

הרב עזריה אריאל

תגובה לתגובה

ברצוני להודות לידידי ר' עמיחי אליאש על השגותיו, שחייבו אותי לבחינה מחודשת של הדברים. בפרטים מסוימים נוכחתי שאכן טעיתי (ראה סעיף 4 והערה 1), ובנושאים המרכזיים בסוגיה אינני מסכים עמו, והערותיו הביאוני לבסס יותר את הדברים.

1. ראשית, ברצוני להכניס את הדיון על טומאה בחיבורין של אדם באדם להקשרו הראוי. עיקר חידושי הוא בדין חרב כחלל, ובעניינינו טענתי שדין זה לא נאמר אלא בחיבורין, וזהו הנושא במשנה באהלות ובספרי בחוקת. על כך יש להקשות, כפי שהקשו הראשונים, מהסיפא של המשנה באהלות, לפיה אדם באדם טמא טומאת ערב בלבד, בניגוד לגמרא, לפיה אדם באדם בחיבורין טמא טומאת שבעה, ולפיכך הסיקו שהמשנה עוסקת בשעת פרישה מן המת. ובנקודה זו כתבתי חידוש נוסף, ששיטת המשנה והספרי שאדם באדם אינו טמא שבעה אפילו בחיבורין.

החידוש הנוסף אינו חיוני לגמרי להצדקת החידוש הראשון. הראב"ד (ע"ז לז ע"ב), שאת דבריו הבאתי במאמר, פירש את המשנה והספרי על שעת חיבורין, על אף שגם הוא הבין מהגמרא שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אלא שלדעתו טומאת אדם באדם אינה אלא מדרבנן, ועל פי זה יישב את המשנה, שהיא נאמרה קודם שנגזרה גזירה זו, או שנאמרה גם לאחר הגזירה, אבל לנזיר ועושה פסח בלבד, שעליהם לא נאמרה הגזירה. תירוצים אלה אינם נמלטים מן הדוחק, אבל הם אפשריים (בפרט בתחילת מסכת שבה לעיתים מצינו משניות קדומות), ודי בהם לקיים את דברי. למרות זאת, כתבתי שאליבא דאמת נלע"ד שעל פי פשטי המשניות ושיטת הירושלמי אין טומאה בחיבורין כלל לאדם באדם, אף לא מדרבנן, והוספתי שיש מקום להסביר כך גם את הבבלי, על פי גרסה מסוימת בו.

2. **פשט המשניות (סעיף ג בהערות ר' עמיחי)** – ראיתי לנכון להקדים נושא זה, ולא כמנהג החכם המשיב על ראשון ראשון, מפני שבעיני זהו הבסיס לכל הדיון בגמרות.

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

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

על הראיה שהבאתי מאהלות פ"ח, במהלך על אדם בבית הפרס, אין לי מה להוסיף, והבוחר יבחר. באשר לראייתי מהמשנה בחולין, על המיילדת הנוגעת בעובר מת במעי אמו, והיולדת טהורה – ר' עמיחי מציע שהחיה אינה נוגעת בגוף האישה מבחוץ אלא רק בבית הסתרים. לדעתי הדברים מופרכים לגמרי במציאות. עיין נדה מא ע"ב, שכל מקום שמתגלה ונראה בשעה שהתינוקת יושבת הרי הוא כגלוי ולא כבית הסתרים, ולא שייך כלל לשלוח יד למעי אישה ולנגוע בוולד בעודו ברחם (ועל זה מדובר; עיין היטב בסוגיה שם ובמקבילה בנדה מב ע"ב ורש"י ד"ה כגון שהוציא וד"ה דאמר רב אושעיא) בלא לנגוע במקום שדינו כגלוי.¹ אם היה מדובר בדין

1 הפניתי את השאלה לרופאת הנשים ד"ר חנה קטן הי"ו, והיא אישרה את דברי, שכאשר העובר ברחם לא ייתכן לנגוע בו בלי לנגוע במקום גלוי שבאישה. אמנם הצל"ח שהבאתי אכן סובר שהדבר ייתכן, וטעיתי בהבנת קושייתו ותיורצו, והערת ר' עמיחי (מס' 4) בנקודה זו נכונה. מאידך, במרכבת המשנה (הל' טומאת מת פכ"ה הי"א) הניח בפשטות שהחיה אכן נוגעת

דאורייתא בלבד – היה מקום לומר שהמשנה עוסקת בדין היפותטי שבא לבטא את היסוד שעובר מת אינו מטמא את אמו, והדבר הומחש בציור שבו המיילדת טמאה והאישה טהורה, הגם שאין לו אחיזה ממשית במציאות; אבל בגמרא (חולין עב ע"א) מבואר שלדעת ר' ישמעאל המיילדת טמאה מדרבנן, מגזירה מיוחדת שגזרו עליה במקרה זה, ואם כן אין ספק שמדובר באירוע ממשי שבו האישה טהורה והמיילדת טמאה.

3. **הסוגיה בעבודה זרה (סעיף א בהשגתו)** – ר' עמיחי סובר שמכיוון שמר זוטרא בריה דר"נ² נוקט שטומאה בחיבורין דאורייתא, ומביא פסוק המלמד כך – יש דוחק לתלות בדברי רבא "בוקי סריקי" שהוא חולק על כך, וכל שכן לומר יתרה מזו, שהוא חולק על דין טומאה בחיבורין בכלל.

ברם, המשנה למלך (טומאת מת פ"ה ה"ב) שעליו מסתמך ר' עמיחי אינו כותב שזה דוחק, אלא רק שואל "מה דחקו" לרמב"ם לפרש כך. כלומר: אם אנו רואים הנחות יסוד מסוימות בדברי מר זוטרא, ואיננו יודעים מהי סברת רבא החולק עליו,

באישה, וכתב כדברי שהאישה טמאה טומאת ערב מחמת זה, ולא הזכיר דין חיבורין, וצ"ע. כעין זה כתב הראב"ד בהל' טו"מ שם, שוולד בצאתו מרחם אמו מוכרח לנגוע בה במקום הגלוי שבה ונטמא מחמתה, ומכוח הנחה זו הקשה על הרמב"ם, עיי"ש (אם כי ניתן לטעון שהוולד רחב יותר מידה של המיילדת).

2 לשון הגמ': "אמרוהו רבנן קמיה דרבא דרבא דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דרב נחמן... אמר להו רבא: לאו אמינא לכו לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן? הכי אמר רב נחמן...". ר' עמיחי מציג את השיטה כדעת "רבנן", ורבא חולק עליהם. וזה חיזוק מסוים לראייתו שמדובר בשיטה מבוססת, וכלשונו: "מה הניע את רבנן משמיה דמר זוטרא להפליג ולומר שהוא דין דאורייתא... על כרחך צריך לומר שעצם דין טומאת אדם באדם בחיבורין היה ידוע ומושרש". אבל נראה שרבא לא מכחיש את שמועתם של הרבים בשם מר זוטרא, אלא את שמועת היחיד של מר זוטרא בשם אביו רב נחמן, וכוונתו באומר "לא תתלו ביה" שלא תסכימו לקבל שמועות כאלו בשם רב נחמן, אפילו אם תשמעו מבו. כך הבין זאת הרמב"ן שם, הכותב: "וקאמר מר זוטרא השתא דרבנן גזרו... וזה אין לו עיקר בשום מקום, ולהכי קאמר להו רבא דבוקי סריקי נינהו... ולפ"ז מר זוטרא בריה דרב נחמן בוקי סריקי קאמר בכלה מילתא". ברור שמר זוטרא אכן אמר זאת, ועליו מוסבת תגובת רבא. וכן כתב הראב"ד שם, לאחר ביאורו לתגובת רבא: "ומר זוטרא בריה דרב נחמן שמא לא היה בקי במשנה זו דאהלות", ולא "ורבנן". כיוצא בזה ממש מופיע גם בבבא בתרא ז ע"א (וקנא ע"ב): "אמר רבנן קמיה (דרבה) [ס"א: רבא] משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דר"נ... אמר להו (רבה) [רבא] לאו אמינא לכו...", ופירש רבנו גרשום: "לא תיתלו בוקי סריקי – כלומר לא תאמינו בדברים רקים הללו, מעולם לא אמרן רב נחמן".

אין לנו סיבה לסתור את הנחות היסוד הללו בלא כל הוכחה, ולפיכך הוא שואל מהם ההוכחה והאילוץ שהביאו את הרמב"ם לכך, ותשובתו שהגמ' בניזר, שעל פי פשטה טומאה בחיבורין דרבנן, היא המכרחת. אין כוונת המשנה למלך לומר שמדברי רבא עצמם יש ראייה שמחלוקתו עם מר זוטרא מצומצמת (כפי שהבין ר' עמיחי; ואם זו היתה קושיית המשנה למלך – הרי הבאת הסוגיה בניזר אינה מתרצת אותה. ובדברי המפרשים בסוגיה לא מצאתי שדקדקו מלשון תגובת רבא כהבנת ר' עמיחי, ואדרבה, בזרע יצחק כתב: "וכן משמע פשט הלשון, שאם הדין דין אמת דטומאה דחיבורין דאורייתא אמאי אמר רבא לא תתלו ביה בוקי סריקי, ר"ל דברים בלא טעם והן ריק והבל, היה לו לומר לא אמרה רב נחמן"), אלא שדבריו סתומים ואיננו יכולים להרחיב מדעתנו את המחלוקת בלא ראייה, והסוגיה בניזר היא הראיה. ממילא, על פי אותו כיוון מחשבה – אם חפצים אנו ליישב את הסוגיה עם מה שעולה מפשטי המשניות, כאמור, עדיף לכלול בתגובת רבא "בוקי סריקי" את שלילת דין טומאה בחיבורין בכללו.

טענה שנייה בפי ר' עמיחי, שעצם סברתו של מר זוטרא בריה דרב נחמן נובעת מהנחה קדומה ופשוטה שהיתה בידו, "דין ידוע ומושרש", שיש טומאת שבעה בחיבורין באדם באדם, ואם לא כן – היה לו לומר שזהו הדין שבא יוסי בן יועזר להתיר.

מעיון מחודש בסוגיה בע"ז שם נראה להשיב כך: מר זוטרא דן בחדא מחתא על טומאה בחיבורין בין באדם ובין בכלים, ועל כולם אמר שמדאורייתא בחיבורין טומאת שבעה ושלא בחיבורין טומאת ערב (וגזרו אפילו שלא בחיבורין טומאת שבעה ויוסי בן יועזר ביטל גזירה זו). ראייה לדבר מהדרשה שהביא כמקור לדבריו: "וכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא וכתיב והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, הא כיצד? כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין". אם נקבל ש"יטמא" ברישא פירושו שבעת ימים, ובכך נוצרת סתירה בין הרישא של הפסוק לבין טומאת הערב שבסיפא, הרי לכאורה התירוץ הפשוט הוא שהרישא עוסקת בכלים, הטמאים שבעה בחיבורם לאדם הנוגע במת, והסיפא באדם! וכך פשט הכתוב, כמו שכתב החזקוני שם, ובתרגום יונתן: "וכל מדעם [דבר, חפץ] דיקרב ביה מסאבא... ובר נש דכי דיקרב ביה....", ולכן ברישא הנגיעה מיוחסת לטמא, שהוא היוזם, ובסיפא לנטמא. משתמע, אם כן, שמר זוטרא סובר שאין מקום לחלק בין אדם לכלים, וממילא מתברר שעל כולם אמר מר זוטרא שמדאורייתא הם נטמאים טומאת שבעה בחיבורין בלבד, ומדרבנן אף שלא בחיבורין עד שביטלה יוסי בן יועזר.

יש לציין שהמילה "אדם" לא מופיעה כלל בסוגיה, והביטוי "דיקרב במיתא" – "אשר יגע במת" – יכול להתייחס גם לכלים (כמו המושג "כלים הנוגעים במת". כשמדובר על נגיעה של חפץ באדם חי – הנגיעה תיוחס בדרך כלל לאדם, אבל כשמדובר על נגיעה במת – הנגיעה יכולה להתייחס גם לחפץ). וכך משמע להדיא בפירוש רבנו חננאל: "מן התורה טומאה בחיבורין שבעה ימים פירוש כגון אדם יד אחת נוגעת במת ועודנה במת נגע **דברים אחרים** הכל טמאין טומאת שבעה...". ברור מלשונו שמדובר (גם) על כלים, ועליהם אמר מר זוטרא שאין זה אלא בחיבורין.³ בנקודה זו דברי מר זוטרא עולים בקנה אחד עם מה שביארתי במשנה בריש אהלות, שאינה אלא בחיבורין (אם נשנתה לאחר שיוסי בן יועזר ביטל את החומרא שלא בחיבורין).

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

4. **שיטת הרמב"ן בסוגיה בע"ז** – ר' עמיחי כותב בצדק ששיטתו שטומאה בחיבורין באדם באדם היא מדאורייתא, וטעיתי במה שכללתי אותו (בפרק א הערה 89) בשיטת הראשונים הסוברת שהיא מדרבנן. הרמב"ן אמנם צידד כך בתחילה, כדעת הרמב"ם, אבל בסוף דבריו הסיק שהיא מדאורייתא, וכך נקט בפשטות להלכה בתורת האדם (מהדר' מוסד הרב קוק עמ' קלה–קלו).

5. **הקישור בין מימרא דר' ינאי בבבלי ובירושלמי בנזיר (סעיף ב בהשגתו)** – בבבלי נזיר מב ע"ב נאמר: "אמר ר' יצחק בר יוסף א"ר ינאי: לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא", ואילו בירושלמי בנזיר

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

פ"ז ה"ד): "ר' יוחנן בשם ר' ינאי: וכולהון [כל האמורים במשנה בריש אהלות] תורה הן אצל תרומה, אבל על ביאת מקדש – אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון". טענתי שהמאמרים מקבילים, ויש ללמוד מהירושלמי שגם מימרת רב יצחק בר יוסף נאמרה על חיבורי אדם בכלים, ולא על חיבורי אדם באדם. ר' עמיחי מערער על עצם הקישור בין המאמרים (לדעתו, וכפי שאכן פירש הרמב"ם, הירושלמי מדבר בלא חיבורין, ואין שום ויכוח ומחלוקת בין המימרות), וגם על המסקנה ממנו.

הדמיון בין המאמרים איננו רק בכך שר' ינאי מחלק בין תרומה וקודשים לבין משהו אחר (בירושלמי – ביאת מקדש, ובבבלי – נזיר ועושה פסח). הירושלמי, על פי מה שהסברתי (מעלין בקודש ט"ו, עמ' 119), מביא את המשנה באהלות ומפרש אותה על חיבורין, כלשונו: "הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת", ועליה אומר ר' יוחנן את דבריו. אם כן שני מאמרי ר' ינאי עוסקים בחיבורין!

חיזוק נוסף לפירוש זה, שהירושלמי עוסק בחיבורין, מכך שהוא מקשה על דברי ר' ינאי, ש"שני שנגע בראשון" פטור מביאת מקדש, מברייתא: "כלי שחציו מן (האדמה) [פני משה, ונוסח ה"ש בריש אהלות: החלמה] וחציו מן הגללים אין חייבין עליו על ביאת המקדש... אבל אם היה כולו מן (האדמה) [החלמה] – חייב! מנו חייב, לא הנוגע? לא שני שנגע בראשון הוא?!". ומכוח קושיה זו נדחק הירושלמי להעמיד את החיוב המדובר בברייתא על הכנסת הכלי הטמא למקדש, שאין בו כרת אלא מלקות. ולכאורה ניתן היה להעמיד ברייתא זו בחיוב כרת לאדם הנוגע בכלי זה בהיותו מחובר למת! אלא שפשוט היה לירושלמי שר' ינאי פוטר גם בכהאי גוונא, ואף זה הוא "שני שנגע בראשון" שעליו דיבר.⁴

4 גם בהמשך סוגיית הירושלמי, בראייתה מהמשפט "כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש", ודחייתה שאולי משפט זה בא להוציא רק טומאות הפורשות מן המת כגון רביעיית דם וכו', משתמע שברור לירושלמי שעל פי ר' ינאי אין חיוב אפילו בחיבורין, ולכן לא חילקו שדבריו רק בכלי מתכת בלא חיבורין ואילו הברייתא הפוסרת עוסקת בכל כלי שטף ובחיבורין. מקור נוסף לכך הוא הירושלמי בנזיר פ"ז ה"ג: "אמר רבי יוחנן: המת והנזיר תחת כרעי המיטה, תחת מעי הגמל... אין הנזיר מגלח ולא כל דבר שנראה להגן. שמע חזקיה ואמר: טהרו מתים!". נקודת החידוש המרכזית כאן היא בהגדרה שהמיטה איננה אוהל (כיו"ב בבבלי סוכה כא ע"ב), אבל בפשטות "תחת כרעי המטה" (ולא "תחת המטה") מובנו שרגלי המיטה מונחות עליהם והמת והנזיר נוגעים בה, ובא ר' יוחנן לקפל בזה חידוש נוסף, שאף על פי שיש פה גם טומאה בחיבורין אינו מגלח.

ואם כנים הדברים, הרי המחלוקת בין התלמודים מזדקרת לעינינו כבר בשאלת הבבלי "ואי אמרת דאורייתא מאי שנא" ("נזיר ועושה פסח מתרומה וקדשים", המפרש), ממנה משתמע שבחיבורין דאורייתא הנזיר מגלח (כפי שדייק בקרן אורה שם ד"ה אבל לנזיר), ואילו בירושלמי מבואר להיפך: "וכולהון תורה הן אצל תרומה", ובכל זאת "אבל על ביאת מקדש אינו חייב", וכן הנזיר אינו מגלח! וכדברי הירושלמי נאמר גם בתוספתא באהלות (פ"א ה"א), על פי מה שביארתי שבחיבורין עסקינן: "במה דברים אמורים? בתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ואין חייבים על טומאת מקדש וקדשיו אלא על המת בלבד". וגם אם נפרש שהתוספתא אינה עוסקת בחיבורין דווקא, פשטות הלשון "אלא על המת בלבד" שאפילו בחיבורין אין הנזיר מגלח (קרן אורה נזיר נד ע"ב ד"ה ונראה).

כיוצא בזה מצאנו בסככות ופרעות. במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג) נאמר שהנזיר אינו מגלח עליהן. בירושלמי בנזיר (שם) נאמר על כך: "אמר רבי יוחנן: סככות ופרעות תורה הן אצל תרומה ואין הנזיר מגלח" (ובירושלמי בשבועות פ"ב ה"א ר' יוחנן אומר זאת בשם ר' ינאי, בדומה למאמרו בנדון דידן). לעומת זאת בבבלי (נדה סח ע"ב) נאמר על הסככות: "מדאורייתא אהל מעליא בעינן, ורבנן הוא דגזור"⁵. וכך גם בטומאה בחיבורין: הבבלי סובר שהחילוק מלמד שעיקרה מדרבנן, והירושלמי סובר שהחילוק אפשרי גם בדאורייתא.

גם אזכור "עושה פסח" בבבלי, שחסר במימרא המקבילה בירושלמי, אינו מוכיח שמדובר במימרות שונות. ר' עמיחי טוען שדינו אינו דומה כלל לביאת מקדש, ואכן, זוהי כנראה דעת הבבלי כאן, ולכן הוכיח מהקולא בו שמדובר בטומאה דרבנן, אבל סברה זו אינה מוכרחת: מצינו בטומאת התהום (פסחים פא ע"ב) שיש הלכה למשה מסיני להקל בה לנזיר ועושה פסח, וכן בשיעור דם ועצמות המטמאים (נזיר נג ע"א), וכן נאמר בירושלמי לגבי ספק טומאה ברשות היחיד.⁶ אם כן, לא ייפלא שאף קולא זו

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

6 כך דעת ר' יוחנן בירושלמי (פסחים פ"ח ה"ח ונזיר פ"ח ה"א), שנזיר שנטמא בספק רשות היחיד אינו מגלח, וכך גם עושה פסח שנטמא בספק רשות היחיד עדיין חייב בפסח מדאורייתא, ומשלחין אותו לדרך רחוקה מפני הטומאה. והנה, מצאנו ששורפים תרומה על ספק טומאה ברשות היחיד (כך שיטת רוב הראשונים, עיין טהרות פ"ד מ"ה ור"ש ד"ה על ספק בית הפרס;

בטומאת מת בנזיר – דין טומאה בחיבורין באדם בכלים, שהיא מדאורייתא – קיימת גם בעושה פסח.⁷ עוד יש לומר, שהקולא בעושה פסח אין פירושה שיהא טמא טומאת ערב בלבד, אלא שעל כל פנים אינה כטומאת מת ממש, והנפקא מינה בזה לגבי טמא מת בשביעי שלו, שבטומאת מת שהנזיר מגלח עליה – אין שוחטין וזורקין עליו, ובטומאת מת שאין הנזיר מגלח עליה – שוחטין וזורקין עליו, כפי שכתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ו ה"ב). הרי לנו קולא בעושה פסח באותן טומאות שבהן הקלה תורה בביאת מקדש ובנזיר. ובמרכבת המשנה שם כתב שהמקור לדבריו הוא מאמרו של ר' ינאי!⁸

עד כאן ביססנו את ההבנה שהירושלמי עוסק בחיבורין וממילא מאמרי ר' ינאי בבבלי ובירושלמי זהים, אלא ששני התלמודים חלוקים בפירוש מימרא זו, האם

תוס' חולין ט ע"ב ד"ה התם; נדה יז ע"ב ד"ה ואין שורפין עליו את התרומה; שם יח ע"א ד"ה שליא; שם ג ע"א ברמב"ן, רשב"א ור"ן, ואם כן מסתבר שגם ר' יוחנן מודה שספק זה טמא כוודאי מדאורייתא, אבל רק לתרומה וקודשים ולא לנזיר ועושה פסח. ר' הושעיה שם חולק ומחשיב בשניהם את הספק כוודאי.

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

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

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

החילוק בין תרומה לביאת מקדש הוא מדאורייתא או מדרבנן.⁹ וכעת נוסיף להראות ששיטת הירושלמי שאין טומאה בחיבורין באדם באדם. ותחילה נזכיר את שכבר אמרנו, שעצם העובדה שהירושלמי מפרש את המשנה בריש אהלות על חיבורין מהווה קושי על דין טומאה בחיבורין באדם באדם, שכן במשנה זו נאמר להדיא שאדם באדם טמא טומאת ערב. אלא שיש מקום לומר שהמשנה מדברת מדאורייתא, ויש דין מדרבנן שלא הובא במשנה (וכפי שהסביר הראב"ד בע"ז הנ"ל).

לשון הירושלמי בסוגיה זו:

רבי יוחנן בשם רבי ינאי: וכולהון תורה הן אצל תרומה אבל על ביאת המקדש אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון. מה טעם? "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא". הטעון חיטוי – חייב על ביאת מקדש, ושאיין טעון חיטוי – אינו חייב על ביאת המקדש. התיבון: הרי אדם הנוגע בכלים ונוגעין במת טעון חיטוי והוא שני! אמר רבי אבין בר חייה: בטומאת איש באיש, לא בטומאת איש בכלים.

פירוש: אמנם איש הנוגע בכלים טעון חיטוי, אבל בביאת מקדש הושווה דינו לטומאת איש הנוגע באיש הנוגע במת, ומכיוון שרק האיש הראשון טעון חיטוי – אף האיש הנוגע בכלים פטור מביאת מקדש.¹⁰ דברי הירושלמי הללו מורים בעליל שאדם באדם אינו טעון חיטוי אפילו בחיבורין, על כל פנים מדאורייתא.¹¹ וראה עוד להלן בדיון על הבבלי בנזיר, ומה שניתן ללמוד ממנו על שיטת הירושלמי.

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

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

11 נבהיר יותר את הראיה: גם אם הירושלמי מפרש את המשנה באהלות שלא בחיבורין, כהבנה המקובלת, הרי ברור מכל מהלכו שהנפקא מינה בחידושו של ר' ינאי היא גם לגבי חיבורין, כפי שהתבאר, וכפי שמשמע גם בתוספתא בריש אהלות. ומכיוון שהבסיס לסברת ר' ינאי הוא הדוגמא של אדם באדם, הרי אם נניח שאדם באדם בחיבורין טמא שבעה מדאורייתא – היה עלינו לחייב על ביאת מקדש באדם בכלים על כל פנים בחיבורין, שהרי ככהאי גוונא גם באדם יש חיטוי!

6. **ביאור סוגיית הבבלי בנזיר** – ר' עמיחי טוען שלא הרווחתי דבר מן הקישור לירושלמי המדבר על טומאת אדם בכלים, שכן על כל פנים יוצא מסוגיית הבבלי בנזיר שיש טומאה בחיבורין באדם באדם, ואדרבה, הגמרא הבינה תחילה שהיא מדאורייתא ודברי ר' ינאי הובאו בסוגיה רק כדי לסייג זאת.

אינני מכחיש שפשט הגמרא בנזיר, על פי נוסחה לפנינו, שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אבל סבורני שפשט המשנה אינו כן, ושאינו זו שיטת הירושלמי, ולכן טענתי שגם ר' ינאי המובא בבבלי – לא על כך דיבר.

באשר לשיטת הסוגיה טרם הבאת המימרא של ר' ינאי, אין כל הוכחה ממנה שיש טומאה בחיבורין באדם באדם. אפשר בהחלט ש"טומאה בחיבורין דאורייתא" בתחילת הסוגיה, בעניין הנזיר שמתחייב מלקות על חיבורו המחודש למת, הרי זה מפני שכעת הוא מטמא **כלים** טומאת שבעה (אמנם תוס' והרא"ש תלו זאת בטומאת אדם, מפני שהיה פשוט להם שהוא טמא שבעה על פי דברי מר זוטרא בעבודה זרה, אבל ברור שגם לדעתם טומאת הכלים דיה כדי להצדיק את חיובו של הנזיר). ורק דברי ר' ינאי, שהגמרא מבינה מהם שישנה טומאה בחיבורין מדרבנן, מכריחים אותה לחדש שמלבד הטומאה בחיבורין בכלים, שהיא מדאורייתא כמבואר בדרשות הספרי, ישנה טומאה נוספת מדרבנן באדם באדם. בפרט נוח לפרש כך על פי גרסה המופיעה במאירי: "כאן בחיבורי אדם באדם, כאן בחיבורי אדם בכלים"¹².

אם נניח כדברי, שרק דברי ר' ינאי הכריחו את הבבלי לחדש את המושג של חיבורין באדם באדם – ברור שהירושלמי לשיטתו הנ"ל, שהחילוק בין תרומה לנזיר הוא מדאורייתא, אינו זקוק לחידוש זה, ואין סיבה שיסכים לו כנגד פשט המשניות.

השלכה נוספת מכך היא מה שכתבתי במאמר (עמ' 147), שעל פי הגרסה הנוספת המופיעה במאירי: "כאן בחיבורי אדם בכלים, כאן בחיבורי אדם במת", גם בתירוץ הגמרא לא מדובר כלל על טומאה בחיבורין של אדם באדם. הבבלי מסיק מדברי ר' ינאי שכל המשנה בריש אהלות על חיבורין בכלים היא מדרבנן (ולא כירושלמי "וכולהון תורה הן אצל תרומה"), ודרשות הספרי אינן אלא אסמכתא. ובכל זאת הנזיר שנוגע שוב במת מתחייב מלקות, ויש בכך חילול נוסף הגם שאין בו נפקא מינה

12 זוהי הגרסה הישנה בגמ', וכנראה עמדה לפני הראב"ד, ורש"י מחקה וכתב "ה"ג כאן... בחיבורי אדם במת" (מרכבת המשנה הל' טו"מ פ"ה ה"ה).

לתוספת טומאה דאורייתא (וכך הסבירו הראשונים שסוברים שטומאה בחיבורין דרבנן), וזהו "חיבורי אדם במת".

7. **היחס הכללי לדברי התלמוד הבבלי** – ר' עמיחי מצטט את דברי הנודע ביהודה: "שאינ לכל חכמים שלאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד לא יחשב בכלל חכמי ישראל". אחר בקשת המחילה מידי ר' עמיחי, דברים אלו הוצאו מהקשרם: מדובר שם בחידוש דין נגד דברים המוסכמים בחז"ל (הנדון הוא צוואת ר' יהודה החסיד), ולא על אמירה כנגד דברי התלמוד הבבלי מכוח מקורות אחרים בחז"ל. בפרט שבנקודה זו של טומאה בחיבורין באדם באדם לא אמרתי את דברי לעניין הלכה כלל, אלא נקטתי כדברי הראב"ד שהמשנה באהלות השמיטה גזרה מאוחרת, וברור שהגזרה המאוחרת המוזכרת בגמרא מחייבת אותנו, והמשך דברי לא בא אלא לברור המשניות על פי הנראה לענ"ד נכון יותר לפשטם של דברים, לא להלכה ולא למעשה.

8. **תמצית הברירות הפרשניות בסוגיה וההכרעה ביניהן** – בסיכומה של סוגיה זו של חרב כחלל וטומאה בחיבורין, לכאורה היה פשוט יותר ללכת בדרך אחרת בביאור כל העניין, ולומר שיש לפנינו מחלוקת בין שני התלמודים על כלל המשניות בריש אהלות: הירושלמי פירש אותן בחיבורין, כמשתמע ממנו, וכפי שפירש הראב"ד, ולדידו אין טומאה בחיבורין של אדם באדם כלל, כי המשנה באהלות סותרת זאת. ואילו הבבלי פירש אותן בלא חיבורין, כדעת רוב הראשונים, ומכאן נולד דין "חרב כחלל" כהבנתו המקובלת. ולפיכך יכול היה הבבלי לחדש דין טומאת אדם באדם בחיבורין, שעל פי הבנתו במשנה באהלות אינו נסתר מחמתה. ואם כך הוא, אין צורך לחדש פירושים או גרסאות בבבלי.

אפשרות זו טרדה את מנוחתי והתלבטתי בה זמן רב, והגעתי לכלל מסקנה שאין לקבלה, מהטעמים הבאים:

ראשית, לענ"ד הראיות מהמשניות להבנת הירושלמי רבות ועצומות, וקשה בעיני לתלות בשיטת הבבלי תירוצים דחוקים ורבים על שורה של מקורות.

שנית, דין חרב כחלל כהבנתו המקובלת קשה מאוד עד בלתי אפשרי לגמרי ליישום.

שלישית, סוגיות הבבלי על חרב כחלל מוקשות מצד עצמן, כפי שכתבו כבר ראשונים ואחרונים, וגם הסוגיה בבבא קמא נוטה להבנת הירושלמי (כפי שכתבתי בתשובתי לרב קורן, **מעלין בקודש** ט"ז עמ' 206).

רביעית, מכיוון שבארץ ישראל נהגו דיני טהרות למעשה במשך תקופה ארוכה אחרי החורבן, עד זמן תלמידי ר' יוחנן (עיין חגיגה כה ע"א וחולין קו ע"ב), שהיה להם קשר רצוף עם חכמי בבל, לא מסתבר שתהיה מחלוקת קוטבית בדין חרב כחלל שיש לה השלכות עצומות כל כך למעשה ולא יהיה לה ביטוי מפורש בתלמוד (זאת בניגוד לדין טומאה בחיבורין של אדם באדם, שאינו שכיח, ובדרך כלל מי שנוגע בנוגע במת, כגון בשעת הלוויה, גם נטמא ישירות במשא המת או אוהלו).

לפיכך העדפתי לעשות כל טצדקי שאפשר לפרש את הבבלי כך שגם הוא יודה לדין הירושלמי, ועל כל פנים לומר שגם אם אמנם יש מחלוקת בין התלמודים בעניין טומאה בחיבורין באדם באדם – לא נחלקו בעניין חרב כחלל (והבבלי יפרש את המשנה באהלות כראב"ד, שהיא עוסקת בחיבורין והשמיטה דין טומאת אדם באדם שהוא מדרבנן).