

## דין מעת לעת ומפקידה לפקידה באשה נדה

המשנה הראשונה במסכת נדה עוסקת בענין טומאה למפרע השייכת לאשה שראתה דם. המשנה מביאה שלש שיטות בנדרון האם מטמאים את האשה לפרק זמן קודם ראייתה או לא. ואם אכן מטמאים אותה למפרע, עד כמה זמן מטמאים אותה. "שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן. הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת". מאמר זו עוסק באופי הדין דרבנן של מעת לעת ומפקידה לפקידה וההשלכות ההלכתיות הנובעות מהבנות שונות אלו. מהו יסוד הדין של הטומאה למפרע לפי שיטת הלל והחכמים? מהו היחס בין שיטת הלל לשיטת החכמים בנדרון – האם הם מסכימים באופי הדין רק חולקים במשך הזמן או שהם חלוקים בעצם הדין? מהו היחס בין השיעור של מפקידה לפקידה לשיעור של מעת לעת לפי החכמים? ואפילו בתוך השיעור של מעת לעת עצמו האם זה פרק זמן אחד או שיש חילוקים בתוך השיעור של מעת לעת עצמו?

### I - סוגיות רקע

הסוגיות רקע שעוסקות בדין טומאה למפרע של אשה נדה נותנות רושם שונה אחד מהשני. הגמרא (ב). שואלת למה הלל לא סומך על החזקת טהרה של האשה כדי לפשוט את הספק למפרע אם האשה נטמאה קודם ראייתה. הגמרא מסבירה ומגבילה את ההסתמכות בחזקה – "כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופיה, אבל איתתא כיון דמגופא קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה." הגמרא קובעת שתי נקודות

חשובות – 1) במקרה זה לא סומכין על החזקת טהרה של האשה באיזה שהוא מדה. 2) מה שגורם זה היא שהריעותא מגופא קחזיא.<sup>1</sup>

מהו השפעת הריעותא מגופה על חזקת טהרה האשה? יש לרש"י שני ניסוחים שונים. בשלב אחד רש"י (ב: ד"ה כיון) מנמק שבגלל הריעותא "אין לה חזקת טהרה." משמע מכאן שהחזקה נעקרת לגמרי, ולכן מטמאים האשה למפרע. אבל לקמן בסוגיא רש"י (ב: ד"ה תרתי לריעותא) מנמק שבאשה נדה יש רק ריעותא אחד, ובגלל ריעותא זו "שהורע חזקת טהרה קצת שהרי דם לפניך." מכאן משמע שהחזקה לא נעקרה לגמרי אלא שהיא נחלשה קצת. בין כך או בין כך, לפי הבנת רש"י, מה שעולה מסוגיא זו היא שהחזקה נעקרה או נחלשה, ולכן יש ספק גמור או לפחות חשש רציני מתי יצאה הדם. הספק ביציאת הדם הוא לא רק תוכן הדין דרבנן אלא גם הגורם והמניע לדין דרבנן. מבט זו רש"י כבר מדגיש במשנה (ב. ד"ה מפקידה) כשהוא מפרש – "חיישינן ומטמאה מספק כל הטהרות שנתעסקה בהן... דשמא עם סילוק ידיה ראתה וכותלי בית הרחם העמידוהו."

שתי האפשרויות העולות בפירוש רש"י גם באות לידי ביטוי בהתפתחות הרמב"ן בסוגיא. הרמב"ן (ב. ד"ה גמ' מ"ט) מפרש הסוגיא בשתי אופנים.<sup>2</sup> בהתחלה, הרמב"ן מפרש שהחזקה נחלשה, ולכן יש מקום לחוש שמא יצאה הדם מקודם לכן. "לא אמרינן אוקמה אחזקה אלא חיישינן... וכיון דליכא חזקה גמורה חיישינן." לפי הרמב"ן יש חשש רציני, ובעצם חשש זו שייך הן לגבי חולין והן לגבי קדשים ותרומה. מקילין לגבי חולין – "אע"ג דאיכא למיחש במילתא, כיון דלא מכרעא

<sup>1</sup> הראשונים חולקים איך להגדיר בצורה מדוייקת המושג של ריעותא מגופא. רש"י (ב: ד"ה כיון) מפרש שהריעותא מגופא היא שהאשה מועדה ורגילה לראות, כלומר שזה מקרה צפויה. הרשב"א (ב. ד"ה מ"ט) מסביר בצורה קצת שונה ומתמקד על שתי דברים, שזה מגופא קחזיא וגם שהרי דם לפניך. הריטב"א (ב. ד"ה מ"ט) מתמקד על שלשה נקודות, שהדם יוצא מגופא, שיציאת הדם היא דרך הנשים, וגם שטיפת דם כחרדל קרוב לצאת בלא הרגשה. יכול להיות שיש נפקא מינה בין הניסוחים השונים, עיין לקמן בנוגע לשאלה האם הראייה המחזקת אשה כרואה גם יכולה לטמאותה למפרע. ע"ג גם בפירוש נוסף שהמאירי מעלה ודוחה (עמ' 10).

<sup>2</sup> ע"ג גם בדברי הרמב"ן לקמן (ג. ד"ה והאיכא) שגם שם הרמב"ן מקדם הסוגיא בשתי דרכים.

מילתא דטומאה, מוקמינן טהרות אחזקתייהו דאפושי טומאה לא מפשינן. החשש שייך לגבי כל דבר, אבל בפועל רק מטמאים קדשים משום מעלה בקדשים. אבל הרמב"ן גם מפרש הסוגיא בדרך שני. האמת היא שאין חזקת טהרה בכלל, יש ספק גמור למפרע מתי יצאה הדם, ולמרות זאת הטומאה למפרע היא רק מדרבנן. אנחנו לומדין מסוטה שספק למפרע טהורה, ורק ספק להבא טמאה. ולכן, זה רק בגלל מעלה בקדשים שמטמאין הספק למפרע. רואים לפי הרמב"ן שהדין טומאה למפרע הוא או חשש רציני או ספק גמור למפרע ומעלה בקדשים, הרמה האחרת שקדשים מצריכה מתחשבת בחשש או ספק זה.

תוספות (ב. ד"ה מעת) מקדמים את הסוגיא צעד חשוב קדימה. תוספות שואלים למה במקרה של נגע בא' בלילה (ד. שורפים את התרומה וקדשים, ובמקרה של אשה נדה רק תולין (ו). תוספות מתרצים שבעקרון גם במקרה של אשה נדה הדין היה אמור להיות שורפין, אבל אומרים תולין "משום דלבו נוקפו ויבטל מפריה ורביה." כלומר, משום חשש צדדי הדין הוא תולין, אבל בעקרון הדין היה צריך להיות שורפין מדין ודאי. היה ניתן להעלות שזה לא משקף הבנה שהאשה טמאה ודאי למפרע אלא הדין של כל הטומאות כשעת מציאתן ובמקום מציאתן הוא חומרא בעלמא לגבי קדשים. אלא שאנחנו רואים שיש לדין זה השלכות גם בנוגע לחולין. לקמן בדף ד., תוספות מפרשים שאם הדין הוא מחזיקין מטמאה ממקום למקום בנוגע לקדשים, אז היה צריך להיות מחזיקין ממקום למקום גם לגבי חולין במקרה שעובדא זו נראית יותר. עד כדי כך, שתוס' (ד"ה ככר) קובעים שגם לגבי חולין במקום שנראית יותר אין כל ספק כדי ליישם הדין של אין בו דעת לישראל טהור. אנחנו רואים שזה לא רק חומרא בעלמא בנוגע לקדשים אלא שיש דין של ספק כודאי כשמוצאים הטומאה כשעת מציאתה ובמקום מציאתה. בנוגע לקדשים הרמה כדי ליישם הספק כודאי היא ברמה נמוכה מאשר לחולין. ולכן לפי תוספות הדין דרבנן של טומאה למפרע אצל אשה נדה הוא דין ודאי.

מה שעולה מהסוגיא בדף ב. היא שיש עקירת החזקת טהרה של האשה או לפחות החלשת החזקת טהרה. ולכן, יש ודאי טומאה למפרע, או ספק גמור, או לפחות חשש רציני שהדם יצאה מקודם. חשש זה הוא מה שמניע הדין של מפקידה לפקידה.

במבט ראשון, הסוגיא בדף ג: מעלה בסיס שונה לגמרי לדינו של הלל. הגמרא מתייחסת לשאלת המפתח לכל הסוגיא – מ"ט דשמאי – למה שמאי אינו חושש למפרע. התירוץ הרביעית של הגמרא הוא – "א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה." הגמרא מביאה ברייתא שמביאה טעם זה לדברי שמאי בפירוש. איך יסביר שאר התירוצים את הנימוק שנמצא בברייתא זו. הגמרא מסבירה שבעצם שקלא וטריא זו בין הלל ושמאי היא בנוסף לעיקר הטעם שממנה טיהר שמאי. הלל מגיב – "אין טעמא קאמרת... ומיהו עשה סייג לדבריך דמאי שנא מכל התורה כולה דעבדין סייג. א"ל א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה." יש שתי נקודות חשובות שעולות בשקלא וטריה זו. הלל משתמש במושג סייג כדי לאפיין הדין דרבנן של טומאה למפרע. מה משמעות מושג זה? שנית, האם האופי של סייג מתאים רק לשיטת שמאי אם תיאורטי הוא היה מטמא וזה כמו ולטעמיך או האם ניתן לתאר הדין דרבנן כסייג גם לפי שיטת הלל?

הרשב"א (ב: ד"ה הא) מסביר שבאמת לפי הלל כותלי בית הרחם מעמידים הדם ולכן יש לחוש שהדם יצאה מקודם לכן. מה שהם אומרים לקמן "אין טעמא קאמרת... מיהו עשה סייג" הוא רק "לדבריו קאמר ליה." המושג סייג מופיע בגמרא פעמיים, פעם אחת בדף ג: בסוגיא שהעלינו, ופעם שנית בדף ד: בתוך דברי החכמים – "לא כדברי זה ולא כדברי זה – לא כדברי שמאי שלא עשה סייג לדבריו." בשתי המקרים הגמרא עוסקת בשיטת שמאי, ולכן טוען הרשב"א שהמושג ומאפיין של סייג מתאים רק לשיטת שמאי.

אולם, במקרה אחר הרשב"א (ב. ד"ה מ"ט) וגם הריטב"א (ב. ד"ה כל) מחדשים שגם לפי הלל ניתן לתאר הטומאה למפרע מדרבנן כסייג. מהו משמעות מושג זה? ניתן להעלות שתי הבנות שונות שבהם אולי נחלקו הרשב"א והריטב"א. יכול להיות שהמושג סייג רומז לגדר והרחקה בעלמא. כלומר, אנחנו יודעים כמעט בבירור שזה לא האיסור אלא כדי להרחיק את האדם מעבירה עושים סייג וגדר. לעומת זאת, יכול להיות שהביטוי סייג רומז לרמה יותר רגישה. אולי הבדל ושוני זה מתבטא בשינוי נוסח דק בין הרשב"א לריטב"א. הרשב"א מנסח הסייג שלו בצורה זו – "הוה לן למיחש בה לטהרות מיהא." לעומת זאת, הריטב"א בדרך

כלל לא משתמש במלה חשש,<sup>3</sup> אלא הוא מאפיין הסייג כ"סייג דעלמא הוא דפליגי ולטהרות בלחוד." (ב. ד"ה מ"ט). ויכול להיות שהסייג של הרשב"א משתקף רמה גבוהה שרגיש ומתחשב אפילו בחששות קטנות. בניגוד לסייג של הריטב"א שמשתקף גדר והרחקה בעלמא שאולי מבוסס על אפשרות רחוקה, אבל לא שאנחנו באמת מתחשבים באפשרות זו כחשש וספק רציני.

הבדל זה בין הרשב"א לריטב"א בא לידי ביטוי בפירושיהם השונים לשאלת המפתח של הסוגיא – "מ"ט דשמאי" (ב.). הראשונים היו טרודים להבין שאלה זו. למה הגמרא התחילה הענין עם קושיא על שמאי? שיטת הלל היא שטעונה הסבר מכיון ש"טעמיה דשמאי דכולי עלמא אית להו" (רמב"ן ב. ד"ה מ"ט) וגם "טעמא דשמאי טעמא תריצא הוא" (ריטב"א ב. ד"ה מ"ט). כלומר מדאורייתא, וגם מדרבנן מעיקר הדין, גם הלל סומך על החזקת טהרה של האשה שהיא הטעם של שמאי. ולכן, הגמרא היתה צריכה להתחיל עם קושיא על שיטת הלל – מ"ט דהלל. ניתן להעלות השאלה בדרך קצת שונה – עד כמה אינטואיטיבי הוא הדין דרבנן של הלל. עד כמה זה סביר והגיוני ועד כמה זה חידוש שטעון הסבר. האם המשימה היא על הלל כדי להצדיק את דינו, או אדרבה, המשימה היא על שמאי להצדיק את דחייתו. הרשב"א והריטב"א שניהם נותנים תירוץ זהה אחד לשני וגם תירוץ שונה. שניהם מעלים שיכול להיות שבשלב זה הגמרא עדיין לא ידעה שהלל הסכים מעיקר הדין לטעם שמאי. יכול להיות שבשלב זה הגמרא סברה שהלל חולק מעיקר הדין. שניהם גם מעלים תירוץ שניה ששונה אחד מהשני ואולי גם משתקף השוני בהבנתם שהעלינו לעיל. הרשב"א מסביר שהקושיא היא, באמת, על שיטת שמאי – "הוה לן למיחש בה לטהרות מיהא." למה שמאי אין עושה סייג? לפי הרשב"א, גם בסייג יש חשש רציני כבסיס שלו ולכן שיטת שמאי ודחייתו טעונה הסבר. הריטב"א מתרץ להיפך, קושיית הגמרא היא רק להתחלת הענין – "כלומר הוא ודאי ע"כ היינו טעמא דשמאי, אבל הלל הוה סבר..." כלומר, לפי הריטב"א הגמרא באמת מעוניינת בהסבר שיטת הלל. שאלתה

<sup>3</sup> עי' לקמן בהערה 6 ששם הובא שני ניסוחים של הריטב"א שבהם הוא משתמש בביטוי חשש בנוגע לדין מעת לעת. ברם, כמו שנראה רוב אמירותיו בסוגיא מנסחים את הדין כסייג גרידא.

על שיטת שמאי היא רק להתחלת הענין. מכיון שהדין דרבנן הוא סייג בעלמא, ולא חשש רציני, המשימה היא על הלל להצדיק את סייגו.

מהסוגיא בדף ב משמע שדינו של הלל הוא ודאי טומאה למפרע או ספק גמור או לפחות חשש רציני שהדם יצאה מקודם. מהסוגיא בדף ג, יכול להיות שאין סיבה להעריך את שיטת הלל מחדש בגלל שהנוסח של סייג המופיע שם הוא רק לטעמיך של שמאי שאינו חושש ליציאת דם למפרע. אבל יתכן שיש בסיס בסוגיא זה כדי להעריך את דינו של הלל מחדש. לפי הלל הדין דרבנן הוא סייג ולא ספק או חשש רציני למפרע. סייג זו ניתן לפרש בשתי דרכים – או כרמה יותר גבוהה ורגישה, הבנה קרובה יותר לדף ב, או כגדר והרחקה בעלמא.

סוגיא נוספת בדף ד: ניתן להשליך אור על אופי הדין דרבנן, אבל צריכים להקדים שסוגיא זו עוסקת בשיטת החכמים במשנה ולא בשיטת הלל. הברייתא מציגה את שיטת החכמים כשיטת ביניים בין הלל לשמאי – "לא כדברי שמאי שלא עשה סייג לדבריו, ולא כדברי הלל שהפריז על מדותיו אלא מעל"ע ממעטת על יד מפל"פ, ומפל"פ ממעטת ע"י מעל"ע." ניתן לשאול, האם שיטת החכמים הוא בעצם שיטת שמאי עם סייג או עקרונית זה שיטת הלל רק בדרך יותר מתונה. הגמרא שואלת "מ"ט דרבנן", והשקלא וטריא המתמשכת היא מאד מעניינת.

רבה מתרץ שהטעם של החכמים שמטמאים רק מעל"ע למפרע, הוא ש"אשה מרגשת בעצמה." כלומר, אם הדם יצאה מקודם האשה היתה מרגשת ביציאתו. מכיון שלא הרגישה אין מטמאים למפרע עד הבדיקה האחרונה. אביי מקשה על רבה – "א"כ תהא דיה שעתה," כלומר, אל תטמאה למפרע כלל. למרות שהגמרא דוחה סברת רבה, כמה מהראשונים נמשכו אחר סברתו. אמנם הסברא של אשה מרגשת היא נכונה, ואין כל חשש או ספק למפרע. בכל זאת, השיעור של מעת לעת הוא סייג בעלמא שאינו מקביל לשום ספק או חשש. רואים כאן דגם לשיטת החכמים שאולי שונה משיטת הלל באופן מהותי (לפי רש"י, רמב"ן, ותוס'). זה מאד מעניין שהרשב"א והריטב"א, למרות ששניהם נמשכו לסברא זו, מבטאים את הסברא בצורה שונה דקה. הרשב"א (ד: ד"ה הא) מנמק "ומיהו משום סייג חוששין לה כל מעת לעת." לעומת זאת, הריטב"א (ד: ד"ה רבא) מנמק את הדין – "דשורת הדין דייה שעתה ומיהו סייג הוא דעבדינן." כלומר, האם סברתו של רבה היא ליצור סייג בעלמא שאינה מקבילה לשום

מסגרת, או שהיא מעלה רמה גבוהה המתחשב בחששות קטנות אלא ששיעורו אינו צריך לשקף את כל אורך הזמן של החשש הבסיסית שלו. נסוחו של הרשב"א וגם של הריטב"א הם עקביות אם הבנתם שהעלינו לעיל.

בין כך או בין כך, הגמרא דוחה סברת רבה, ומעלה הסבר שונה בעד שיטת החכמים. "מ"ט דרבנן? כי הא דאמר רב יהודה אמר שמואל חכמים תקנו להן לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וערבית... וזו הואיל ולא בדקה, הפסידה עונה מאי עונה? עונה יתירה." מהו הקשר והיחס בין התקנת בדיקה מצד אחד והטומאה למפרע, מצד שני? מהו אופי הדין של טומאה למפרע לפי החכמים? ותלוי במאפיין של השיעור מעת לעת מהו יחסו של הדין מעת לעת לדין מפקידה לפקידה הן לפי החכמים והן לפי הלל? יכול להיות שהבסיס לשיעור של מעת לעת הוא חשש שיצאה הדם מקודם אבל חשש זו קיים לכל היתר רק כשיעור מעת לעת. אם בדקה עצמה בשחרית ומצאה טהורה זה יכול לצמצם את השיעור, אבל אם לא בדקה החשש של מעת לעת קיים. אולם, כמה מהראשונים פירשו את הביטוי "הפסידה עונה" בצורה אחרת. משמע מפירוש רש"י (ד: ד"ה ומשני) שיש בתוך השיעור של מעת לעת זמן מורכב של שתי עונות. הוא מפרש "הפסידה משום קנס שהרי הפסידה טהרות של אמש משום קנס, אבל טהרות של יום לאו קנס הוא." משמע מרש"י שיש בסיס אחד לעונה הקודם המיידית ויתכן שזה חשש (עי' רש"י על המשנה ב. ד"ה לא כדברי). אבל יש בסיס אחר לגמרי לעונה שקודם לזה, וזה קנס שהחכמים הטילו עליה בעד שלא בדקה כתקנתם. לפי זה, משמע מרש"י שהדין של מעל"ע הוא שיעור מורכב של חשש וקנס. יחסה של שיטת חכמים לשיטת הלל תהיה שהדין של מפל"פ הוא דומה לחששו וספיקו של הלל, מצד אחד, אבל השיעור הנוסף של המעל"ע הוא מאד שונה, זהו דין קנס. גם הריטב"א (ד: ד"ה הא) מחלק באופי שתי המרכיבים של מעל"ע, ומתאר רק העונה יתירה כמו קנס.

פעמיים, הרמב"ן מתאר את הדין של מעת לעת כמו קנס, והוא לא מחלק בין שתי המרכיבים. משמע מדבריו שלפי החכמים הדין של מעת לעת הוא כל כולו קנס דרבנן. בדף ו. (ד"ה הא דאקשינן) הוא כותב שמעל"ע הוא "כענין קנסא משום שלא בדקה הפסידה למפרע עונה." ולקמן בדף י: (ד"ה הא דתניא) הוא כותב "דטעמא דמעט לעת כעין קנסא

דרבנן הוא כדאמרן חכמים תקנו להן... וזו הואיל ולא בדקה הפסידה עונה יתירה." שתי העונות שמסביב לבדיקה החסירה, שהן צריכות להתרשם מאותה בדיקה, הן כהכשר למפרע והן כתיקון להבא, היא מפסדת כעין קנס לפשיעותה. מאד חשוב להעיר, שלפי הרמב"ן ההבדל בין הלל לחכמים הוא עצום. לפי הלל הדין דרבנן הוא ספק גמור או חשש רציני, אולם לפי החכמים זה כל כולו קנס דרבנן. לפי הרשב"א והריטב"א ההבדל הוא פחות, ובמיוחד לפי הה"א של רבה שאליה הם נמשכו.<sup>4</sup>

לסיכום, מהסוגיות רקע רואים שיש כמה בסיסים לדין דרבנן של מעת לעת ומפקידה לפקידה לפי שיטת הלל ושיטת החכמים. מהסוגיא בדף ב משמע שהדין דרבנן הוא ודאי טומאה למפרע בגלל שהאשה טמאה כשעת מציאת הדם ומקום מציאתו. או בדרך יותר מתון זה לפחות ספק גמור למפרע או חשש רציני. מהסוגיא בדף ג: ניתן להעלות שהדין דרבנן הוא סייג. זה ניתן לפרש באחד משתי דרכים – או כגדר והרחקה בעלמא

<sup>4</sup> לאור תיאור הראשונים שדין מעת לעת הוא קנס דרבנן, צריכים להעלות נקודה חשובה למחשבה והיא יחסו של המניע של הדין לניסוחו ותוכן שלו. אם המניע הוא ספק וחשש זה מאד סביר שהדין דרבנן תהיה טומאת האשה עצמה למפרע. טומאתה היא שגורמת לטמאות את כל הקדשים וטהרות שהיא נגעה בהן. אבל אם המניע הוא סייג או קנס ניתן לשאול האם הדין דרבנן הוא טומאת האשה למפרע או אולי זה לא פועל דרך האשה אלא תקנת טומאת הטהרות בלי כל קשר לשינוי מעמד האשה למפרע. נחזור לזה בהמשך, אבל כאן יש להעלות שקלא וטריא מעניינת בדף ג: שאולי ישפיע אור על שאלה זו. שמאי עונה להלל שלא תיקן סייג ש"א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה. והלל מפריה ורביה מי קאמינא לטהרות הוא דקאמינא. ושמאי לטהרות נמי לא דאם כן לבו נוקפו ופורש. "כלומר, השאלה היא אם תקנת טומאת הטהרות למפרע תגרום לביטול פריה ורביה. מהו נקודת מחלוקתם? יתכן ששמאי והלל חולקים בא' מג' נקודות. יכול להיות ששאלתם היא אם אנשים ונשים יכולים להפריד מבחינה שכלית ורגשית בין הרובד של טומאת טהרות לאיסור אשה לבעלה. או בדרך אחרת, אולי השאלה היא אם מבחינה הלכתית ניתן להפריד בין טומאת האשה לאיסור נדה. אולי דין אחד נובע מדין השני באופן שא"א לחלק ביניהם. אבל יכול להיות שמחלוקתם היא אם הדין דרבנן הוא טומאת הטהרות בלי קשר למעמד האשה או טומאת האשה עצמה שגורמת לטומאת הטהרות. רק אם הדין דרבנן פועל דרך אשה ניתן לחשוש שזה יגרום לביטול פריה ורביה. יש מחלוקת בין הרשב"א לריטב"א מה סבר שמאי מתחילה. האם הוא הבין שהלל רק מטמא את הטהרות ולמרות זאת הוא חושש לביטול פ"ר (ריטב"א ב: ד"ה ושמאי) או שהוא סבר שהלל באמת אסרה האשה על בעלה למפרע – "אם אתה מטמא אותה למפרע א"כ אף בעלה היא מטמאה" (רשב"א ג: ד"ה אמר). לפי הרשב"א, הה"א של שמאי היא שביטול פו"ר נובע מטומאת האשה עצמה שיש לה השלכות הלכתיות גם ברובד של איסור והיתר.



שאולי יש לה אפשרות רחוקה שמשמש כבסיסה, או כמעלה יתירה שמגדיל ומתחשב גם בחשש קטן. בסיס אחר עולה מהסוגיא בדף ד: בשיטת החכמים והוא שהדין דרבנן הוא קנס. צריכים לעיין בהלכות של דין מעת לעת ומפקידה לפקידה כדי להבחין מהו באמת יסודו ואופיו.

## II - רשויות

יש מחלוקת ראשונים אם הדין של מעת לעת שייך ברה"ר או רק ברה"י. יש כמה נקודות בסוגיא שמשמע מהן שהדין אכן שייך גם ברה"ר. הגמרא (ב.) מסביר לפי הלל שבדרך כלל סומכין על חזקה אבל מקרה זה שונה מכיון שהריעותא מגופא. המקרה צריך להיות ברה"ר, שרק שמה סומכין על החזקת טהרה במקום ספק. ברה"י מטמאים מספק למרות החזקת טהרה מהלימוד מסוטה. הגמרא (ב:) מקשה על המשנה של נדה מהמקרה של מקוה שנמדד ונמצא חסר, שם הדין שטהרות טמאות הן ברה"ר והן ברה"י. הגמרא רק מקשה על ההבדל בין המקרים שבמקרה של מקוה הדין הוא טומאה ודאי ובמקרה של נדה הדין הוא תולין לפי הלל. הגמרא איננה טרודה בהבדל ביניהם בנוגע לרשויות. משמע שהדין מעת לעת שייך לרה"ר. מהגמרא (ה:) משמע שהדין שייך ברה"ר גם מהמקרה של "חברותיה נושאות אותה במטה." יש שלשה נשים נוכחים ולכאורה זה צריך להיות מוגדרת כרה"ר לגבי טומאה וטהרה.

תוספות ( ב. ד"ה מעת) אכן מסיק שטומאת מעת לעת שייכת גם ברה"ר. הרמב"ן מפרש את שיטתו (ב. ד"ה הלל) "שלא הלכו בגזירה דלמפרע על דרך טומאה דסוטה, דטומאת סוטה מכאן ולהבא היא, הלכך השוו רשויות לתלות ולא לשרוף." לפי הרמב"ן ההבדל של למפרע לעומת להבא הוא גורם לקולא וחומרא בהקשר של אשה נדה. זה הסיבה שהדין שייך לרה"ר לחומרא, וגם הסיבה שהדין הוא ספק ותולין לקולא ולא דין ודאי. לפי הרמב"ן, הנקודה היא שספק למפרע, ספק שלא נפשט מיד הוא נקבע כספק לעולם ולכן היא נשאת כספק הן ברה"י והן ברה"ר. זה מאד מתאים לשיטת הרמב"ן והבנתו בשיטת הלל. הרשב"א (ב: ד"ה דאילו) מנמק בדרך אחר, וטוען שאם נטמא ברה"י ואח"כ נטהר ברה"ר מילי דרבנן יהיו נראים כחוכא. לשונו הוא חשוב לגבי השאלה שהעלינו אם הדין דרבנן פועל דרך האשה או לא. הוא כותב " אלמא בטומאה מחזקת לה, וא"כ כשחזרה ונגעה בטהרות ברשות הרבים היאך אתה מטהרם, אמר

טמאה ועכשיו טהורה, טומאה דמעיקרא להיכן פרחא. משמע מלשונו שהדין דרבנן הוא טומאת האשה למפרע, ולכן יש ענין שנראה כחוכא איך מעמד המקור לטומאה יכול להשתנות מרגע לרגע. תוספות עצמם מפרשים שמעת לעת של נדה שונה מהדגם של סוטה בזה שמעת לעת הוא טומאת ראייה ולא טומאת מגע. הם גם מעלים הסבר אחר שאשה נדה שונה בזה שיש ריעותא מגופה וגם "משום שהאשה שראתה השתא ודאי טמאה היא." יכול להיות שסברת תוספות קשורה למה שהוא טוען לקמן, אם עכשיו היא ודאי טמאה ויש רק ספק למפרע, הולכין אחר שעת ומקום מציאתה בודאי ולכן היא טמאה גם ברה"ר. או יכול להיות שהספק יותר חזקה בגלל שמעמדה עכשיו היא ודאי טמאה.

הרמב"ן חולק על תוספות, וסובר שהדין של מעת לעת מוגבל אך ורק לרשות היחיד. הוא מסביר שהדין של מעת לעת "חששא דרבנן היא, וספק טומאה גזרו עליו... וממילא נמי שמעינן דדווקא ברשות היחיד אבל ברשות הרבים טהור דלא גזרו אלא דליהוי כספק טומאה." כאן משמע כמו שהעלינו לעיל בדעת הרמב"ן אם שינוי קצת – משמע שהמניע לדין מעת לעת הוא חששא, וכאן הרמב"ן אפילו מתאר את זה כ"חששא בעלמא." אבל תוכן התקנה, ניסוחו של הדין דרבנן הוא לגזור ספק טומאה. התשתית הוא חשש בעלמא, אבל גזרו על תשתית זה דין ספק טומאה ולכן ספיקו טהור ברה"ר כמו כל ספק טומאה ברה"ר.

### III - טומאת בועל, משכב ומושב, והיסט

הגמרא (ה: ) מביאה שיטת זעירי הסוברת "מעל"ע שבנדה עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים." הגמרא טוענת עליו מהברייתא של אבימי מבי חוזאי ש"מעת לעת שבנדה משכבה ומושבה כמגעה – מאי לאו מה מגעה לא מטמא אדם אף משכבה לא מטמא אדם." רבא מתרין שיש ק"ו מכלי חרס. כלי חרס ניצל באהל המת ולמרות זאת הוא מטמא במעת לעת של נדה (בגלל היסט), מו"מ שאינם ניצולים באהל המת ק"ו שיהיו טמאים במעת לעת של נדה. רואים מכאן שיש שאלה האם טומאת משכב ומושב שייכת למעת לעת של אשה נדה.

מה הם השיקולים בשאלה זו האם ליישם טומאת משכב ומושב למעת לעת של נדה. קודם כל צריכים להעלות שאלה עקרונית לגבי

טומאת משכב ומושב של נדה. האם התהליך של טומאת משכב ומושב היא זהה לשאר דברים הנטמאים כמו חולין ותרומה וכו' רק כאן יש עוד חומרא שהמו"מ נעשה אב הטומאה, או האם התהליך הוא שונה לגמרי. מו"מ נעשים טמאים לא רק בגלל המגע באשה נדה אלא הטומאה היא תוצאה מזהותם עם האשה נדה, הם נהפכים למשכב נדה. אם כן, ניתן להעלות ארבעה שיקולים להסביר ספקו של הגמרא. (1) האם הדין של מעת לעת הוא טומאת הטהרות או שזה פועל דרך האשה – טומאת האשה שממילא משפיע על מעמד הטהרות. אם זה רק טומאת הטהרות בלי קשר לשינוי מעמד האשה למפרע, אולי א"א ליצור מעמד משכב נדה וחלות טומאה בלי אשה נדה. זהות המו"מ תלויה בה. (2) אפילו אם מטמאים האשה למפרע, אולי היא טמאה "בחפצא", כדבר טמא, וזה יספיק להעביר טומאה לדבר אחר אבל היא אינה נדה בגברא, אשה נדה, וזהו מה שנדרש כדי לזהות המו"מ אליה. (3) אפילו אם האשה היא ספק נדה בגברא, אולי צריכים מעמד ודאי כדי להעניק מעמד על דבר אחר. א"א ליצור חלות ולהעניק מעמד מספק. (עי' בריטב"א ה: ד"ה ומה שמתמקד על נקודה זו של "עשאוה כודאי נדה." הנקודה החשובה היא ספק לעומת ודאי.) (4) יכול להיות שיש לאשה מעמד כאשה נדה למפרע, אבל יש לה מעמד רק לענין אחד ולא לענין שני. יש לה מעמד כאשה נדה לענין טהרות ולא לטומאת מו"מ למרות שיש השלכות לענין טהרות.

כמה פעמים בסוגיא, רש"י (ה: ד"ה טעמא) מפרש דינו של זעירי ככה – "מטה נמי טמאה כמשכב נדה עצמה." וגם בפירושו בק"ו של רבא (ו. ד"ה אבל) הוא מסביר "אינו דין שאין ניצולין במעת לעת שבנדה מלטמא כמשכב נדה גמורה." מהו ה"כ" הדמיון של רש"י. האם רש"י טוען שניתן ליצור לא רק טומאת טהרות אלא גם טומאת מו"מ מכיון שתהליכי העברת הטומאה דומים אחד לשני. או האם זה "כ" הדמיון חזק, יש כאן משכב נדה עצמה. הדין של מעת לעת הוא לא רק תוצאת טומאת הטהרות מדרבנן אלא טומאת האשה למפרע. ולכן, אפילו במעת לעת ניתן ליצור מעמד של משכב נדה עצמה.

נקודה זו גם יעזור בפירוש הה"א של הגמרא בדברי רבא. הגמרא (ו.) מביאה ברייתא המסייע למסקנת רבא – "הרואה דם מטמאה מעת לעת. מה היא מטמאה משכבות ומושבות." הגמרא מקשה אם יש ברייתא מפורשת למה נצרכים לק"ו של רבא. הגמרא מתרצת – "ואי ממתניתא

הוא אמינא או אדם או בגדים אבל אדם ובגדים לא. כלומר, לפי הברייתא יכול להיות שהמו"מ יטמא רק אדם או בגדים אבל אין לה כל הכח של מו"מ לטמא אדם ובגדים. התו"י וגם התרא"ש מקשים על ה"א זו – אם המו"מ הוא כמגע עצמה צריך להיות לה היכולת לטמא אדם ובגדים, ואם זה כמגעה, כדבר הנטמא ממנה, זה ראשון לטומאה וא"א לטמאות לא אדם ולא כלים. איך להבין האפשרות ביניים שניתן לטמאות אדם או כלים אבל לא שניהם. התרא"ש (ו. ד"ה אי) מתרץ – "כמגעה היינו דהוי אב הטומאה כמגע עצמה ולא ראשון, ומיהו לאו לגמרי כמגע עצמה... דאין סברא להחמיר כל כך במעת לעת כמשכב נדה גמורה." לכאורה ההסבר הוא שדין מעת לעת הוא יצירת תוצאת טומאה, וגם ניתן ליצור מעמד משכב נדה שהוא אב הטומאה. אבל בלי האשה נדה עצמה א"א שתהיה למשכב היכולת של נדה עצמה לטמא אדם ובגדים. ולכן, המשכב הוא אב הטומאה שיכול לטמא רק אדם או בגדים, כמו כל אב הטומאה. מהו המסקנא לפי רבא? האם אותה הגבלה איננה נכונה או שיסוד הדין של מעת לעת שונה. יש כאן משכב נדה עצמה, בגלל שמעת לעת היא טומאת האשה למפרע.

הבנה זו של טומאת האשה עצמה למפרע גם תעזור בשאלת התוס'. תוספות (ה: ד"ה ומה) שואלים על הק"ו של רבא שתגיד דיו. כלי חרס הנטמאים במעת לעת, וגם משכבות ומושבות באהל המת, אינם מטמאים אדם לטמא בגדים, ולכן גם החומר של מו"מ של מעת לעת אל טמא אדם לטמא בגדים. תוספות מצטטים רש"י ומפרשים – "ומה כלי חרס שטהור באהל המת טמא במעל"ע שבנדה כמו בנדה עצמה, משכבות ומושבות דטמאים באהל המת אינו דין שיטמאו במעל"ע שבנדה כנדה עצמה." כלומר, ניתן להעלות שאלת התוס' אם הלימוד הוא לגבי תוצאת טומאה ספיציפי ויכולת ספיציפי, אז ניתן לטעון דיו. אבל הנקודה שהק"ו קובעת היא נקודה כללי שיש כאן אשה נדה, ונקודה זו ממילא יש לה השלכות שונות בהקשרים שונים. הנקודה הכללית, הנלמדת מהק"ו, לא מסתבך בטענת דיו. לגבי כלי חרס, הכלי יטמא בהיסט כנדה עצמה ונעשה ראשון לטומאה. לגבי מו"מ, המו"מ נעשה מו"מ של נדה עצמה וממילא יש לו מעמד כאב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים.

יש ענין דומה בנוגע ליישום הדין של טומאת בועל למעת לעת של נדה. הברייתא (דף ו.ו) והמשנה (יד.) מביאים מחלוקת בנדון. "ואינה

מטמאה את בועלה למפרע. ר' עקיבא אומר מטמאה את בועלה. "רש"י (יד. ד"ה) מפרש את שיטת ר' עקיבא שהבעל נטמא כבועל נדה "דאמר כל מעל"ע מטמאה את בועלה מספק טומאת שבעה. "לכאורה פירוש רש"י מבוסס על הגמרא ביומא דף ו. שמפרש שמפרישין כה"ג מאשתו שבוע לפני יוה"כ – "שמא יבא על אשתו ותמצא ספק נדה. אמרוה רבנן קמיה דרב חסדא כמאן? כר"ע דאמר נדה מטמאה את בועלה. "רואים מהגמרא ומפירושו של רש"י שלפי ר"ע יש לאשה מעמד כספק נדה בתוך המעת לעת של ראיתה. לכן, היא מטמאה את בועלה מספק לשבעה ימים. זה מאד מעניין שהמאירי (יד. עמ' 54) מקשר את דינו של ר"ע לדינו של זעירי – "שמעת לעת שבנדה הואיל ומטמאה מו"מ אף היא מטמאה את בועלה. "יש שורש אחד לשתי ההשלכות – בתוך השיעור של מעת לעת יש לאשה מעמד כאשה נדה למפרע.

מהו סברת החכמים, למה הם סוברים שבתוך מעת לעת אשה אינה מטמאה את בועלה? ניתן לעמוד על נקודה זו מתוך הסוגיא לקמן (דף טו.). המשנה (יד.) טוענת ש"מודים חכמים לר"ע ברואה כתם שמתמאה את בועלה. "הגמרא (טו.) מביאה מחלוקת בין רב ושמואל אם האשה מטמאה את בועלה ברואה כתם אפילו למפרע או רק להבא. מהו החידוש אם זה רק להבא? "הואיל ומעל"ע דרבנן וכתמים דרבנן מה מעל"ע לא מטמאה את בועלה אף כתמים לא מטמאה את בועלה, קמ"ל. "מה באמת הוא החילוק בין כתם למעל"ע – "התם אין שור שחוט לפניך הכא יש שור שחוט לפניך. "נחלקו הראשונים איך לפרש חילוק זה. רש"י (טו. ד"ה אין, הכא) מפרש שבמעל"ע אין שור שחוט "דאתמול לא חזאי אלא סייג בעלמא הוא. "אבל לגבי כתם "מיום שלבשתו היא בספק זה. "לכאורה, החילוק הוא שבכתם האשה היא ספק נדה ולכן היא מטמאה את בועלה, אבל במעל"ע האשה איננה ספק נדה, זה רק סייג בעלמא. הריטב"א (טו. ד"ה התם) מפרש בשני אופנים אבל הנקודה היא זהה להבנת רש"י. בהתחלה הריטב"א מפרש שלא כתם, אלא מעל"ע הוא שור שחוט לפניך. והפירוש הוא שכמו ששור שחוט יש לו חזקת היתר גם במעל"ע "דבר ברור לפנינו שלא לטמאה למפרע דהא בחזקת טהרה קיימא. "אח"כ הוא מעלה להיפך שמעל"ע הוא מקרה שאין שור שחוט לפניך. כלומר, "אין לנו דם שור שחוט לתלות בו. "לפי שני הפירושים, המקרה של מעל"ע הוא דבר ברור שהאשה טהורה. אין לידת הספק שיצאה הדם מקודם, וביותר מזה לפי הפירוש השני א"א לחשוש. אין לנו

יכולת לחשוש ולהיות בספק שאין דבר לתלות בו. ולכן, במעל"ע האשה, שאין לה שום ספק טומאה, איננה מטמאה את בועלה. שיטת הריטב"א כאן היא עקבית עם מה שהעלינו בשמו לעיל.

איך ניתן לפרש שיטת החכמים שהאשה איננה מטמאה את בועלה למפרע אם מבינים שיש לה מעמד כספק נדה עצמה למפרע? (1) רש"י (יומא ו. ד"ה כמאן) מסביר בצורה קצת שונה מאיך שפירש במסכת נדה. שם הוא מפרש "שלא גזרו טומאת מעל"ע לענין טומאת בועלה." משמע מדבריו שהחילוק הוא מלאכותי. למרות שהיא נדה למפרע, החכמים גזרו שהיא נדה לענין טהרות ולא לענין טומאת בועלה. (2) ניתן גם להעלות סברתנו שהעלינו למעלה, ואפילו אם זה לא נכון לגבי מו"מ לגבי טומאת בועל זה אמנם נכון. צריכים מעמד ודאית כדי להעניק מעמד על דבר אחר. האשה צריכה להיות ודאי נדה כדי לתת מעמד של בועל נדה על בועלה. (3) אולי ניתן להדגיש המלה לפניך – אין שור שחוט לפניך. אולי צריכים ידיעת הבועל או אפשרות לידע כדי להאשים אותו כבועל נדה. (4) החילוק בין טהרות לטומאת בועל גם יכול לשקף היחס בין טומאת הבועל והאיסור לבעלה. יכול להיות שטומאת הבועל הוא נובע מהאיסור לבעלה. הדין של מעל"ע נאמרה לגבי דיני טומאה ולא לגבי האיסור נדה. ולכן, חסר גם המימד של טומאת בועל שמבוסס על האיסור נדה.

#### IV - קדשים ותרומה

איזה חפצים נטמאים בדין מעת לעת של נדה? יש סוגיא ארוכה (ו.ז.י.) העוסקת בענין זה ומעלה שתי לשונות של ר' הונא בנדון. הלשנא קמא (ו.) סוברת ש"מעל"ע שבנדה לקדש אבל לא לתרומה. הלשנא בתרא (ו.ז.י.) סוברת ש"מעל"ע שבנדה מטמאה בין לקדש ובין לתרומה. הגמרא מקשה על הלשנא קמא שיש משנה בחגיגה הרושמת דינים השייכים לקודש ולא לתרומה – מעלות בקודש – ודין זו של מעל"ע אינו מופיע שם במשנה. משמע שהדין של מעל"ע שייך גם בתרומה. הגמרא מחלקת שנדון זה של מעל"ע אינו שייך לעסק של המשנה שמה – "כי קתני היכא דאית ליה דררא דטומאה, אבל היכא דלית ליה דררא דטומאה, לא קתני." רש"י (ו. ד"ה מעת) מפרש "דהשתא הוא דחזאי אלא גזירה בעלמא הוא." לעומת זאת, הלשנא בתרא מביאה ראיה לדבריו שמעל"ע

שייך לתרומה כמו לקדשים מהעובדא שנדוננו לא הובא שם במשנה. ולכאורה הלשנא בתרא של ר' הונא איננה טרודה בחילוק של דררא דטומאה מכיון שזה לא רק גזירה בעלמא. האמת היא שלקמן בסוגיא (ז.) הגמרא מתארת את הדין של מעל"ע כספק לפי הלישנא בתרא – "והא מעל"ע שבנדה דודאי מטמא חולין ולא גזרו על ספקה משום חולין הטבולין לחלה." במבט ראשון, שתי הלשונות של ר' הונא האם הדין של מעל"ע שייך לתרומה חלוקים ביסוד של מעל"ע. לפי הלשנא קמא זה גזירה וסייג בעלמא ולכן הדין מצומצם לקדשים דוקא. לפי הלשנא בתרא הדין של מעל"ע הוא ספק נדה למפרע ולכן הוא שייך לקדשים וגם לתרומה.

הבנה יותר מדוקדקת בלישנא קמא ניתן להפיק מקושיית הראשונים מהסוגיא בחגיגה (כא:). הגמרא אצלינו טוענת שהמשנה בחגיגה העוסקת במעלות בקודש מדברת רק במקרים של דררא דטומאה. אולם הגמרא בחגיגה (כא:) מחלק בין עשר המקרים המופיעים שם במשנה. חמש הראשונות שייכות בין לקדש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש מכיון "דאית להו דררא דטומאה מדאורייתא". לעומת זאת חמש האחרונות שייכות רק לקודש עצמו מכיון "שלית להו דררא דטומאה מדאורייתא". לפי הסוגיא שם המשנה אכן עוסקת במקרים שאין להם דררא דטומאה. ואם כן, למה המקרה של מעת לעת, למרות שאין לה דררא דטומאה, אינו מופיע שם במשנה?

הריב"א (תוס' חגיגה כא: ד"ה בתרייתא) מתרץ שהמקרה של מעל"ע אינו מתאים לשתי חלקי המשנה. הגמרא בנדה מסבירה שמעל"ע אינו מתאים לרישא מכיון שאין לו דררא דטומאה דאורייתא, למרות שיש לה דררא דטומאה מדרבנן. ולמרות שיש לה דררא דטומאה מדרבנן המקרה אינו מתאים לסיפא בגלל שמעל"ע שייך גם בחולין שנעשו על טהרת קדש לעומת חמש המקרים האחרונים במשנה ששייכים רק לקודש. לפי הריב"א, רואים שתי נקודות מאד חשובות. גם הלשנא קמא בסוגיא בנדה מסכמת שמעל"ע יש לה דררא דטומאה. נקודה שנייה היא שבתוך החילוק בין קודש לתרומה הוא יישום הדין של מעת לעת לחולין שנעשו על טהרת קודש כמו בקודש עצמו. הר"י חולק שם בתוס', וסובר שקביעת הגמרא שמעל"ע אין לו דררא דטומאה, פירוש הדבר הוא "דליכא דררא דטומאה כלל אפילו מדרבנן". מהו החשיבות וההשלכות של הערכה זו?

ניתן לעמוד על נקודה זו מתוך מחלוקת בתוך שיטת הר"י. לפי ההערכה של מעל"ע שאין לו דררא דטומאה כלל האם הדין שייך רק לקודש או גם לחולין שנעשו על טהרת קודש? תוס' (חגיגה כא: ד"ה בתרייתא, נדה ו. ד"ה אבל) סובר שמעל"ע עדיין שייך לחולין שנעשו על טהרת קודש. הרמב"ן (נדה ו. ד"ה הא) חולק, לפי הל"ק מעל"ע שייך רק לקודש. מהו יסוד מחלוקתם? הרמב"ן מפרש שלפי הל"ק מעל"ע הוא "חששא בעלמא למפרע לאו דררא היא כלל אלא כענין קנסא משום דלא בדקה הפסידוה למפרע עונה." לפי הרמב"ן, החסרון של דררא אומר שאין כאן חשש, הדין הוא כעין קנס. משום כך יש לו היקף מצומצם, ומעל"ע שייך רק לקדשים עצמם. תוס' חולקים, הם סוברים שאפילו לפי הל"ק הדין של מעל"ע שייך לחולין שנעשו על טהרת קודש מכיון שיש ספק רציני. למרות שאין כאן דררא דטומאה, יש "רגילות הוא קצת שנעקר הדם לפני ראייתה לכך גזרו רבנן אף בחולין שנעשו על טהרות הקודש." אם יש ספק רציני לאיזה מידה אין כאן דררא דטומאה? תוספות מפרשים שדררא דטומאה מעוניינת במודעות האנשים בספק בשעת עסקיהם. במבט עתידי אין כל ספק "דבשעת שעוסקין בטהרות אין שם ספק טומאה ואין לה להניח ולפרוש מלעסוק בטהרות." במבט למפרע, לאחר שרואים דם, יש ספק רציני שהדם נעקר מקודם ולכן מטמאים לא רק קדשים אלא גם חולין שנעשו על טהרות קודש.

רואים כאן שני הבדלים חשובים בין הרמב"ן לתוס'. לפי הרמב"ן ההבדל בין שתי הלשונות של ר' הונא הוא עצום. הל"ק הבינה שהדין של מעל"ע הוא מעין קנס. לעומת זאת, הל"ב הבינה שזה דין של ספק נדה. תוספות מקרבים שתי הלשונות אחד לשני, המחלוקת ביניהם היא רק ברמות שונות של ספק. אבל אופי הדין של מעת לעת הוא ספק נדות, והוא זהה לפי שתי הלשונות. גם היחס בין שיטת הלל לשיטת החכמים שונה לפי הרמב"ן מלפי תוספות. לפי הרמב"ן, ההבדל הוא עצום. הלל סובר שמעל"ע הוא ספק גמור למפרע, ואילו החכמים סוברים שהדין הוא כעין קנס. לפי תוספות, השוני הוא רק ברמות שונות ומדות שונות בתוך אותו הבנה של ספק טומאה למפרע או ודאי טומאה למפרע.

ניתוח הרשב"א בסוגיא הוא מאד מענין ומשקף שיטתו והבנתו שהעלינו לעיל וגם מדגיש את ההבדל בינו לבין הרמב"ן. הרשב"א מצטט את שיטת הרמב"ן עם שינוי רב ומשמעותי. הרשב"א מפרש שבניגוד



למשנה בחגיגה שיש שם דררא דטומאה לפחות מדרבנן כאן אין דררא דטומאה "דחששא בעלמא הוא וסייג שעשו לטהרות." אין כל רמז בציטוטו לבסיס ויסוד של קנס כמו שמפורש בדברי הרמב"ן. במקום זה רואים הציורף בין חשש וסייג שראינו למעלה. זה לא ספק למפרע אבל יש כאן מעלה וסייג המתחשב בחששות קטנות, הסייג ומעלה הוא התשתית לחשש. הבנת הרשב"א והשוני בינו לבין הרמב"ן אולי מאפשר לו אפילו לאמץ את שיטת הריב"א. כלומר, בגלל שהוא הבין שמעל"ע היא חשש וסייג ולא רק כעין קנס זה מאפשר לו לאמץ את השיטה שגם לפי הל"ק מיישמים את הדין גם לחולין שנעשו על טהרת קודש.

גם הריטב"א (ו. ד"ה אבל) מצטט את הרמב"ן עם שוני רב אבל שינויו שונה מזה של הרשב"א. הריטב"א כותב "משא"כ במעל"ע דליכא אלא משום סייג בעלמא." גם הריטב"א משמיט את כל רמז לענין של קנס, אבל לעומת הרשב"א הוא מנמק שמעל"ע הוא סייג בעלמא ולא חשש וסייג. וזה עקבית עם מה שראינו לעיל.

הרשב"א והריטב"א הם שיטות ביניים בין המבט של ספק רציני לקנס בעלמא, שניהם מצרפים המימד של סייג עם המימד של חשש, אלא בצורות שונות. היחס בין שיטת הלל לשיטת החכמים הוא כמעט זהה, שניהם מתארים את הדין דרבנן כסייג או כחשש וסייג, ההבדל הוא רק משך הזמן ליישום דין זה. אולם, עצם הדין הוא זהה.

בסוף הסוגיא, הגמרא מתלבטת אם הדין של מעל"ע שייך בחולין שנעשו על טהרת תרומה לפי הל"ב. בהתחלה הגמרא סברה שזה לא שייכת, אבל הגמרא הקשתה על זה מהכלל "כל שבודאי מטמא חולין גזרו על ספקו משום חולין הטבולין לחלה." ורואים שהספק של מעל"ע כן שייך לחולין הטבולין לחלה. הגמרא מעלה שתי תירוצים. תירוץ אחד מחלק בין חולין שנעשו על טהרת תרומה לבין חולין הטבולין לתרומה. תירוץ השני עונה "הנח מעת לעת דרבנן." מהו תירוץ הגמרא, האם מעל"ע פחות מספק דרבנן רגיל. תוספות (ז. ד"ה הנח) מפרשים ש"טומאת מעל"ע קיל טפי שאין שום ספק טומאה בשעה שעוסקת בטהרות." כלומר, אין שום חילוק אמיתי בדרגת ומדת הספק. גם מעל"ע הוא ספק רציני. ההבדל הוא שמעל"ע הוא ספק למפרע, אבל בשעת העיסוק לא היתה שום ספק. לעומת זאת, הריטב"א (ז. ד"ה ואב"א) מנמק "דהא קיל משאר ספקות דרבנן... משום דמעל"ע אינו אלא סייג בעלמא." תיאור הריטב"א, שאפילו

הלשנא בתרא מסכימה שמעל"ע הוא סייג בעלמא, הוא מאד מתאים לשיטתו בכל הסוגיא.

### V - באיזה נשים

יש כמה מחלוקות תנאים בתחילת מסכת נדה בנוגע להיקפו של הדין של מעל"ע. המשנה הראשונה (ב.) קובעת ש"כל אשה שיש לה ווסת דיה שעתה." הגמרא (ד:) מעלה מחלוקת בנדון בין ר' דוסא לחכמים. לפי ההבנה הראשונה בגמרא ר' דוסא וחכמים חולקים בשעת ווסתה, לפי ר' דוסא הדין הוא דיה שעתה כמו שנקטה במשנה, אבל לפי החכמים הדין הוא מעל"ע אפילו בשעת ווסתה. הגמרא מעלה הבנה שנייה במחלוקת שבשעת ווסתה כולי עלמא מסכימים שהדין הוא דיה שעתה, והמשנה היא אליבא דכולי עלמא. מחלוקתם היא רק שלא בשעת ווסתה. בסוף, הגמרא (כאן ה. וגם לקמן ט:) מבינה המחלוקת בצורה הראשונה מכיון ש"איכא לאוקומי לקולא ולחומרא לחומרא מוקמינן."<sup>5</sup>

אם המחלוקת בין ר' דוסא לחכמים אכן קיימת בשעת ווסתה מהו יסוד מחלוקתם? יכול להיות שהמחלוקת אם לחשוש למפרע בשעת ווסתה היא עד כמה אנחנו מעריכים הווסת כודאי ואם יש שום מקום לחוש. רש"י (ב. ד"ה דיה) מנמק "ולכא למימר דמעיקרא הוה התם דודאי אורח בזמנו בא." ומשמע שזה ודאי. (ע' בדף טו. רש"י ד"ה דאורייתא ותד"ה אפי"). והחכמים חוששים בגלל שהם חושבים שזה לא ודאי אלא יש מקום לחוש. לעומת זאת, ניתן לפרש שלכולי עלמא הווסת אין דינו כודאי אלא שזה אומדנא אבל עדיין יש מקום לחוש. הר"ן (ד: ד"ה מתניתין) מנמק את המשנה "דמסתמא אורח בזמנו בא." מסתמא זה ככה, אבל לא שזה דין ודאי. אם כן, אולי המחלוקת בין ר' דוסא לחכמים אם לחוש למפרע בשעת ווסתה הוא מחלוקת באופי הדין של מעל"ע. במקרה שאין ספק רציני אלא חשש מועטת אולי יישום הדין של מעל"ע סביר רק אם הדין הוא קנס או

<sup>5</sup> הרש"ש מקשה על סברת הגמרא אם מעל"ע הוא דין דרבנן, ולא עוד אלא שהוא יותר קל משאר דיני דרבנן – למה נקטינן לחומרא? הריטב"א (ה. ד"ה לחומרא) מפרש ש"משום מעלה דטהרות" אנחנו מחמירים "ואע"ג דסייג דרבנן הוא."

סייג בעלמא, אבל לא אם אופי הדין הוא ספק גמור או סייג המתחשב בחשש.

המשנה (ז.) מייצגת מחלוקת בין ר"א לר' יהושע בנוגע לד' נשים. "רבי אליעזר אומר ארבע נשים דיין שעתן בתולה, מעוברת, מניקה, וזקינה. אמר רבי יהושע אני לא שמעתי אלא בתולה." רואים שיש מחלוקת אם מטמאים למפרע במקרים של מעוברת, מניקה, וזקינה. יכול להיות שמחלוקתם היא עד כמה נשים אלו מסולקות דמים. לעומת זאת, ניתן לפרש שכולי עלמא מסכימים שנשים אלו אינן עומדות לראות דם, ויש חשש מאד רחוקה שהם תראו. המחלוקת בין ר"א לר"י מסתכנת מסביב לאופי הדין של מעל"ע. אם הדין של מעל"ע הוא קנס או סייג אולי עדיין ניתן לטמאה למפרע מכיון שהן כבר נכנסו לסוג נשים שהן רואות דם. לעומת זאת, אם הדין של מעל"ע הוא ספק או חשש צריכים לדון אם יש ספק למפרע במקרים אלו. הגמרא בדרך ב טענה שלא סומכין בחזקה באשה נדה מכיון שיש ריעותא מגופא. רש"י פירש שהריעותא מגופא היא שהיא "מועדה ורגילה היא לכך". במקרים אלו היא אינה מועדה ורגילה לראות, ולכן אולי אין ספק למפרע.

יש מחלוקת בגמרא (י:) לגבי הדין של מעוברת או מניקה שראו דם פעמיים בתוך ימי עיבורה ומניקותה. האם בראייה שנייה מטמאים אותה למפרע. לפי רב וריש לקיש מטמאים מעל"ע בראייה שנייה. לעומת זאת, לפי שמואל ור' יוחנן "דיין כל ימי עיבורן, דיין כל ימי מניקותן." עוד פעם, יכול להיות שהמחלוקת היא מציאותי, האם חושבים שנשים אלו "מסתלקין והולכין בסוף" (תד"ה דיין) או שיכולות להתחזק כרואות דם אפילו בתוך ימי מניקותן וימי עיבורן. בדרך אחר, ניתן לפרש שמחלוקתם היא אם הגדלת החשש בראייה ראשונה שמא תראו עוד מספיקה כדי לגזור מעל"ע. וזה יכול להיות שתלוי באופי הדין של מעל"ע, עד כמה זה מתנהג ע"י ספק וחשש רציני. כדי ליצור ספק וחשש אולי היא צריכה להיות מועדה ורגילה לראות. לעומת זאת, אם הדין הוא קנס או סייג אולי סיכוי לא רחוק מספיק כדי לגזור.

מחלוקת רביעי שמופיעה במשנה (ז:) היא לגבי עברו עליה ג' עונות בלא ראיית דם. "רבי אליעזר אומר כל אשה שעברו עליה שלש עונות דיה שעתה. ר' יוסי אומר מניקה ומעוברת שעברו עליהן ג' עונות דיין שעתן." במקרה זה עוד לא מצפים לראיית דם, והיא אינה מועדה

ורגילה לראות. למרות זאת, אשה זו איננה בכלל איזה סוג של נשים שמסולקות דם. ולכן, היישום של מעל"ע לנשים אלו יכול להיות שתלוי באופי הדין אם זה מתנהג יותר ע"י ספק וחשש או קנס וסייג.

## VI - מעל"ע באשה מעוברת

שני ענינים מעניינים בנוגע לאשה מעוברת משתקפים ההבנות השונות באופי דין מעל"ע. המשנה (ז): אומרת שאשה מעוברת דיה שעתה "משיודע עוברת". הגמרא (ח): שואלת כמה זמן נדרש להכרת העובר? ר' מאיר סובר שהיא צריכה שלש חדשים ויש זכר לדבר בפסוק "ויהי כמשלש חדשים". הגמרא מסבירה שיש רק זכר לדבר ולא ראייה גמורה מכיון "דאיכא דילדה לט' ואיכא דילדה לשבעה", ומי שיוולדת לשבעה שליש עיבורה לא תהיה שלש חדשים. מהו המסקנא? רש"י (ד"ה דילדה) מפרש שהיכר העובר ליוולדת לשבעה הוא בשליש ימיה בשתי חדשים ושליש, ולמרות זאת "אזלינן בטר רוב נשים". משמע שיש היכר עובר בחדשיים ושליש חודש ולמרות זאת עדיין מטמאים למפרע עד שמגיעים לשליש עיבור של רוב נשים בשלש חדשים. אבל הריטב"א (ח: ד"ה משום) והמאירי (ח: עמ' 31) כותבים שגם יולדת לז' אין עוברת ניכרת עד ג' חדשים. לפי רש"י, זה מאד מעניין, עדיין מטמאים האשה למפרע למרות שכבר מוכחת שהיא מסולקת דמים. ולכאורה, זה רק מסתבר אם הדין מעל"ע הוא סייג בעלמא כמו שרש"י פירש בדף ו. ודף טו..

הגמרא (ט). שואלת מה הדין לגבי מקרה ש"ראתה ואח"כ הוכר עוברת... כיון דבעידנא דחזאי לא הוכר עוברת מטמיא או דלמא כיון דסמוך לה חזאי לא מטמיא?" הגמרא עונה "מידי הוא טעמא אלא משום דראשה כבד עליה ואיבריה כבדין עליה, בעידנא דחזאי אין ראשה כבד עליה ואין איבריה כבדין עליה". הרמב"ן (ט. ד"ה ראתה) מקשה על שאלת הגמרא, שאלה שלכאורה משתקף הבנה מסויימת. הרמב"ן שואל ש"כל מדות חכמים כך הם". החכמים קובעים שיעור מסויים ופחות מהשיעור יש דין אחד, ולמעלה מהשיעור יש דין אחרת. ולמרות שמסביר אין הבדל כך הוא דרך ההלכה. ואם כאן הראייה היתה קודם להכרת עוברת הדין צריך להיות טמאה; איך ניתן להבין שאלת הגמרא? בתירוץ, הרמב"ן מאמץ הבנתו בקושיא ומפרש ששאלת הגמרא עצמה היא מהו השיעור – האם זה שיעור של ג' חדשים או משיהא ראשה ואבריה כבדין אפילו זמן

קרוב לפני ג' חדשים. שאלת הרמב"ן שהיא מאד פורמלי משתקף הבנה פורמלי לדין דרבנן של מעת לעת ומאד מסתבר אם הוא קנס או סייג. אבל אם התוכן של הדין של מעל"ע הוא ספק רציני למפרע, איך אפשר לטמאות למפרע מכיון שהראייה קודם להכרת העובר אם סביר להניח שהיא כבר היתה מסולקת דמים. היינו צריכים להתחשב ולהיות מעוניין אם היא היתה מסולקת או לא, ולא רק בשיעור הפורמלי של התקנה.

הרשב"א (ט. ד"ה הוכר) דוחה פירוש הרמב"ן ומתייחס לשאלת הגמרא בדרך אחר. הענין כאן הוא לא מה היתה שיעור החכמים כמו שמפרש הרמב"ן, אלא האם היא מסולקת סמוך לשלש חדשים או לא. הדין הוא שראייה תוך מעל"ע לאחר הכרת העובר טהורה. הרשב"א שואל למה – האם זה משתקף שאפילו מעל"ע קודם להכרת העובר אשה מסולקת דמים או האם יש חשש שהיתה מעל"ע מקודם, קודם להכרת העובר, ולמרות זאת משום שמעל"ע דרבנן הקילו. הנ"מ בין שני הפירושים תהיה בראייה בתוך מעל"ע קודם להכרת העובר. לפי הפי' הראשון צריכה להיות טהורה שהיא כבר מסולקת דמים, אבל לפי הפירוש השני היא צריכה להיות טמאה מכיון שאינה מסולקת דמים, ואין קולא לפני הכרת העובר. מסקנת הגמרא היא שאשה אינה מסולקת עד הכרת העובר, ולכן ראתה ואח"כ הוכר עובר טמאה למפרע. לפי הרשב"א א"א ליצור קן ולהגיד פשוט קודם השיעור טמאה למפרע ולאחר השיעור דיה שעתה. צריכים להתחשב מתי היא התחילה להיות מסולקת דמים ואם יש חשש למפרע. ובמקרה של ראתה ואח"כ הוכר עובר הכל תלוי בנקודה זו, האם היא מסולקת דמים או לא. זה עקבית עם שיטתו הכללית בסוגיא הן לפי הלל והן לפי החכמים. החשש הוא המניע והגורם הכי חשוב בדין מעת לעת.

זה מאד מעניין שהריטב"א, שבדרך כלל לא התחשב בחשש כמניע בסוגיא, שואל שאלה דומה לרשב"א לגבי ראייה בתוך מעל"ע, לאחר הכרת העובר. למה מטהרים, תחשוש שהאשה ראתה מקודם הכרת העובר? תשובתו שונה מהרשב"א, הוא מתרץ שמכיון שכמה נשים מסולקות דם אפילו מקודם להכרת העובר "לא רצו חכמים לחלוק בדבר כיון דמעל"ע דרבנן." מאד מעניין שהריטב"א לא היתה נוח לו רק להסתמך על קולא דרבנן כמו הרשב"א אלא הוא מדגיש שיש כמה נשים שכבר מסולקות דם. בכל זאת, ה"לא פלוג לקולא" שלו יותר סביר אם

אנחנו לא טרודים באמת עם ספיקות וחששות. אם אמנם יש חשש צריכים לחוש, או להגיד שזה קולא בדרבנן אבל למה שתגיד לא פלוג לקולא אם לא שאין כאן חשש רציני. שיטתו שקובעים גבול א' לכולם גם עולה בפירושו לספק הגמרא. בעיית הגמרא היתה האם הולכים אחר כובד איברים שזהו "ודאי הגורם סילוק דמים", או אחר הכרת העובר שמאוחר יותר "לפי שאין הקדמת כובד ראש שוה בכל הנשים, רצו לתת לכולן גבול אחד." לפי הבנתו למרות שכמה נשים, אולי אפילו רוב נשים, כבר מסולקות דם עדיין מטמאים למפרע מכיון שחז"ל רצו לקבוע גבול א' לכולם. למרות שאין חשש, עדיין מטמאים למפרע. הגבול א' בין לקולא בין לחומרא מאד מתאים לשיטת הריטב"א בסוגיא שזה סייג בעלמא.

### VII - מעת לעת למפרע, למפרע

יש שני מקרים בגמרא שמעלים את הענין האם מיישמים הדין של מעת לעת בפרק זמן לאחר העובדא, כלומר למפרע למפרע. הברייתא (ח:) אומרת שאשה מעוברת שראתה דם ואח"כ הפילה רוח עדיין אומרים דיה שעתה בנוגע לראייתה. הגמרא שואלת שקשתה שני ימים ואח"כ הפילה רוח נחשבת כילדת בזוב, ורואים שזה אינה נחשבת כלידה. לאחר שנתגלה שזה אינה נחשבת כלידה צריכים לטמאות את ראייתה למפרע. מקרה שנייה הקשור לענין זה מופיע בגמרא (ט:) לגבי זקנה שחזרה לראות. שתי ראייות הראשונות שלה דייה שעתה, ראייה השלישית שלה מטמאה למפרע. רש"י (ט: ד"ה הרי היא) מעלה את השאלה אחר שנתגלה בראייה שלישית שלה שזה לא סילוק דמים אלא שינוי ווסת למה לא חוזרים ומטמאים גם את ראייות הראשונות שלה למפרע? יש שתי תירוצים בגמרא – "אמר רב פפי הנח מעל"ע דרבנן. רב פפא אמר מידי הוא טעמא אלא משום דראשה כבד עליה ואיבריה כבדין עליה הכא נמי ראשה כבד עליה ואבריה כבדין עליה.

לפי ר' פפי מקילים כאן ולא מטמאים למפרע למפרע בגלל שמעל"ע מדרבנן. האם זה בגלל שמעמד הדין הוא דרבנן ולכן ניתן להקל או האם הקולא קשור לאופי הדין. ר' פפא טוען אחרת הוא סובר שלמרות שהפילה רוח ואינה נחשבת כלידה הסברא להקל הוא ראשה ואיבריה כבדים וזה באמת התקיימה בה. האם ר' פפא חולק על ר' פפי שא"א להקל מן הסתם משום שמעל"ע דרבנן או שהוא מוסיף על דבריו, שיש סברא

יותר חזקה להקל כאן מכיון שטעם הסילוק דם עדיין קיים. מה הוא סובר לגבי אופי הדרבנן של מעת לעת?

מסברא ניתן למשוך את ענין זה בשני כיוונים הפכיים א' מהשני. מצד אחד, ניתן לטעון שזה יותר קשה להעלים עין מספק גמור וחשש רציני. ברם, אם הדין הוא רק קנס או סייג, ובזמנו לא היה מעשי אולי ניתן למחול על יישומו. מצד שני, ניתן לשאול אם השתמשות בחזקת טהרה תלויה במציאות האמיתית או ההנחות הקיימות בזמן הספק. ולכן, במקרה זה אולי היה חזקת טהרה בזמן הראייה שההנחה היתה שהיא מסולקת דמים. אח"כ כשמנסים לכפות את הדין מעל"ע למפרע אולי יותר קשה להעניק חשש רציני מכיון שכבר הסתמכנו על החזקת טהרה. לעומת זאת, קנס או סייג שאינם קשורים לחזקת טהרה אולי יותר נוחים לכפות למפרע.

הראשונים פירשו את הענין בדרכים שונים. רש"י (ט. ד"ה אמר ר' פפי) מפרש שיטת ר' פפי ש"הנח מעל"ע דרבנן" שיש רמות שונות להגדרת לידה בתחומים שונים בהלכה. הוא מפרש ש"לענין דיה שעתה חשיב ולד דמעט לעת דרבנן". מאד מעניין, שלא היה נוח לרש"י רק להגיד שמעת לעת דרבנן ולכן ניתן למחול על יישום הדין. אלא היה מוכרח לו ליצור רמה חדשה להגדרת לידה. כלומר, לגבי הדין של מעל"ע דרבנן זה כן נחשב כלידה. אם מעל"ע הוא ספק נדה מדרבנן אולי א"א סתם למחול על הספק. הריטב"א (ט. ד"ה הנח) מדגיש שהנקודה החשובה היא לא רק שזה דין דרבנן אלא אופי הדין. לא מטמאין האשה למפרע מכיון שכבר טהרנו אותה – "שאינה אלא סייג". אם הדין היה מבוסס על חשש רציני אמנם היינו מטמאין אותה למפרע. אלא מכיון שהוא רק סייג בעלמא לא מטמאין למפרע למרות שזה היה הוראה בטעות. הריטב"א (ד"ה ר"פ אמר) ממשיך שגם ר' פפא מסכים בעצם עם סברת ר' פפי, אלא שהוא נותן סברא נוספת משום "קושטא דמילתא". הנ"מ הנובעת מסברתו היא שאפילו לא טהרנו אותה עדיין, היא טהורה שטעם הסילוק דמים עדיין קיים אצלה. לפי הריטב"א, כולי עלמא מסכימים שמעל"ע הוא רק סייג בעלמא הן לפי ר' פפי והן לפי ר' פפא. הענין כאן אם לטמאות למפרע או לא הוא לא ענין של יישום הדין של מעל"ע למפרע אלא האיכות של ההוראה הראשונה. ומכיון שמעל"ע הוא סייג בעלמא "לא הדרה ומטמית לה למפרע" מכח ההוראה הראשונה למרות שזה הוראה בטעות. המוקד

על איכות ההוראה מאד מתאים לכוון מחשבה של קנס וסייג שתלוי בהוראת החכם ולא בהתחשבות עם ספק וחשש אמיתי.

גם בדף י: הראשונים נחתו לפרש יישום הדין של מעל"ע למפרע למפרע בנוגע לזקנה שחזרה לראות. שמה עולה כמה היבטים חדשים. רש"י (ט: ד"ה הרי) מפרש שלא מטמאין למפרע שתי ראייות הראשונות שלה ד"לא אחמור רבנן כולי האי במעת לעת." במבט ראשון, סברת רש"י שונה כאן ממה שפירש למעלה (ט.). מכאן משמע שזה קולא בעלמא בגלל שהדין הוא רק מדרבנן. מה שגורם לקולא זו למפרע הוא לא אופי הדין אלא מעמד הקל שלו. וכאן רש"י לא נטרד ליצור רמה חדשה כמו בדף ט.. הרמב"ן מצטט רש"י עם שינוי שיכול להיות משמעותי – "מעל"ע דרבנן הוא, וכל שבשעת ראייתה בחזקת טהרה, אין מחמירין/מחזירין לטמא אותה למפרע." מכאן משמע שזה לא סתם קולא מכיון שמעל"ע הוא דרבנן. אלא מכיון שהיתה חזקת טהרה בזמן מעשה אחר העובדא וההסתמכות על החזקה א"א לדם ליצור ריעותא וחשש למפרע. זהו כוון המחשבה השנייה שהעלינו למעלה. האורניטציה של רש"י הוא להתחשב בחשש ולכן צריכים להדגיש שההסתמכות בחזקת טהרה בשעת מעשה היא שמונע לידת החשש אח"כ.

הרמב"ן כותב שלפי ר' פפי ניתן לתרץ "הנח מעל"ע דרבנן," אבל לפי ר' פפא ניתן להקשות. במבט ראשון, סברת ר' פפא של "מידי הוא טעמא אלא משום ראשה כבוד עליה" אינה שייכת כאן בהקשר של זקינה. רואים מכאן, שהנחת הרמב"ן היא שר' פפא חולק על ר' פפי. ולכן, לפי ר' פפא בעצם ניתן וצריכים לטמא למפרע למפרע מכיון שהסיבה שלא טמאו למפרע בדף ט, שהוא רק בגלל שגורם הסילוק עדיין קיים, איננה קיימת במקרה של זקינה. הרמב"ן מעלה שתי תירוצים – (1) לגבי הפילה רוח יש גילוי מילתא למפרע שלא עובר הוא ולכן יש מניע לטמאות, אבל כאן זה לא כל כך ברור שבינתיים הזקנה לא היתה מסולקת. יכול להיות ש"השתא הוא דאכחישא ואיתרעי." (2) בדף ט. יש פרק זמן קצר בין הפלת הרוח לראייתה, ולכן, הטהרות שעסק בה עדיין קיימות. אבל לגבי זקינה הרבה עונות כבר עברו מזמן ראייתה ולכן א"א לטמאותה. שתי התירוצים של הרמב"ן מניחים שר' פפא חולק על ר' פפי. אם יש חשש שהיא לא היתה מסולקת דם והטהרות עדיין לפנינו ר' פפא באמת מטמא אותם למפרע למפרע. ההבדל בין ר' פפי לר' פפא הוא בתוך ההבנה שיסוד הדין של



מעל"ע הוא חשש רציני. לפי ר' פפי עדיין מקילים או לפי שזה דין דרבנן עם מעמד קל או בגלל שכבר הסתמכנו על החזקת טהרה. לפי ר' פפא, האמת היא שצריכים לטמא למפרע וזה משקף הבנה שיש כאן חשש רציני.

התייחסות הריטב"א לענין בדף ט: היא מאד מעניינת ועקבית לפי שיטתו. מקודם, הריטב"א טען שר' פפא בעצם מסכים עם ר' פפי, זה רק סייג אלא הוא רק מוסיף טעם. כאן (ט: ד"ה ת"ר) הוא מוסיף עוד נופך, שאפילו אם ר' פפא חולק על ר' פפי ניתן לחלק בין המקרה של הפילה רוח למקרה של זקינה. מהו החילוק? "התם שנמצא הוראה בטעות לגמרי... משא"כ בזו שאין לנו ודאות גמורה." דברי הריטב"א כאן הם נפלאים. הוא משמיט לגמרי את תירוץ השני של הרמב"ן, ואפילו תירוץ הראשון שבמבט שטחית עוסקת במדות שונות של חשש הוא מהפך את זה להיות גורם לאיכות ההוראה. לעומת המקרה של הפילה רוח שהוא הוראה בטעות לגמרי ולכן הדין היתה אמורה להיות טמאה למפרע, המקרה של זקינה אינה הוראה בטעות בודאי ולכן אי אפשר לטמאותה למפרע ולהפך את ההוראה הראשונה. זה לא ענין שאין חשש גמור, אלא יש הוראה שעדיין מחייב אותנו. הבנה זו של הריטב"א מאד מתאים אליו מכיון שכולי עלמא מסכימים שמעל"ע הוא סייג בעלמא ולא חשש.

### VIII - חזקת רואה וטומאה למפרע

כמה מהמשניות וברייתות נותנות רושם שונה ממתן מתחילין לטמאות למפרע במקרה של זקנה ובתולה שהוחזקו לראות. המשנה (ז:): קובעת שלפחות לגבי בתולה וזקינה "ובמה אמר דיה שעתה בראייה ראשונה אבל בשנייה מטמאה מעת לעת." מכאן משמע שכבר בראייה שנייה מטמאין למפרע. הגמרא (ט: י-י.) מביאה שתי ברייתות שקובעות שבמקרה של זקנה ותינוקת שלא הגיעה זמנה לראות מטמאים למפרע רק בראייה שלישית, ואילו תינוקת שהגיעה זמנה לראות מטמאין אותה למפרע כבר בראייה שנייה. ולא ברור, האם ראייה השנייה מטמאה למפרע או רק ראייה השלישית?

רש"י (ט: ד"ה בס"א) ותוס' (י. ד"ה ברוב) מפרשים שכולי עלמא מסכימים בתינוקת שהגיע זמנה לראות שראייה אחת מחזיקה כרואה ואז בראייה שנית היא טמאה למפרע. ולכן, הברייתא שקובעת שזקינה ותינוקת

שלא הגיע זמנה לראות מטמאין למפרע רק בראייה שלישית היא אליבא דרבי דוקא. רבי סובר ששתי פעמים עושים חזקה ולכן הזקינה והתינוקת הוחזקו כרואין בשתי ראייות וטמאים למפרע בראייה שלישית. רואים מכאן שלפי רש"י ותוס' רק הראייה שאחר החזקה יכול לטמאותה למפרע.

הרמב"ן מחלק בין זקינה, מצד אחד, לתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, מצד שני. לגבי זקינה הראייה המחזיקה גם מטמא אותה למפרע, אבל זה רק הראייה השלישית מכיון שהראייה הראשונה אינה מצטרפת לחזקה. הראייה הראשונה לא מתנגד לחזקת הזקנה שהיא מסולקת דמים "שכן דרך סילוק דמיהן של זקנות, מפסקת ורואה ופוסקת ושוב אינה רואה". לעומת זאת, לגבי תינוקת רק הראייה שאחר החזקה מטמא אותה למפרע. ולכן, לפי רבי רק הראייה השלישית מטמא אותה למפרע. סברת הרמב"ן היא מאד יסודי. "דטעמא דמעט לעת קנסא דרבנן הוא... הילכך כל שאינה צריכה לבדוק עצמה כלל אינה בכלל מעת לעת שבנדה." כלומר, צריכים שתי ראייות להחזיק אותה כרואה כדי שתתחייב בבדיקה, ורק אחר שהיא חייבת בבדיקה ופושעת בחיובה ניתן ליישם הקנס לטמאותה למפרע בראייה שלישית. הרמב"ן מוסיף חידוש נוסף, שעקרונית, תינוקת שהגיע זמנה לראות צריכה להיות טמאה למפרע גם בראייה ראשונה מכיון שיש לה חיוב בדיקה אפילו קודם שראתה (עי' בגמרא י:). ולכן אפילו קודם שהוחזקה כרואה ניתן לקנוס אותה "אלא שהיא קולא לדבריהם." מכיון שהדין הוא כעין קנס, יכול להיות שאשה הוחזקה כרואה ועדיין אינה טמאה למפרע מכיון שאין לה חיוב בבדיקה, או שעוד לא ראתה מעולם וטמאה למפרע מכיון שהיתה לה חיוב בבדיקה.

הרשב"א (ט: ד"ה זקינה) חולק על הרמב"ן, אבל חשוב להדגיש שציטוטו בדברי הרמב"ן מהפך סברת והבנת הרמב"ן. וזהו דומה למה שראינו לעיל בציטוטו בענין דררא דטומאה. הרשב"א מצטט הרמב"ן כמושה זקינה לתינוקת. לגבי שניהם, הראייה הראשונה אינה מצטרפת ולכן רק הראייה השלישית מחזיקת אותן כרואות. כלומר, הסיבה שרק הראייה השלישית מטמאה תינוקת למפרע הוא לא בגלל שצריכים ליצור חיוב בבדיקה כדי לקנוס, אלא מכיון שהיא אינה מוחזקת כרואה עד הראייה השלישית. הרשב"א טוען שראייה שלישית נדרשת וגם מספיקה לטמאותה למפרע הן לגבי רבי והן לפי רשב"ג. לפי רבי צריכים שלשה ראיות מכיון שראייה הראשונה אינה מצטרפת, ולפי רשב"ג שלשה ראיות מספיקות

מכיון שאחר הראייה השלישית איגלאי מילתא למפרע שכל ראייתיה הם חלק של החזקתה כרואה. לפי הרשב"א הראייה המחזיקה אותה כרואה גם יכול לטמא אותה למפרע. מכיון שכן, הוא סובר נגד התוספות שהמקרה של תינוקת שהגיע זמנה לראות שטמאה למפרע בראייה שנייה, הוא רק לפי רבי. לפי רשב"ג היא אינה מוחזקת כרואה עד ראייה השלישית. יש לו נימוק נפלאה להסביר את נקודה זו – "כיון דאיתחזקא בתלתא זימני, ממילא מטמא טהרות למפרע."<sup>6</sup>

מהו נקודת המחלוקת בנוגע לשאלה זו, האם הראייה המחזקת יכולה גם לטמאות למפרע או רק הראייה שאחר החזקה. אם ההסתמכות בחזקת טהרה תלויה בהנחות בזמן העובדא ולא בריאליה האמיתית, יכול להיות שכדי להחליש החזקת טהרה וליצור הנחה שהיא עלולה ומועדה לראות צריכים להמתין עד הראייה שאחר שהחזקה. בזמן הראייה המחזקת עדיין יש לה חזקת טהרה קיימת מכיון שעוד לא מצפים לראייתה. לפי רש"י, האשה צריכה להיות מועדה ורגילה לראות כדי ליצור ספק למפרע. לכן, רק הראייה שאחר שהחזקה כרואה צפויה ומטמאה למפרע. אם הטמאה למפרע מדרבנן אינה מכח החלשת החזקת טהרה אלא מכח הדם לפניך או אם ההשתמשות בחזקת טהרה תלויה בריאליה האמיתית ולא בהנחותינו בשעת מעשה או גם בראייה המחזקת ניתן לטמאות למפרע. וזה לא מפתיעה, שהרשב"א סובר שהראייה המחזקת גם יכול לטמאות למפרע. ולא עוד, אלא שדבר זה הוא דבר ממילא. אם יודעים שהיא הוחזקה כרואה יש חשש ממילא גם בראייה זו המחזיקה אותה. לפי הרמב"ן, הסברא שונה לגמרי. מכיון שהדין הוא כעין קנס רק

<sup>6</sup> זה מעניין, שבהקשר זה הריטב"א (ט: ד"ה ת"ר) מסכים עם הרשב"א. הוא טוען שהראייה שבה הוחזקה כרואה גם יכול לטמאה למפרע. "דליכא למימר דאותה ראייה שבה הוחזקה אינה טמאה למפרע," אלא יש "לחוש לה למפרע כיון שכבר הוחזקה, אף בזה יש לחוש." בניגוד למה שהקדמנו בשיטת הריטב"א, כאן הריטב"א משתמש בביטוי "חשש." גם לקמן (נג: ד"ה בעלה) הריטב"א משתמש בביטויים "חשש" ו"ספק" בנוגע לדין של מעת לעת. שם הוא מסביר למה במקרה של ראיית דם האשה אינה מקולקלת למנינה. הוא מסביר – שלמרות "דחשו חכמים ליציאת דם לבית החיצון," "משום שהוא חששא אין לה לקלקל למנינה ולהניח הודאי מפני הספק." ועוד צריך לי עיון איך לפרש שתי אמירות אלו של הריטב"א בצורה עקבית עם שיטתו בסוגייתו.

הראייה שאחר החזקה יכול לטמאות למפרע. קודם כל צריכים ליצור חיוב  
בדיקה ורק אחר כך ניתן לקנוס בעד פשיעותה כשאינה בודקת עצמה.