָיוּ נִכְנְיָם לְשִׁלְשֻׁת יָמִים אֶל תַּגְּשׁוּ אֶל אֱשֵׁה", היינו הציווי על הגבר להיות טהור מבעל קרי נלמד מהציווי שאשה תהיה טהורה מדין פולטת. ואם כן גם מסיני יש ללמוד שדינם שווה.

בפסוק העוסק בטומאת הנדה נאמר "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִשְׂרָה", חז"ל לומדים מהמילה "יהיה" שגם פולטת מטמאה בפנים כבחוץ. מכאן יש ללמוד שטומאת הפולטת דומה לטומאת הנדה שהיא נחשבת כטומאה היוצאת מגופה ממש.

הגמרא דנה בשיטת ר"ש שאינו סובר שפולטת מטמאה בפנים כבחוץ, האם היא רואה או נוגעת, ומסיקה שלכו"ע היא רואה (י"א שלומד מ"יהיה", ויש אומרים שלומד מסיני). המשמעות הפשוטה של היותה רואה היא שהיא נחשבת כבעל קרי, היינו שכפי שהוא טמא בטומאה היוצאת מגופו, כך גם היא רואה, היינו נחשבת שטומאה יוצאת מגופה ואינה טמאה משום שנוגעת בשכבת זרע. ואם כן הרי היא בגדר הטמאים שטומאה יוצאת מגופם האסורים בהר הבית.



## כניסת משמשת ופולטת להר הבית

כפי שהזכרנו, חז"ל מכנים את הפולטת בעל קרי. יש לשים לב, חז"ל לא אומרים שיש לה דין כמו בעל קרי בדברים מסוימים, אלא הם מכנים אותה בעל קרי. כך לשון הגמרא במסכת נדה דף מב ע"א: "מדאחמיר רחמנא אבעלי קריין בסיני - רואה הויא...". הרי שהגמרא מכנה אותה בשם עצם של בעל קרי.

כך גם הברייתא במסכת ברכות דף כב ע"א: "הזבים והמצורעים ובאין על נדות - מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים", ובעלי קריין היינו משמשת ופולטת כמפורש שם במשנה.

כך גם מובא במסכת בבא קמא דף פב ע"א: "עשרה תקנות תיקן עזרא: שקורין במנחה בשבת... ותיקן טבילה לבעלי קריין". בגמרא שם לא מוזכר כלל משמשת ופולטת אלא רק בעל קרי, ואעפ"כ פשוט שמדובר גם על פולטת ומשמשת כמפורש במשנה ובגמרא בברכות כנ"ל. אם כן, כאשר חז"ל אומרים לנו שבעל קרי אסור בהר הבית, הרי משמשת ופולטת נכללים בדבריהם, ואם היה למשמשת ופולטת שכבת זרע דין שונה מאיש שיצא ממנו שכבת זרע, היו חז"ל צריכים להשמיע לנו חידוש זה.

מכיוון שכך, לענ"ד פשוט שפולטת אסורה בהר הבית ואין כל מקום לחלק בין דין הפולטת שכבת זרע לדין איש שיצאה ממנו שכבת זרע.

כעת אשיב לטענות והקושיות של הרב זרח מהם עולה שלכאורה יש לחלק בין בעל קרי לפולטת, כפי סדר הטענות שהבאנו לעיל.

א. הגמרא דנה רק ביחס לפולטת אליבא דר"ש, אך משמשת לכו"ע מטמאה בפנים כבחוזי והפסוק משווה את טומאתה עם טומאת בעל קרי כנ"ל.

גם אם יש חילוק בין בעל קרי לפולטת בדין נוגע או רואה, הרי שזה רק בשאלת ההגדרה מתי ואיך הם נכנסים לגדר היותם בעל קרי (והם הנפק"מ שהגמרא הביאה בין רואה לנוגע), אך בעצמות דינם כבעל קרי אין כל חילוק (ועיין משנת ר' אהרן טהרות סי' כו, ובחזו"א נדה סי' רטו דף כב ע"א).

ב. מסיבה זו הגמרא לא מוכיחה האם פולטת היא רואה או נוגעת מדין בעל קרי או מדין שילוח מחנות, שכאמור יתכן לומר שבעל קרי הוא נוגע ואעפ"כ משולח, ששילוח בעל קרי ממחנה לויא אינו מחמת שהוא רואה, אלא מגזירת הכתוב שבעל קרי משולח מהר הבית.

(אומנם ניתן להבין שאכן דין שילוח מחנות תלוי האם לבע"ק יש דין רואה או נוגע, ויש מה להאריך בזה, וע"כ הגמרא לא יכלה להוכיח מדין זה, שהרי הא בהא תליא. ומה שהקשה המנ"ח מדוע הגמרא לא הביאה נפקותא זו בין רואה לנוגע, אפשר לומר תנא

ושייר. בכ"ג קיי"ל שלבע"ק ולפולטת יש דין רואה, וא"כ גם לפי הבנה זו שניהם משולחים מהר הבית).

ג. כפי שנתבאר, חז"ל לא אומרים שיש לפולטת דין בעל קרי לגבי הר סיני ולגבי דברי תורה, אלא מכנים אותה בעל קרי. אם כן, כאשר חז"ל אומרים במקום אחר שבעל קרי משולח מהר הבית, והם אינם מסייגים את הפולטת, מנין לנו להוציא את הפולטת, הרי חז"ל אמרו שהיא בכלל בעלי קריין.

ומשמע להדיא ברמב"ם (הלכות שאר אבות הטומאה פ"ה הל' ט, יא, ו-טו) שיש לפולטת דין בעל קרי לכל דבר, וכן משמע להדיא במאירי במסכת נדה דף מא ע"ב.

ד. ראשית, הסיבה שבעל קרי משתלח הוא מגזירת הכתוב "ויצא אל מחוץ למחנה, לא יבוא אל תוך המחנה", ואם כן יתכן לומר שפולטת אסורה בהר הבית אפילו אם נאמר שאין לה דין טומאה היוצאת גופה.

שנית, כפי שנתבאר, פולטת היא רואה ואם כן נחשבת כטומאה היוצאת מגופה.

ה. הראיה העיקרית שהרב זרח הביא לומר שהיא אינה נחשבת טומאה היוצאת מגופה, היא מחלת חו"ל, שבה כתוב שהיא אסורה למי שטומאה יוצאת עליו מגופו, ולא מוזכר שם פולטת אלא בעלי קריין בלבד. זאת ועוד, הרי"ף, הרמב"ם והשו"ע כתבו שחלת חו"ל מותרת לקטן שלא ראה קרי ולאשה שלא ראתה נדה, ואם פולטת אסורה היו צריכים לומר לאשה עד שתינשא. וכן כתבו שלכוהן גדול מותר לאחר שטבל לקריו, ולא כתבו שה"ה לפולטת, ואם כן משמע שלפולטת מותר בכ"ג כיוון שאין לה דין טומאה היוצאת מגופה.

לענ"ד פשוט שפולטת נחשבת טומאה היוצאת מגופה כבעל קרי, ואסורה בחלת חו"ל, ולא היה צריך לומר זאת שהרי זה פשוט שאין כל חילוק בין כוהן בעל קרי לכוהנת ששימשה. ומה שאמרו באיש עד שיראה קרי ובאשה עד שתהא נדה, חז"ל נקטו מציאות שלא מצריכה כלל טבילה, וסתם אישה נישאת לאחר שנעשית נדה (כך נראה לי, אע"פ שמתקדשת אף בהיותה צעירה). אך כנ"ל וודאי שאם נישאה ונטמאה אסורה עד שתטבול. וכבר הביא הרב זרח שכן כתבו בדרך-אמונה ובחלת-לחם.

ו. כנ"ל לענ"ד פשוט שגם משמשת נחשבת טומאה היוצאת מגופה, שכאמור הפסוק השווה בין בעל קרי למשמשת, וחז"ל למדו מהפסוק שמשמת ופולטת מטמאות בפנים כבחוק, היינו שנחשבות כטומאה עצמית, היינו כטומאה היוצאת מגופם, וכאמור חז"ל למדו שפולטת ומשמשת דינם שווה ושתייהן נחשבות בעל קרי.

למעשה, מדברי כמה אחרונים עולה שלפולטת יש דין בעל קרי ומשולחת מהר הבית. ראשית, המנחת חינוך אומנם הסתפק בדין פולטת במצוה קפא, אבל במצוה תקסה כתב להדיא שהיא אסורה בהר הבית ויש לה דין טומאה היוצאת מגופה.

## כניסת משמשת ופולטת להר הבית

כך כתב האבני-נזר (יו"ד סי' רמ), וכן כתב הצפנת-פענח (הלכות סוטה פ"ג ה"א), וכן משמע מדברי החזון-איש (נדה סי' רטו דף כב ע"א), כך כתב הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' נח אות ג), וכן כתב הגר"ש גורן זצ"ל בספר 'הר הבית' (פרק ל). וכאמור כך עולה מדברי החלת-לחם והדרך-אמונה.

**על פי כל הנ"ל נראה לענ"ד שיש לנקוט להלכה שלפולטת יש דין בעל קרי ועל כן אסורה בהר הבית, ותטבול בברכה.**



## כניסת פולטת להר הבית

(תגובה לתגובה)

א. שילוח בעל קרי הוא דין בפני עצמו, ואין לדמותו לשילוח טמאים מהר סיני. וראיה לכך מהרמב"ם (ביאת המקדש ג, ח וסה"מ ל"ת עח) שכלל את דין שילוח בעל קרי מהר הבית בתוך דין שילוח כל הטמאים, ואילו שילוח בעל קרי מהר סיני הוא דין מיוחד בבעל קרי, שהרי זבים ושאר טמאים לא נשתלחו מסיני.

ב. חומרת הטומאה בבעל קרי אינו משום חומרת הקרי לכשעצמו, אלא משום היותו מוגדר כ"טומאה היוצאת מגופו", ובגלל זה השוותה הגמרא (בפסחים סח ע"א) בעל קרי לזב לעניין שילוח, בניגוד לטמא מת (עיין במאמרי מעמ' 113 והלאה). ממילא כל האפשרות שפולטת תשתלח מהר הבית לענ"ד תלויה בזה שנגדיר את פולטת כטומאה היוצאת מגופה, וכך סוברים המנ"ח (מצוה תקסה) והמקדש דוד (קדשים סי' לח, ג ד"ה וזה).

ג. הגדרת "טומאה היוצאת מגופה" היינו שהיא **מקור** הטומאה. לכן למרות האמור בגמ' (נדה מב ע"א) שפולטת נטמאת בגלל **ראייתה**, ולא טומאת מגע, מכיוון שמקור הטומאה היא הבעל, הפולטת את זרעו אינה משולחת. (עיין במאמר, בהערה 19, ראיה לכך מהר"ש ומהרדב"ז).

ד. ההשוואה בין בעל קרי לפולטת אינה השוואה גורפת, שכן מצאנו חילוקי דינים ביניהם. למשל: לפי חלק מהראשונים מסקנת הגמרא היא שבעל קרי טמא משום נוגע, ופולטת משום רואה (עיין במאמר בעמ' 97 בדעת הרא"ש). כמו כן, כשהגמ' (נדה מב ע"א) מסתפקת האם פולטת טמאה משום רואה או משום נוגעת, היא לא אומרת שנוכיח את דינה מבעל קרי. ובאמת, למסקנת הגמרא שם, שפולטת היא רואה וסותרת, כתב רש"י (בד"ה וליבא) שדין הסתירה בפולטת נלמד מהפסוק "יהיה זובו", ואילו לגבי בעל קרי הגמ' (נדה כב ע"א) מביאה פסוק אחר. כמו כן, מסקנת הגמ' (בנדה מב ע"א) שפולטת נטמאת בכל שהוא, ואילו לגבי בעל קרי יש מחלוקת בדבר (עיין פסחים סז ע"ב ונדה מ ע"א; אלא א"כ נבאר שהמחלוקת בפסחים קיימת גם בפולטת). כמו כן, בעל קרי מטמא מבחוי' (נדה מ ע"א), ופולטת מטמאת מבפנים (נדה מב ע"א).

וכן משמשת, לפי המרחשת (ח"א סי' לו אות יב) אינה סותרת, ואינה כבעל קרי, אף שהשוותה לבעל קרי לגבי שילוח מהר סיני.

ומכיוון שדין פולטת הוא דין בפני עצמו, אין להשוותה לבעל קרי לעניין שילוח מחנות, וחובת שילוחה מהר סיני אינה מלמדת על חובת שילוחה מהר הבית.

הרב אלישע סובר שפולטת אינה כבעל קרי, אלא נחשבת בכלל בעל קרי, וממילא טומאתה נחשבת כטומאה היוצאת מגופה, והביא ראיות שפולטת נקראת בעל קרי.

אבל דבריו לענ"ד אינם נראים כלל –

א. אי אפשר לדרוש דרשות ולחדש דברים כאלו מדעתנו. העובדה שדין טומאת פולטת נלמד מהר סיני, ששם הושוו האיש והאישה, בעל קרי והמשמשת, אינה עילה לחדש היקף דיני מדעתנו ולהשוותם גם לגבי שילוח מהר הבית.

ב. בבעל קרי יש שני דברים א. ראיית הקרי; ב. היותו מקור לטומאה היוצאת מגופו. שילוחה מסיני כבעל קרי הוא משום דמיונם בראיית הקרי בלבד, ולכן גם לשון הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה ה, יא) "הרי היא טמאה כרואה קרי". אך היא אינה נחשבת כמקור לטומאה היוצאת מגופה.

ג. לעיל סקרנו רשימה של הבדלי דינים בין פולטת ובעל קרי. ואם פולטת היינו "בעל קרי", כדברי הרב אלישע, אם כן גם הפסוק "איש כי תצא ממנו שכבת זרע" מתייחס גם לפולטת, והרי חז"ל בנדה מג ע"א דרשו מפסוק זה שבעל קרי אינו מטמא עד שתצא הטומאה לחוץ, ולא כפולטת, אלמא הפסוק מתייחס רק לאיש בעל קרי.

ד. גם בלשון חז"ל מצאנו מקומות רבים שמוזכר בהם "בעל קרי" ובהכרח מדובר שם דווקא על איש ולא על פולטת ומשמשת. לעניין שילוח מחנות הגמרא (פסחים סז ע"ב) אומרת "וכל זב – לרבות בעל קרי", ואומרת שר"ש סובר ששיעור בעל קרי כחתימת פי האמה, והרי פולטת שיעורה בכל שהוא, כדאיתא בנידה (מב ע"א). ואם נאמר שהסוגיא בפסחים אינה חולקת על הסוגיא בנדה לעניין פולטת, א"כ מוכח שגם מה שנאמר שם "בעל קרי שמשלח חוץ לשתי מחנות" מיירי באיש ולא בפולטת (ואף אם נומר שה"ה לפולטת, מ"מ הלשון בעל קרי הכוונה לאיש). וכן המשנה (נדה מ ע"א) אומרת ש"כל הנשים מטמאות בבית החיצון, וזב ובעל קרי עד שתצא טומאתם לחוץ", והגמ' שם דנה האם "כל הנשים" כולל את הפולטת, ומסיקה שפולטת מטמאה מבפנים, ואם כן ברור שאינה כלולה בסיפא של המשנה – "בעל קרי", שהרי אינה "בעלת קרי". (אלא שאפשר לדחות דשאני התם, משום שנאמר ברישא "כל הנשים" לכן ה"ה פולטת, אבל מ"מ נראה שסתם לשון בעל קרי, הכוונה לאיש).

ה. לשון חז"ל תמיד היא – "פולטת שכבת זרע", ואף פעם לא מצאנו 'פולטת קרי', או 'רואה קרי', או 'בעלת קרי' (עיין משנה ברכות ג, ו: "זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע"). וזאת מכיון שאינה בעלת הזרע אלא פולטת את זרע הבועל ואינה המקור<sup>1</sup>. וכן "קרי" הוא לשון "מקרה לילה" (דברים כג, יא), שקוראת באופן נורמלי באקרי ובזמן לא

1. וכן הלשון במשנה זבים א, ב "הרואה קרי ביום השלישי לספירת זוב וכו'", ודאי הכוונה דוקא האיש, שהרי לגבי האישה הגמ' בנדה מב ע"א מסתפקת אם היא סותרת.

צפוי. לכן זיבה לא נקראת קרי, כי מחלת זיבה ומציאות צפויה. ולכן לשון זו אינה יכולה לכלול אישה שפולטה על ידי תשמיש, משום שהתשמיש מכונן ואינו מקרה.

המקורות בחז"ל שציין הרב אלישע, שבהם כלולה הפולטת בלשון "קרי", נאמרו בלשון רבים, "בעלי קריין", ומשום כך אינם ראייה, שכן דרך השפה העברית לכלול נשים וגברים באחד בלשון זכר ("אנשים" = גברים ונשים).

זאת ועוד. שני המקורות הללו עוסקים באיסור לימוד תורה לבעלי קריין, מתקנת עזרא. ומכיון שרק האיש מצווה ללמוד תורה, ולא האישה, אף על פי שבכלל התקנה גם חובת הטבילה למשמשת ופולטת, זה בעיקר לתפילה וברכות ולא ללימוד, ולכן לא ראו חז"ל לנקוט לשון מפורשת פרטנית לנשים, וכללו אותן בלשון כוללנית יחד עם הגברים בלשון רבים – "בעלי קריין".<sup>2</sup>

והגמ' בנדה מב ע"א שנקטה לשון "בעלי קריין" ביחס לשילוח מהר סיני – "מדאחמיר רחמנא על בעלי קריין וכו'", נראה שהטעם הוא משום שבסיני נצטוו הגברים לפרוש מהנשים והמצווה חלה עליהם, ופרישת הנשים אינה אלא תוצאה. ולכן גם שם נקטה הגמרא לשון החמרה על הגברים ולא לשון החמרה על הנשים, כיון שהתורה החמירה וצוותה את האיש ולא את האישה. ואפשר שזו כוונת התוס' (שם ד"ה מדאחמיר רחמנא), וז"ל: "מדאחמיר רחמנא אבעלי קריין בסיני – מאיש לא מוכח, דפשיטא דרואה הוי, אלא מאשה, דמשום פולטת הזהיר רחמנא ג' ימים אל תגשו אל אשה".

ולפ"ז ודאי כשנאמר בעל קרי משולח חוץ לשתי מחנות הכוונה לאיש, שרק הוא נקרא בעל קרי.

1. לדעת הרב אלישע, לא ברור מדוע בעיני שתפלוט דוקא זרע של בר ישראל ולא של נכרי, משמע דאכתי יש קשר של הזרע לבועל עיין במאמרי עמ' 112, וכן מדוע בעיני פולטת דוקא של בת ביאה ולא של קטנה של פחות מבת שלוש, משמע דאכתי הפליטה היא המשך של הבעילה ולא טומאה מצד עצמה בעצם הפליטה, ואינה טומאה היוצאת מגופה כבעל קרי שעצם הראייה מטמא אותו עיין במאמרי הערה 45.

ומה שדחה את ראייתי מחלת חו"ל שלא הוזכרה בה פולטת אלא רק בעל קרי, וכתב הרב אלישע שהסיבה היא משום שזה פשוט שהיא בכלל בעל קרי, תמוה לומר שדבר זה כל כך פשוט שלא הוצרך להיות מוזכר בשום ראשון ורק מקצת מאחרוני זמננו עמדו על כך. וכן ראייתי ממה שלא אמרו באישה 'עד שתשמש' אלא "עד שתראה נידה", שכתב הרב אלישע

---

2. וכ"ש לרמב"ם בהל' תפילה פ"ד ה"ד שסובר שעזרא תיקן רק ללימוד תורה ויותר מאוחר תקנו גם לתפילה, ולשון הגמ' בב"ק פב: "אתא הוא תיקן אפילו לדברי תורה", וכן עיין במהר"י פרלא על סה"מ לרס"ג (עשה ב ד"ה איברא דעיקר). א"כ הגמ' דוקא נקטה בעל קרי שהיא מדברת על האיש הלומד, ולא על האישה המתפללת ומברכת.

שהסיבה היא משום שחז"ל נקטו מציאות שלא מצריכה כלל טבילה, וסתם אישה נישאת לאחר שנעשית נדה, – לענ"ד זה תמוה, שהרי בזמנם היה מצוי שקטנה נישאת, וא"כ הרי היא נאסרת אף אם לא ראתה נדה, ומדוע התעלמו מזה ולא כתבו באישה 'עד שתשמש או שתראה נדה'. ובפרט קשה לשון הראי"ז שם, שכן הוא מדבר בפירוש אחר שכבר ראתה, ואעפ"כ לא הזכיר פולטת, וזו לשונו (הובאה במאמרי בהערה 43): "זכהן גדול שטבל לקריו או כהנת שטבלה לנדתה הרי הן ככהן קטן וכו'" הוא מיירי אחר שראו ואעפ"כ כתב כהנת לנדתה, ולא שטבלה אחר ששימשה.

לכן היה מקום גדול לומר שפולטת מותרת בהר הבית, אלא שכיון שיש הרבה אחרונים שחולקים, לענ"ד יש לה לטבול בלי ברכה.